# اوامر

جلسه 119

چهارشنبه 25/07/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به اوامر هست.

علماء برای ماده امر معانی متعددی ذکر کرده اند، از جمله طلب: امره بکذا.

از جمله معانی دیگر شأن است: شغله امر کذا.

و یا فعل: و ما امر فرعون برشید.

ویا فعل عجیب: فلما جاء امرنا.

ویا شیء: رأیت الیوم امرا عجیبا.

ویا حادثه: هل حدث امرٌ.

و یا غرض: جئت لامر کذا.

شکی نیست که طلب معنای ماده امر هست. منتهی مراد طلب تشریعی است نه طلب تکوینی. گاهی انسان طلب می کند چیزی را تکوینا، مثل اینکه به دنبال گمشده می گردد، طلب ضاله می کند. طلب الضالة طلب تکوینی است، ولذا نمی شود گفت امر بالضالة است. ولی اگر طلب تکوینی نبود بلکه تشریعی بود یعنی از غیر خواست کاری انجام بدهد، این می شود امر.

البته این چیزی که مصداق امر است ابراز طلب است، والا بر طلب نفسانی بدون ابراز صدق نمی کند امر. باید ابراز بشود طلب نفسانی یا به تعبیر دیگر طلب انشائی بشود تا بگویند امر بکذا.

این مسلم است که یکی از معانی ماده امر طلب است.

اما سائر معانی امر برخی از اینها مسلم معنای امر نیست، بلکه مصداق است. مثلا اینکه گفته اند جئت لامر کذا، در اینجا امر به معنای غرض هست، جئت لغرض کذا. این اشتباه است. آن چیزی که دلالت می کند بر غرض آن لامی است که بر امر داخل شده است. اگر بگوید جئت لغرض کذا در این صورت مفهوم غرض مصداق غرض هم هست. اما جئت لامر کذا این امر به همان معنای خودش بکار رفته است که شیء است یا چیز دیگر. منتهی در اینجا ما فهمیدیم که این امر که به معنای شیء هست یا معنای مشابه شیء، بخاطر این لام فهمیدیم مصداق غرض هست. آقایان خلط کرده اند مصداق را به مفهوم. یعنی این جئت لامر کذا مصداق غرض بود فکر کردند مفهوم غرض است. ولذا گفته اند یکی از معانی امر مفهوم غرض است.

وهمینطور در مورد فعل عجیب که می گوید فلما جاء امرنا. بگذریم از اینکه اصلا اشتباه شده است، فلما جاء امرنا اصلا امر به همان معنای طلب هست، فلما جاء امرنا جعلنا عالیها سافلها، این امر همان طلب هست منتهی طلب تکوینی. انما امره إذا اراد شیئا أن یقول له من فیکون. بگذریم از اینکه این امر به معنای طلب هست نه به معنای مقابل طلب، از اینکه بگذریم اصلا این فلما جاء امرنا به معنای فعل عجیب نیست، ولو مصداق فعل عجیب باشد. پس عده ای از این معانی که ذکر شده اینها از قبیل خلط مصداق به مفهوم است.

ولذا در اینجا دو محاوله هست:

یک محاوله این است که سعی شده است که غیر معنای طلب بقیه معانی ماده امر یک جامع و یا حداکثر دو معنای جامع پیدا کنند. برخی آمده اند برای این معانی ماده امر غیر طلب یک معنای جامع تصور کرده اند، برخی دو معنای جامع تصور کرده اند.

مرحوم صاحب فصول گفته جامع بین معانی ماده امر غیر از طلب عبارت است از شأن. پس معنای ماده امر می شود دو چیز: یکی طلب و دیگری شأن.

مرحوم صاحب کفایه فرموده: نه، ماده ماده امر طلب هست، البته طلب فی الجمله یعنی با قید وقیود، یعنی همان طلب فعل من الغیر، حال علو یا استعلاء شرط است یا شرط نیست اینها را باید بعدا بحث کنیم، اصل معنای امر یکی طلب هست و معنای دوم شیء است. و اگر ما مثلا در جئت لامر کذا فهمیدیم که می خواهد غرض را بیان کند، این معنایش این نیست که جئت لامر کذا یعنی جئت لغرض کذا. نه، جئت لامر کذا، امر یعنی شیء. منتهی شیء در اینجا که مدخول لام است مصداق غرض است.

پس مرحوم آخوند نظرش این است که ماده امر مشترک لفظی است بین طلب و بین شیء.

اشکالی که به مرحوم آخوند وارد شده است این است که: نسبت بین امر به معنای دوم که غیر از طلب هست، نسبت بین معنای دوم امر با شیء عموم من وجه است. برخی از موارد هست که شیء صادق است ولی امر صادق نیست. مثلا در جواهر و اعیان می شود گفت شیءٌ، به قول مرحوم نائینی و محقق اصفهانی و مرحوم آقای بروجردی اگر فرض کنید کسی یک فرس عجیبی را ببیند صحیح نیست بگوید رأیت امرا عجیبا. ولی می تواند بگوید رأیت شیئا عجیبا. یا مثالی که ما عرض می کنیم: نمی شود گفت الانسان امر عجیب که انسان امر عجیب است، ولی می شود گفت الانسان شیء عجیب.

پس گاهی شیء صادق است در مورد جواهر و اعیان ولی تعبیر به امر صحیح نیست. و گاهی هم امر صادق است تعبیر به شیء صحیح نیست. می شود گفت اما نمی شود گفت شیء.

مرحوم استاد آقای تبریزی مثال زدند به این آیه " و ما امر فرعون برشید"، فرموده اند عرفیت ندارد کسی بگوید و ما شیء فرعون برشید.

اقول: ما این مثال را نمی زنیم. چرا؟ برای اینکه معتقدیم در این آیه به همان معنای طلب است، "فاتبعوا امر فرعون و ما امر فرعون برشید". این اصلا امر به معنای طلب است، ما می خواهیم امر در مقابل طلب را بحث کنیم. پس این آیه را نمی شود مثال زد.

ولکن مثالهایی هست. مثلا: می گوییم امر زید مریب یا مستقیم، یا إن امرنا صعب مستصعب. خب عرفیت دارد بجای آن شیء بگذاریم که إن شیئنا امر مستصعب؟! إن أمرنا یعنی شأنا. إن امر زید مریب نه اینکه دستور زید مریب است. یک آقایی آمده خیلی عابد و زاهد مشکوک است، می گوئید امره مریب، نه اینکه دستور او مریب است، نه، اصلا وضع او مریب است. خب این تعبیر صحیح است بگوئیم إن شیئه مریب؟! این حرف خنده دار است.

ولذا نسبت بین امر به معنای مقابل طلب وشیء عموم من وجه است. پس اینکه مرحوم آخوند فرمود امر به معنای دوم مرادف است با کلمه شیء، نخیر درست نیست.

سؤال وجواب: اینکه شیء جنس الاجناس است همانطور که مرحوم نائینی گفت و از فلاسفه غرب هم هگل گفت یا عرض عام، در او که بحثی نیست، کلام در این است که مفهوم امر مرادف با مفهوم شیء نیست. چون اگر مرادف با او بود باید هر جا شیء صادق باشد کلمه امر هم صادق باشد.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند ما مشکل را حل می کنیم. چطور؟ اما آن اشکال اول که وقتی فرس را می بینیم می گوئیم رأیت شیئا عجیبا ولی نمی گوئیم رأیت امرا عجیبا، که گفته شده بود گاهی شیء صادق است امر صادق نیست. نه ما قبول نداریم. چرا؟ برای اینکه می گوئید مفهوم انسان امر ذهنی است و مصداق انسان امر خارجی است. خلاف وجدان هم نیست. چه کسی می گوید امر شامل جواهر و اعیان نمی شود. شامل جواهر می شود، شامل اعیان و اعرا ض می شود. البیاض امر خارجی. پس ما قبول نداریم که جائی هست که شیء صادق است ولی امر صادق نیست. هر کجا شیء صادق باشد امر هم صادق است.

اما اینکه گفته شد که بعضی جاها هست که می بینیم کلمه امر بکار رفته نمی شود به معنای شیء گرفت. آقای تبریزی فرموده اند خب بیائید بگوئید امر مشترک لفظی است بین سه چیز: طلب، شیء، فعل ( کار). بعضی جاها که نمی شود بجای کلمه امر شیء گذاشت این بخاطر این است که معنای سوم مراد است. مثلا "وما امر فرعون برشید" بله نمی شود گفت و ما شیء فرعون برشد، ولکن این بخاطر این است که مراد از امر در اینجا یعنی عمل. با این بیان مشکل را حل کرده اند. یعنی ماده و کلمه امر سه معنا پیدا کرد: یکی طلب، یکی مفهوم شیء، ولذا ایشان گفت هر کجا بشود مفهوم شیء را بکار برد می شود کلمه امر را هم بکار برد، ولی البته باید معنای سومی هم برای ماده امر در نظر بگیریم، چون یک سری جاها هست ماده امر را بکار می بریم ولی نه معنای اول بجای آن قرار می گیرد که طلب است و نه معنای دوم که شیء است، بلکه معنای سوم است و او عبارت است از طلب.

بعد ایشان فرموده اند: آنهایی هم که مثل مرحوم آقای بروجردی و قبل از ایشان محقق اصفهانی آمده اند معنای دوم امر را فعل گرفته اند، یعنی گفته اند معنای دوم امر شیء نیست، یعنی امر یک معنای طلب دارد و معنای دومش فعل و کار است، آنها هم اشتباه کرده اند. باید بگوئیم ماده امر سه معنا دارد. چرا آنها اشتباه کرده اند؟ برای اینکه بعضی جاها بحث کار نیست، مثلا البیاض امر خارجی، آیا می شود بگوئیم البیاض عمل خارجی. یقع الکلام فی امور، آیا می شود بگوئیم یقع الکلام فی اعمال؟

پس اینکه محقق اصفهانی و آقای بروجردی تا دیده اند که معنای شیء مشکل پیدا کرد گفتند پس معنای دوم امر غیر از طلب عبارت است از فعل و کار، نه این درست نیست. بلکه سه معنا در نظر بگیرید برای کلمه امر مشکل حل می شود.

اقول: این فرمایش استاد رضوان الله علیه تمام نیست. چون یک آقایی تازه آمده همسایه شما شده و بخاطر قیافه اش به او شک کردید و هنوز رفتار و عملی از او ندیده اید، چون قیافه اش به وهابی ها می خورد می گویید إنّ امره مریب، کدامیک از این سه معنا در موردش صدق می کند؟ إن امره مریب یعنی إن طلبه مریب؟! می گوئیم وضع فلانی مشکوک است، می شود جای آن گذاشت دستور فلانی مریب است یا شیء فلانی مریب است یا عمل فلانی مریب است؟ نه، اصلا عملی نکرده است. بلکه وضعش مریب است.

یا إن امرنا صعب مستصعب واقعا معنایش این نیست که عمل ما صعب مستصعب است. نه، امر ما یعنی وضع ما و شأن ما صعب مستصعب است، چون یکی از مواردی که این جمله در آن آمده این روایت است که امام علیه السلام فرمود از هر ربحی یک پنجمش مال ما است. إن امرنا صعب مستصعب، یعنی وضع ما وشأن ما سخت است، لایتحمله الا ملک مقرب أو نبی مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للایمان. یعنی اینکه بیاید بپذیرد که از تمام درآمدهای مردم یک پنجمش مال امام معصوم است، می گوید چه خبر است، یک آدم این همه امتیاز داشته باشد!. نه اینکه رفتار امام صعب مستصعب است. إن امرنا صعب مستصعب یعنی شأن ما و وضع ما، همینکه بفهمیم که یک پنجم درآمدهای ما مال امام علیه السلام است. پس وقتی به روایاتش مراجعه کنید اصلا بحث دستور امام نبود. نه اینکه دستور ما اطاعتش سخت است. اصلا این روایت در مورد مقامات ائمه علیهم السلام است نه در مورد دستورات ائمه علیهم السلام. مقامات ائمه علیهم السلام را نوعا افراد باور نمی کردند که یک انسان اینقدر مقام و امتیاز داشته باشد.

این یک مطلب که نقض به استاد بود.

مطلب دیگر اینکه: اینکه ایشان فرموده اند شیء هر جا بشود گفت امر هم می شود گفت، مفهوم الانسان امر ذهنیّ و واقعه امر خارجی، این خلاف وجدان عرفی است. وجدان عرفی اقتضاء می کند که اگر ما یک اسب عجیبی ببینیم نتوانیم بگوئیم آقا امر عجیبی دیدم. یا به اسب عجیب بگوئیم عجب امر عجیبی است، می پرسند کدام؟ می گوید این اسب امر عجیبی است. عرفی نیست. این هم که مفهوم الانسان امر ذهنی اینها بافتنی های ماها است. وجدان عرفی اقتضاء نمی کند اینجور صحبت کنیم. مفهوم انسان امری ذهنی است اینها اصطلاحاتی است در فلسفه وارد شده است که ما ذهنمان را از این مفهوم عرفی تجرید می کنیم بعد بر این مصطلحات فلسفی تمرکز می کنیم. نه، اگر با ذهن عرفی صحبت کنیم وقتی انسان را ببینند نمی گویند انسان امر عجیب است. عرفیت ندارد بگوئید زید امر من الامور.

آقای صدر ره فرموده: این زید امر من الامور را قبول دارم که عرفیت ندارد. جائی که ما علَم داشته باشم حالا یا علم بالذات مثل زید، یا علم بالاشاره مثل هذا الرجل، بله اینجا عرفی نیست. زید امر من الامور، رأیت امرا عجیبا و زید را دیده است. در علم بالذات یا علم بالاشاره تعبیر به امر نمی شود. ولی فرموده در مورد اسم جنس تعبیر عرفی است. مثال زده گفته: می گوئیم النار امر ضروری فی الشتاء، شریک الباری امر محال. عرفی است. اسم جنس است می شود تعبیر کرد به امر.

مرحوم آقای صدر هم پذیرفته است که ماده امر مرادف با کلمه شیء نیست. ولی معتقد است که در علم شیء صادق است ولی امر صادق نیست. اما در اسم جنس می گوید نه، آنجا هم شیء صادق است و هم امر.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای صدر هم عرفی نیست. اینکه می گویند شریک الباری امر محال این تقدیر دارد یعنی وجوده امر محال. النار امر ضروری فی الشتاء یعنی وجود النار. او اشکال ندارد، چون وجود معنای حدثی دارد، جوهر نیست. وجود یعنی داشتن آتش در زمستان امر ضروری است. وجود شریک الباری امر محال است. وجود در تقدیر است.

چون ما عرض می کنیم انصافا اینکه یکی بگوید الانسان امر عجیب، یا بگوید رأیت امرا عجیبا چون یک فرس عجیب دیده، این عرفیت ندارد.

پس انصاف این است که امر معنای دومش غیر از طلب یک معنای مبهمی است که شامل هر چیزی می شود الا الجواهر و الاعیان.

اما اینکه مرحوم محقق اصفهانی فرموده وآقای بروجردی هم با لعل فرموده که معنای دوم امر فعل است، خب این اشکالش روشن شد، که إن امره مریب نمی شود جایش گذاشت إن فعله مریب. الدور امر محال یا اجتماع النقیضین امر محال، نمی شود جایش گذاشت که الدور فعل محال یا اجتماع النقیضین فعل محال. این غلط است.

اصلا امر در لغتهای دیگر مرادف ندارد، مثلا می گوئیم ان امره مریب یعنی وضعش مریب است. این کلمه من درآوردی است. یک مرادفی داشته باشد که معنای دوم امر را برساند ما نداریم. عرض کردیم شیء مرادف کلمه امر نیست، فعل مرادف کلمه امر نیست. یک معنای مبهمی است که فقط می توانیم بگوئیم لایشمل الجواهر و الاعیان. اما اعراض را شامل می شود، جمال یوسف امر عیجب. اشکالی ندارد.

پس معنای ماده امر نه شیء است و نه فعل.

سؤال وجواب: این وضعها تعینی است. وقتی به ما می گویند ما یک کلمه ای داریم به معنای امر و هر معنایی که گفتند نتوانستیم قبول کنیم خب چکار کنیم. باید بگوئیم معنای مبهمی است. اما می دانیم بر هر چیزی صادق است الا الجواهر و الاعیان، یعنی بر آن چیزهایی که در آن یک نوع معنای حدثی هست.

مرحوم نائینی ره هم برای اینکه از این گرداب بیرون بیاید و معنای دومی پیدا کند برای ماده امر، گفته معنای دوم ماده امر الواقعة ذات الاهمیة هست. رخداد با اهمیت فی الجملة، حالا لازم نیست که صد در صد با اهمیت باشد. الواقعة ذات الاهمیة فی الجملة.

اقول: اشکال به ایشان این است که اولا: ممکن است آن امر واقعه نباشد. إن امره مریب یعنی إن واقعته مریب؟! اجتماع النقیضین امر محال آیا یعنی اجتماع النقیضین واقعة محال؟!

پس اصلا تفسیر امر به واقعه تفسیر درستی نیست. ممکن است رخداد نباشد.

ثانیا: این قید ذات اهمیت را از کجا در آوردید؟ می گوئیم هذا امر لایعتنی به و لایعبأ به، هذا امر غیر مهم ابدا، چطور شما می گوئید که باید آن واقعه اهمیت داشته باشد؟ وجدانا هیج احساس مجاز هم نمی کنیم.

پس به نظر ما ماده امر مشترک لفظی است بین ابراز طلب تشریعی و معنای مبهمی که بر هر چیزی صادق است الا الجواهر و الاعیان.

محاوله ثانیه: این است که تلاش شده است تمام معانی امر به یک معنا برگردد، چه طلب و چه غیر طلب. بگویند ماده امر یک معنا دارد و محقق اصفهانی به یک روش و مرحوم نائینی به روش دیگر آمده اند این کار را انجام بدهند که بگویند ماده امر مشترک معنوی است یک معنا بیشتر ندارد و بقیه چه طلب و چه غیر طلب مصداق آن معنای واحد هستند. بقیة الکلام انشاءالله روز یکشنبه.

جلسه 120

یکشنبه 29/07/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث ما در اوامر بود. ابتداء ماده امر را بررسی کردیم تا بعدا راجع به صیغه امر صحبت کنیم.

عرض کردیم که مسلّم یک معنای امر طلب هست، ولی معانی دیگری هم برای ماده امر ذکر شده است که برخی از آنها همانطور که صاحب کفایه ره فرموده خلط مصداق به مفهوم است. مثل اینکه طبیب می گوید جئت لأمر کذا، جئت لأمر علاج زید. در اینجا صاحب کفایه فرموده است که امر به معنای غرض نیست که برخی فکر کرده اند که اینجا امر به مفهوم غرض آمده است. نه، جئت لأمر علاج زید این امر مصداق غرض هست، و الا در مفهوم شیء بکار رفته است. دال بر غرض لام است، والا مدخول لام که امر هست در مفهوم شیء استعمال شده است، ولی در اینجا مصداق غرض هست.

ما عرض می کنیم بل اسوأ من ذلک، نه تنها در اینجا خلط مصداق به مفهوم شده است، بلکه بالاتر از این متعلق غرض را با مفهوم غرض خلط کرده اند. جئت لأمر علاج زید این امر متعلق غرض است، نه مفهوم غرض ونه مصداق غرض. مثل اینکه کسی بگوید سرت من البصرة، البصره استعمال شده در معنای ابتداء. خب خلط کرده است مبتدأ منه را با مفهوم ابتداء. در جئت لأمر علاج زید خلط کرده اند آنهایی که گفته اند امر به معنای مفهوم غرض هست، مفهوم غرض را با متعلق غرض خلط کرده اند.

بله در مثل فلما جاء امرنا بنابر اینکه امر به معنای طلب نباشد بلکه به معنای جامع باشد که ظاهر کلمات آقایان هست، آنجا درست است، یعنی امر به معنایی که جمعش امور هست نه جمع به معنای طلب که جمعش اوامر هست. ما فلما جاء امرنا را گفتیم ظاهرا یعنی فلما جاء طلبنا، منتهی امر در اینجا امر تکوینی است از باب إنما امره إذا اراد شیئا أن یقول له کن فیکون. ولی آقایان می گویند نه، این امر به معنای طلب و فرمان نیست. مرحوم آخوند فرموده است: برخی گفته اند این امر به معنای فعل عجیب است. ولی اینها اشتباه کرده اند، این امر به معنای شیء است، منتهی در اینجا فلما جاء امرنا این امر مصداق فعل عجیب است. بله طبق این بیان در فلما جاء امرنا می شود خلط مفهوم به مصداق. یعنی این امرنا مصداق فعل عجیب است، برخی فکر کرده اند استعمال شده است در مفهوم فعل عجیب، و این اشتباه است.

برای ماده امر برخی تلاش کرده اند بگویند غیر از معنای طلب بقیه معانی امر جامعی دارند. برخی جامع را گفته اند حال است. راغب در مفردات گفته است که امر به معنای حال است، یا صاحب فصول می گوید امر به معنای شأن است، یا مرحوم صاحب کفایه می گوید امر به معنای شیء است، و یا محقق اصفهانی و آقای بروجردی و آقای سیستانی می گویند امر به معنای مقابل طلب به معنای کار وفعل است.

ما عرض کردیم به نظر ما هیچ کدام از اینها درست نیست.

اما به معنای شأن و یا حال درست نیست، برای اینکه می گوئیم اجتماع النقیضین امر محال، خب بجای آن بگوئید اجتماع النقیضین شأن محال، معنا ندارد، اجتماع النقیضین حال محال، معنا ندارد. یا اجتماع النقیضین عمل محال یا الدور عمل محال این بی معنا است. اینکه ما بیائیم امر را به معنای فعل و کار بگیریم یا به معنای شیء بگیریم با این روایت هم جور نمی آید که در وسائل 12/20 است: فضیل از امام صادق علیه السلام نقل می کند که امام فرمود: تجلسون و تحدثون؟ قلت نعم، امام فرمود: تلک المجالس نحبها فأحیوا امرنا، رحم الله من احیی امرنا یا فضیل، من ذکرَنا أو ذُکرنا عنده فخرج عن عینیه مثل جناح الذباب غفر الله ذنوبه و لو کانت اکثر من زبد البحر. حالا بجای آن بگوئیم فأحیوا شیئنا، غلط است، یا اگر بگوئیم فأحیوا عملنا، این هم با این روایت جور نمی آید. در روایت دیگری دارد إن فی لقاء بعضهم بعضا حیاة لامرنا، شیعیان که با هم ملاقات می کنند حیات لامرنا هست، خب این حیاة لشیئنا که نیست، حیاة لعملنا هم نیست. اصلا حدیث نقل کردن احیاء امر ما است نه احیاء طلب ما، نه احیاء شیء ما، نه احیاء عمل ما. احیاء وضع ما هست. آن روز عرض کردم که می گوئیم إن امر زید مریب. یک آقایی است که قیافه مشکوکی دارد می خورد که این جاسوس اجانب باشد، ولی رفتار خاصی ندارد، قیافه اش اینطور است، می گوئیم إن امره مریب، این یعنی چه؟ إن طلبه مریب غلط است، إن شیئه مریب غلط است، إن عمله مریب هم نیست، چون او اصلا رفتار مشکوک ندارد، وضع مشکوک دارد. پس می بینیم اینجا امر بکار رفته، معنای طلب که نیست، جای آن عمل که نمی شود گذاشت، جای آن شیء هم که نمی شود گذاشت. پس می فهمیم که این تعریف هایی که کرده اند که امر در مقابل معنای طلب معناهای دیگری دارد که جامع آن معناها عبارت است از شیء، این درست نیست. یا بگوئیم جامع اینها عبارت باشد از عمل و فعل و کار این هم درست نیست، یا جامع اینها عبارت باشد از شأن هم درست نیست، یا جامع اینها عبارت باشد از حال هم درست نیست. پس به نظر ما نمی شود مرادف روشنی برای کلمه امر بیان کرد. معنای امر یک معنای مبهمی است که نمی شود برای او مرادفی ذکر کرد. فقط در این حد می توانیم بگوئیم که وجدانا شامل جواهر و اعیان نمی شود. باید یک معنای حدثی برای آن فرض کرد. عرفیت ندارد وقتی انسان را دیدیم بگوئیم رأیت امرا، امری را دیدم. نه، انسان را که دیدی بگو رأیت شیئا، اما رأیت امرا عرفیت ندارد.

این قسمت اول بحث که خلاصه اش را عرض کردیم.

سؤال وجواب: مشترک لفظی بودن امر نسبت به تمام این معناها خلاف وجدان عرفی ولغوی هست. یک جامعی دارد که آن معنای جامع معنای موضوع له امر است، و این موارد استعمال را در لغت گفته اند نه اینکه اینها مشترک لفظی باشند.

سؤال وجواب: ما وقتی ببینیم به ما می گویند امور، چند تا معنا به ذهنمان نمی آید، یقع الکلام فی امور یک معنا به ذهنمان می آید، ولو آن معنا بطور واضح قابل تبیین نیست، فقط می دانیم که شامل جواهر و اعیان نمی شود.

سؤال وجواب: شما جاهای دیگر اینقدر حساس نیستید، می گوئید معنای حرفی را به سختی می شود توضیح داد، اینطور نیست که بشود معانی لغویه را بطور دقیق بیان کرد.

سؤال وجواب: وضع عام وموضوع له عام است، معنی مبهم لایشمل الجواهر و الاعیان. یک معنای حدثی است که شامل جواهر و اعیان نمی شود.

محقق اصفهانی تلاش کرد که بگوید اصلا کلمه امر یک معنا بیشتر نداشته است. ما خواستیم بگوئیم امر مشترک لفظی است بین طلب و یک معنای آخر. آن امری که به معنای طلب است جمعش اوامر است، آن امری که به معنای غیر طلب است جمعش امور است، همانطور که صاحب کفایه هم بیان فرموده امر مشترک لفظی است بین دو معنا. محقق اصفهانی بالاتر، فرموده امر یک معنا بیشتر ندارد. البته ظاهر کلام محقق اصفهانی این است که می خواهد بگوید معنای اصلی امر یک چیز بوده، منتهی بعدا یک معنای فرعی هم پیدا کرده است. ولی این دو تا معنا در عرض هم نیستند، بلکه یکی اصل است و دیگری فرع. چطور؟

محقق اصفهانی فرموده است که امر به معنای طلب است، معنای اصل امر همان طلب است نه بیشتر. منتهی علت اینکه در جاهای دیگر امر می گویند به معنای دیگر، این است که از امر به معنای طلب اراده کرده اند اسم مفعول را. چه جور می گویند این مطلب درست نیست، مطلب به معنای اسم مفعول است یعنی ما تعلق به الطلب، مصدر میمی است که ارید به اسم مفعول، چه جور می گوئیم این مطلب درست است یا این مطلب درست نیست، وقتی هم می گوئیم این امر درست نیست، امر یعنی طلب، ولکن ارید به اسم مفعول یعنی مطلوب. منتهی آرام آرام دیگر حالت مطلوب فعلی بودن از آن حذف شده است، مطلوب شأنی بودن کافی است. هر چیزی که من شأنه أن یکون مطلوبا به او می توانیم بگوئیم امر. پس امر به معنای طلب است لیس الا، منتهی یکوقت طلب به معنای مصدر اراده می شود و مراد طلب فعلی است، می شود امر به معنای طلب وفرمان، جمعش هم اوامر است. یکوقت از این کلمه امر طلب اراده می شود به معنای اسم مفعول یعنی مطلوب، و او هم آرام آرام دیگر مطلوب فعلی بودن در آن لازم نیست، بلکه من شأنه أن یکون مطلوبا. آنوقت این امر جمعش می شود امور، "الا الی الله تصیر الامور"، امور جمع امر است، امر به معنای طلب هست منتهی وقتی که امر جمعش امور است مراد طلب به معنای مطلوب است آن هم مطلوب شأنی. شما بجای امر بگذارید مطلب. اجتماع نقیضین مطلب محالی است، یعنی ما من شأنه أن یطلب. و الا هیچ کس بالفعل طلب یک امر محال را نمی کند. این توسعه در معنا است. مثل شیء. شیء از مشیت گرفته شده است، شیء یعنی آنچه به او مشیت تعلق گرفته است. اما آرام آرام دیگر این معنای تعلق مشیت فعلیه در آن حذف شده است. شیء شده ما من شأنه أن یتعلق به المشیة، دیگر آن معنای اصلی که تعلق مشیت است در آن حذف شده است، والا ریشه شیء از مشیت است. بله الان می گویند اجتماع النقیضین شیء محال، شریک الباری شیء محال، چون الان وقتی می گویند شیء دیگر آن معنای اصلی که ما تعلق به المشیة به ذهن نمی آید. شد ما من شأنه أن یتعلق به المشیة، وآرام آرام توسعه پیدا کرد امور مستحیله را هم شامل شد. ولی معنای اصلی شیء ما تعلق به المشیة است. معنای اصلی مطلب ما تعلق به الطلب است. محقق اصفهانی فرموده معنای اصل امر طلب است، منتهی اگر مراد طلب فعلی باشد می شود امر به معنای فرمان که جمعش می شود اوامر، و اگر امر به معنای طلب باشد که ارید به اسم المفعول یعنی المطلوب، آن هم نه خصوص مطلوب فعلی بلکه اعم از مطلوب فعلی و مطلوب شأنی، اعم از مطلوب تکوینی و مطلوب تشریعی. این می شود معنای دوم امر.

بعد روشن می شود که چرا ایشان امر به معنای دوم را گفت مرادف است با فعل و کار، چون کار چیزی است که من شأنه أن یتعلق به الطلب.

خلاصه به نظر ما محقق اصفهانی نمی خواهد بگوید که الان وقتی که می گویند اجتماع النقیضین امر محال این امر به معنای طلب است. نه، الان دیگر ریشه و اصل این امر را که بررسی می کنیم به معنای طلب است. منتهی این طلب به معنای مطلوب گرفته شده است، بعد هم توسعه پیدا کرده شده ما من شأنه أن یکون مطلوبا، بعد هم توسعه پیدا کرده شامل امور مستحیله هم شده است.

این خلاصه فرمایش محقق اصفهانی.

سؤال وجواب: الدور مطلوب محال نمی گویند این عرفی نیست. ولی الدور مطلب محال می گویند. چرا؟ برای اینکه مطلب دیگر آن معنای طلب فعلی از آن افتاده است. اگر می گفتیم الدور مطلوب محال، مطلوب ظهور دارد در طلب فعلی، اما الدور مطلب محال اشکال ندارد، چون مطلب عرفا شده ما من شأنه أن یتعلق به الطلب، وبعدا هم توسعه پیدا کرده شامل امر محال هم شده است.

در مقابل محقق نائینی ره گفته: امر چه به معنای طلب و چه به معنای غیر طلب اینها در اصل به معنای واقعه مهمه بوده اند. امر یعنی واقعه مهمه. علت اینکه به طلب می گویند امر چون یک مصداقی است برای واقعه مهمه. و الا امر یعنی الواقعة ذات الاهمیة فی الجملة. علت اینکه به طلب می گویند امر چون مصداقی است برای واقعه ذات اهمیت.

این هم تلاش مرحوم نائینی برای اینکه بخواهد برای امر یک معنای جامعی درست کند.

اقول: به نظر ما نه تلاش محقق اصفهانی درست است و نه تلاش محقق نائینی.

اما تلاش محقق اصفهانی درست نیست، برای اینکه فرق بین الطلب والمطلب وبین الامر. در طلب و مطلب این حرف خوب است که بگوئیم که مطلب که از ریشه طلب هست ارید به المطلوب أی ما من شأنه أن یقع مطلوبا. یا شیء یعنی ما تعلق به المشیة، منتهی بعدا به معنای ما من شأنه أن یتعلق به المشیة شده است. اما امر شامل طلب تکوینی نمی شو. عرض کرم کسی طلب ضاله می کند نمی گویند یأمر بالضالة. امر خصوص طلب تشریعی یک فعل است از دیگران. آنوقت امر به معنای طلب تشریعی اگر بخواهد به معنای اسم مفعول بشود خب جایش باید بگذاریم المأموربه. جناب محقق اصفهنی! امر را به معنای طلب نگیرید، امر طلب فعل است من الغیر که طلب تشریعی است. آنوقت با این دید حساب کنید ببینید آیا عرفیت دارد که ما وقتی می گوئیم الا الی الله تصیر الامور بجای آن بگوئیم الا الی الله تصیر المأموربه، این عرفیت دارد؟ امر اگر به معنای طلب بود مطلقا، خب فرمایش محقق اصفهانی خالی از وجه نبود، اما امر به معنای طلب فعل من الغیر است، آنوقت این بیاید به معنای اسم مفعول. بعد هم در الا الی الله تصیر الامور می خواهیم چگونه توجیه کنیم؟ عرفی نیست بگوئیم الا الی الله تصیر الامور یعنی آن چیزی که در شأن او است که به او فرمان تعلق بگیرد. چرا عرفیت ندارد که بجای آن بگوئیم الا الی الله تصیر المأموربه؟ چرا عرفیت ندارد؟ اینها علامت این است که این فرمایش محقق اصفهانی تمام نیست.

اما فرمایش محقق نائینی، جناب محقق نائینی! اینکه شما گفتید که امر به معنای واقعه ذات اهمیت است، اولا آدم می گوید که هذا امر لیس بمهم، این امری است که اصلا مهم نیست. کی معنای امر واقعه ذات اهمیت است؟

ثانیا: کی معنای امر اصلا واقعه است؟ واقعه یعنی رخداد. کی معنای امر واقعه است؟ امر به معنای رخداد نیست. شما می گوئید امر زید مریب، آیا یعنی واقعه زید مریب است؟! یا اتناب النقیضین امر محال یعنی واقعه محال است؟! اینطور نیست.

پس جناب محقق نائینی! اشکال دوم این است که امر به معنای واقعه هم نیست. ممکن است امر اصلا رخداد نباشد. الدور امر محال، یا إن امر زید مریب، به معنای رخداد نیست.

ثالثا: جناب محقق نائینی! چطور می شود شما بگوئیم طلب مصداق واقعه ذات اهمیت است، وبه این خاطر به طلب می گویند امر؟ اینجوری که شما می گوئید آن چیزی که امر است، مثلا می گوئیم امر به قیام زید، باید بگوئیم امر طلب قیام زید، یعنی واقعه ای که عبارت است از طلب قیام زید. آنوقت باید مضاف الیه امر بشود خود طلب. امرِ طلبِ قیام زید. چون آن چیزی که واقعه ذات اهمیت است طلب قیام زید است. پس طلب قیام زید باید مدخول امر بشود. مثل اینکه می گوئیم امر تصادف زید، چرا؟ برای اینکه تصادف زید واقعه ذات اهمیت است. اینجا هم طلب قیام زید واقعه ذات اهمیت است باید بگوئیم امر طلب قیام زید. در حالی که امر متعلقش طلب قیام زید نیست بلکه خود قیام زید است. امر به قیام زید است نه امر طلب قیام زید. در حالی که امر به معنای واقعه ذات اهمیت اگر مراد باشد چه جور می گوئیم امر تصادف زید، این تصادف یک امری است، اگر بنا باشد طلب قیام زید هم امری از امور باشد باید بگوئیم امر طلب قیام زید، در حالی که ما می گوئیم امر به قیام زید.

وانگهی چطور شد که در طلب ضاله که آن هم واقعه ذات اهمیت است، مثلا ماشینش را گم کرده دارد دنبالش می گردد، پس چرا در طلب ضاله نمی گویند امر به ضاله. اگر بنا است معیار این است که طلب قیام زید واقعه ذات اهمیت است، خب طلب ضاله هم واقعه ذات اهمیت است. پس چرا به او نمی گویند امر؟

و اساسا شاهد بر اینکه این مطالبی که محقق اصفهانی و محقق نائینی فرمود که خواستند یک جامعی درست کنند برای همه معانی امر من الطلب و غیر الطلب، شاهد بر اینکه این محاوله درست نیست این است که:

اولا: جمع اینها فرق می کند. جمع امر به معنای طلب اوامر است، جمع امر به معنای غیر طلب امور است. اگر بنا است معنای امر یکی باشد عرفیت ندارد که بخاطر یک معنای واحد، منتهی مصداق را در اینجا چون طلب است جمعش را بگوئیم اوامر، و مصداق در جای دیگر مثلا شیء است بگوئیم جمعش امور است، در حالی که معنای امر واحد است، این عرفی نیست. اگر معنای امر واحد است پس چرا جمع امر به معنای طلب اوامر است و جمع به معنای شیء مثلا امور است؟! این عرفا نشان می دهد که این امر که جمعش اوامر است معنایی دارد غیر از آن امری که جمعش امور است.

ثانیا: اگر معنای امر واحد است چه جور می شود که امر به معنای طلب مشتق است، أمر، یأمر، آمر، مأمور، ولی امر به معنای مقابل طلب جامد است و مشتق نیست؟!

این به عنوان دو شاهد بر اختلاف معنای امر به معنای طلب و امر در مقابل معنای طلب.

بر این دو شاهد اشکالاتی گرفته شده است که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 121

دوشنبه 30/07/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در فرمایش محقق اصفهانی و مرحوم نائینی بود. فرموده بودند تمام معانی امر یک جامع دارند و امر مشترک معنوی است بین آنها نه مشترک لفظی.

دو شاهد ذکر شده بود بر رد این نظریه:

شاهد اول این بود که امر به معنای طلب جمعش اوامر است ولی امر به معنای دوم که مقابل طلب است جمعش امور است.

شاهد دوم این بود که امر به معنای طلب از مشتقات است، می گویند أمر یأمر، ولی امر به معنای مقابل طلب از جوامد است.

آقای سیستانی در رابطه با شاهد اول اشکال کرده اند، و این اشکال اصلش از مرحوم آقای بروجردی بود. ایشان فرموده است: اوامر روشن نیست که جمع امر باشد، چون قیاسی نیست که مصدر جمعش فواعل بشود. بلکه اوامر می تواند جمع آمره باشد، الآمرة جمعها الاوامر مثل الفائدة جمعها الفوائد. الآمرة یعنی الصیغة الآمرة، صیغه امر. پس اوامر اصلا جمع امر نیست تا شما بگوئید که چطور شد امر به معنای طلب جمعش اوامر شد. آقای سیستانی هم همین مطلب را استفاده کرده اند فرموده اند: ازهری تصریح می کند می گوید الامر ضد النهی واحد الامور، مفرد امور است. و در قاموس هم معنای امر را که می گوید طلب و معناهای دیگر، آخرش می گوید جمعه الامور. فقط در صحاح اللغة جوهری آمده گفته جمع امر به معنای طلب اوامر است، ولکن صحاح اللغة کتاب معتبر لغوی نیست.

این اشکال به شاهد اول.

به نظر ما این اشکال ناتمام است. چونکه اولا مهم این نیست که امر به معنای طلب جمعش اوامر نیست، مهم این است که چرا عرفا اگر مولا چند امر بکند، امر کند به قیام زید، امر کند به قعود عمرو، امر کند به نوم بکر، عرفا نمی گویند هذه الامور یجب امتثالها. نمی خواهیم اوامر جمع امر باشد، فرض کنید جمع آمره است، پس چرا در جائی که مولا چند تا امر دارد نمی گویند هذه الامور یجب اطاعتها؟ اصلا عرف این را نمی گوید.

و ثانیا: اینکه اوامر جمع آمره باشد هم خلاف ظاهر است. چون امر در مقابل نهی است. جمع نهی چیست؟ نواهی. جمع امر هم اوامر است. فوقش اینجا هم سماعی است و نه قیاسی، باشد. خود مرحوم آقای بروجردی هم ملتفت به این نکته بوده است می گوید: انصافا بعید است که ما بیائیم بگوئیم و خالفت بعض اوامرک یعنی و خالفت بعض صیغ امرک. ولذا خود آقای بروجردی هم از آن اشکالش صرف نظر کرده است و گفته بعید است که ما بگوئیم اوامر جمع آمره است، فوقش می گوئیم اوامر جمع امر است علی خلاف القیاس. واقعا هم همینجور است. مثل نهی که جمعش نواهی است.

پس اشکال اول ما این شد که برفرض اوامر جمع امر نباشد اما چرا در موردی که مولا چندین امر می کند نمی توانیم بگوئیم این امور واجب الامتثال است. پس معلوم می شود با معنای ألا الی الله تصیر الامور فرق می کند. و ثانیا اصح این است که اوامر جمع امر است.

در رابطه با شاهد دوم که گفته شد که چه جور می شود که امر به معنای طلب مشتق است و امر به معنای غیر طلب جامد است، پس معلوم می شود اینها دو معنا هستند مشترک لفظی هستند نه اینکه یک معنا باشند. در این شاهد دوم ما هم مناقشه داریم. مناقشه ما این است که می گوئیم: مثل محقق اصفهانی که گفته است امر به معنای غیر طلب هم اصلش همان امر به معنای طلب بوده است می خواهند اصل درست کنند برای معنای امر، والا خودشان هم قبول دارند که امر به معنای دوم تجرید شده است از آن معنای طلب فعلی. شبیه اسم مصدر شده است. چه جور معنا ندارد شما بگوئید چرا این اسم مصدر با حفظ اسم مصدر بودنش مشتق نیست. بنا نبود که اسم مصدر با حفظ معنای اسم مصدری اش مشتق باشد. حرف محقق اصفهانی این است که امر به معنای دوم ریشه و اصلش طلب بوده است، اما تجرید شده است از معنای طلب و شده ما من شأنه أن یتعلق به الطلب. مثل شیء، شیء آقایان می گویند و بعید هم نیست که اصلش از شاء یشائوا بوده است، شیء یعنی ما یتعلق به المشیئة و الارادة، اما دیگر تجرید شده است این معنا. شیء را وقتی ما می گوئیم ممکن است بگوئیم الدور شیء محال، شریک الباری شیء محال. دیگر آن حالت تعلق مشیت به آن را ما در نظر نگیریم. حالت معنای جامد پیدا کند. با حفظ اینکه حالت معنای جامد پیدا می کند خب روشن است که مشتق نمی شود. و این دلیل بر این نیست که ریشه معنای دوم همان معنای اول نباشد. نه، ریشه اش می تواند معنای اول باشد منتهی حالت استقلال پیدا کرده این معنای دوم و تجرید شده است از آن معنای طلب فعلی، ولذا حالت اسم جامد را پیدا کرده. و این در کلمات خود محقق اصفهانی هم به آن اشاره شد. پس این شاهد دوم را ما هم قبول داریم که قابل جواب هست.

ولی عمده مطلب همان شاهد اول است و اینکه عرفا معنای دوم که بگوئیم امر ریشه اش از طلب بوده است بسیار غرابت دارد عرفا کما اینکه در جلسه قبل توضیح دادیم.

الجهة الثانیة

کلام واقع می شود در جهت ثانیه که معنای اول امر که گفتند طلب است این را توضیح بدهیم:

قبلا عرض کنیم بلا اشکال معنای امر طلب نفسانی تنها نیست، اگر کسی در قلبش شوق اکید دارد به فعل عبد، یا به تعبیر ما که از تعبیر به شوق اکید اجتناب می کنیم می گوئیم طلب ملزم دارد نسبت به فعل غیر، ولو ممکن است شوق اکید به آن نداشته باشد. مثل طلب دفع افسد به فاسد، می گوید این فعل فاسد را انجام بده دفعا للافسد. که شوق اکید به فعل فاسد ندارد، ولکن طلب می کند فعل فاسد را من الغیر. طلب نفسانی این فعل من الغیر عرفا مصداق أمرَ نیست. باید ابراز بشود تا بگویند أمرَ. اگر دهان مولا را بسته اند اصلا نمی تواند به عبدش بگوید جئنی بماء، اما غرض دارد به جوری که عبد اگر بداند که این مولا غرض لزومی دارد در اتیان به ماء، عقل می گوید لازم است تحصیل غرض مولا، اما عرف نمی گوید أمر المولا. تحصیل غرض مولا ولو ابراز هم نشود اگر مکلف علم به آن پیدا کند از خارج، عقلا لازم است. مثل اینکه مولا خوابیده پسرش افتاد در استخر، عبدش هم در آن گوشه دارد کتاب داستان می خواند نرود پسر مولا را نجات بدهد. مولا بپرسد چرا نرفتی او را نجات بدهی؟ اینکه بگوید تو که چیزی نگفتی، تو خواب بودی یا غافل بودی امر نکردی، بله راست هم می گوید امر نکرد، اما عقل و عقلاء می گویند تحصیل غرض لزومی مولا واجب است. ما حرفمان این است که امر صدق نمی کند بدون ابراز. منتهی مبرز لازم نیست قول باشد، حتی با اشاره دست مولا اشاره بکند صدق می کند أمرَ. یک مبرزی می خواهیم من قول أو فعل.

حالا صحبت این است که اگر ابراز شد طلب اما در نفس مولا طلب نبود، به تعبیر مرحوم آخوند انشاء طلب شد ولی در نفس مولا طلب نفسانی نبود. شبیه طلب امتحانی. در مواردی که طلب می کند فعل را مولا از عبدش به داعی امتحان، آیا در اینجا امر صدق می کند؟ مرحوم آخوند گفته بله. محقق عراقی گفته نخیر، این صورت الامر است نه واقع الامر.

اقول: ما که نفهمیدیم اگر بحث صدق عرفی است، انصافش این است که عرفا می گویند أمر، اما أمر بداعی الامتحان، یا ابت افعل ما تؤمر، امر شد ابراهیم به ذبح اسماعیل منتهی به داعی امتحان. شما هم که می دانید صدق می کند که اُمر ابراهیم بذبح ابنه ولکن هذا الامر کان امرا بداعی الامتحان. ولذا عرفی است می گوید امر کرد اما به انگیزه امتحان. یا اگر کسی به داعی استهزاء به کسی گفت اصعد المنبر، صدق می کند أمره. بله یکوقت هازل است یعنی لقلقه لسان است، او نه، اما اگر أمره بداعی الاستهزاء او امر است. پس طلب نفسانی لازم نیست و لذا امر به داعی امتحان هم عرفا امر است و صدق می کند امر. اینکه وجوب اطاعت ندارد اگر بدانیم این امر به داعی امتحان است، او بحث دیگری است، بحث در صدق امر است. ولذا حق با مرحوم آخوند است.

یک مطلبی هم عرض کنم: مرحوم آخوند می گوید: بعضی ها گفته اند درست است معنای لغوی امر طلب است، اما در اصطلاح علم اصول وقتی می گویند امر، اسم است امر برای صیغه افعل. مثل حرف، حرف معنای لغوی اش "ومنهم من یعبد الله علی حرف"، اما معنای مصطلح حرف اسم است برای ما یقابل الاسم و الفعل. امر هم گفته اند در مصطلح علم اصول اسم است برای صیغه امر.

اقول: به قول مرحوم آخوند لا مشاحة فی الاصطلاح. برفرض این اصطلاح درست باشد و همچنین اصطلاحی از علمای علم اصول ثابت بشود، لا مشاحة فی الاصطلاح. ما دنبال مفهوم وظهور عرفی امر هستیم نه دنبال کشف مصطلح علماء اصول. معنای عرفی امر عبارت است از ابراز الطلب بأیّ مبرز کان و لو باشارة الید.

مرحوم آخوند یک اشکال دیگری هم می کند، می گوید لازمه این مطلب شما این است که کلمه امر بشود جامد. چرا؟ برای اینکه شد اسم. اسم صیغه افعل، بشود جامد. در حالی که امر جامد نیست. اگر امر اسم است برای افعل، خب می شود معنای جامد. معنای اشتقاقی که قابل تخریب باشد نخواهد بود، چون آن معنایی قابل اشتقاق است که معنای حدثی باشد. معنای جامد که قابل اشتقاق نیست. اگر بنا باشد امر اسم باشد برای مثلا إضرب، خب إضرب وصیغه افعل که معنای حدثی نیست، خود این صیغه نه معنای افعل، یعنی مفاد ومعنا و مدلول امر بشود صیغه معینه. مگر اینکه بگوئید نه، مدلول امر طلب به وسیله این صیغه معینه است، این می شود معنای حدثی. اما اگر بگوئید امر اسم است برای خود این صیغه معینه نه برای طلب به وسیله این صیغه معینه، آنوقت این باید جامد باشد، در حالی که مسلم مشتق است.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند خیلی قوی نیست. برای اینکه چه کسی گفته است که این مشتقات از این امر به معنای مصطلح گرفته شده است؟ آن مشتقات أمر، یأمر، آمر، مأمور از معنای لغوی امر مشتق هستند، منافات ندارد که کلمه امر هم مصطلح باشد در یک معنا دیگر. و به این معنای مصطلح مشتق نیست اما به آن معنای لغوی مشتق است. مثل فعل. فعل اسم است برای این کلمه معینه، الفعل ما دل علی حدث مقترن بالزمان. فعل اصطلاح است در صیغه معینه. اما منافات ندارد که فعل، یفعل، فاعل، مفعول از آن معنای لغوی فعل مشتق شده باشد. اشتقاق از معنای لغوی فعل است، منافات ندارد که فعل در یک معنای جدیدی اصطلاح بشود. کما اینکه در علم صرف و نحو اینطور است، فعل که می گویند به معنای مطلق کار که نیست، فعل در مقابل اسم و حرف است.

پس این اشکال مرحوم آخوند قوی نیست، عمده همان است که لامشاحة فی الاصطلاح.

پس ما عرض کردیم معنای ماده امر عبارت است از ابراز الطلب.

در مقابل این معنا دو نظر دیگر وجود دارد: یک نظر مرحوم آقای خوئی است، نظر دیگر هم نظر آقای سیستانی است. مرحوم آقای خوئی فرموده ما هم دوران جوانی این حرفها را می زدیم که لفظ امر وضع شده است برای طلب. بعد دیدیم اشتباه است، لفظ امر وضع شده است برای ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف. این را توضیح بدهیم:

مرحوم آقای خوئی کلا عقیده اش این است که حکم تکلیفی اگر حکم وجوبی یا استحبابی باشد حقیقتش این است که مولا فعلی را اعتبار می کند در ذمه مکلف. لله علی الناس حج البیت. اعتبار شد حج بر ذمه مستطیع. اینکه می گویند بعث، طلب، اینها درست نیست. آن چیزی که اعتبار می شود حج است که اعتبار می شود در ذمه مکلف. حالا یکوقت می رسد به مکلف که مولا راضی به ترک است و ترخیص در ترک داده است، عقل حکم می کند به استحباب. و اگر نرسد به مکلف که مولا ترخیص در ترک داده است، عقل حکم می کند به وجوب، ولذا وجوب حکم عقل است، استحباب حکم عقل است. آن چیزی که حکم شارع است یک چیز بیشتر نیست و هو اعتبار الفعل علی ذمة المکلف. إن علم المکلف بالترخیص فی الترک فالعقل یحکم بالاستحباب، والا فالعقل یحکم بالوجوب.

در حکم تحریمی وتنزیهی هم اعتبار می کند مولا محروم بودن مکلف را از فعل. اعتبار می کند که شما محرومید از دروغ گفتن. چطور حضرت موسی محروم تکوینی شد از مراضع، "وحرمنا علیه المراضع" یا اهل جهنم محروم تکوینی هستند از نعمت بهشت "حرمهما علی الکافرین"، مکلف هم محروم تشریعی می شود از حرام و مکروه. اعتبار محروم شدن، اعتبار می کند شما محرومید از این فعل.

اگر برسد ترخیص مکلف در این فعل به او، عقل می گوید مکروه شد. اگر ترخیص مکلف در ارتکاب این فعل به مکلف نرسد عقل می گوید حرام است. این نظر آقای خوئی ره.

ولذا آقای خوئی ره می گوید: حقیقت امر یعنی اعتبار الفعل علی الذمة و ابراز این اعتبار. می گوید حقیقت صیغه امر هم همین است. وقتی خدا به ما می گوید اقیموا الصلاة معنایش این است که یعنی اعتبار کردم اقامه نماز را در ذمه شما و ابراز می کنم این اعتبار را.

ولذا آقای خوئی می گوید اگر مولا به عبدش حتی صیغه امر بگوید، (چون در صیغه امر هم ایشان همینجور معنا می کند) مثلا مولایی به عبدش بگوید إشف هذا المریض، این مشترک لفظی است با آن جائی که ما می گوئیم اللهم اشف هذا المریض. مشترک لفظی است. چرا؟ برای اینکه وقتی مولا به عبدش می گوید إشف هذا المریض، استعمال می شود در اعتبار الفعل اعتبار شفاء المریض فی ذمة هذا العبد و ابرازه. اما ما که به خدا می گوئیم اللهم اشف هذا المریض اعتبار که نمی کنیم شفاء مریض را در ذمه خدا. ولذا اینها مشترک لفظی است.

پس مرحوم آقای خوئی نظرش این است که ماده امر یا صیغه امر وضع نشده اند برای طلب، وضع شده اند برای ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف.

واین مبنای آقای خوئی مبنایی است که بر او ثمره هم بار کرده است. می گوید تکالیف دین هستند، یعنی شما بدهکارید به نماز، چون نماز دین است در ذمه شما. و نتیجه هایی هم می گیرد. مفاد صیغه امر و ماده امر را طلب و بعث نمی داند، بلکه ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف می داند.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره اولا از نظر مبنایی درست نیست کما سنبین انشاءالله فی محله. حکم تکلیفی حقیقتش مشتمل بر بعث و تحریک است. و الا فرقش با دین مالی چه می شود؟ شما بدهکارید به هزار تومان، اینکه متضمن بعث و تحریک نیست. بدهکارید منتهی چون معسرید فنظرة الی میسرة، اینکه شد حکم وضعی. حکم تکلیفی حقیقتش متقوم است به بعث و تحریک. والا من بدهکارم به حج اما مولا هیچ مرا بعث و تحریک نمی کند به طرف آن، چه فائده ای دارد؟ مثل اینکه معسر بدهکار است به یک مطلب ولی هیچ تحریک و بعث نمی شود به اداء آن. حکم تکلیفی باید متضمن بعث و تحریک باشد. توضیحش در جای خودش انشاء الله می آید.

این اشکال هم که استاد ما مرحوم آقای تبریزی به آقای خوئی ره می کردند که: اعتبار الفعل علی ذمة المکلف اگر بشود، حالا حکم وجوبی را اینجور معنا کنیم، اما حکم استحبابی را که نمی شود اینجور معنا کنیم و بگوئیم مثلا اعتبار شده نماز شب در ذمه ما. خب اگر اعتبار شده است در ذمه ما، پس چرا می توانیم ترک کنیم؟

اقول: این اشکال به آقای خوئی وارد نیست. چه اشکال دارد، اعتبار می شود یک فعل در ذمه مکلف اما مقرون به ترخیص در ترکو مثل اینکه اعتبار می شود که حق مؤمن بر شما این است که عیادتش کنید اما ترخیص در ترک هم دارید. حق المؤمن علی المؤمن أن یعوده و یشیّع جنازته، اعتبار شده حق بر ذمه شما ولی ترخیص در ترک هم دارید.

این اشکال مبنایی است، ولی من عرضم این است که ما اشکال مبنایی نمی کنیم، اما انصافا حالا شما حقیقت حکم تکلیفی را اعتبار الفعل علی الذمة می دانید، آیا لزومی داشت معنای عرفی امر را هم جوری تنظیم کنید که با حقیقت حکم تکلیفی سازگار باشد؟ چه لزومی دارد؟ عرفیت ندارد این معنا. ولذا مولا ممکن است بگوید ابعثک نحو الصلاة، اطلب منک الصلاة، حالا حقیقت حکم تکلیفی هر چه هست، بحث در مدلول استعمالی این جمله ها است. ما می خواهیم مدلول استعمالی آمرک بالصلاة ببینیم چیست. چکار داریم حقیقت حکم تکلیفی چیست. ما به نظرمان آمرک با اطلب منک الصلاة هیچ فرقی نمی کند. ابعثک نحو الصلاة.

پس نظر آقای خوئی ره درست نیست.

اما نظر آقای سیستانی: ایشان فرموده: امر را بدجوری معنا می کنید می گوئید فرمان دادن. امر یعنی وادار کردن. اصلا معنای امر را اگر خواستید ترجمه کنید نگوئید یعنی فرمان دادن. بگوئید امر یعنی وادار کردن، حث و تحریک. ممکن است اصلا طلب در او نباشد. ولذا ایشان فرموده اند ما شواهدی داریم بر این مطلب:

"ومن یتبع خطوات الشیطان فإن یأمر بالفحشاء"، شیطان طلب نمی کند، تحریک و وسوسه می کند. فرمان نمی دهد شیطان، بلکه تحریک می کند و تزیین وتسویل می کند.

یا "إن النفس لامارة بالسوء"، نفس که فرمان نمی دهد به گناه، بلکه نفس تزیین و تسویل می کند گناه را.

یا "قل بئسما یأمرکم به ایمانکم إن کنتم مؤمنین"، یعنی قل بئسما یحرککم الیه ایمانکم إن کنتم مؤمنین.

یا در لسان العرب یک شعری دارد می گوید: و ربرب خماص یأمرن باقتناص، خود لسان العرب می گوید آن زنها فرمان که نمی دادند که مردها بروند سراغشان. تحریک وتشویق می کردند.

در جواهر هم یک عبارتی هست مؤید اینکه امر به معنای تحریک است، می گوید انسان با عمل خودش باید امر به معروف کند. خب عمل ما چطور می تواند امر به معروف کند و فرمان بدهد به معروف؟ عمل ما ترغیب و تشویق وحث و تحریک می کند به معروف. ولذا مطلق حث و تحریک چه قولی و چه فعلی امر است، که به اصطلاح می گوئیم «وادار کردن». ولذا وقتی می گویند ائتمر، این یعنی مشورت خواست. ائتمر مطاوعه امر است دیگر. "إن الملأ یأتمرون بک لیقتلوک"، یأتمرون بک یعنی یستشیرون. نه اینکه به همدیگر می گفتند تو فرمان بده، دیگری می گفت نخیر تو فرمان بده. این نیست که.

در قضیه فرعون هم هست که "فماذا تأمرون"، به ملأ خودش گفت موسی و بردارش می خواهند شما را از وطنتان بیرون کنند فماذا تأمرون، آیا فماذا تأمرون یعنی چه فرمان می دهید؟ بلکه یعنی به چه چیزی شما ترغیب می کنید و ما را تشویق می کنید.

این فرمایش ایشان.

اقول: به نظر ما ولو فرمایش ایشان قابل دقت است وما هم معنای امر را فرمان نمی دانیم، ولکن این چیزی هم که ایشان گفت که مطلق تحریک است، این هم نیست. ما احتمال قوی می دهیم امر مساوق باشد با خواستن از دیگری. امر یعنی خواستن از دیگری. ولذا در تاریخ طبری هست که مسلم بن عقیل کتاب الی الحسین علیه السلام و امره بالقدوم، نه اینکه مسلم بن عقیل فرمان داد حسین علیه السلام را که بیا به کوفه. امره بالقدوم یعنی از او خواست که به کوفه بیاید. ما هم قبول داریم که امر بعید است به معنای فرمان باشد، اما امر به معنای خواستن از دیگری است نه مطلق حث و تحریک. ولذا کی عرف این معنا را می پذیرد که ما بگوئیم مثلا إن ورع زید أمرنی بأن اکون ورعا، آیا این عرفی است؟ این عرفی نیست. یا حلاوة هذا الطعام أمرتنی بأکله، هیچ عرفی این حرف را نمی زند.

پس متفاهم عرفی از امر عبارت است از خواستن از دیگری و ابراز این خواسنتن به یک مبرزی و لو به اشاره دست. اما مطلق حث و تحریک عرفا امر نیست. و این استعمالاتی که و ربرب خماص یأمرن باقتناص حالا معلوم نیست این شاعر مست کرده بوده حالش خوب نبوده، حالا برفرض گفته، اما استعمال دلیل بر حقیقت نیست.

فالمتحصل أن مادة الامر بمعنی ابراز الطلب. خواستن از دیگری امر است.

جلسه 122

سه شنبه 01/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در ماده امر بود. عرض کردیم امر مشترک لفظی هست بین معنای طلب و یک معنای دیگر، که آن معنای دیگر مورد اختلاف واقع شد.

اما معنای طلب یعنی طلب الفعل من الغیر، نه هر طلبی. مثلا انسان طلب علم می کند، نمی گویند یأمر. طلب ضاله می کند، نمی گویند یأمر. اما طلب فعل من الغیر یأمر است. منتهی گاهی این طلب الفعل من الغیر طلب تکوینی است، مثل "قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم"، که می گویند امر خدا به آتش، که خداوند می فرماید "إنما امره إذا اراده شیئا أن یقول له کن فیکون". و گاهی هم طلب فعل من الغیر عبارت است از طلب فعل اختیاری از غیر، که غیر به اختیار خودش کاری را انجام بدهد که در تکالیف شرعیه است.

حالا صحبت این است که آیا در صدق امر بر طلب فعل من الغیر علوّ آمر شرط است؟ یعنی آمر باید علوّ عرفی داشته باشد تا بگویند امر؟ علوّ عرفی یعنی ولو سلطان جائری که بیده السلطة، یا گاهی هم علوّ عرفی ناشی از علوّ شرعی است مثل امر پیامبران و ائمه علیهم السلام. آیا علوّ عرفی لازم است در صدق امر؟ این یک بحث است.

بحث دیگر این است که آیا استعلاء آمر شرط است یا شرط نیست؟

پس بحث در این است که آیا در مفهوم کلمه امر ولو از باب تقید جزءٌ وقید خارج اخذ شده است علوّ آمر یا استعمال آمر؟ ولذا اگر شخص مساوی به مساوی بگوید جئنی بماء صدق می کند امره باتیان الماء؟ اگر سافل به عالی بگوید مثلا فرزندی به پدرش بگوید جئنی بماء آیا صدق می کند امر الابن اباه بإتیان الماء یا صدق نمی کند؟ علو در آمر شرط است برای صدق عنوان امر یا استعلاء او شرط است یا نیست؟

در مسأله پنج قول است:

قول اول: قول مرحوم آخوند وجماعتی از اعلام مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر است، اینها می گویند فقط علوّ شرط است در صدق امر.

قول دوم: این است که فقط استعلاء شرط است در صدق امر.

قول سوم: این است که هم علوّ و هم استعلاء شرط است در صدق امر.

قول چهارم: این است که احدهما إما العلوّ أو الاستعلاء باشد کافی است در صدق امر.

قول پنجم: این است که هیچکدام شرط نیستند در صدق امر.

این بحث، بحث تحلیلی محض نیست، ثمره فقهیه هم دارد، ولذا به این بحث اهمیت بدهید. ثمره فقهیه این بحث در بحث امر به معروف ونهی از منکر که واجب است. ویا در بحث وجوب اطاعت والدین که امر والدین واجب الاطاعة است، "وإن امراک بالخروج من اهلک و مالک فافعل"، البته بنا بر نظر مشهور امر والدین واجب الامتثال است، اما بنابر نظر برخی از اعلام که ظاهرا صحیح هم همین است آن چیزی که واجب است مصاحبت بالمعروف است با پدر و مادر و اینکه انسان عرفا مسیء به والدین نباشد. عقوق والدین نداشته باشد. اما بنابر نظر مشهور نخیر، هر امری که پدر ومادر می کنند واجب الاطاعة است.

حالا اگر گفتیم در صدق امر استعلاء شرط است، اگر پدر یا مادر در این درخواستش استعلاء نداشت، دیگر امر صدق نمی کند وآنوقت ممکن است بگوئیم اطاعت آن واجب نیست.

یا در بحث امر به معروف حضرت امام ره در تحریر الوسیله فرموده است که باید امر به معروف مولوی باشد. خب اگر بگوئیم در امر مولوی استعلاء شرط است، خب باید آمر به معروف عن استعلاء امر به معروف کند. اگر بگوید آقا خواهش می کنم این انگشتر طلا را از دستت بیرون بیاور، این امر به معروف نیست. یکوقت مطمئن است که او قبول می کند، این اشکال ندارد، چون امر به معروف طریقیت دارد برای این است که طرف مرتکب معروف بشود. نهی از منکر طریقیت دارد که طرف منتهی از منکر بشود. اما اگر نه مطمئن نیست که او قبول کند، می گوید آقا خواهش می کنم انگشتر طلا را از دستت بیرون بیاور شما مرد هستید بر مرد پوشیدن طلا حرام است، او هم می گوید چشم ولی عمل می کند یا نه الله اعلم، شما اگر گفتید استعلاء شرط است یک کسی باید خود شما را امر به معروف بکند که چرا شما گفتی خواهش می کنم؟ باید عن استعلاء از او این کار را می خواستید تا صدق بکند امر به معروف.

ولذا این بحث ها ثمره فقهیه هم دارد.

صاحب کفایه فرموده است: علت اینکه ما می گوئیم علو معتبر است این است که: اگر سافل از عالی طلب کند چیزی را، عرف به این می گوید التماس. عرف این را امر نمی داند. یا اگر مساوی از مساوی چیزی را طلب کند عرف به این می گوید استدعاء. این را امر نمی داند، نمی گوید دوست من به من فرمان داد. بلکه می گوید دوست من از من تقاضا کرد. فرزند من از من تقاضا کرد، نمی گوید فرزند من به من فرمان داد. در طلب سافل از عالی عرف نمی گوید امره، می گوید التمس منه. یا در طلب مساوی از مساوی عرف نمی گوید امره.

مرحوم آخوند فرموده است: ممکن است شما به ما اشکال کنید که اگر این سافل استعلاء داشت، تحکم کرد، یک فرزندی آمده دم در می گوید باید برایم اساب بازی بخری. عرف می گوید لم تأمر اباک. یا یک فرد عادی بیاید نزد امیر و از او با تحکم چیزی بخواهد، به او می گویند أ تأمر الامیر؟ اما تخجل؟ اگر کسی بگوید که عرفا در اینجا توبیخ می کنند این سافل را که تو چرا امر می کنی به این عالی، پس معلوم می شود که امر صدق می کند بر طلب همراه با استعلاء، و لذا توبیخ می کنند این سافل را و می گویند لم تأمر اباک، یا لم تأمر الامیر؟

مرحوم آخوند فرموده است نه، ما این را قبول نداریم. درست است که می گویند لم تأمر اباک یا لم تأمر الامیر، اما این مجاز است، می خواهند بگویند تو چرا خودت را در موضع شخص امر کننده قرار دادی. روی این نکته مجاز تعبیر کرده اند لم تأمر اباک یا لم تأمر الامیر. شاهدش این است که وقتی گزارش می نویسند نمی گویند امروز فرزند آقای فلانی امر کرد به پدرش که برای من اساب بازی بخر. خبر نمی دهند که امر ولد فلان اباه أن یشتری کذا. به خودش گفتند لم تأمر اباک، اما در مقام إخبار نمی گویند قد امر ولد فلان اباه بکذا. این نشان می دهد که عرف صرف استعلاء را موجب صدق حقیقی امر نمی داند.

بعد مرحوم آخوند فرموده است: به نظر ما علوّ که در صدق امر معتبر است استعلاء معتبر نیست. یعنی اگر یک عالی استعلاء نداشت یعنی اظهار علوّ نکرد، خفض جناح کرد، فاخفض جناحک لمن اتبعک من المؤمنین، خفض جناح کرد عالی نسبت به سافل، استعلاء واظهار علوّ نکرد و از او چیزی خواست، بلااشکال عرف می گوید که أمر.

پس استعلاء یعنی اظهار علو و اینکه خفض جناح نکند همچنین چیزی در صدق امر معتبر نیست.

حضرت امام ره از کسانی است که فرموده است که در صدق امر هم علوّ معتبر است و هم استعلاء.

مرحوم آقای بروجردی هم از کسانی است که فرموده است در صدق امر نه علو معتبر است و نه استعلاء.

ولی مرحوم آقای بروجردی می گوید من حواسم هست که به من می خواهید اشکال کنید که اگر در صدق امر نه علوّ شرط است و نه استعلاء، پس فرق بین امر والتماس چیست؟ فرمان فرقش با خواهش چیست؟ اگر یک کسی به دیگری گفت خواهش می کنم تشریف بیاورید منزل ما نمی گویند أمر. فرق است بین فرمان و خواهش. شما می روید خواهش می کنید که این مؤسسه قرض الحسنة به شما وام بدهد، هیچ وقت نمی گویند أمر، فرمان داد به مؤسسه قرض الحسنة که به من وام بدهید.

آقای بروجردی فرموده من این را قبول دارم بین فرمان و خواهش فرق است، اما فرق فرمان و خواهش در ذات طلب نهفته است نه در اینکه ببینیم طلب عن العالی یا عن المستعلی صادر شده است یا نه. ما انظر الی ما قال هستیم نه انظر الی من قال. نگاه نمی کنیم به اینکه من صدر من الطلب عالی است یا مستعلی است تا اسم این طلبش را بگذاریم امر. و اگر عالی و مستعلی نبود اسم این طلب را بگذاریم خواهش. نه، به ماهیت خود این طلب باید نگاه بکنیم. ما دو جور ماهیت داریم، یک ماهیتی داریم که طلب می شود فرمان، یک ماهیتی داریم که طلب می شود خواهش. ذات طلب فرمانی با طلب خواهشی فرق می کند. ممکن است ماهیت طلب فرمانی صادر بشود از غیر عالی و غیر مستعلی، ولی ماهیت فرمان از او صادر شده است. البته سزاوار نیست که این ماهیت فرمان صادر بشود از غیر عالی، ولی ممکن است صادر بشود، امکانش هست که یک شخص غیر عالی و غیر مستعلی ماهیت فرمان از او صادر بشود. همانطور که ممکن است از عالی و مستعلی ماهیت خواهش صادر بشود. فرموده ما دو نوع ماهیت داریم: ماهیت فرمان آن چیزی است که شخص طلب کننده می خواهد ذات طلب او محرک باشد دیگری را نحو العمل. ولی در خواهش ذات طلب محرک نیست، یعنی قصد این نیست که ذات طلب محرک باشد. ولذا در خواهش معمولا همراه با آن طلب یک چیزهایی را ذکر می کنند که آنها موجب تشویق و انگیزه بشود. و لذا فقیری که می آید می گوید به من طلب کنید، چون خواهش است و نمی خواهد ذات این طلب محرک باشد، در کنار آن چیزهای دیگری می گوید که آنها محرک است، مثلا می گوید خدا پدرتان را بیامرزد، به من عاجز کمک کنید، که ایجاد رحم و شفقت بکند در مردم. اما در فرمان غرض این است که ذات طلب محرک باشد.

ایشان بیشتر از این ندارد که طلبی که همراه است با قصد اینکه خود این طلب باعث باشد نحو العمل، می شود فرمان. طلبی که به قصد این است که منضمات آن محرک باشد نحو العمل، این می شود خواهش. البته قصد در نحوه بیان هم اثر می گذارد، ولی ایشان روی آن جهت تکیه نمی کند روی قصد تکیه می کند. اصلا این فعل صادر طلبی است همراه با قصد اینکه خود این طلب محرک باشد. طلب خاص، این می شود فرمان. اما طلبی که قصد این نیست که خود این طلب محرک باشد این می شود خواهش.

اقول: البته ما این فرمایش آقای بروجردی را به حسب ظاهر قبول نداریم، مثلا خواهش اینطور نیست که شخص خواهش کننده منضمات را بخواهد محرک قرار بدهد، ممکن است بخواهد خود خواهش را محرک قرار بدهد. یعنی یک شخصی است که تا از او خواهش کنید او قبول می کند. مثلا آدم کریم النفسی است که به او بگوئیم خواهش می کنیم که به ما صد هزار تومان قرض بده می گوید بیشتر هم بخواهید هست.

سؤال وجواب: اگر بخواهید اینطور حساب کنید که کریم النفس بودن مخاطب محرک او است، اصلا در اوامر و فرامین هم خوب بودن مخاطب محرک او است. والا همین امری که به آدم های مؤمن کردند همین امر را به آدمهای فاسق و منافق هم کردند، چرا آنها امتثال نکردند؟ چون داعی و محرک اصل نحو الامتثال ایمان مخاطب است. خب در خواهش هم گاهی محرک ضمیمه نیست بلکه همان کریم النفس بودن مخاطب است که تا به او بگوئیم خواهش می کنم او عمل می کند.

پس این فرمایش آقای بروجردی را ما باید برگردانیم به یک نکته اساسی اگر بتوانیم.

حضرت امام ظاهرا اینجا فرمایش آقای بروجردی را خوب بیان نکرده است. ما اول می خواستیم مقرر را متهم کنیم اما دیدیم خود ایشان هم در مناهج الاصول همان مطلب تهذیب الاصول را بیان کرده است، فکر کرده است که مرحوم آقای بروجردی فرموده است که لایصدق الامر الا علی الطلب الصادر من العالی و المستعلی. طلب صادر از غیر عالی مستعلی را آقای بروجردی کأنه امر نمی داند، منتهی می گوید در مفهوم امر اخذ نشده است علو واستعلاء آمر. بعد به آقای بروجردی اشکال کرده است گفته اگر در مفهوم امر علوّ و استعلاء اخذ نشود، پس چطور می شود که بگوئید صدق نمی کند امر مگر در جائی که طلب صادر باشد از عالی مستعلی. بالاخره معنای امر اگر طلب مطلق است، پس باید صدق کند بر طلب از غیر عالی مستعلی. اگر معنای امر طلب مقید به علو آمر و استعلاء او است، پس علوّ و استعلاء آمر قید شد.

اقول: این برداشت درستی نیست از کلام آقای بروجردی. آقای بروجردی می گوید ماهیت فرمان از هر کس صادر بشود امر است حتی از غیر عالی مستعلی. منتهی غالبا لایصدر ماهیت فرمان الا عن العالی المستعلی، و اگر از غیر او صادر بشود ممکن هست اما او سزاوار نیست، سزاوار نیست که غیر عالی مستعلی ماهیت فرمان از او صادر بشود. ولذا او را توبیخ می کنند می گویند لم تأمر الامیر، مناسب نبود ماهیت فرمان از تو صادر بشود. پس آقای بروجردی می گوید صدق می کند ماهیت فرمان بر آن طلبی که همراه با آن نکته ماهیت فرمان باشد. اگر این طلبی که همراه با نکته ماهیت فرمان است از هر کس صادر بشود اسمش امر است. مثلا قصد آن فرزند که می گوید باید برای من اسباب بازی بخری، قصد او این است که همین طلب محرک باشد. ولذا آقای بروجردی می فرماید صدق می کند أمرَ، ولو این ولد را توبیخش هم می کنند و می گویند تو در اندازه ای نبودی که امر بکنی. ایشان می فرماید آن چیزی که مقوم ماهیت امر است این است که این طلب، طلب همراه با این قصد باشد که یکون نفس الطلب باعثا و محرکا للغیر. اگر این باشد اسمش می شود امر. سزاوار نیست این امر از غیر عالی مستعلی صادر بشود، و غالبا هم صادر نمی شود، اما اگر صادر شد امر صدق می کند.

این فرمایش آقای بروجردی است.

اقول: به نظر ما مسأله به این سادگی نیست. اولا: یک مطلب را باید در نظر بگیریم: استعلاء را که مرحوم آخوند معنا کرد به اظهار علوّ، بعد گفت اظهار علوّ لازم نیست، مولا طلبش ولو همراه با خفض جناح باشد صدق می کند أمرَ. به نظر ما اینجا اشتباه شده است. استعلاء مراد اعمال مولویت است نه اظهار علوّ. آن کسی که می گوید در صدق امر استعلاء معتبر است، می گوید فرق است بین جائی که شخص بما هو ناصح خبیر می گوید کلید بینداز تا در باز بشود. خب این لم یؤمر. بما هو ناصح خبیر گفت در را اینقدر هل نده، کلید بزن در را باز کن. این ناصح خبیر است، إعمال مولویت نمی کند. یا مولا اگر بخواهد عبدش را طبابت کند می گوید إشرب دواء، اعمال مولویت نمی کند، غرضش طبابت است. آن کسی که می گوید استعلاء در صدق امر معتبر است نمی خواهد بگوید اظهار علوّ معتبر است که مولا به رخ عبد بکشد که ما هم مولای تو هستیم. نه، می خواهد بگوید که ما هم مولای تو هستیم. نه، می خواهد بگوید اعمال مولویت لازم است. ولذا در حدیث بریره (بریره کنیز عایشه بود که عایشه آزادش کرد، شوهرش عبد بود، می خواست از شوهرش جدا بشود به این بهانه که من زن آزاد هستم کسر شأنم هست که شوهرم عبد باشد) حضرت طبق نقل سنن ابی داود و اسد الغابة فرمود: تصالحی زوجک و ارجعی الیه. فقالت: أ تأمرنی یا رسول الله؟ قال لا و إنما أنا شافع. حضرت طبق نقل فرمود امر نمی کنم شفاعت می کنم. یعنی به عنوان یک ناصح می گویم فصالحی مع زوجک نه به عنوان یک مولا. آن کسی که می گوید در صدق امر استعلاء معتبر است می گوید باید امر صادر بشود از مولا بما هو مولا. پس اینکه مرحوم آخوند فرمود چه لزومی دارد مولا اظهار علو کند. نه او لزومی ندارد اظهار علوّ کند، اما ممکن است بگوئیم این طلب باید صادر بشود از مولا بما هو مولا لا بما هو ناصح.

مرحوم ایروانی و مرحوم نائینی هم که استعلاء را معنا می کنند اصلا تعبیر می کنند به اعمال المولویة. استعلاء در مولا یعنی تارة مولا به شما می گوید انار بخور حالت خوب می شود، این امر نیست بلکه بما هو ناصح است. یکوقت مولا می گوید نماز شب بخوان، یا امر وجوبی می کند نماز صبح بخوان. آنجا صادر شده است این طلب عن المولی لا بما ناصح خبیر.

سؤال وجواب: بحث در صدق امر است فعلا نه در مطالب دیگر.

ثانیا: ما برایمان واقعا روشن نیست که امر یعنی چه. امر اگر به معنای فرمان باشد فرق می کند با اینکه امر به معنای خواستن باشد. اگر این چیزی که ما امروز از امر می فهمیم که فرمان دارد انصافا در او هم علوّ معتبر است و هم اعمال مولویت معتبر است. ولی معلوم نیست که امر در زبان کتاب و سنت به معنای فرمان باشد. در زمان قدیم معلوم نیست امر به معنای فرمان بوده است. ما شواهدی را ذکر کردیم، مثلا در قرآن نقل می کند که فرعون به اطرافیانش گفت "یرید أن یخرجکم من ارضکم بسحره فماذا تأمرون". فرعونی که علا فی الارض آیا می آید به اطرافیانش بگوید که چه فرمان می دهید؟! و معلوم هم نیست مجازی باشد شاید حقیقی باشد. روشن نیست، شاید امر یک معنایی دارد غیر از فرمان، شاید معنای آن درخواست کردن از دیگران باشد. "قل أغیر الله تأمورنی اعبد ایها الجاهلون"، آیا جاهلون علو داشتند؟ نه. پس علو قطعا معتبر نیست. یا در تاریخ طبری است که مسلم بن عقیل از کوفه کتب الی الحسین علیه السلام و امره بالقدوم، آیا طبری می خواهد بگوید فرمان داد مسلم بن عقیل به حسین علیه السلام که به کوفه بیا؟! اینقدر می فهمیده که مسلم بن عقیل نماینده امام حسین علیه السلام بوده است.

یا در کتاب غارات از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند که یک گروهی بودند به نام بنی ناجیه، رئیسشان ابتدا از طرفداران امیرالمؤمنین علیه السلام بود و بعد بر علی علیه السلام شورش کرد و در اهواز به قتل رسید. حضرت بعد از کشته شدن این شخص فرمود این شخص ابتدا طرفدار ما بود اما خیلی تندرو بود، یک روز به او گفتم دو نفر هستند با من بیعت نکرده اند با آنها چه بکنیم، فماذا تأمرنی به؟ قال إنی آمرک أن تدعو بهما فتضربهما. من امر می کنم شما را که این دو نفر را احضار کنی اول گفت زندان ببری بعد گفت اعدامشان کنی، حضرت فرمود فعلمت أنه لاورع له و لا عقل. یک بار دیگر گفت آنها را اعدام کن. حضرت در آن نقل فرمود من به او گفتم من فکر می کنم تو آدم عاقل و متدینی هستی حالا فهمیدم نه عقل داری و نه دین. اگر من می رفتم و اینها را می گرفتم تو باید می آمدی به من می گفتی یا علی اتق الله از خدا بترس به مردم ظلم نکن، حالا آمدی به من می گوئی اینها را دستگیر زندان کن اعدام کن؟!. پس تعبیر این است که: فماذا تأمرنی به؟ قال إنی آمرک. خب این یعنی چه؟ آیا حضرت به او می فرماید شما چه فرمان می دهی و او هم می گوید من به تو فرمان می دهم که آنها را بکشی؟! این اصلا عرفی نیست.

سؤال وجواب: فرمودن غیر از فرمان دادن است.

یا شما می روید پزشک، پزشک می گوید إشرب دواء، می آیید بیرون می گوئید امر الطبیب بشرب الدواء. آیا این طبیب اعمال مولویت کرده است؟! نه، بما هو ناصح امین است. اما می گوئید امرنی الطبیب بکذا.

پس امر به معنای فرمان معلوم نیست باشد، امر ممکن است به معنای خواستن باشد، و امر به معنای خواستن نه علو آمر در آن شرط است و نه استعلاء شرط است. آقای سیستانی فرموده اند به نظر ما فرق بین امر وخواهش در این است که عنصر معنوی ای در امر هست که آن عنصر معنوی در خواهش نیست. این عنصر معنوی در امر که یصدق علیه الامر این است. ایشان معتقد است که امر به معنای حث و تحریک است نه فرمان، این را قبول دارد، ولی می گوید امر یک عنصر معنوی دارد آن عنصر معنوی اش با التماس و خواهش فرق می کند.

جلسه 123

چهارشنبه 02/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اعتبار علو یا استعلاء در صدق کلمه امر بود.

عرض کردیم اگر کلمه امر معادل کلمه فرمان باشد ظاهرا هم علو معتبر است و هم استعلاء نه به معنای اظهار علو بلکه به معنای اعمال مولویت. یعنی مولا بما هو ناصح یا بما هو صدیق سخن نگوید. گاهی مولا با عبد خودش به عنوان یک دوست سخن می گوید، گاهی به عنوان مولا. فرمان آنوقتی صدق می کند که مولا بما هو مولا دستور بدهد.

ولکن اینکه معنای کلمه امر فرمان باشد روشن نیست. شاهدش این است که الان هم تعبیر می کنند أمر الطبیب بشرب الدواء، اما نمی گویند طبیب فرمان داد، پزشک فرمان داد. بلکه می گویند پزشک دستور داد. یعنی خود دستور دادن با فرمان دادن باز در فرهنگ ما فرق می کند. پزشک دستور داد به بیمار که دارو مصرف کند اما نمی گویند فرمان داد به بیمار. متعارف نیست. اما أمر الطبیب می گویند.

امر به هر حال اینکه به معنای فرمان حتی به معنای دستور باشد روشن نیست. اگر امروز روشن بود که ما از کلمه امر معنایی را می فهمیم همین معنای فرمان دادن می فهمیم، خب جا داشت طبیب بگوید با اصالة عدم النقل کشف می کنیم که در زمان شارع هم همین معنا را می فهمیدند. ولکن ما که سؤال کردیم کسانی که اهل لغت عربیه بودند گفتند ما از کلمه امر نمی فهمیم علو آمر را.

علاوه بر اینکه با توجه به این شواهدی که ما عرض کردیم مشکل است اعتماد به اصالة عدم النقل. اصالة عدم النقل بر اساس سیره عقلائیه ثابت است. و در اینجایی که شواهدی ما بر خلاف پیدا کردیم سیره عقلائیه محرز نیست که اجراء اصالة عدم النقل بکند. شواهدی که بر خلاف ما ارائه دادیم مواردش را دیروز عرض کردم، کتب مسلم بن عقیل الی الحسین علیه السلام و أمره بالقدوم. یا فرعون به ملأ و اطرافیان گفت فماذا تأمرون؟ قالوا ارجه، گفت چه امر می کنی؟ آنها گفتند نگه دار موسی و برادرش را تا سحره بیایند و در مقابل اینها اعمال سحر بکنند. آیا فرعون می گوید شما به من چه دستور وفرمان می دهید؟! احتمال اینکه به نحو مجاز هم گفته باشد کلمه فماذا تأمرون را عرفی نیست. چون مقام، مقام مجازگوئی نبود. مجاز در مثل رأیت اسدا ادعا که می کند که شیری دیدم، اما اینجا مقام، مقام ادعاء و مجازگوئی نبود.

و یک شاهد دیگر بر این مطلب این است که امر در مقابل نهی است، وبلا اشکال صدق می کند نهی سافل از عالی. شما می گوئید پدر من می خواست با برادرم دعوا بکند فهنیته عن ذلک، او را بازداشتم از این کار. ولذا می گویند نهی به معنای بازداشتن وجلوگیری کردن است. در نهی ظاهرا علوّ و یا اعمال مولویت شرط نیست. امر با نهی عرفا علی وزان واحد هست، منتهی امر به فعل تعلق می گیرد نهی اقتضاء می کند ترک فعل را.

شاهد دیگر هم کلمه ائتمر بود، ائتمر یعنی استشار. ائتمار مطاوعه امر است. در حالی که استشاره به معنای طلب فرمان نیست.

ولذا اگر مطمئن نشویم که امر مرادف با فرمان نیست لااقل شک می کنیم که شاید امر مرادف است با درخواست از دیگری. شک هم بکنیم شبهه مفهومیه امر می شود. آنوقت نتیجه اش این می شود که ما مثلا در باب امر به معروف و نهی از منکر نمی دانیم که باید حتما بگوئیم که لاتفعل، صل و لاتکذب، یا نه اگر بگوئیم خواهش می کنم که نماز بخوان، خواهش می کنم دروغ نگوئید، باز ممکن است صدق کند امر ونهی. شبهه مفهومیه که شد اصل برائت می گوید بر ما واجب نیست که خصوص آن امری که همراه با اعمال مولویت باشد. چون شک می کنیم بر ما واجب است طبیعی طلب یا طلب مقید به اعمال مولویت، اصل برائت می گوید واجب طبیعی مقید به اعمال مولویت نیست.

البته ما این فرمایش حضرت امام را قبول داریم که فرمود صرف بیان حکم شرعی امر به معروف نیست. بگوئیم آقا نماز واجب است این امر به معروف نیست. آقا دروغ حرام است، این امر به معروف نیست. باید خواست خودمان را به طرف بگوئیم، بگوئیم نماز بخوان، دروغ نگو. منتهی عرض من این است که این خواست را نیازی نیست با اعمال مولویت توأم کنیم، بلکه ولو به صورت خواهش هم بگوئیم شاید صدق کند امر و نهی. اما حکم شرعی گفتن بله قطعا مصداق امر نیست.

مگر بدانیم که با همین مقدار هم مخاطب متنبه می شود. که چون امر به معروف طریقیت دارد و هدف این است که مخاطب قیام به معروف بکند، اگر بدانیم با این بیان حکم شرعی او قیام به معروف می کند کافی است. اما در موارد شک فقط می گوید چشم اما نمی دانیم عمل خواهد کرد یا نه، آنجا بیان حکم شرعی کافی نیست.

اما اینکه حضرت امام ره فرموده است که امر مولوی لازم است و در اصول هم فرموده است که امر باید همراه با استعلاء باشد. به نظر ما ولو به برکت اصل برائت می گوئیم همچنین چیزی لازم نیست.

برای اینکه این بحث تکمیل بشود عرض می کنیم که در امر والدین اگر گفتیم اطاعت امر والدین واجب است مطلقا کما علیه المشهور، آنجا اگر شک کردیم استعلاء معتبر است یا معتبر نیست، پدر گفت فرزندم خواهش می کنم این کار را انجام بده، نمی دانیم آیا عرف به این می گوید امر یا نمی گوید، آنجا مقتضای اصل برائت این است که شک داریم وجوب اطاعت امر شامل این طلب می شود یا نمی شود اصل برائت می گوید در اینجا وجوب اطاعت نیست.

آنوقت علم اجمالی می گوید یکی از این دو اصل برائت ها دروغ است. اگر استعلاء در صدق امر معتبر است، پس در امر به معروف شما به برکت اصل برائت استعلاء را ترک کردید و به خلاف واقع افتادید. اگر استعلاء در صدق امر معتبر نیست، پس در وجوب اطاعت امر والدین چرا با اصل برائت طلب پدر و مادر را که همراه با استعلاء نبود اطاعت نکردید. یا استعلاء معتبر است فیجب فی الامر بالمعروف. یا معتبر نیست فیجب اطاعة الوالدین ولو امرشان همراه با استعلاء نباشد.

منتهی به نظر ما این علم اجمالی منحل است، چون مناسبت حکم وموضوع در وجوب اطاعت امر والدین این است که خصوصیت ندارد حالت استعلائی پدر و مادر، بلکه طلب الزامی پدر و مادر، یعنی طلبی که پدر و مادر راضی به ترک آن نباشند ولو به لسان خواهش گفته بشود، فرق نمی کند به مناسبت حکم و موضوع با آن طلب پدر و مادر که به لسان استعلاء گفته بشود. اگر طلب طلبی است که لایرضی العبد بترکه، از دلیل وجوب اطاعت والدین می فهمیم که اطاعت آن واجب است. این الغاء خصوصیت عرفیه در آن می شود که استعلاء پدر و مادر عرفا تناسب ندارد که در وجوب اطاعت والدین تأثیر داشته باشد.

پس اگر این ادعای ما را بپذیرید که معیار در وجوب اطاعت والدین بناءا علی القول به طلب پدر و مادر است به نحوی که راضی به ترک نباشند، اما استعلاء معتبر نیست عرفا، پس آنوقت دیگر در بحث اطاعت والدین ما نمی توانیم نوبت را برسانیم به برائت. عرف می گوید استعلاء پدر و مادر معتبر نیست در این حال. یعنی عرف از خطاب وجوب اطاعت امر پدر ومادر اینطور می فهمد. آنوقت برائت در بحث امر به معروف که یک واجب تعبدی است می شود بلامعارض.

در تکمیل عرض می کنم: راجع به وجوب اطاعت شارع مسلم عقل می گوید اگر امر صادر شد از شارع بما هو مولا، وجوب امتثال دارد، نه بما هو مرشد بلکه بما هو مولا. پس اعمال مولویت یعنی صدور الطلب عن المولا بما هو مولا مسلم در وجوب اطاعت احکام شرعیه تأثیر می گذارد. شارع خطابش باید ناشی باشد از شارع بما هو شارع و مولا بما هو مولا، لا بما هو مرشد، و الا امام صادق علیه السلام فرمود انار بخورید انار میوه خوبی است. اصلا این استحباب اطاعت هم ندارد، ارشاد است، اصلا حکم شرعی یا حکم ولائی نیست. اما حکم صادر از مولا بما هو مولا عقلا وجوب امتثال دارد، اظهار علوّ بکند یا نکند مهم نیست، مهم این است که صادر بشود این خطاب طلب از مولا بما هو مولا لا بما هو ناصح خبیر.

ولذا ما که در صدق امر بحث می کنیم در رابطه با وجوب امتثال احکام شرعیه هیچ تأثیر ندارد، چون عقل وجوب امتثالش دائر مدار صدق امر نیست. ولذا تحصیل غرض مولا عقلا لازم است با اینکه امر صدق نمی کند. مولا اگر بدانیم غرض دارد غرض لایرضی بترکه، باید عقلا تحصیل بشود. حالا این عرف نمی گوید أمر خب نگوید، عقل دنبال این الفاظ نیست.

سؤال وجواب: بحث صدق امر بحث دیگری است، صدق می کند امر یا صدق نمی کند بحث دیگری است. مسلّم بر امام حسین علیه السلام امتثال امر مسلم بن عقیل لازم نبود. ولی در تاریخ طبری می گوید کتب مسلم الی الحسین علیه السلام و امره بالقدوم. بحث در صدق امر است.

سؤال وجواب: اعمال مولویت یعنی غرض مولا بما هو مولا تعلق بگیرد به یک فعل. ممکن است مولا بگوید شما این دارو را مصرف کنید لا بما هو مولا بلکه بما هو یعرف الطب.

آقای سیستانی فرموده اند: من قبول دارم که امر به معنای فرمان نیست، امر به معنای وادار کردن است، حث و تحریص. ولکن نمی توانم پا روی وجدانم بگذارم. فرق است بین امر و بین التماس و سؤال. خواهش عرفا امر نیست. شما به خدا می گوئید خدایا مریض ما را شفا بده، عرف نمی گوید امرت ربک أن یشفی مریضک. پس فرق است بین امر و بین التماس و سؤال. ولکن صدق می کند امر حتی در امر ارشادی. اگر طبیب به بیمار بگوید اشرب دواء او امر است. امر ممکن است ارشادی باشد. پس امر یا مولوی است یا ارشادی، ولی ماهیت امر با ماهیت سؤال و التماس فرق می کند.

می گویند جهتش این است که برای اینکه روشن بشود که ماهیت امر غیر از ماهیت سؤال و خواهش است: امر یک عنصر شکلی دارد و یک عنصر معنوی. عنصر شکلی امر بعث به داعی تحریک است، بعث به داعی جعل داعی. و این عنصر شکلی امر که در سؤال و التماس هم هست. اما امر یک عنصر معنوی هم باید داشته باشد که آن عنصر معنوی در مورد التماس وسؤال و خواهش نیست. آن عنصر معنوی ایشان می فرماید یکی از دو نحو است: یا ربط عمل به شخصیت آمر است. یعنی مولا وقتی به عبدش می گوید جئنی بماء، عرفا یعنی ربط می دهد این عمل را به شخصیت خودش به نحوی که اگر عبد این عمل را انجام ندهد هتک شخصیت مولا شده است.

ایشان می فرماید این مطلب را شما سخت نگیرید که آقا کلمه افعل که این حرفها در آن نیست، شما نگاه کنید در واو قسم، مثلا در فارسی گوید بجان تو، این یعنی چی؟ یعنی ربط شخصیت مقسم به خورنده به این چیز. می پرسد این کار را می کنی؟ می گوید بجان تو می کنم. یعنی ربط شخصیت مقسم به به مقسم علیه. منتهی طرف ممکن است بگوید چرا به جان من به جان خودت، یعنی ربط نده شخصیت مرا به این چیز، شخصیت خودت را ربط بده به این چیز. چه جور قسم ربط شخصیت مقسم به است به مقسم علیه، در مورد امر هم ربط ممکن است داده بشود شخصیت آمر به این عمل، به جوری که اگر عبد این عمل را ترک کند هتک شخصیت آمر شده است.

ایشان می فرماید این مطلب در جوامع طبقاتی مطرح بوده که مولا بود عبد بود قانونی مطرح نبود، وفکر حاکم بر مشهور اصولیین هم همین است که فکر می کنند در خطاب شرعی ربط شخصیت شارع شده به عمل، ولذا می گویند اگر تخلف کنید هتک حرمت مولا است.

راه دوم عبارت است از اشتمال خطاب امر به وعید بر عقاب یا وعد بر ثواب. وقتی که شخصی به فرزندش می گوید نان بخر، یعنی نان بخر و الا عاقبتک. مستبطن است خطاب امر للوعید علی الترک أو للوعد علی الفعل. و این استبطان یک مدلول التزامی عرفی است و ناشی می شود از تکرار عقوبت. پدر به فرزندش می گوید نان بخر می بیند پسرش هنوز دارد بازی می کند، عصبانی می شود می رود به او یک سیلی می زند. بار دوم می گوید برو آب بیاور، باز هم دارد بازی می کند نمی رود پدر باز سیلی به او می زند. یک مدلول التزامی عرفی شکل می گیرد که هر وقت گفت برو کأنه گفته افعل و الا عاقبتک.

ایشان فرموده به نظر ما خطاب شرعی این نحو دوم را متضمن هست. چون آن نحو اول هم در جوامع طبقاتی است نه رابطه بین شارع و مردم که رابطه قانون هست، و هم آن وجه اول یک تالی فاسدی دارد وآن این است که همیشه ملاک قبح گناه هتک حرمت مولا باشد. دیگر فرق نمی کند دروغ بگوید یا برود قتل نفس محترمه بکند. هتک حرمت مولا یک قبیح است، در حالی که این خلاف ضرورت است، عقاب در کذب فرق می کند با عقاب در قتل نفس. معلوم می شود که نکته قبیح بودن این هتک حرمت مولا نیست.

ولذا ایشان فرموده اند که ما معتقدیم که منشأ استحقاق عقاب همین استبطان وعید یا وعد است، وبه تعبیر دیگر ربط العمل بالجزاء است که ربط می دهد مولا این عمل را با عقاب بر ترک یا با ثواب بر فعل.

ولذا ایشان می گوید ولو شما منکر حسن وقبح عقلی هستی، اما استحقاق عقاب را نباید منکر بشوی، چون این مربوط به مدلول عرفی خطاب است. ولذا ایشان می گوید ما در تجری استحقاق عقاب را قبول نداریم چون منشأ استحقاق عقاب را این وجه دوم می دانیم یعنی استبطان خطاب امر لربط العمل بالجزاء. و در تجری که خطاب امری در کار نیست.

ایشان فرموده اند: در مواردی که شخص خواهش می کنم، می گویم خواهش می کنم به من قرض بدهید، یا حتی با صیغه افعل بگوید به من قرض بدهید، چرا امر صدق نمی کند؟ چون نه ربط الشخصیه است و نه ربط العمل بالجزاء. هیچکدام. منشأ صدق امر احد الوجهین است، اما ربط الشخصیة أو ربط العمل بالجزاء. یا ربط بدهد آمر این عمل را به شخصیت خودش، یعنی اگر این کار را نکنی این مناف شخصیت من و هتک شخصیت من است، یا باید متضمن ربط العمل بالجزاء باشد بگوید اگر این کار را نکنی عقاب می شوی و اگر این کار را بکنی مستحق ثواب هستی.

ممکن است شخص غیر عالی و غیر مستعلی هم خطاب امرش مشتمل باشد بر یکی از این دو چیز، ولکن سزاوار نیست این کار. اگر پسری به پدرش بگوید من تو را امر می کنم که برای من اسباب بازی بخری، می گویند آخه تو چه شخصیتی داری که بخواهی ربط بدهی شخصیت خودت را به این عمل. چه زمینه ای داری که بخواهی وعید بدهی بر عقاب یا وعد بدهی بر ثواب. و الا بحث این است که سزاوار نیست یعنی صدر من اهله نیست اگر خطاب امر از غیر عالی و غیر مستعلی صادر بشود، اما اگر صادر شد صدق می کند.

سؤال وجواب: دزد که می آید منزل شما می گوید بروید کنار که وسائل را جمع کند، صدق می کند أمر السارق. چرا؟ برای اینکه ولو متضمن ربط الشخصیة نیست، ولی متضمن آن ربط العمل بالجزاء هست.

سؤال وجواب: ایشان می گوید ظهور ندارد خطاب شارع در ربط الشخصیة. چون ربط الشخصیة در محیطی است که قانون حاکم نیست نظام طبقاتی است که مولایی داریم عبدی داریم که بر اساس خواسته های مولا کار پیش می رود نه بر اساس قانون. اما در محطی شارع که نظام و قانون عدل حاکم است آنجا ظهور ندارد در ربط الشخصیة، بلکه ظهور دارد در ربط العمل بالجزاء.

بعد ایشان فرموده است: علت اینکه ما گفتیم امر ارشادی هم امر است چون آنجا هم ربط دارد، ربط العمل بالجزاء است. بین شرب دواء و بین شفای از مرض طبیب می خواهد ربط بدهد. وقتی می گوید إشرب دواء یعنی اشرب دواء و الا شفا پیدا نمی کنی از مرض. آنجا صدق می کند امر چون ربط شرب الدواء است به شفاء من المرض. منتهی در طبیب إخبار می شود از ربط، طبیب إخبار می کند از ربط بین شرب دواء و بین شفاء از مرض. اما در خطاب شارع انشاء می شود ربط بین عمل وبین وعید بر عقاب مثلا.

سؤال وجواب: ایشان می گوید در مورد شارع ربط الشخصیة نیست یعنی ظهور ندارد خطاب امر در ربط الشخصیة.

اقول: این فرمایش ایشان فرمایش زیبائی است اما انصاف این است که اینها دعوی بلادلیل است. بلکه خود ایشان قبلا خلافش را گفت. گفت امر در مورد مشورت هم صدق می کند. خب آیه ای که ما خواندیم که فرعون می گوید فماذا تأمرون، آیا فرعون می خواهد ربط بدهد شخصیت اطرافیانش را به این عمل؟ یا می گفت وعید بر عقاب یا وعد بر ثواب اگر دارید بفرمائید. مسلم بن عقیل که نامه نوشت به امام حسین علیه السلام و امره بالقدوم که ما در تاریخ طبری پیدا کردیم آیا این یعنی مسلم بن عقیل می گوید حسین جان اگر نیائی آبرو و شخصیت ما در خطر است و به هم می ریزد؟! یا اگر نیایی ما به تو ثواب نمی دهیم؟!

شاهد دیگر بر اینکه فرمایش ایشان ناتمام است بحث نهی است. در نهی انصافا ما هیچ از این حرفها نمی فهمیم. می گوید پدرم می خواست به برادرم پول ندهد فنهیته عن ذلک. انصافا صدق می کند، او را بازداشتم از این کار و جلو او را گرفتم. نهی بازداشتن است دیگر.

هیچ عرفی اگر این مطالبی که ایشان می گویند نشنیده باشد هیچ کس به ذهنش نمی آید این معنا. آخه مولا وقتی می گوید اقیموا الصلاة کدام عرف از این اقیموا الصلاة می فهمد که این خطاب مستبطن وعید بر عقاب یا وعد به ثواب است؟

سؤال وجواب: عرف هیچ فرقی بین اقیموا الصلاة با اطیعوا الله نمی فهمد. اطیعو الله هیچ ربطی در آن نیست ارشاد محض است.

سؤال وجواب: خب در خواهش هم همین است، یک کسی به یک زنی می گوید برو با شوهرت بساز، این هم دارد می گوید اگر نسازی ضرر نمی کنی. اینجور بخواهی معنا کنی بالاخره آدمی که یک چیزی را از یک کسی می خواهد هدفی دارد، حالا یا مصلحت آن طرف است یا مصلحت خود این تقاضا کننده است.

سؤال وجواب: من که خودم عرض کردم در طبیب می گویند امر الطبیب اما نه به این معنایی که ایشان می گوید که ربط العمل بالجزاء.

انصاف مطلب این است که این فرمایش ایشان عرفیت ندارد، و اینکه ایشان فرموده مصحح عقاب استبطان خطاب التکلیف الصادر من الشارع للوعید علی العقاب هست، نه عرف هیچ مصحح عقاب را این نمی داند. مصحح عقاب عبارت است از عصیان مولا یا هتک حرمت مولا که در مورد تجری هم هست. منتهی اصل استحقاق عقاب مصححش عصیان یا هتک حرمت مولا هست. اینکه به صورت تردید عرض می کنم چون باید در تجری بحث کنیم، که ما به نظرمان مصحح عقاب هتک حرمت مولا است که در تجری هم هست. حالا بعضی ها مثل حضرت امام می گویند مصحح عقاب عصیان امر مولا است. حالا مهم نیست، مهم این است که اصل استحقاق عقاب مصححش عصیان یا هتک حرمت مولا است، اما مراتب عقاب دست خود مولا است. مولا وقتی می بیند اینجا غرض مهمش تفویت شد بیشتر عقاب می کند. اگر یک جائی ببیند غرض غیر مهمش تفویت شده کمتر عقاب می کند. آن دیگر به کیف مولا است. اصل عقاب باید مصحح داشته باشد، کمی و زیادی اش در اختیار مولا است ربطی به عقل و غیر عقل ندارد.

خلاصه عرض ما این است که ما معتقدیم که امر بعید است به معنای فرمان باشد، حتی امر ممکن است به مطلق بعث و تحریک صدق بکند ولو در مقام مشورت، و ما خلاف این معنا را احراز نکردیم، باید رجوع کنیم به اصل عملی و با اصل عملی مشکل را حل کنیم در مثل امر به معروف و نهی از منکر. اما در رابطه با وجوب اطاعت حکم شارع ما گیر نداریم، اعمال مولویت لازم، استعلاء به معنای اظهار علو غیر لازم. از نظر وجوب اطاعت عقلی این هست.

کلام واقع می شود در دلالت ماده امر بر وجوب که آیا اگر گفت امر المولا این دلالت بر وجوب می کند یا نه و منشأ دلالت بر وجوب چیست.

جلسه 124

شنبه 05/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در رابطه با این بود که اگر مولا بگوید آمرک أن تفعل کذا، و یا راوی خبر بدهد و بگوید أمر المولا بکذا، آیا کلمه امر دلالت بر وجوب می کند یا نه؟

ظاهر این است که همه بزرگان معتقدند به اینکه اطاعت امر صادر از مولا واجب است. اگر مولا بگوید آمرک أن تفعل کذا یا راوی بگوید امر المولا بکذا شکی نیست که اطاعت این امر واجب است ما لم یرد ترخیص من الشارع فی الترک.

ولکن اختلاف در این است که آیا منشأ وجوب اطاعت دلالت کلمه امر است بر وجوب به دلالت وضعیه، که نظر صاحب کفایه وحضرت امام و مرحوم آقای صدر و استاد ما مرحوم آقای تبریزی است.

یا اینکه دلالت ماده امر بر وجوب به برکت اطلاق و مقدمات حکمت است، که نظر محقق عراقی است.

یا اینکه اصلا کلمه امر ظهور ندارد در وجوب و صرفا حجت عقلائیه است بر وجوب. کأنه عقلاء یک اصل عملی دارند در این موارد که بر اساس این اصل عملی بدون اینکه منشأ آن ظهور خطاب باشد حجت عقلائیه می دانند خطاب امر را بر وجوب.

احتمال چهارم این است که بگوئیم: اساسا وجوب نه بر اساس ظهور لفظ است و نه بر اساس حکم عقلاء است، صرفا حکم عقل است به اینکه اگر خطاب بعث از مولا صادر شد و ترخیص در ترک هم نرسید عقل حکم می کند به وجوب.

فرق این احتمال چهارم با احتمال سوم این است که در احتمال سوم وجوب حکم شارع بود، منتهی خطاب آمرک أن تفعل کذا حجت عقلائیه بود بر این وجوب شرعی. احتمال چهارم این است که نه، اصلا وجوب حکم شارع نیست حکم عقل است. اگر بعث از مولا صادر بشود و ترخیص در ترک نرسد عقل حکم می کند به وجوب. که این نظر مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی است.

پس در مقام چهار قول وجود دارد.

قول اول: که گفته بشود که دلالت ماده امر بر وجوب به دلالت وضعیه است، عرض کردیم قول صاحب کفایه است. مرحوم آقای صدر و همینطور شیخنا الاستاذ در ماده امر همین نظر صاحب کفایه را قبول داشتند، ولو در صیغه امر (افعل) معتقد بودند که دلالت صیغه فعل بر وجوب بالاطلاق وبه برکت مقدمات حکمت است. خلافا لصاحب الکفایه که در هر دو جا قائل به دلالت وضعیه است.

حالا در مورد دلالت ماده امر بر وجوب که گفته شد بالوضع است ادله ای ذکر شده است:

وجه اول: من المحقق الایروانی، فرموده: اصلا در مورد استحباب از مولا حکم مولوی صادر نمی شود. یعنی وقتی مستحب می شود نماز شب، اینطور نیست که یک طلبی از مولا بما هو مولا صادر بشود، بلکه از مولا طلب صادر می شود بما هو ناصح خبیر. نماز شب بخوانید ارشاد است به رجحان نماز شب، والا از مولا بما هو مولا طلبی صادر نمی شود. چرا؟

فرموده: اگر طلب مولوی داشته باشیم معنایش این است که اراده مولا تعلق گرفته است به این فعل. خب اگر اراده مولا به این فعل تعلق گرفته عقل حکم می کند به وجوب تنفیذ این اراده مولا. اراده که دیگر شدید و ضعیف ندارد تا بگوئیم تنفیذ اراده ضعیفه لازم نیست تنفیذ اراده شدیده لازم است. حب شدید و ضعیف دارد، اما اگر این حب رسید به مرحله اراده، اراده لاتنفک عن المراد. دیگر عقل می گوید ای عبد تو همچون عضلات مولا هستی، چطور مولا اگر خودش اراده می کرد انجام می داد فعل را، حالا که اراده کرده که تو این کار را بکنی تو همچون عضلات مولا هستی، پس نباید مراد مولا از اراده او منفک بشود.

ولذا ایشان فرموده به نظر ما در مورد مستحبات ما اصلا حکم مولوی نداریم، طلب صادر من المولا بما هو مولا نداریم. و این است علت اینکه چرا امر صدق نمی کند بر استحباب. چون استحباب طلب صادر من المولا بما هو مولا نیست، وقبلا مرحوم ایروانی شرط کرد در صدق امر که طلب صادر بشود از مولا بما هو مولا. اگر امام صادق علیه السلام به زراره بفرماید اشرب دواء، این امر نیست، چون لم یصدر من المولا بما هو مولا و إنما صدر عنه بما هو ناصح خبیر.

آنوقت چون موضوع له لفظ امر طلب خاص است یعنی طلب صادر من المولا بما هو مولا، این است معنای امر. امر یعنی طلب صادر من المولا بما هو مولا لا بما هو ناصح خبیر، و چون در موارد استحباب طلب صادر من المولا بما هو مولا نداریم پس امر صدق نمی کند.

اقول: این فرمایش مرحوم ایروانی به نظر ما تمام نیست. چون خلاف وجدان است اینکه ما بگوئیم در مستحبات شارع بعث مولوی ندارد. شارع فرمود نماز شب بخوانید، خب ما هم نماز شب می خوانیم به قصد امتثال این طلب مولوی استحبابی. خلاف وجدان است که چون ما ترخیص داریم در ترک نماز شب، پس کشف می کند که طلب نماز شب صادر نشده است از مولا بما هو مولا. چرا؟ مگر نمی شود طلب مولوی همراه بشود با ترخیص در ترک؟ عرفا هم صدق می کند که مولا امر کرد به نماز شب.

اینکه ایشان فرمود اراده و طلب مولوی مرتبه شدیده و ضعیفه ندارد، ما نفهمیدیم یعنی چه؟ بلااشکال اراده مرتبه ضعیفه دارد و مرتبه شدیده. اراده ضعیفه اراده و خواستن هست اما در عین حال ترخیص در ترک هم هست، چه اشکالی دارد؟ شما می خواهید از فرزندتان که خوب درس بخواند، ولکن چه بسا بخاطر مصالح ترخیص هم می دهید به او که اگر کمتر هم درس خواند مجاز و بلامانع است. این مصادره است که ما بگوئیم خواسته و اراده مولا نمی تواند همراه بشود با ترخیص در ترک. این اول الکلام است، چرا نمی شود؟ مرحوم ایروانی که ادعا می کند که اراده مولا نمی شود همراه بشود با ترخیص در ترک دلیلی نمی آورد بر ادعای خودش. می گوید طلب مولا بما هو مولا نمی شود همراه بشود با ترخیص در ترک. خب به چه دلیل؟ چرا نمی شود؟ اراده چرا مرتبه ضعیفه و شدیده ندارد؟ پس اراده هست، اما حالا اراده مولا را شما می گیرید شوق مولا به فعل عبد یا می گیرید طلب مولا نسبت به فعل عبد. در عین حال مولا بخاطر مصالحی می گوید شما مجاز هستید در ترک.

آقای سیستانی فرموده اند: این فرمایش محقق ایروانی نشان می دهد که ایشان قائلند که ملاک صدق امر ربط الشخصیة است، یعنی خطاب طلب صادر من الشارع متضمن این است که شارع شخصیت خود را به این عمل ربط می دهد که اگر مکلف این عمل را انجام نداد هتک حرمت مولا باشد. بعد هم معلوم است اگر امر شارع را اینجور معنا کنیم، خب فقط در واجبات مورد پیدا می کند. اما در مستحبات ترک مستحب که موجب هتک حرمت مولا نیست.

بعد ایشان فرموده اند: ولی ما گفتیم که ظاهر خطاب تکلیفی که از شارع صادر می شود ربط الشخصیة نیست بلکه ربط العمل بالجزاء است. چرا ربط الشخصیه نیست؟ قبلا این را ایشان مطرح کرد، یک شاهد دیگری هم ایشان اینجا می آورد می گوید شاهد این است که اگر بنا بود که ترک عمل توسط مکلف موجب هتک حرمت مولا بشود می شد ظلم به مولا. قرآن می گوید "وما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون"، گنهکاران به ما ظلم و ستم نمی کنند به خودشان ستم می کنند. خب اگر بنا باشد که عبد گنهکار هتک حرمت مولا می کند این می شود ظلم به مولا. اینطور نیست که عبد گنهکار هتک حرمت مولا بکند.

این مطلب را که ایشان فرموده اند حضرت امام هم در بحث تجری دارد که اینکه شما می گوئید حتی در عصیان فضلا عن التجری عبد هتک می کند حرمت مولا را، اینطور نیست. یک عبد ضعیفی که شیطان او را فریب داده است و هوای نفس بر او چیره شده است وقتی که عصیان می کند کجا هتک حرمت مولا می کند؟ در مستحبات که یقینا صدق نمی کند، حتی در واجبات کسی که روی وسوسه شیطان واجبی را ترک می کند یا محرمی را مرتکب می شود آیا این ظلم به مولا کرده است و هتک حرمت مولا کرده است به این معنا که توهین به مولا کرده است؟

سؤال وجواب: حالا این من آذانی فقد آذی الله را باید معنا کرد، یعنی عملی است که طبق خواست خدا نیست. اما اینکه بگوئیم این آقا توهین به خدا کرد، ما چه هستیم و که هستیم که بخواهیم نعوذ بالله به رب العالمین توهین و هتک حرمت کنیم. ما اسیر نفس وشیطان هستیم گاهی فریب می خوریم و گناه می کنیم.

سؤال وجواب: هتک حرمت خدا ممکن است ولذا گناه مستقلی است، اما کلام در این است که عصیان هتک حرمت مولا نیست.

آقای سیستانی فرموده اند پس خطاب صادر من الشارع متضمن ربط الشخصیة نیست متضمن ربط العمل بالجزاء است. خب جزاء همانطور که می تواند عقاب بر ترک باشد می تواند ثواب بر فعل باشد، و در مستحبات ثواب بر فعل هست. پس درست نیست که ما بگوئیم امر صدق نمی کند در موارد طلب ندبی.

سؤال وجواب: مرحوم ایروانی می گوید تارة مولا طلب می کند یک چیزی را از عبد لا بما هو مولا، بل بما هو ناصح خبیر، و این امر نیست، و در موارد استحباب طلب از مولا بما هو ناصح خبیر صادر می شود. و این مصادره به مطلوب است و دلیلی بر آن نمی آورد. مولا می گوید نماز شب بخوانید و اتفاقا نماز شب یک عمل عبادی است و انسان موقع نماز شب قصد امتثال امر مولوی می کند. چون قصد قربت لازم است در نماز شب، ویکی از مصادیق روشن قصد قربت قصد امتثال امر است. در حالی که اگر بما هو ناصح خبیر باشد که نمی شود قصد قربت کرد که مثل قول طبیب که من شرب دواء می کنم قربة الی الطبیب. باید امر مولوی باشد تا من قصد تقرب الی الله بکنم.

وجه دوم: صاحب کفایه فرموده است دلیل دلالت ماده امر بر وجوب بالوضع تبادر است. وقتی می گویند أمرَ تبادل می کند وجوب.

اقول: این فرمایش ایشان که تنها دلیل مرحوم آقای صدر هم همین است به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه تبادر می سازد با اینکه ظهور اطلاقی أمرَ در وجوب باشد. منحصر نیست منشأ تبادر در ظهور وضعی. بله وقتی می گویند آمرک أن تفعل کذا تبادر می کند وجوب، اما این تبادر مستند است به وضع؟ به چه دلیل؟ شاید مستند باشد به اطلاق و مقدمات حکمت.

وشاهد بر اینکه ما احتمال قوی می دهیم که ظهور امر در وجوب مستند باشد به اطلاق و نه به وضع این است که عرفا در موارد طلب ندبی هم صدق می کند أمرَ، اُمرنا بصلاة اللیل.

بله اگر امر به معنای فرمان و دستور بود بعید نبود که عرف بگوید اینکه فرمان و دستور نیست. فرمان و دستور باید الزامی باشد.

ولی ما عرض کردیم که معلوم نیست و بلکه مظنون این است که امر مرادف با کلمه فرمان و دستور نباشد. أمرَ، مثل نهَی. قرینه سازی که بکنیم امر در مقابلش نهی است، کسی این را ادعا می کند که در مقابل مکروهات نهی صدق نمی کند؟ خداوند نهی کرده است ما را از لهو مثلا، با اینکه لهو حرام نیست مکروه است. نهی در موارد نهی کراهتی صدق می کند. خب امر هم مانند نهی است.

سؤال وجواب: اگر الان بگویند آقای خوئی، شما به ذهنتان تبادر می کند آقای خوئی استاد بزرگ حوزه علمیه نجف، نه آقای خوئی شارح نهج البلاغه. خب این تبادر است دیگر، در حالی که این لفظ علَم هست برای هر دو نفر. پس تبادر آسید ابوالقاسم خوئی این مستند به وضع این لفظ برای خصوص ایشان نیست، چون این لفظ وضع شده است برای شارح نهج البلاغه هم. تبادر ممکن است منشأش ظهور اطلاقی باشد نه حاق لفظ.

سؤال وجواب: این أمرَ که شما می گوئید اطلاق دارد. کلام در این است که بگوئیم امرنا الشارع بصلاة اللیل و إن کنا مرخصین فی ترکها. این مجاز است از نظر عرف؟ چرا مرحوم آخوند وآقای صدر و آقای تبریزی این را مجاز می دانند؟ ما که هیچ احساس مجاز نمی کنیم. اُمرنا بصلاة اللیل بعد هم می گویند یعنی واجب است؟ می گوئیم نه ترخیص در ترک هم داریم ولی به ما گفته اند علیکم بصلاة اللیل. تا قرینه بر مجاز نشود شما نمی توانید ادعا کنید که کلمه امر وضع شده است برای وجوب.

وجه سوم: مرحوم آخوند فرموده است: برخی از آیات و روایات هست که می گوید کسی که مخالفت بکند با امر خدا و پیغمبر، او مستحق عقاب است. "فلیحذر الذین یخالفون عن امره أن تصیبهم فتنة أو یصیبهم عذاب الیم". معلوم می شود تلازم هست بین مخالفت امر و استحقاق عقاب. کأنه فرمود بین مخالفت امر خدا و پیامبر وبین استحقاق عقاب ملازمه است. خب اگر امر شامل طلب ندبی بشود که این ملازمه مختل می شود. در موارد طلب ندبی اگر امر صدق کند پس امر هست ولی استحقاق عقاب نیست. و این خلاف مفاد این آیه است که به شکل عموم و مطلق می گوید هر مخالفت امری تلازم دارد با استحقاق عقاب.

اقول: این استدلال درست نیست. چرا؟ برای اینکه یک بحثی هست در اصول، این بحث را ما مطرح کنیم به شکل کبری، وآن این است که یک فرد می دانیم خارج است از خطاب. مثلا اکرم کل عالم، می دانیم زید وجوب اکرام ندارد، اما شک داریم جاهل لا یجب اکرامه پس خروجش بالتخصص است، یا اینکه عالم لایجب اکرامه پس خروجش بالتخصیص است. مرحوم شیخ قده تمسک می کند به اصالة عدم التخصیص ومی گوید اصل این است که اکرم کل عالم تخصیص نخورده است پس ثابت می کنیم که خروج زید از این عموم خروج تخصصی است. کأنه اکرم کل عالم متضمن عکس الحمل است که و من لایجب اکرامه فلیس بعالم، این عکس الحمل اکرم کل عالم است، و حیث أن زیدا لایجب اکرامه فلیس بعالم.

مرحوم آخوند فرموده است: عقلاء اصالة عدم التخصیص را در اینگونه موارد جاری نمی کنند. جائی اصالة عدم التخصیص جاری می کنند که شک دارند که این فرد خارج است از مراد جدی در عام یا خارج نیست. زید عالم نمی دانند داخل در مراد جدی اکرم کل عالم هست یا داخل نیست، شک دارند در خروج یک فرد از عموم، اصالة العموم و اصالة عدم التخصیص جاری می کنند. اما اگر بدانند یک فردی خارج است از عموم، مراد جدی مولا شامل این فرد نمی شود قطعا، کیفیت اراده را ندانند که آیا به نحو تخصص است یا به نحو تخصیص، جائی که مراد مولا روشن است که اکرام این آقای زید وجوب ندارد، اما نمی دانند چرا اکرام این آقای زید وجوب ندارد، چون جاهل است تا تخصص بشود یا عالم است منتهی تخصیص خورده است عموم اکرم کل عالم، کیفیت اراده وقتی معلوم نیست اما مراد مولا معلوم است، اینجا بناء عقلاء بر اجراء اصالة عدم التخصیص نیست.

و این فرمایش مرحوم آخوند فرمایش متینی است.

مانحن فیه هم همینطور است. ما می دانیم که این آیه شامل طلب ندبی نمی شود، و در طلب ندبی استحقاق عقاب نیست. حالا نمی دانیم چون امر صدق نمی کند، تا خروج بشود تخصصی، یا امر صدق می کند و لکن استحقاق عقاب در مخالفت آن نیست، تا بشود خروج تخصیصی. اینجا جای اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص نیست که شما بگوئید اصل این است که این آیه تخصیص نخورده است پس معلوم می شود طلب ندبی اصلا امر نیست. می شود تمسک به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص.

برفرض کسی بگوید من نظر مرحوم شیخ را قبول دارم که مانعی ندارد که ما اجراء کنیم اصالة عدم التخصیص را لاثبات التخصص. باز مبنای مرحوم شیخ اعظم مختص به جائی است که دوران امر بین تخصیص به مخصص منفصل باشد و بین تخصص. مثل همان اکرم کل عالم که ما می دانیم زید واجب الاکرام نیست ولی امرش دائر است بین تخصیص به مخصص منفصل یا تخصص. اینجا مبنای شیخ را می شود پیاده کرد. اما در این آیه دوران امر است بین تخصیص به مخصص متصل و بین تخصص. یعنی اصلا این آیه شریفه ظهورش منعقد نشده است نسبت به طلب ندبی. چون اگر هم خروج طلب ندبی به تخصیص باشد مخصص متصل است. آن مخصص متصل عبارت است از بدیهی بودن عدم عقاب در موارد طلب ندبی. این امر بدیهی است، قرینه لبیه متصله است که اصلا ظهور این آیه منعقد نمی شود در طلب ندبی.

پس ما اینجا چه جوری تمسک کنیم به اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص. اصالة عدم التخصیص یعنی تمسک به اصالة الظهور. اصالة الظهور خطاب عام در عموم. معنایش این است دیگر. اصالة عدم التخصیص عبارت است از تمسک به ظهور عام در عموم. اینجا ما یقین داریم ظهور این خطاب فلیحذر الذین یخالفون عن امره اصلا در مورد طلب ندبی منعقد نشده است. حتی اگر طلب ندبی تخصیصا خارج بشود، مخصص متصل است و در آیه ظهور منعقد نشده است نسبت به طلب ندبی. آنوقت ما چه جور تمسک کنیم به اصالة عدم التخصیص که یکی از شعب اصالة الظهور است؟

سؤال وجواب: عدم عقاب در طلب ندبی از بدیهیات است. آیه می گوید کسانی که از امر پیامبر سرپیچی می کنند مستحق عقاب یا فتنه هستند، و مسلم در امر ندبی بدیهی است که این استحقاق عقاب یا استحقاق فتنه وجود ندارد.

سؤال وجواب: وجوب اطاعت پیامبر در اوامر الزامیه پیامبر نیاز دارد به جعل شارع، ولذا اطیعوا الرسول امر مولوی خدا است. برخلاف اطیعوا الله که ارشاد به حکم عقل است اما اطیعوا الرسول حکم مولوی است. والا ممکن بود کسی بگوید اطاعت پیامبر در اوامری که صادر می کند ولو اوامر الزامیه باشد واجب نیست. ما علی الرسول الا البلاغ، پیامبر وقتی امر الزامی هم بکند اطاعتش واجب نیست، آیه می گوید نخیر، اطاعت امر الزامی پیامبر لازم است و الا مستحق عقاب خواهید بود.

پس این وجه سوم تمام نیست. کلام واقع می شود در بقیه وجوه انشاءالله.

جلسه 125

یکشنبه 06/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در دلالت کلمه امر بر وجوب بود. مثلا اگر مولا گفت آمرک بصلاة اللیل، این کلمه امر وضع شده است بر وجوب، یا به اطلاق دلالت بر وجوب می کند، یا حجت عقلائیه است بر وجوب، و یا اصلا وجوب حکم شرعی نیست تا بگوئیم که این خطاب ظاهر در آن است یا حجت عقلائیه بر آن است بلکه وجوب حکم عقل است. این چهار قول در مسأله.

اما قول اول قول صاحب کفایه و جماعتی بود که گفتند کلمه امر حقیقت در وجوب است، و اگر در استحباب استعمال بشود استعمال مجازی است.

عمده استدلال این بزرگان به تبادر است، که ما در آن مناقشه کردیم. به عنوان مؤید مرحوم آخوند آیه "فلیحذر الذین یخالفون عن امره أن تصیبهم فتنة أو یصیبهم عذاب الیم" را مطرح کرد. که ما عرض کردیم این به عنوان مؤید هم تمام نیست فضلا از اینکه بخواهد دلیل باشد.

وجه چهارم: دلیل دیگری که بر این مطلب اقامه شده این جمله معروفه است که "لولا أن اشق علی امتی لامرتهم بالسواک". گفته شده است که روشن است که این روایت شریفه می گوید اگر بر امت سخت نمی شد واجب می کردم بر آنها سواک را.

اقول: جواب از این استدلال این است که در این روایت کلمه امر در وجوب بکار رفته است، ولکن استعمال اعم از حقیقت است. شاید قرائنی که در این روایت هست منشأ شده است که ما از این کلمه امر وجوب را بفهمیم، نه اینکه وضع لفظ امر بر معنای وجوب باشد. در این روایت استعمال شده است در وجوب وما با قرائنی آن را فهمیدیم. یکی از قرائن این است که واضح است که سواک استحباب دارد. پس لولا أن اشق علی امتی لامرتهم بالسواک معلوم می شود مراد این است که اگر نبود مشقت بر امت واجب می کردم سواک را، نه اینکه مثل الان فقط مستحب بکنم.

قرینه دیگر این است که کلمه «لولا أن اشق» با وجوب می سازد، چون استحباب که مشقت ندارد ترخیص در ترک دارد، وجوب است که مشقت دارد. اینها قرینه است بر اینکه در اینجا از لامرتهم بالسواک اراده شده است وجوب. ولکن دلیل نمی شود که معنای کلمه امر وجوب باشد.

یک نکته عرض کنم: اصلا معلوم نیست که لأمرتهم بالسواک مستعمل فیه اش وجوب باشد. ما با قرینه فهمیدیم که مراد پیامبر اکرم در این حدیث وجوب است، اما حتی کشف نمی کند که مستعمل فیه وجوب بود، شاید به تعدد دال و مدلول وجوب فهمیده شد، یعنی امر اصل طلب را فهماند، قرائنی که در این روایت هست فهماند که این طلب، طلب وجوبی است. حتی استعمال کلمه امر را در وجوب ما نمی فهمیم. برفرض هم استعمال بشود در وجوب، استعمال اعم از حقیقت است. یعنی می تواند وجوب را هم بفهماند اما اینکه در کلام مطلق اگر گفت امر رسول الله المسلمین بصلاة اللیل، باز ما بگوئیم موضوع له برای کلمه امر وجوب است؟ نه. کلام در این است که لولا أن اشق علی امتی لأمرتهم بالسواک این دلیل نمی شود که معنای مستعمل فیه و موضوع له لفظ امر وجوب باشد. بله می تواند مراد از امر در یک جائی وجوب باشد خب ممکن است این هم از باب تعدد دال ومدلول باشد.

و این الفاظ قیاس به هم نمی شوند. ممکن است لولا أن اشق علی امتی لطلبت منهم السواک عرفی نباشد از باب اینکه آن چیزی که زیاد در وجوب استعمال می شود کلمه امر است، و تناسب پیدا می کند که وجوب را هم از آن اراده کنند. تناسب یک کلمه با وجوب یک بحث است، بله کلمه امر تناسب پیدا کرده است با وجوب، اما این معنای موضوع له امر وجوب است.

سؤال وجواب: تناسب به این معنا که کلمه طلب را بگوید لولا أن اشق علی امتی لطلبت منهم السواک، برفرض بگوئیم تناسب ندارد، اما غلط نیست و در فارسی هم استعمال می شود و می گوئیم اگر نبود مشقت بر امت از امت می خواستم مسواک بزنند، منتهی قرینه داریم که این خواستن، خواستن لزومی است.

برفرض هم حرف شما درست باشد این قرینه می شود که امر تناسب با وجوب بیشتر دارد، اما به حد ظهور وضعی رسیده است که ظهور وضعی پیدا کند کلمه امر در وجوب؟ هذا اول الکلام.

علاوه بر اینکه این نقل فقط در کتاب فقیه آمده است اما در کتاب فقه الرضا بجای لأمرتهم لأوجبت علیهم السواک آمده است، در دعائم الاسلام هم آمده است لفرضت علیهم السواک. یعنی به عنوان کلام پیامبر هم نمی شود صد در صد نسبت به پیغمبر داد. ولی اگر بگوئید حالا پیغمبر هم نبود یک متکلم که این را گفته است، به کلام یک متکلمی شما بخواهید استشهاد کنید در معنای لغوی. آن بحث دیگری است.

پس ما اشکالمان این است که ولو در اینجا مراد از امر طلب وجودی است، ولی این کافی نیست که ما بگوئیم پس کلمه امر وضع شده است برای وجوب. نه، شاید بخاطر قرائنی که در این روایت هست وجوب فهمیده شده است، که حتی اگر تعبیر می کردند که اگر مشقت نداشت بر امت من می خواستم از آنها مسواک زدن را، باز وجوب فهمیده می شد به قرینه ای که در روایت هست.

سؤال وجواب: می گویند ولو این حدیث از پیامبر به این تعبیر صادر نشده باشد ولی یک شخصی که اهل زبان بوده این تعبیر را کرده به همین مقدار ما بسنده کنیم که یک متکلم عربی این حرف را زده است. خود همین هم محل اشکال است، چون بسیاری از افرادی که این روایات را نقل می کردند عرب نبودند اعجمی بودند، حتی نقل به معناهایی که داشتند گاهی نقل به معناهای نامناسبی بود. حالا ما دیگر در این مباحث خیلی نمی خواهیم وارد بشویم که استشهاد به یک کلام که معلوم نیست متکلم آن کیست اینها خیلی مطابق با صناعت نیست.

وجه پنجم: مرحوم آخوند فرموده است: وجدان اقتضاء می کند که همینکه مولا گفت آمرک بکذا، اگر عبد امتثال نکرد احتجاج بشود به او. خود صحت احتجاج بر این عبد دلیل بر این است که کلمه امر وضع شده است برای وجوب.

بعد فرموده است ممکن است شما به ما اشکال کنید و بگوئید: اگر کلمه امر وضع شده است برای وجوب، چرا می گویند الامر إما وجوبی أو ندبی؟

مرحوم آخوند فرموده است: اینجا که می گویند الامر إما وجوبی أو ندبی استعمال شده است کلمه امر در معنای اعم مجازا. مثل اینکه می گویند الماء إما مطلق أو مضاف. خب الماء إما مطلق أو مضاف این استعمال شده است در معنای اعم مجازا، والا ماء وضع شده است بر خصوص ماء مطلق.

بعد ایشان برای تکمیل بحث به آیه "ما منعک ألا تسجد إذ امرتک" استشهاد کرده است که ببینید خداوند فرمود همینکه به تو امر کردم که سجده کن به آدم چرا سجده نکردی. احتجاج کرد خدا بر شیطان بخاطر مخالفت امر.

اقول: این هم فرمایش ناتمامی است. اولا: در این آیه ما منعک ألا تسجد إن أمرتک آن چیزی که از خدا صادر شده به ملائکه که ابلیس هم در میان آنها بود کلمه امر نبود، بلکه صیغه امر بود، وإا قلنا للملائکة اسجدوا لآدم، و ما بحثمان در ماده امر است. وشاید هنگامی که خداوند به ملائکه می گفت اسجدوا آدم قرینه ای بود که ملائکه از آن وجوب فهمیدند.

ثانیا: جناب آخوند! صحت احتجاج دلیل بر خصوص قول اول نیست. اینکه می گویند وقتی مولا بگوید آمرک بکذا و اگر عبد امتثال نکرد تصح الاحتجاج علیه، خب با این همه اقوال چهارگانه می سازد. مختص نیست به قول اول که شما می خواهید این را دلیل یا مؤید قول اول بگیرید.

پس به نظر ما استدلال به این ادله برای اینکه کلمه امر وضع شده است بر وجوب ناتمام است ونمی شود این را اثبات کرد.

قول دوم: این است که کلمه امر بالاطلاق دلالت بر وجوب می کند. که این قول محقق عراقی است، و مختار ما هم همین است.

قبل از اینکه دلیل بر این قول را عرض کنم یک اشکالی را از حضرت امام قده مطرح کنم:

حضرت امام ره در ماده امر قائلند به وضع للوجوب، در صیغه امر قائلند به اینکه صیغه امر وضع نشده است برای وجوب و صرفا حجت عقلائیه است بر وجوب، و یک اشکالی را مطرح می کنند به کسانی که می گویند صیغه امر اطلاقش اقتضاء می کند وجوب را.

خب این اشکال حضرت امام ره یک اشکالی است که در صیغه امر مطرح کرده است که در این بحث ماده امر هم می آید. آن اشکال این است که فرموده است: ما تا حالا هر چه شنیدیم این است که گفته اند اطلاق اقتضاء می کند که طبیعت لابشرط مراد باشد. مثلا می گوید أعتق رقبة، اطلاق اقتضاء می کند طبیعی رقبه موضوع عتق باشد اعم از رقبه مؤمنه یا رقبه کافره. پس هیچگاه اصالة الاطلاق نمی آید بگوید یک فرد خاص از طبیعت مراد است. أعتق رقبة بیاید بگوید اصالة الاطلاق جاری کنید بگوئید مراد از رقبه، رقبه مؤمنه است. خب این چه اصالة الاطلاقی است. اصالة الاطلاق می گوید مراد از رقبه طبیعی رقبه است نه خصوص رقبه مؤمنه. خب اگر شما بیائید بگوئید کلمه إفعل اطلاقش اقتضاء می کند که مراد طلب وجوبی باشد، با اینکه وضع شده است بر طبیعی طلب، این چه اصالة الاطلاقی است؟ اصالة الاطلاق می گوید طبیعی مراد است نه یک فرد از طبیعی.

این اشکال حضرت امام در کلمه امر هم می آید. کسانی که مثل محقق عراقی و مثل ما معتقدند که آمرک بکذا اطلاقش اقتضاء می کند وجوب را، مواجه هستند با این اشکال حضرت امام که این چه اطلاقی است؟ اگر شما می گوئید امر وضع شده است برای طبیعی طلب، اصالة الاطلاق هم می گوید پس مراد طبیعی طلب است. کی اصالة الاطلاق می گوید پس مراد یک فرد از افراد طلب است به نام طلب وجوبی؟

اقول: این فرمایش حضرت امام ناتمام است. چرا؟ برای اینکه ما دو جور اصالة الاطلاق داریم: یک اصالة الاطلاق همین چیزی است که ایشان می گوید که اقتضاء می کند که طبیعت موضوع حکم باشد. اما یک اصالة الاطلاق هم داریم که منشأ ظهور انصرافی می شود. مثلا الان ما بیائیم یک اسمی را که مشترک است بین یک فرد معروف ویک فرد غیر معروف و گمنام، مثال می زدیم به آقای خوئی، اطلاق این کلمه موجب می شود انصراف پیدا کند این کلمه به مرحوم آسید ابوالقاسم خوئی مرجع بزرگ. اگر بخواهیم مرادمان آقای خوئی شارح نهج البلاغه باشد باید بگوئیم آقای خوئی شارح نهج البلاغه. نیاز دارد به قید زائد. اگر قید زائد نیاوردیم مقتضای اطلاق این کلمه انصراف آن است به فرد مشکوک. این هم یک نوع اصالة الاطلاق است. اصالة الاطلاق می گوید اگر متکلم مرادش فرد غیر معروف بود لکان علیه البیان. پس مقدمات حکمت می گوید سکوت از بیان زائد موجب می شود که بگوئیم مراد این متکلم آن فرد معروف است.

مدعای ما این است که وقتی که مولا می گوید آمرک بکذا، ظهور انصرافی در وجوب دارد. منتهی این ظهور انصرافی ناشی است از عدم قید زائد. و الا اگر می گفت آمرک بصلاة اللیل و إن کان لابأس بترکه دیگر ظهور انصرافی در وجوب نداشت.

پس عرض ما این است که گاهی ظهور انصرافی پیدا می کند در یک فرد. الان اگر کسی بگوید گوشت بخرید. گوشت وضع شده است برای جامع، اما ظهور انصرافی اش در گوشت گوسفند مثلا. اگر مخاطب برود بجای گوشت گوسفند گوشت شترمرغ بیاورد، می گوید وقتی ما می گوئیم گوشت بیاور انصراف دارد از گوشت شترمرغ. اگر بگوید خیلی خاصیت دارد، در جواب می گویند خب خیلی خاصیت داشته باشد، انصراف گوشت به گوشتی است که متعارف الاکل است. این ظهور انصرافی است. با اینکه لفظ گوشت وضع شده است برای معنای جامع. این ظهور انصرافی ناشی است از عدم قید زائد. و الا اگر قید زائدی در کلام بود که این ظهور انصرافی محقق نمی شد. اسم این را می گذارند ظهور اطلاقی که منشأ انصراف می شود.

ما ادعایمان این است که وقتی مولا می گوید آمرک بکذا یعنی طلب می کنم از تو این فعل را. طلب چیزی است که لاینفک عادتا عن المطلوب. اگر شما فرض کنید مولا خودش اراده داشت وطلب تکوینی داشت، اراده داشت که آب بیاورد. لاینفک مراد این مولا عن ارادته در اراده تکوینیه. در اراده تشریعیه که مولا اراده دارد که عبد آب بیاورد این هم ظهور انصرافی اش این است که وزانش همان وزان طلب و اراده تکوینیه است. این طلب و اراده تشریعیه هم ظهور انصرافی اش این است که لاینفک عن المراد. فقط در اراده و طلب تشریعی اختیار مکلف مطرح است که اگر مکلف اراده نکرد انجام نمی دهد. اختیار مکلف متخلل است بین اراده مولا و مراد مولا. اما در اراده تکوینیه نه خود مولا اراده می کند آب بیاورد. در اراده وطلب تشریعی مولا طلب کرده است و اراده کرده است که مکلف به اختیار خودش آب بیاورد. و الا فرق دیگری عرفا با هم ندارند. مولا وقتی می گوید من می خواهم آب بیاورم چه جور ظهور انصرافی اش این است که لاینفک مراده عن ارادته، وقتی می گوید من می خواهم تو آب بیاوری این هم ظهور انصرافی اش این است که مراد مولا لاینفک عن ارادته، مگر فرض کنیم که عبد در سدد امتثال و اطاعت مولا نباشد، در سدد عصیان باشد که آن یک بحث دیگری است.

انصاف مطلب این است که کسی که به دیگری می گوید آمرک بکذا، ارید منک کذا، اطلب منک کذا، اینها ظهور انصرافی شان در آن طلب و آن اراده ای است که لاینفک المطلوب والمراد عنه.

و این منشأ ظهور کلمه امر بلکه کلمه طلب و اراده در وجوب است. یعنی مولا وقتی می گوید تطلب منک کذا یا ارید منک کذا یا آمرک بکذا، همه اینها ظهور انصرافی شان در طلب وجوبی است.

محقق عراقی یک وجه دیگری ذکر کرده است. وجهی که ایشان ذکر می کند یک مقدار به نظر ما غیر عرفی است. ایشان می گوید:

اراده لزومیه اراده شدیده است، اراده غیر لزومیه اراده ضعیفه است. این از یک طرف. از طرف دیگر اراده شدیده بسیط است مرکب نیست از اراده و غیر اراده. اراده شدیده کلها ارادة. اما اراده ضعیفه مرکب است از اراده و عدم مرتبه شدیده. این هم مطلب دوم. نتیجه می گیرد می گوید: وقتی مولا می گوید آمرک بکذا، اگر مرادش اراده غیر لزومیه باشد یعنی مقصودش می شود اراده ضعیفه، اراده ضعیفه ارادة مع قید زائد، یعنی مع قید عدم وجود مرتبه شدیده. اما اگر مقصود مولا اراده لزومیه باشد می شود اراده شدیده، اراده شدیده همان اراده است قید زائد ندارد.

بعد نتیجه گیری می کند می گوید خب، آمرک بکذا که در او بیان نشد قید زائد، بیان نشد عدم وجود مرتبه شدیده از اراده. سکوت از بیان قید زائد نشان می دهد که مقصود مولا در اینجا اراده شدیده است که قید زائد ندارد. نه اراده ضعیفه که ارادة مع قید زائد، آن قید زائد عبارت است از عدم مرتبه شدیده.

اقول: انصاف مطلب این است که این فرمایش لو فرض عقلا هم درست باشد عرفی نیست. عرف بین استحباب و وجوب تباین می بیند، می گوید دو حکم هستند وهر کدام یک خصوصیت زائده دارند. وجوب اراده است مع عدم الرضا بالترک. استحباب اراده است مع الرضا بالترک. دو قسم و دو فرد از اراده هستند، هر کدام یک خصوصیت زائده دارند. ولذا نمی شود گفت اراده ضعیفه در مستحبات مرکب است از اراده مع عدم مرتبة الشدیدة من الاراده ولی در وجوب فقط اراده شدیده است و مرکب از اراده و چیز دیگر نیست. این فرمایش ایشان اصلا عرفی نیست، ولو فرض کنیم از نظر فلسفی فرمایش درستی باشد. از نظر فلسفی هم اگر بخواهیم بحث کنیم خود فلاسفه وقتی این حرف را از محقق عراقی بشنوند اوقاتشان تلخ می شود. چون فلاسفه معتقدند که این امور مثل اراده و امثال آن وجود تشکیکی دارند، تعبیر می کنند می گویند ما به الامتیاز در اینها عین ما به الاشتراک است، مثل نور ضعیف و نور قوی. نور ضعیف با نوری قوی اشتراکشان در نور بودن است و اختلافشان هم در همین نور است که یکی نور شدید است و دیگری نور ضعیف. اینطور نیست که نور ضعیف مرکب باشد و نور شدید بسیط باشد. هر دو بسیط هستند به این معنا که ما به الاشتراک در این نور ضعیف و نور قوی عین ما به الامتیاز است. نور ضعیف مرکب نیست از نور و عدم مرتبه شدیده. وقتی نور ضعیف مرکب نیست وقتی شما بگوئید در اتاق نور ایجاد کن آیا حتما این آقا باید برود شدیدترین نور را انتخاب کند مثلا لامپ 400 که فرض کنید شدیدترین لامپ است بیاورد یا نه لامپ شصت هم بگیرد ایجاد نور کرده در اتاق. کی ظاهر اینکه اوجد النور فی الغرفة نور شدید است؟ لامپ شصت که مرکب از نور وظلمت یا از نور و عدم نور نیست.

پس ما به نظرمان فرمایش محقق عراقی درست نیست. ولی اصل این مطلب که ظهور اطلاقی کلمه امر وبلکه کلمه اراده و طلب در این طلب وجوبی هست این ظهور به نظر ما قابل قبول است.

کلام واقع می شود در قول سوم و چهارم.

قول سوم قولی است که ظاهر مرحوم حاج آقا مرتضی حائری است در کتاب مبانی الاحکام، که کأنه آمرک بالصلاة ظهور ندارد در وجوب لا وضعا و لا اطلاقا. اما حجت عقلائیه است بر وجوب. شبیه آن چیزی که حضرت امام در صیغه امر فرموده است.

اقول: ما اشکالمان این است که این حجت عقلائیه مگر می شود ناشی از ظهور نباشد؟ حالا ظهور وضعی نه ظهور اطلاقی، بالاخره باید ناشی از ظهور باشد. شاهدش این است که هر کجا ظهور نبود عقلاء اثبات نمی کنند وجوب را. مثلا اگر دلیل لبی بود، یا اختلاف نسخه بود، یک نسخه گفته بود آمرک بکذا و إن کان لابأس بترکه و یک نسخه هم وإن کان لابأس بترکه نداشت، یا خود راوی گفت من شنیدم مولا گفت آمرک بکذا ولی یادم نیست وإن کان لابأس بترکه گفت یا نگفت، خب در این مثالها ظهور منعقد نشده است. کی عقلاء در این مثالها احتجاج می کنند که چرا انجام ندادی؟ خود راوی شک داشت یا نسخه اختلاف داشت یا دلیل لبی بود، اینگونه موارد هیچ حجت عقلائیه نیست. یقع الکلام فی القول الرابع.

جلسه 126

دوشنبه 07/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به دلالت کلمه امر بر وجوب بود.

قول چهارم: این قول مختار مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی است. فرموده اند کلمه امر وهمینطور صیغه امر، یعنی چه مولا بگوید آمرک بکذا که کلمه امر دارد، چه بگوید افعل کذا که صیغه امر دارد، اصلا آنچه که شارع اعتبار کرد وجوب نیست استحباب هم نیست، بلکه وجوب حکم عقل است. در موردی که خطاب امر از مولا صادر بشود وترخیص در ترک به مکلف نرسد عقل به مقتضای قانون مولویت و عبودیت حکم می کند به وجوب امتثال. واگر ترخیص مولا در ترک برسد به گوش مکلف، عقل دیگر حکم به وجوب امتثال نمی کند بلکه حکم می کند به استحباب امتثال.

پس وجوب و استحباب اصلا حکم شرعی نیستند.

مرحوم نائینی فرموده است: ما معتقدیم مفاد کلمه امر طلب هست، آمرک بکذا یعنی اطلب منک کذا، واین هم با طلبی می سازد که ناشی باشد از ملاک لزومی و هم می سازد با طلبی که ناشی باشد از ملاک غیر لزومی. و اما صیغه افعل وصیغه امر مفادش طلب نیست، مفادش عبارت است از جعل الفعل علی ذمة المخاطب. یعنی مرحوم نائینی معتقد است اگر مولا بگوید آمرک بالصلاة یعنی اطلب منک الصلاة، و اگر مولا بگوید صل، مفاد هیئت این امر نسبت ایقاعیه است، یعنی ایقاع می کند صلاة را در ذمه مخاطب. فرموده وصیغه افعل نسبتش با مفهوم امر نسبت مصداق الی المفهوم است، یعنی صیغه افعل که آمد یک مصداق از مصادیق امر محقق می شود.

فرموده حالا که اینطور شد چون ما در صیغه امر گفتیم که وجوب حکم عقل است ونه حکم شرع، صیغه امر هم که مصداق امر است در خود امر هم مثل آمرک بالصلاة همین را می گوئیم، می گوئیم وقتی مولا گفت آمرک بالصلاة وجوب حکم عقل است.

پس ایشان می گویند مفاد آمرک بالصلاة و مدلول این کلمه امر طلب است اما مدلول صیغه امر که می گوید افعل طلب نیست، بلکه ایقاع الصلاة و جعل الصلاة فی ذمة المخاطب هست. منتهی وقتی مولا گفت افعل مثلا گفت صل، این صل می شود یک مصداق از مصادیق امر و طلب. وقتی که ما در مورد این مصداق نظرمان این شد که وجوب صرفا حکم عقل است ونه حکم شرع، در مورد مفهوم امر هم طبعا همین نظر را خواهیم داشت که مفهوم امر هم اگر مولا صادر شد گفت آمرک بالصلاة، این وجوب را جعل نکرده است، بلکه وجوب حکم عقل است.

ایشان فرموده است که نمی خواهیم بگوئیم معقول نیست تفکیک که ما در مورد صیغه امر قائل بشویم به اینکه وجوب حکم عقل است، در ماده امر قائل بشویم که وجوب مفاد خود کلمه امر است. این امکان دارد اما خلاف تحقیق است، چون نکته آنچه که باعث شد ما در صیغه امر بگوئیم وجوب حکم عقل است در همین ماده امر هم همان نکته هست، که مفاد هیچکدام وجوب نیست، نه مفاد آمرک بکذا وجوب است و نه مفاد افعل وجوب است. پس وجوب می شود حکم عقل. تعبیر ایشان این است که الوجوب إنما هو بحکم العقل و من لوازم صدور الامر من المولا، لا من المدالیل اللفظیة.

این فرمایش مرحوم نائینی.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: به نظر ما نه صیغه امر و نه ماده امر هیچکدام وضع برای طلب نشده اند تا بعد ما نزاع کنیم که آیا وضع شده اند برای طلب وجوبی یا وضع شده اند برای جامع بین طلب وجوبی و استحبابی. اصلا کلمه امر یا صیغه امر مدلول استعمالی شان طلب نیست، بلکه ابراز اعتبار فعل است در ذمه مخاطب. آمرک بالصلاة مفادش طلب صلاة نیست، مفادش این است که من اعتبار کردم نماز را در ذمه شما وآن را ابراز کردم. صل هم مفادش همین است. و لذا مشهور که معتقدند که مفاد کلمه امر یا صیغه امر طلب است آنها نزاع می کنند که آیا مدلول وضعی کلمه امر مثلا طلب وجوبی است یا جامع بین طلب وجوبی و طلب ندبی. اما ما اصلا از اساس این نظر را قبول نداریم، چون با مشهور ما اختلاف اساسی و مبنایی داریم. علت اینکه مشهور می گویند کلمه امر یا صیغه امر وضع شده است برای انشاء طلب، علتش این است که اینها در انشاء می گویند الانشاء ایجاد المعنی باللفظ. ولذا وقتی که آمرک بالصلاة هم انشاء شد پس باید ایجاد بکند چیزی را، وآن چیزی که ایجاد می شود با آمرک بالصلاة جز طلب انشائی نماز نیست. این مبنای مشهور است که برای آنها تولید مشکل کرده است که در انشاء می گویند الانشاء ایجاد المعنی باللفظ. با جمله انشائیه معنا ایجاد می شود. با آمرک بالصلاة طلب ایجاد می شود، کما اینکه با لیت زیدا قائم تمنی ایجاد می شود منتهی بوجود انشائی.

می فرماید: اما ما از اساس مخالف مبنای مشهور هستیم و معتقدیم حقیقت انشاء عبارت است از ابراز اعتبار نفسانی. اعتبار در نفس انسان شکل می گیرد و این اعتبار را ابراز می کند این می شود انشاء. فرموده اند مثلا در همین کلمه امر قبل از اینکه مولا بگوید آمرک بالصلاة در نفس مولا یک اعتباری رخ می دهد، اعتبار فعل بر ذمه مخاطب و مکلف. این اعتبار الفعل علی ذمة المخاطب که یعنی بدهکار شدن مکلف را به این فعل اعتبار می کند. چه جور در دین مالی اعتبار می شود که زید بدهکار است به صد هزار تومان، در آمرک بالصلاة یا صل هم اعتبار می شود که مخاطب بدهکار است به نماز. آنوقت این اعتبار را مولا ابراز می کند با جمله آمرک بالصلاة یا صل. و گاهی هم ابراز این اعتبار خیلی دقیق است، لله علی الناس حجّ البیت، اصلا کاملا مطابق است این ابراز با آن اعتبار. مردم به خدا حج بدهکارند. این است معنای لله علی الناس حج البیت.

وقتی اینجور شد ایشان فرموده اند دیگر اصلا حرف از اینکه در کلمه امر انشاء می شود طلب، بعد ببینیم این طلب وجوبی است یا ندبی است اینها را باید بگذاریم کنار. اعتبار شده است فعل در ذمه مخاطب.

شبیه اینکه گاهی مثلا به دوستتان می گوئید که تو یک سور به ما بدهکاری. خدا هم وقتی می گوید آمرک بالصلاة یعنی یک صلاة به ما بدهکاری. این را اعتبار می کند و ابراز می کند. دیگر وجوب و ندب و اینها مطرح نیست. بله عقل به مقتضای قانون عبودیت و مولویت می گوید اگر مولا امر کرد تو را به چیزی، تا احراز نکنی که مولا ترخیص به تو داده در ترک، من عقل حکم می کنم به وجوب امتثال. اگر احراز کردی مولا تو را ترخیص داده است در ترک، من عقل حکم می کنم به استحباب امتثال.

مرحوم آقای صدر دو اشکال به آقای خوئی ره کرده است:

اشکال اول: فرموده است جناب آقای خوئی! موضوع حکم عقل به لزوم امتثال به نظر شما چیست؟ موضوع این حکم عقل اعتبار الفعل علی الذمة مع عدم الترخیص فی الترک است. خب اگر مولا ترخیص در ترک نداد ولکن ملاک ضعیف بود به نحوی بود که مولا متأذی نمی شد از ترک، ولکن انشاء ترخیص در ترک هم نکرده بود، صرفا مولا بخاطر ضعف ملاک در این فعل اینطور بود که لایتأذی من الترک. آیا عقل حکم می کند به لزوم امتثال؟ نه. پس موضوع حکم عقل عبارت نیست از عدم ترخیص مولا در ترک. عبارت است از اینکه ملاک لزومی باشد. اگر ملاک در فعل لزومی بود و مولا متأذی می شد از ترک، آنوقت عقل حکم می کند به وجوب امتثال. پس موضوع وجوب امتثال به نظر عقل عبارت است از صدور خطاب امر از مولا همراه با این مطلب که ملاک در فعل لزومی باشد و مولا متأذی بشود از ترک این فعل.

سؤال وجواب: پس باید ببینیم موضوع حکم عقل چیست. این فهمیدن و نفهمیدن در مقام ظهور خطاب است، آقای خوئی به ظهور خطاب کاری ندارد. آقای خوئی می گوید که امر مولا متوجه شما بشود یعنی مولا بگوید اعتبار کردم در ذمه شما نماز را، ترخیص در ترک هم به شما ندهد عقل حکم می کند به وجوب. آقای صدر می گوید مولا ترخیص در ترک به ما نداد یعنی انشاء نکرد ترخیص در ترک را، ولکن این فعل چون ملاکش ضعیف است به نحوی است که لایتأذی المولا بترکه. اما اینکه ترخیص در ترک را انشاء کرد، نخیر مولا انشاء نکرد، عقل کی حکم می کند به وجوب امتثال.

پس موضوع حکم عقل به وجوب امتثال شد صدور امر از مولا مع کون الملاک لزومیا، یا به تعبیر دیگر مع تأذی المولی من الترک. خب ما از کجا بفهمیم که در اینجا این امر مولا ناشی است از ملاک لزومی و مولا متأذی می شود از ترک؟ شک که بکنیم پس موضوع حکم عقل را احراز نکرده ایم. می شود شبهه مصداقیه حکم عقل. باید یک کاشفی داشته باشیم که برای ما کشف کند که این امر مولا ناشی است از ملاک لزومی. و کاشف از این مطلب چیزی نیست جز ظهور خطاب.

اشکال دوم: فرموده جناب آقای خوئی! فرمایش شما لوازمی دارد که عادتا فقیه نمی تواند به آن ملتزم بشود. دو نمونه را ایشان می گوید:

نمونه اول: اگر مولا بگوید آمرک باکرام الفقیه، در خطاب دیگر از مولا می پرسند که أ یجوز ترک اکرام العالم، مولا می گوید لابأس بترک اکرام العالم، یک عام دال بر ترخیص بود نسبت به ترک اکرام عالم. علماء چه می کنند؟ می گویند این عام ترخیصی تخصیص می خورد به آن خاص الزامی. لا بأس بترک اکرام العالم ولکن در مورد فقیه واجب است اکرام به قرینه دلیل خاص که می گوید آمرک باکرام الفقیه. در حالی که طبق توجیه مرحوم آقای خوئی و مرحوم نائینی عام ترخیصی باید مقدم بشود. چرا؟ برای اینکه عقل که حکم می کرد به وجوب امتثال معلق بود حکم عقل بر عدم ورود ترخیص در ترک. خب بسم الله لابأس بترک اکرام العالم یکون ترخیصا فی الترک. حکم عقل دیگر مرتفع می شود.

سؤال وجواب: ترخیص واصل از مولا در ترک را با ظهور معتبر ما می فهمیم دیگر. لابأس بترک اکرام العالم ظاهر است در عموم و ترخیص می دهد در ترک.

جالب این است که خود آقای خوئی ره در کتاب النکاح 1/86 همین مطلب را که آقای صدر نقل می کند خودش اصلا به عنوان مختار خودش مطرح می کند. و این خیلی عجیب است که چیزی را که بنا است نقض بکنند تا بلکه شخصی که مورد نقض وارد می شود دست بردارد از حرفش، بیاید آن آقا بگوید نه من اصلا مختار خودم این است. بر خلاف نظر رائج در فقه ایشان در این بحث که آیه لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم، که این آیه به حسب ظهور بدوی امر می کند صبی را به اینکه وقتی وارد منزل می شود اذن بگیرد. بعضی از بزرگان فرموده اند این ظهور که واجب است صبی هنگام ورود به منزل پدر و مادر اذن بگیرد، این می شود مخصص عموم رفع القلم عن الصبی. آن بعض از فقهاء فرموده اند: ملتزم می شویم که صبی یعنی الذین لم یبلغوا الحلم ولو در خانه هم باز است واجب است در بزند و اذن بگیرد بعد داخل شود.

آقای خوئی فرموده است: ما نظرمان این است که لیستأذنکم امر است (که برای آقای خوئی ره هم صیغه امر یا ماده امر فرقی نمی کند)، و امر دال بر وجوب نیست، وجوب به حکم عقل است. عقل وقتی خطاب رفع القلم عن الصبی را می بیند که مفادش ترخیص صبی است در ترک، دیگر حکم به وجوب نمی کند.

خب این معنایش این است که در این آمرک باکرام الفقیه هم آقای خوئی ره ملتزم بشود که وقتی که عقل لابأس بترک اکرام العالم را می بیند دیگر حکم به وجوب در مورد اکرام فقیه ندارد.

سؤال وجواب: ما فقط اینجا پیدا کردیم، بقیه جاها آقای خوئی خلاف مشهور صحبت نکرده است.

نمونه دوم: آقای صدر می فرماید: لازمه دیگر فرمایش شما این است که اگر شک بکنیم در ترخیص در ترک، که آیا خطاب منفصلی داریم ترخیص در ترک بدهد، خب این خطاب می گوید آمرک بغسل الجمعة، نمی دانیم یک خطاب منفصلی داریم ترخیص در ترک بدهد یا نه، مشی فقهاء این است که می گویند تا احراز نکنی ورود ترخیص در ترک را باید امتثال کنی آن امر را. خود آقای خوئی هم مشی اش همین است، در همین بحث اصول هم گفت عقل درک می کند لابدیت فعل را إذا لم یُحرز ما یدل علی جواز ترکه. مشی این است. آقای صدر می فرمایند جناب آقای خوئی! لازمه مبنای شما این است که در مورد شک در وجود خطاب منفصل که مفادش ترخیص در ترک باشد باید بتوانیم به اصل برائت رجوع کنیم. چرا؟ برای اینکه از شما می پرسیم حکم عقل به وجوب آیا معلق است بر عدم ورود ترخیص متصل، یا معلق است بر عدم ورود ترخیص اعم از متصل یا منفصل.

اگر می گوئید حکم عقل به وجوب امتثال معلق است بر عدم ورود ترخیص متصل، یعنی اگر ترخیص متصل نبود دیگر عقل حکم تنجیزی می کند به وجوب امتثال. یعنی ترخیص منفصل با حکم عقل تضاد پیدا می کند. و این قابل التزام نیست، خود شما هم ملتزم نیستید. ترخیص منفصل رافع حکم عقل است.

پس حکم عقل موضوعش عدم ورود ترخیص است اعم از متصل یا منفصل. و ما شک داریم شا ید در انجا ترخیص منفصل وارد شده باشد. پس می شود شبهه مصداقیه حکم عقل.

لازمه اش این است که بگوئیم شک بکنیم در ترخیص به خطاب منفصل هم باز می توانیم برائت جاری کنیم، چون شک داریم در موضوع حکم عقل به وجوب. و این قابل التزام نیست.

اگر شما بگوئید کما اینکه آقای خوئی از عبارتش استفاده می شد که حکم عقل به وجوب امتثال معلق است بر عدم علم به ترخیص. یعنی تا علم به ترخیص پیدا نکند مکلف عقل حکم می کند به وجوب. رافع حکم عقل می شود علم مکلف به ورد ترخیص. اگر ترخیص واقعا باشد ولی مکلف علم به آن پیدا نکند حکم عقل مرتفع نمی شود. آقای صدر می فرماید اینکه شد حکم ظاهری عقل. خب ممکن است یک فعلی واقعا مستحب باشد و لکن من نمی دانم، مثلا اقامه در نماز واقعا مستحب است ولکن من نمی دانم که مستحب است یا واجب است، خطاب هم می گوید ارم کرده به اقامه در اول نماز. جناب آقای خوئی! آیا شما می گوئید اقامه در نماز واجب است؟ خب اینکه واقعا مستحب است. اگر می گوئید وجوب ظاهری دارد، بحث ما در اینجا در وجوب واقعی است، والا ممکن است یک مستحب واقعی هم بخاطر اینکه مکلف می داند که مستحب است وطبق ظواهر می گوید واجب است، مستحب واقعی هم ممکن است وجوب امتثال پیدا کند. اما این وجوب، وجوب ظاهری است، ما که در این بحث نداریم، بحث ما در وجوب واقعی است.

سؤال وجواب: مبانی دیگر می گویند وجوب حکم شرع است. پس ما واقعا می توانیم تقسیم بکنیم تکالیف را به واجبات واقعیه و مستحبات واقعیه، چون وجوب حکم شرع است ربطی به علم و جهل ما ندارد.

سؤال وجواب: اگر واقعا ترخیص باشد واقعا مستحب است. ظاهر خطاب مرا به اشتباه انداخت اما واقع که عوض نشد. واقع مطلب این است که برخی از تکالیف مستحب است وبرخی از تکالیف واجب.

این تقسیم واقعیه است. اما اگر بیائید بگوئید وجوب حکم عقل است و موضوعش عدم علم به ترخیص است، معنایش این است که تقسیم واقعی تکالیف به مستحب و واجب به هم می ریزد. ممکن است حتی چیزی که همه می دانند مستحب است اما من اشتباه کردم، مثل همین اقامه در نماز، مشهور می گویند مستحب است، برخی از فقهاء ره فرمودند که من قائلم به وجوب اقامه در نماز و حاضرم با هر کسی می خواهد بحث کنم. ما می گوئیم اقامه مستحب است و این آقای بزرگوار اشتباه است، اما طبق این بیان این حرف معنا ندارد، برای اینکه عقل حکم می کند به وجوب اقامه برای این آقا چون این آقا علم به ترخیص ندارد. دیگر تقسیم احکام به یک تقسیم واقعی که برخی واجبند وبرخی مستحبند دیگر معنا ندارد، واین چیزی است که عادتا لایلتزم به فی الفقه.

این فرمایش مرحوم آقای صدر.

در تعلیقه بحوث هم بعض الاعلام دام ظله یک اشکالی دیگری کرده اند آن را هم مطرح کنیم:

فرموده اند: جناب آقای خوئی! شما که می گوئید ترخیص در ترک اگر بود دیگر عقل حکم نمی کند به وجوب، آنوقت ما یک عموماتی داریم که اثبات می کند ترخیص را ولو ترخیص ظاهری، مثل رفع ما لایعلمون و کل شیء لک حلال و استصحاب ترخیصی که در اول شریعت داشتیم استصحاب می کنیم. آنوقت هر خطاب امری اصل در او می شود استحباب. چرا؟ برای اینکه عموم رفع ما لایعلمون افاده می کند ترخیص ظاهری را در آن. عقل هم که برایش فرق نمی کند. عقل دنبال یک ترخیصی است که از شارع بیاید، ترخیص واقعی باشد ظاهری باشد، مهم این است که مولا ترخیص بدهد در ترک. رفع ما لایعلمون ترخیص ظاهری است در ترک. ما نمی دانیم که آیا ملاک این فعل لزومی است یا لزومی نیست، رفع ما لایعلمون، ترخیص می دهد در ارتکاب این فعل. یا در مورد جائی که امر داریم ترخیص می دهد در ترک این فعل، آنوقت لازمه این مطلب این است که اصل در خطاب امر می شود استحباب. تا خطاب امر آمد ما می رویم در خانه رفع ما لایعلمون از او التماس می کنیم که بیا اینجا اثبات کن ترخیص را حکم عقل بپرد. رفع ما لایعلمون می گوید من مفادم ترخیص ظاهری است. می گوئیم عقل این حرفها سرش نمی شود، فقط اسم ترخیص روی تو باشد ولو ترخیص ظاهری، برای عقل که مهم نیست. و این قابل التزام نیست.

اقول: به نظر ما برخی از این اشکالات به مرحوم آقای خوئی وارد نیست. چرا؟ برای اینکه مرحوم آقای خوئی فرمود وجوب حکم عقل است در جائی که خطاب امر صادر بشود و احراز نکند مکلف ترخیص در ترک را. حالا دقیقتر اگر بیان کنیم اینجور بگوئیم که احراز نکند مکلف رضای مولا را به ترک. ترخیص موضوعیت که ندارد. ترخیص طریق است به احراز رضای مولا به ترک. پس موضوع حکم عقل می شود صدور امر از مولا و عدم علم مکلف به رضای مولا به ترک.

حالا که اینطور شد آنوقت آن اشکال اول آقای صدر از بین می رود. چون اگر من بدانم که ملاک لزومی نیست و مولا متأذی نمی شود از ترک، یعنی علم دارم به رضای مولا به ترک. بله عقل حکم می کند به استحباب. موضوع حکم عقل این است که خطاب امر صادر بشود از مولا ورضای مولا به ترک را هم شما ندانید. ظاهر آقای خوئی ره این است. چون ترخیص موضوعیت ندارد، طریق به رضای مولا است. ترخیص طریق است به اینکه مولا راضی است به ترک.

اما اینکه آقای صدر فرمود که: تارة ترخیص واقعا هست و ما نمی دانیم اینجا چه می گوئید. خب آن را که آقای خوئی تکلیفش را مشخص کرد، گفت موضوع حکم عقل به وجوب صدور خطاب امر است در فرضی که شمای مکلف عالم به ترخیص مولا نباشید. یعنی اگر واقعا مولا ترخیص داده ولی چون شما عالم نیستید عقل نسبت به شما حکم می کند به وجوب. حکم عقل به وجوب تابع علم و جهل شما است. تا علم نداشته باشید به رضای مولا به ترک عقل حکم می کند به وجوب.

سؤال وجواب: بشود، شما اسم این را می گذارید وجوب عقلی که موضوعش عدم علم المکلف است بالترخیص فی الترک. خب باشد. ملتزم می شویم. اما منافات ندارد که تقسیم احکام به یک لحاظ دیگری به واجب و مستحب صحیح باشد. آن لحاظ آخر این است که برخی از اوامر ناشی اند از ملاک لزومی، اسم این را می گذاریم واجب. برخی از اوامر ناشی اند از ملاک غیر لزومی اسم این را می گذاریم مستحب. به این لحاظ تقسیم اوامر به واجبات ومستحبات صحیح است. اما دقیق که می شویم به لحاظ حکم عقل به وجوب امتثال بله موضوع وجوب امتثال عقلی عدم علم المکلف است به ترخیص. ولذا اقامه برای آن عالم بزرگوار که می گفت حاضرم با هر کسی بحث کنم ثابت کنم که اقامه واجب است در نماز، واقعا اقامه در حق او واجب است، یعنی عقل حکم می کند به وجوب، اما در حق دیگران عقل حکم نمی کند چون ترخیص در ترک را فهمیده اند.

بله فقط این نقض آقای صدر که گفتیم خود آقای خوئی هم در کتاب النکاح به آن ملتزم شده است که اگر یک عام ترخیصی داشتیم مثل لابأس بترک اکرام العالم باید موضوع حکم عقل را به وجوب امتثال آمرک باکرام الفقیه بردارد. عام ترخیصی موضوع وجوب امتثال خاص الزامی را بردارد. بله این نقض به ایشان وارد است، و انصاف این است که این نقض نقضی است که بعید است به او ملتزم بشویم، ولی خب إنهم یرونه بعیدا و نراه قریبا، دیدیم آقای خوئی ره ملتزم شد.

سؤال وجواب: عام ورود دارد بر حکم عقل. یعنی عام می گوید تو مرخصی در ترک اکرام عالم ورود دارد بر حکم عقل. چون اینکه عقل بگوید نخیر این عام ترخیصی وارد بر حکم من نیست این تحکم است. آقای عقل تو ترخیص می خواستی از شارع این هم ترخیص.

مگر اینکه آقای خوئی ره روح کلامش (ولو با ظاهر کلامش نمی سازد) این باشد که بخواهد بگوید مراد من از حکم عقل حکم العقلاء است. حکم العقلاء بالوجوب است که مآلا برمی گردد به همان قول ثالث. اگر اینجوری می گفت می شد بگوئیم حکم عقلاء به وجوب امتثال آمرک باکرام الفقیه از بین نمی رود به وسیله عام ترخیصی. ارتکاز عقلاء اینطور است. فقط باید دلیل ترخیص در خصوص این مورد وارد بشود. اگر حکم عقلاء می گفت می توانستیم این را بگوئیم، ولی ظاهر کلام ایشان حکم عقل است و لذا این نقض به ایشان وارد است.

جلسه 127

سه شنبه 08/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در فرمایش مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی بود که فرمودند خطاب امر دلالت بر وجوب نمی کند و اساسا وجوب همینطور استحباب حکم عقل است. اگر خطاب امر از مولا صادر بشود ترخیص در ترک به مکلف واصل نشود، عقل حکم می کند به وجوب. و اگر ترخیص در ترک واصل بشود عقل حکم می کند به استحباب.

اشکال شد که اگر خطاب ترخیص عام بود، مثل اینکه لابأس بترک اکرام العالم. طبق نظر مرحوم آقای خوئی باید مقدم بشود بر خطاب امر. آمرک باکرام الفقیه ترخیص در ترک دارد، چون خطاب عام می گوید لا بأس بترک اکرام العالم. عقل فرق نمی کند برایش چه ترخیص در ترک به خطاب خاص باشد و چه به خطاب عام.

و این اشکال به آقای خوئی ره وارد است.

منتهی ما عرض کردیم خود آقای خوئی در مستند العروة کتاب النکاح ملتزم شده است به این نقض. اگر آقای خوئی ره حکم عقل را به حکم عقلاء تعبیر می کرد، می توانستیم بگوئیم عقلاء حکمشان به وجوب امتثال امر معلق است بر عدم ورود ترخیص خاص. اما حکم عقل به وجوب همینکه ترخیص از مولا صادر بشود باعث می شود که این حکم عقل از بین برود. چون بین آمرک باکرام الفقیه با لابأس بترک اکرام العالم اصلا به نظر مرحوم آقای خوئی تنافی نیست، اصلا با هم در مدلولها تنافی ندارند. آمرک باکرام الفقیه می گوید اعتبار کردم اکرام فقیه را در ذمه شما. لابأس بترک اکرام العالم هم می گوید ترخیص دادم شما را در ترک اکرام عالکم. عمومش یا اطلاقش شامل فقیه هم می شود. با هم اصلا تنافی ندارند حتی تنافی بدوی. جمع عرفی که مشهور می گویند خاص (اکرم الفقیه، یا آمرک باکرام الفقیه) بر عام مقدم است در موارد تعارض بدوی است که مدلول خاص با عموم عام تنافی بدوی دارد. اگر ما گفتیم آمرک باکرام الفقیه اصلا مدلولش وجوب نیست لا وضعا و لا اطلاقا، پس مدلولش با لابأس بترک اکرام العالم اصلا تنافی ندارد حتی تنافی بدوی، نوبت به جمع عرفی نمی رسد.

در تعلیقه بحوث فرموده اند: حالا که اینطور شد و این اشکال به مرحوم آقای خوئی تسجیل شد اشکال را قوی تر بکنیم: حتی اگر این ترخیص در ترک اکرام فقیه ترخیص ظاهری بود به حدیث برائت، باز لازمه فرمایش آقای خوئی ره این است که دیگر قائل به وجوب نشود. چون ترخیص در ترک داریم ولو ترخیصا ظاهریا. البته یک تعبیر می کند که بناءا علی الاکتفاء بالترخیص الظاهری. یا ایشان می فرماید که اگر ما استصحاب بکنیم ترخیص در ترک را که در ابتداء شریعت بود، باز ورود دارد بر حکم عقل. البته به شرط اینکه نگوئیم که عقل ترخیص در تخلف از امر برایش موضوعیت دارد، و ترخیص در ترک که در ابتداء شریعت بود ترخیص در ترک ذات اکرام فقیه بود نه به عنوان ترخیص در ترک امتثال امر به اکرام فقیه. اگر گفتیم برای عقل که فرقی نمی کند، ترخیص در ترک اکرام فقیه در ابتداء شریعت داشتیم، چون احکام تدریجی است، ولو آن ترخیص به عنوان ترک امتثال امر به اکرام فقیه نبود، اما ترخیص در ترک اکرام فقیه بما هوهو داشتیم، استصحاب می کنیم این ترخیص را و این ترخیص استصحابی ورود پیدا می کند بر حکم عقل.

اقول: این فرمایش که در تعلیقه بحوث مطرح شده است به نظر ما تمام نیست. برای اینکه اینکه ایشان فرمود برائت جاری بکنیم، برائت اثبات کند ترخیص ظاهری را و وجوب اکرام فقیه که حکم عقل است رفع بشود. ما سؤالمان این است که برائت از امر مشکوک جاری می شود، ما در چه چیزی شک داریم؟ امر مولا که معلوم است، ترخیص در ترک مشکوک است ولکن موضوع برائت نیست. برائت از ترخیص در ترک که جاری نمی شود. امر مولا معلوم، ترخیص مولا در ترک مشکوک ولکن مجرای برائت نیست. رفع ما لایعلمون را در چه چیزی پیاده می کنید؟ در خطاب امر؟ او که مکشوک نیست، در ترخیص مولا در ترک؟ اینکه برائت از او خلاف امتنان است. طبق نظر مرحوم آقای خوئی الزام حکم عقل است، آن چیزی که حکم شارع است و امر رفع و وضع آن به ید شارع است عبارت است از امر و به قول آقای خوئی اعتبار الفعل علی ذمة المکلف. او که مشکوک نیست. ترخیص مولا در ترک که رفع او خلاف امتنان است. برائت از تکلیف جاری می شود نه از ترخیص. برائت را اگر بخواهید از وجوب جاری کنید وجوب حکم عقل است امر وضع و رفع آن به ید شارع نیست. علاوه بر اینکه وجوب که حکم عقل است مشکوک نیست، چون موضوع آن فرض این است که عبارت شد از توجه خطاب امر و عدم ورود ترخیص در ترک. موضوع وجوب که حکم عقل است ثابت شد. عقل حکم کرد به وجوب. حکم عقل به وجوب اولا امر وضع و رفع آن به ید شارع نیست تا حدیث رفع در آن جاری بشود. ثانیا موضوعش محقق است و عقل به تبع موضوع حکم عقلی حکم می کند به وجوب. مشکوک نیست. پس در چه چیزی ما برائت جاری کنیم.

سؤال وجواب: در جائی که شک داریم در توجه خطاب امر، آنجا برائت جاری می کنیم مشکل ندارد. آن چیزی که منشأ وجوب است فعل شارع است، اگر فعل شارع مشکوک شد برائت جاری می کنیم. اما در اینجا صدور خطاب امر معلوم، لا معنی للبرائة عنه، ترخیص شارع در ترک مشکوک، ولکن برائت از ترخیص معنا ندارد، رفع عن امتی ما لایعلمون، برائت امر ثقیل را بر می دارد، تکلیف را بر می دارد نه ترخیص را. می ماند وجوب، وجوب هم که حکم عقل است امر وضع و رفع آن به ید شارع نیست. وانگهی مشکوک نیست، چون موضوعش محقق شد عقل هم حکم کرد.

بله اگر ایشان نظرشان به این باشد که موضوع وجوب امر ناشی از ملاک لزومی است، همان اشکالی که آقای صدر کرد، و بعد بگویند امر ناشی از ملاک لزومی در اینجا مشکوک است. خب این اشکال علیحده ودیگری بود به آقای خوئی ره. این را هم جواب دادیم، گفتیم موضوع حکم عقل صدور خطاب امر است مع عدم العلم برضا الشارع بالترک. عقل حکم می کند به وجوب در جائی که خطاب امر صادر بشود و ما علم به رضای مولا به ترک نداشته باشیم.

سؤال وجواب: عقل می گوید امتثال و الا تستحق العقاب، وقتی عقل اینجور گفته بود روز قیامت چه کسی می تواند جلو جهنم رفتن این را بگیرد.

اما این فرمایش دیگر ایشان که ترخیص در ابتداء شریعت را استصحاب می کنیم. ما به نظرمان دلیلی نداریم که در ابتداء شریعت مردم ترخیص داده شده بودند در ترک همه اشیاء و در فعل همه اشیاء. یعنی بگوئیم در ابتداء شریعت حکم شریعت اسلام اباحة کل شیء بود. ما دلیلی نداریم.

بله احکام تدریجی الجعل و تدریجی البیان بود، اما در ابتداء شریعت حکم ترخیصی جعل شده بود؟ یا نه مهمل بود حکم آن واقعه و به تدریج حکم آن جعل شد.

سؤال وجواب: برای اینکه خطاب امر می گفت صرف الوجود حج واجب است، چرا آن آقا اخذ به اطلاق نکرد؟ شبیه بنی اسرائیل که اطلاق إذبحوا بقرة را عمل نکردند گفتند ما لونها، سخت تر شد. خب به اطلاق امر به حج تمسک کرد یک بار حج بجا می آورد کافی بود. آنجا اطلاق امر اقتضاء می کرد کفایت مره را. کلام در این است که در ابتداء شریعت آیا مثلا از جمله قولوا لااله الا الله تفلحوا می شود استفاده کرد که فقط واجب این بود که بگوئیم لااله الا الله، یعنی بقیه چیزها را آزادید انجام بدهید یا ندهید. قولوا لااله الا الله تفلحوا یعنی سرآغاز فلاح لااله الا الله است، بعدا هم به شما می گوئیم که أنا من شرطها و شروطها، ولایت ائمه علیهم السلام هم جزء شروط لااله الا الله است. و هکذا.

سؤال وجواب: بحث در برائت عقلیه وشرعیه نیست، بحث در این است که آیا حکم واقعی در ابتداء شریعت ترخیص و اباحه بالمعنی الاخص بود و هر چیز واجب شده بعدا واجب شده قبلا مباح بوده، و هر چیزی که حرام شده بعدا حرام شده اول مباح بوده، چه دلیلی دارید بر این؟ برائت که حکم ظاهری است، کلام در این است که اماره باید اقامه کنید بر اینکه در ابتداء اسلام، اسلام جعل کرد حکم اباحه بالمعنی الاخص را برای همه اشیاء، و اگر هم یک چیزی واجب شد یا حرام شد اینها بعدا حکمش عوض شد. خب این دلیل ندارد.

سؤال وجواب: ترخیص واقعی در ابتداء شریعت در همه افعال دلیل ندارد.

سؤال وجواب: شما باید اثبات کنید ترخیص شارع را در ترک تا ورود داشته باشد بر حکم عقل. تا اثبات نکنید ترخیص شارع را در ترک، عقل می گوید خطاب امر دارید و ترخیص در ترک هم ثابت نشد، فأنا احکم بالوجوب. شما اگر استصحاب می کردید ترخیص در ابتداء شریعت را، خوب بود، ولی ترخیص در ابتداء شریعت ثابت نیست.

سؤال وجواب: کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی یک روایت مرسله است، آن هم دلیل بر برائت گرفته شده است به برهانی که در بحث خودش مطرح است. بحث ما در این است که دلیل و اماره بر ترخیص واقعی در ابتداء شریعت بوده است که کل شیء حلال واقعا.

سؤال وجواب: استصحاب می کنیم ترخیص را، ورود دارد بر حکم عقل. اگر استصحاب ترخیص مشکل نداشت استصحاب می کنیم ترخیص شرعی را، ورود دارد بر حکم عقل.

پس این اشکال ایشان وارد نیست.

ولکن اصل فرمایش آقای خوئی ومرحوم نائینی به نظر ما ناتمام است. منشأ وجوب عبارت است از دلالت خطاب امر بر وجوب. ما قبول داریم عقل هم حکم می کند به وجوب ولی به تبع ظهور خطاب امر در وجوب. شاهدش این است که اگر ما بفهمیم که مولا امر دارد، به دلیل لبی این را بفهمیم، ولی ندانیم مولا وقتی گفت آمرک بالغسل الجمعة در کنارش گفت و إن کان لابأس بترکه یا این را در کنارش نگفت؟. دلیل لبی است، فقط به ما می گوید یک امری آمد به غسل جمعه، اما مقرون به ترخیص در ترک بود یا نبود الله اعلم. کی عقل حکم می کند به لزوم امتثال به نحوی که مانع از برائت شرعیه و عقلائیه باشد. یا خود راوی به ما گفت من خدمت امام بودم فرمود آمرکم بغسل الجمعة، بعدش یک جمله ای هم فرمود، نمی دانم فرمود وإن کان لابأس بترکه یا یک چیز دیگری فرمود، کی عقل و عقلاء حکم می کنند به تنجز تکلیف به نحوی که نشود برائت عقلائیه وشرعیه جاری کرد؟

اساسا این چیزی که مرحوم آقای خوئی و مرحوم نائینی فرموده اند که وجوب به حکم عقل است، پس این موالی و عبید عقلائیه خطاب امر که دارند اینها که در موردشان حکم عقل نیست، پس چه جور وجوب می فهمند.

حتی گاهی مولا نیست، یک آقایی است به دیگری می گوید آمرک أن تجیء لی بماء. فکر می کند مولا یا این تعبیر را کرد. اینجا که عقل حکم به وجوب نمی کند، عقلاء هم حکم به وجوب نمی کنند. چون این آقا نه مولای عقلی است و نه مولای عقلائی. ولی چه جور است که عرف می فهمد که این آقا طلبش طلبی است که راضی به ترک نیست. و لذا مخاطب می گوید چون نمی خواهم تو ناراحت بشوی چشم می روم برایت آب می آورم، با اینکه وجوب در اینجا نه حکم عقل است و نه حکم عقلاء.

پس این فرمایش درست نیست.

سؤال وجواب: اگر اینجور باشد ظالم هم وجوب اطاعت دارد عقلا خوفا من عقاب الظالم. این چه حرفی است؟ بله لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه یک بحث دیگری است، حفظ نفس واجب است. حکم عقل به اینکه تو اگر این کار را نکنی مستحق عقابی، اما اگر ما گوش به حرف ظالم ندهیم آیا مستحق عقاب هستیم؟! نه مستحق عقاب نیستیم. اینکه خارجا بفهمیم که یک ضرری متوجه ما هست حالا بحث دفع ضرر محتمل واجب هست یا واجب نیست یا هر چه، او یک بحث دیگری است، بحث در استحقاق عقاب است.

یک مطلبی هم عرض کنم: من بعید می دانم که آقای خوئی ره بخواهد بطور کلی منکر بشود که وجوب قابل جعل شرعی هست. ظاهرا در خطاب امر می گوید وجوب حکم عقل است، والا بعید است که بگوید نمی تواند شارع جعل وجوب بکند. شارع می گوید لابد أن تفعل کذا یا مفروض علیک أن تفعل کذا. بعید است که آقای خوئی ره منکر باشد که وجوب قابل جعل شرعی است. این را برای توضیح کلام آقای خوئی ره عرض می کنم ولو عبارت ایشان یک مقدار در اینجا موهم است. من فکر می کنم در خطاب امر ایشان می گوید ظهور ندارد در وجوب و صرفا عقل حکم به وجوب می کند، نه اینکه وجوب قابل جعل شرعی نیست.

مطلب دیگر این است که: برفرض مرحوم آقای خوئی قائل باشد که حقیقت حکم تکلیفی اعتبار الفعل علی الذمه است، ما چون قطع نظر از این بحث مانحن فیه که وجوب حکم عقل است یا ظاهر لفظ، این مطلب را هم به آقای خوئی ره عرض می کنیم که اینکه شما فرمودید که خطاب امر متضمن اعتبار الفعل علی ذمة المکلف است، برخلاف مرحوم نائینی که فرمود آمرک بکذا انشاء طلب می کند.

جناب آقای خوئی ره! اولا: قبلا عرض کردیم این اعتبار الفعل علی الذمة اگر روح آن بعث و تحریک مکلف نباشد بلکه صرف حکم وضعی باشد به بدهکار بودن مکلف به عمل، این عقلا واجب الامتثال نیست. مثل اینکه می گویند آقا شما یک میلیون به زید بدهکارید اما نظرة الی میسرة. صبی چه بسا اتلاف کند مال غیر را بدهکار است به او، اما هیچ باعثیت ندارد. چون حکم وضعی فرقش با حکم تکلیفی این است که حکم وضعی فاقد روح باعثیت و زاجریت است، اعتبار الفعل علی الذمة که آقای خوئی ره می گویند اگر بخواهد صرفا حکم وضعی باشد فاقد روح بعث وزجر باشد که عقلا حکم به امتثال نمی کند که لازم است امتثال آن.

پس روح حکم تکلیفی عبارت است از بعث و تحریک. حالا صیاغتش می تواند لله علی الناس حج البیت باشد می تواند حجوا باشد، مهم صیاغت وشکل ظاهری حکم نیست، مهم ماهیت حکم تکلیفی وروح آن است که قوامش به بعث و تحریک است. حکم تکلیفی ماهیتش عبارت است از آن داعی بعث و تحریک، وتا این داعی بعث و تحریک نباشد عقل هیچ حکم نمی کند به لزوم انبعاث.

قطع نظر از این عرض عرض ما که حقیقت حکم تکلیفی را ما معتقدیم اعتبار الفعل علی الذمة نیست و عبارت است از بعث و تحریک عبد نحو الفعل، قطع نظر از این جناب آقای خوئی اشکال دیگر هم داریم، می گوئیم برفرض شما به این نتیجه رسیدید که حکم تکلیفی برهانا عبارت است از اعتبار الفعل علی ذمة المکلف. برهان شما را به این رساند که حقیقت حکم تکلیفی را اینگونه تصویر کنید، چه ربطی دارد به ظهور عرفی خطاب امر؟ ظهور عرفی خطاب امر بعث و تحریک است. ولذا به صبی می گوئیم إفعل کذا. گاهی به انسان های ضعیف العقل انسان امر می کند که إفعل کذا یا آمرک أن تفعل کذا، آیا تناسب عرفی دارد که بگوئیم ما ذمه تو را بدهکار کردیم به این عمل؟ یا نه، تناسب عرفی اش با این است که ما بعث و تحریک کنیم به داعی انبعاث او.

پس مدلول عرفی خطاب امر اعتبار الفعل علی الذمه نیست. آمرک بکذا مانند این است که بگوید اطلب منک کذا. اطلب منک کذا آیا مدلولش عبارت است از اعتبار الفعل علی ذمة المخاطب؟ نه. مدلول عرفی اش طلب فعل است. حالا حقیقت حکم تکلیفی را شما اعتبار الفعل علی الذمة می دانید این یک بحث دیگری است، برفرض درست باشد که درست نیست ولی ربطی به مدلول عرفی خطاب ندارد.

یعنی اگر ما به دوستمان بگوییم اطلب منک کذا این دیگر اعتبار الفعل علی ذمة الغیر نیست، با اینکه مولا به عبدش بگوید اطلب منک کذا مدلول عرفی اینها فرق می کند. یعنی اگر ما به دوستمان بگوئیم اطلب منک أن تجیء بالماء با اینکه مولا به عبدش بگوید اطلب منک أن تجیء بالماء اینها مشترک لفظی اند؟! آخه آقای خوئی اینها را مشترک لفظی می داند، می گوید آن اطلب که مولا گفت مدلولش اعتبار الفعل علی ذمة العبد است، ولی اگر مساوی به مساوی بگوید اطلب منک کذا این مدلولش طلب فعل است. چه جور اینجا مدلولش شد طلب فعل، ولی مولا که به عبدش می گوید اطلب منک کذا مدلولش ناگهان انقلاب ماهیت داد؟

سؤال وجواب: می دانم مدلول استعمالی اش، یعنی آن چیزی که به قول آقای خوئی دلالت انسیه پیدا می کند که آدم وقتی می شنود ذهنش به آن معنا منتقل می شود در این دو تا فرق می کند. بالوجدان فرق نمی کند.

و اعجب من ذلک اینکه مرحوم آقای خوئی آمده این مبنای خودش را که کلمه امر یا صیغه امر وضع شده است برای ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف این را مربوط کرده به مبنای خودش در تفسیر انشاء. می گوید این که مشهور گفته اند کلمه امر وضع شده است برای طلب، چون اینها انشاء را ایجاد المعنی باللفظ می دانند، مجبورند بگویند کلمه امر ایجاد می کند طلب را. ما چون می گوئیم انشاء اعتبار و ابراز است لذا ما راهمان جدا شد با مشهور، می گوئیم ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف.

اقول: جناب آقای خوئی! چه ربطی دارد به هم؟ ممکن است یک کسی قائل بشود به مسلک مشهور، بگوید انشاء ایجاد المعنی باللفظ است، در عین حال بگوید آمرک بکذا ایجاد می کند امر را. مثل بعت چه جور ایجاد می کند بیع را، آمرک بکذا هم ایجاد می کند امر را. اما بگوید امر عبارت است از اعتبار الفعل فی ذمة المکلف و التصدی لبیانه. مشهوری بشود، بگوید آمرک بکذا ایجاد می کند امر را، چون تا نمی گفت آمرک بکذا امر ایجاد نشده بود، هیچ کس نمی گفت أمرَ، تا گفت آمرک بکذا عرف گفت أمرَ، پس شد ایجاد امر. ولی در عین حال حقیقت امر را مثل شما بگوید اعتبار الفعل فی ذمة المکلف و ابرازه.

واز آن طرف ممکن است کسی هم مسلک با شما باشد بگوید واقعا شما درست می گوئید، انشاء ابراز الامر النفسانی است، در عین حال در اینجا بگوید اعتبار شده است بعث. مولا اعتبار می کند بعث مکلف را نحو الفعل و ابراز می کند این بعث را. چرا؟ برای اینکه می گوید بعث دو نحو است: یکی بعث تکوینی است، مثلا یبعث الکلب المعلم نحو الصید، این بعث تکوینی است. یا کسی را هل می دهد به داخل خانه، خیلی مهمان دوست است بجای اینکه بگوید بفرمائید محکم هلش می دهد طرف خانه، این بعث تکوینی نحو دخول الدار است. یک بعث اعتباری داریم، به جای اینکه هل بدهد طرف را به طرف دخول در خانه می گوید ادخل الدار. خب جناب آقای خوئی! ممکن است کسی بگوید انشاء ابراز الاعتبار است اما بگوید اعتبار شده است بعث مکلف نحو الفعل و ابراز شده است. که مبنای مرحوم نائینی همین است. که می گوید اعتبار شده است بعث.

پس اینها هیچ با هم تلازم ندارد که ما قائل به مسلک اعتبار و ابراز شدیم ناچارا دیگر گفتیم حقیقت حکم اعتبار الفعل فی ذمة المکلف است.

علاوه جناب آقای خوئی! یادتان رفته شما انشاء را گفتید ابراز الامر النفسانی، همش ابراز الاعتبار نبود. مثال هم زدید گفتید لیت زیدا قائم، تمنی امر نفسانی است و نه اعتبار نفسانی. لیت زیدا قائم ابراز می کند امر نفسانی را، این هم انشاء است. خودتان فرمودید.

پس اینطور نیست که شما قائل باشید که انشاء ابراز اعتبار نفسانی است. نه، ابراز امر نفسانی هم به نظر شما انشاء است، لیت زیدا قائم، لعل زیدا قائم. اینجا هم ممکن است کسی بگوید آمرک وضع شده است برای ابراز طلب نفسانی. لازم نیست ما فی النفس اعتبار باشد، بلکه می تواند ما فی النفس یک امر تکوینی نفسانی باشد مثل تمنی در لیس زیدا قائم، در آمرک بأن تفعل کذا می تواند طلب نفسانی باشد به فعل غیر. وضع شده است آمرک برای ابراز این طلب نفسانی. منافات با مبنای شما هم ندارد.

پس ربط دادن این بحث به مبنای خودتان در حقیقت انشاء انصافا ناتمام است. فتحصل مما ذکرناه که ما معتقدیم منشأ دلالت کلمه امر بر وجوب ظهور انصرافی است. عرف وقتی می شوند ارید أن اقوم، اراده تکوینیه، می گوید قیام لا ینفک عن ارادة هذا الشخص. اگر پشیمان نشود – یکوقت پشیمان می شود و از اراده اش دست بر می دارد این هیچ، یک وقت نه پشیمان نمی شود – وقتی می گوید ارید أن اقوم فی ساعة کذا، عرف می بیند لاینفک مراده عن ارادته. آنوقت وقتی هم می گوید ارید أن تقوم اراده تشریعیه می کند، بر همان وزان می بیند، می گوید اینجا هم ظهور انصرافی اش این است که لاینفک مراد این مولا از اراده او، مگر اینکه این مخاطب در مقام عصیان باشد که بحث دیگری است.

کلام واقع می شود در ثمرات اقوال اربعه.

جلسه 128

چهارشنبه 09/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با خطاب امر مطلبی باقی مانده که عرض می کنم:

ما معتقدیم که مدلول خطاب امر ولو متضمن انشاء است اما متضمن اعتبار نیست، برخلاف نظر مرحوم آقای خوئی که فرموده اند متضمن اعتبار است، یا فرمایش برخی که فرموده اند متضمن اعتبار بعث است، یا فرمایش آقای خوئی ره که فرموده اند متضمن اعتبار الفعل علی الذمه است، ما معتقدیم که مدلول خطاب امر مشتمل بر اعتبار نیست، صرف انشاء است. و این بحث ثمرات مهمه ای دارد در اصول که باید در آن دقت بشود.

برای توضیح این مطلب عرض کنم: اعتبار مشتمل هست بر ادعاء وجود برای چیزی که موجود نیست تکوینا. زید اسدٌ، این اعتبار است. اعتبار کرد زید اسد است، اعتبار کرد وجود اسدیت زید را.

ولذا در اعتبار ممکن است زمان معتبر با زمان اعتبار فرق کند، بگوید من اعتبار می کنم که زید از ماه آینده قاضی یا رئیس جمهور باشد. چون رئیس جمهور و قاضی بودن یک امر اعتباری است. ولذا در وصیت هم می گوید الان من اعتبار می کنم اما معتبر من ملکیت زید است للدار بعد وفاته.

اما در انشاء ادعاء مطرح نیست. مثل تمنی، لیس زیدا قائم. جمله انشائیه است اما مشتمل بر هیچگونه ادعائی نیست. ابراز می کند تمنی نفسانی را. یا استفهام مثل هل زید قائم، جمله انشائیه است اما مشتمل بر هیچ اعتبار و ادعائی نیست.

ولذا انشائیات بالمعنی الاعم شامل اعتباریات هم می شوند، اما ما یک انشائیات بالمعنی الاخص داریم در مقابل اعتباریات. به نظر ما جمله امر مثل جمله استفهام انشائی است، اعتباری نیست. جمله استفهام می بینید ابراز می کند استفهام را، اما مشتمل بر ادعاء نیست. شاهدش این است که اگر شما از کسی بپرسید که: إن جاء زید فهل تکرمه؟ فرقش با اینکه شما بگوئید إن جاء زید فأنت تملک داری چیست؟. إن جاء فأنت تملک داری اعتبار می کند ملکیت را بعد از مجیء زید. اما إن جاء زید فهل تکرمه این استفهام فعلی است، و این شرط، شرط المستفهم عنه است نه شرط الاستفهام. استفهام فعلی است. الان استفهام می کند از اکرام شما نسبت به زید علی تقدیر مجیئه. استفهام چون مشتمل بر ادعاء نیست فلا معنی لانفکاک الاستفهام عن الانشاء. استفهام همراه با انشاء و همراه با این استعمال جمله انشائیه محقق می شود. یا در تمنی مثل إن جاء زید فلیت عمرا یجیء معه تمنی الان انشاء شد، نه اینکه انشاء شد تمنی بعد از مجیء زید. نخیر، انشاء شد الان تمنی، منتهی متمنی مجیء عمرو هست علی تقدیر مجیء زید.

پس انشاء بالمعنی الاخص در مقابل اعتباریت است. اعتباریات مشتمل است بر یک نوع ادعاء وجود برای آنچه که موجود نیست. ولذا وقتی که شما در اعتباریات شرطی ذکر می کنید و می گوئید إن مت فداری ملک زید، انشاء می کنید ملکیت عقیب وفات را. ولکن در این مثال که إن جاء زید فهل تکرمه الان استفهام می کنی و استفهام فعلی است. مستفهم عنه اکرام زید هست علی تقدیر مجیئه. در خطاب امر هم به نظر ما هیچ ادعاء مطرح نیست. بلکه یک استعمالی است به داعی اینکه منبعث بشود مخاطب نحو الفعل. آمرک بکذا یا افعل کذا، الان شما با این استعمال متصدی شدید برای طلب این فعل از مخاطب. و معنای امر همین است. ولذا تا بگوئی إن جاء زید فأکرمه مولا می گوید صدر الامر من المولی. حالت منتظره ندارد. مأموربه اکرام زیدٍ است علی تقدیر مجیئه.

این منجر می شود به اینکه بگوئیم مفاد خطاب امر واجب معلق است نه واجب مشروط که اگر زید بیاید تازه وجوب اکرام زید فعلی بشود. نه، اینکه بگوئیم اگر زید بیاید تازه وجوب اکرامش فعلی می شود مبتنی بر این است که ما وجوب را امر اعتباری بگیریم. مثلا بگوئیم اعتبار الفعل علی الذمة، هر وقت زید آمد آنوقت شما بدهکاری به اکرام او. هرگاه زید آمد آنوقت بعث اعتباری دارید بنابر اینکه ما بگوئیم وجوب اعتبار البعث است. این خوب است. اما به نظر می رسد که مفاد خطاب امر اعتبار نیست، تصدی مولا تحصیل الفعل من طریق استعمال خطاب الامر است. این می شود طلب. مولا وقتی می گوید إن جاء زید فأکرمه تصدی لتحصیل هذا الفعل من طریق توجیه خطاب امر به مکلف. ولذا می گویند أمر، منتظر نمی نشینند که زید بیاید و بعد بگویند امر الان محقق شد. نخیر امر وقتی محقق شد که مولا زبان مبارکش را باز کرد وگفت إن جاءک زید فأکرمه. این معنایش این است که قید در خطاب امر قید خود امر نیست قید مأموربه است. مثل اینکه قید در جمله استفهامیه قید استفهام نیست بلکه قید مستفهم عنه است. إن جاء زید فهل تکرمه هیچ کس نگفته است که مجیء زید قید استفهام است. چون معنایش این است که مخاطب سکوت بکند، اگر به او بگویند چرا جواب نمی دهی؟ می گوید صبر کن تا شرط حاصل بشود تا استفهام تو فعلی بشود، بعد که استفهام تو فعلی شد من جواب می دهم. خب هیچ عرفی این را قبول نمی کند. استفهام فعلی است، مستفهم عنه عبارت است از اکرام زید علی تقدیر مجیئه. ما به نظرمان جمله امر هم همینطور است، انشاءالله بحث بیشتر در بحث واجب مشروط و واجب معلق پیگیری می کنیم.

این مطلب را ما در کلمات محقق عراقی ره هم پیدا کردیم. ایشان تعبیرش این است که خطاب حکم تکلیفی انشائی هست اما اعتباری نیست. مطلبی بود در ذهن ما که دیدیم محقق عراقی ره هم این مطلب را مطرح کرده اند.

سؤال وجواب: اصلا آن چیزی که مولا در خطاب امر دارد عبارت است از ابراز آن طلب نفسانی. مولا طلبش و آن اراده نفسانیه اش تعلق می گیرد به فعل غیر. و در مثال إن جاءک زید فأکرمه همان آنی که مولا گفت إن جاءک زید فأکرمه در نفس مبارکه اش منقدح شده است طلب و اراده اکرام زید علی تقدیر مجیئه. آنوقت بعد با خطاب إن جاءک زید فأکرمه ابراز می کند آن طلب وآن اراده را. به تعبیر محقق عراقی می شود اراده مبرزه. اصلا وجوب به معنای اینکه شما بفرمایید مفهوم وجوب را اعتبار کنند ما دلیل بر آن نداریم. وجوب چیزی نیست جز اینکه تعلق بگیرد طلب مولا به فعل طلبا لایرضی بترکه. روح وجوب این است. اما حکم که یک امر انشائی است این است که آن را ابراز کند. حتی اگر بگوید ارید منک کذا می شود حکم، یا بگوید افعل کذا این هم انشاء امر است. آمرک بکذا انشاء امر است. اما دلیلی نداریم که حکم تکلیفی متضمن یک اعتباری باشد. شاهدش این است که بچه ها ممکن است به پدرهایشان بگویند که اسباب بازی بخر، خیلی هم محکم و قاطع می گویند، اصلا در ذهنشان نیست که بخواهند اعتباری بکنند. خواسته قلبی اش خریدن اسباب بازی است که پدرش برایش بخرد، واین را متصدی می شود که به خواسته خودش برسد از طریق توجیه خطاب امر. می گویند امر، طلب، و هیچ مشتمل بر اعتبار نیست. برخلاف حکم وضعی، که حکم وضعی مشتمل بر اعتبار است، ادعا می کند مالک بودن زید را نسبت به این دار در حالی که او مالک نبود.

سؤال وجواب: آن مولایی که گفت إن جاءک زید فأکرمه الان خواسته ای دارد، اما خواسته اش چیست؟ خواسته اش اکرام زید است علی تقدیر مجیئه. اکرام زید قبل مجیئه اصلا خواسته مولا نیست. در اوامر امتحانیه هم انشاء طلب است، ولکن طلب نفسانی در نفس مولا نیست. ابراز الطلب هست من دون طلب واقعا. بحث در طلب حقیقی است که طلب هست در نفس مولا و این را ابراز می کند بمبرز، این مبرز مشتمل بر اعتبار نیست. بله این بحث یکی از ثمراتش این است که ما به واجب معلق می رسیم. یعنی إن جاءک زید فأکرمه مولا الان خواسته ای دارد. خواسته مولا اکرام زید است علی تقدیر مجیئه. این خواسته را متصدی می شود که تحصیل بکند از طریق توجیه خطاب امر. می گوید إن جاءک زید فأکرمه بعد لحاف می کشد روی سرش و می خوابد. می گویند أمر، طلب، الان أمر، الان طلب. متعلق طلب و امر عبارت است از اکرام زید علی تقدیر مجیئه، نه اینکه بعد از مجیء زید تازه مولا یک تکانی می خورد می گویند الان طلب در نفسش شکل گرفت. اینطور نیست.

سؤال وجواب: الان می خواهد از شما که اکرام کنید زید را فی فرض مجیئه. خواسته مولا الان است. ولذا اگر به مولا بگویند تو چیزی از ما می خواهی؟ می گوید بله، من از شما می خواهم اگر زید آمد اکرامش کنید. این قید مجیء متعلق طلب است.

سؤال وجواب: حکم تکلیفی در خدا به لحاظ روح حکم بعید نیست که ازلی باشد. و آن هم ثمرات خودش را دارد، من اینجا فقط خواستم فتح بابی بشود برای بحث های آینده.

سؤال وجواب: اعتبار الان است معتبر استقبالی است. الان اعتبار می کند ملکیت زید را بعد وفاته. امر اگر اعتبار بعث بود اشکال نداشت به لحاظ خود امر می گفتیم اعتبار می کند بعث بعد از مجیء زید را، اگر اعتبار الفعل علی الذمه بود اشکال نداشت الان اعتبار می کند که این فعل بعد از مجیء زید در ذمه شما باشد، از آنوقت بدهکار می شوید به این فعل. مثل سائر اعتباریات. اعتبار می کرد که این آقا از ماه آینده قاضی است. اما خطاب امر بالوجدان متضمن اعتبار نیست. عرض کردم این خطاب امر از صبیان صادر می شود. از خود ما وقتی به فرزندمان می گوئیم آب بیاور اصلا چه چیزی را اعتبار می کنیم؟ ما خواسته مان این است که فرزندمان آب بیاورد منتهی تارة الجاء کردیم فرزندمان را به آب آوردن، او یک مرحله از تسبیب است. یک مرحله از تسبیب این است که به او بگوئیم آب بیاور. با اینکه به او بگوئیم آب بیاور متصدی شده ایم برای تحصیل آن خواسته مان. می گویند امر کرد، طلب کرد طلبا لایرضی بالترک، می شود وجوب. پس وجوب فعلی است به مجرد توجیه خطاب امر. منتهی واجب بله ممکن است حصه خاصه ای باشد. بقیه مطالب را انشاءالله در بحث خودش مطرح می کنیم.

## یقع الکلام فی ثمرات الاقوال الاربعة:

ثمرات مهمه را عرض می کنیم:

ثمره اول: همان بود که مطرح شد که اگر ما یک خطاب خاصی داشتیم مثلا آمرک باکرام الفقیه، خطاب عام می گوید لابأس بترک اکرام العالم. بنابر قول چهارم که وجوب به حکم عقل است عام ترخیصی مقدم می شود. اما بنابر سائر اقوال خاص مقدم است، آمرک باکرام الفقیه مقدم است، چون جمع عرفی می کنند بین عام و خاص، خاص مقدم می شود.

وخود اینکه ارتکاز فقهاء وعرف بر تقدیم خطاب خاص است علامت بطلان قول رابع است.

برخی شبهه ای کرده اند گفته اند: حتی قول ثانی که می گفت دلالت امر بر وجوب از باب اطلاق است، او هم گاهی ثمره اش این است که خطاب عام مقدم می شود، در جایی که خطاب عام عموم وضعی دارد. لابأس بترک اکرام أیّ عالم، عام وضعی است، نه مطلق، عام وضعی می گوید لابأس بترک اکرام أیّ عالم، آمرک باکرام الفقیه یا اکرم الفقیه بالاطلاق می گوید واجب است اکرام فقیه. مبنای مشهور فقهاء این است خلافا لصاحب الکفایه که اگر عام با مطلق تعارض کرد عام مقدم است. مثلا یک خطاب می گوید اکرم العالم، یک خطاب می گوید لاتکرم أیّ فاسق. اکرم العالم مطلق است، لاتکرم أیّ فاسق عام است. نسبت به عالم فاسق مبنای مرحوم شیخ، نائینی، آقای خوئی، حضرت امام و آقای صدر همین است که می گویند لاتکرم أیّ فاسق بیانٌ، ظهور بیانیّ، اما اکرم العالم ظهور سکوتی. ظهور ناش عن عدم البیان. ظهور اطلاقی است. عرف ظهور ناشی از بیان را که در عموم هست مقدم می کند بر ظهور ناشی از عدم البیان. می گویند اکرم العالم ظهورش در وجوب اکرام عالم فاسق به ملاک سکوت از ذکر قید است. لاتکرم أی فاسق یصلح أن یکون بیانا علی حرمة اکرام العالم الفاسق.

مرحوم آخوند منکر است، می گوید اگر این خطاب عام متصل بود حرفی نبود، اما حالا که منفصل یستقر المعارضة بینهما.

طبق مبنای مشهور اینجا هم گفته می شود که اطلاق آمرک باکرام الفقیه یا اکرم الفقیه با عموم وضعی لا بأس بترک اکرام أی عالم تعارض می کند. نسبت به وجوب اکرام فقیه خطاب آمرک باکرام الفقیه می گوید وجوب دارد. اما لابأس بترک اکرام أی عالم بالوضع می گوید وجوب ندارد. عام وضعی مقدم می شود. لااقل طبق مبنای مرحوم آخوند تعارض می کنند و تساقط می کنند، آنوقت رجوع می کنیم به برائت از وجوب. در حالی که مشی فقهاء این است که آمرک باکرام الفقیه یا اکرم الفقیه را مقدم می کنیم بر آن لابأس بترک اکرام أی عالم. خب این را دلیل بگیرید بر بطلان قول ثانی و تعین قول به دلالت امر بر وجوب بالوضع.

می گوئیم: اولا: ما گفته ایم که ظهور آمرک باکرام الفقیه یا اکرم الفقیه در وجوب ظهور انصرافی است. این یک سنخ از ظهور اطلاقی است که نامش ظهور انصرافی است. و اگر یک خطاب ظهور انصرافی داشت در خاص او مقدم است. مثلا یک خطاب می گوید اکرم کل عالم، یک خطابی می آید اسم یک عالم معروف را می برد می گوید او را اکرام نکن. وآن اسم مشترک است بین آن عالم معروف و یک فرد گمنام. می گوید زید را اکرام نکن، ما یک زیدی داریم که رسانه های گروهی ده ها بار هر روز اسمش را می آورند، یک زید گمنامی هم داریم که همسایه اش او را به زور می شناسد، این هم گفت لاتکرم زیدا. خب ظهور انصرافی این زید به زید معروف است. اگر می خواست زید گمنام را می گفت قید زید می کرد. خب این ظهور انصرافی لاتکرم زیدا در زید عالم است و عرف او را مقدم می کند بر اکرم کل عالم.

آن چیزی هم که آقایان گفته اند ظهور عام بر مطلق مقدم است در مطلق گفته اند نه در آن فرد ظهور انصرافی. ظهور انصرافی یک سنخ خاصی است که البته ناشی است از اطلاق وسکوت از قید.

ثانیا: اینکه عام بر مطلق مقدم باشد کما هو المشهور یا تعارض و تساقط بکنند کما هو رأی صاحب الکفایة فی العام المنفصل و هو المختار ربطی به اینجا ندارد. چرا؟ برای اینکه یک قانون دیگری هست در جمع عرفی، وآن قانون این است که: عرف بین دو خطاب اول موضوع سنجی می کنند و بعد محمول سنجی. اگر موضوع یک خطاب اخص بود و موضوع خطاب دیگر اعم، موضوع خطاب خاص را می بیند چون اخص است دیگر نگاه نمی کند که این خطاب خاص محمولش را با اطلاق فهماند یا با وضع فهماند. مهم این است که موضوع این خطاب خاص اخص است، و این برای عرف حائز درجه اول است در جمع عرفی. اول در جمع عرفی عرف می رود سراغ نسبت سنجی بین دو موضوع. موضوع خطاب اخص چون اخص است دیگر این خطاب اخص مقدم می شود بر خطاب عام.

و این بحث طویل الذیل است. حتی بعضی استفاده هایی کرده اند از این مبنا. من یک مثالی برای شما بزنم: یک خطاب می گوید القاتل لایرث من الدیة، یک خطاب می گوید: القاتل خطأ یرث من المقتول. گفته اند کما اینکه استاد ما مرحوم آقای تبریزی هم می فرمودند که القاتل خطأ یرث من المقتول موضوعش قاتل خطأی است، محمولش اطلاق دارد، می گوید یرث من المقتول، اطلاقش می گوید هم یرث من الدیة و هم از غیر دیه. موضوع القاتل خطأ یرث اخص است از موضوعی که می گوید القاتل لایرث من الدیة. ولو ما اگر کل خطاب را بسنجیم نسبت عموم من وجه می شود. چرا؟ برای اینکه مفاد خطاب القاتل لایرث من الدیة این است که قاتل از دیه ارث نمی برد، کاری به غیر دیه ندارد. نسبت به قاتل خطأی که از دیه ارث ببرد تعارض به عموم من وجه می شود. اما ادعا این است که عرف نگاه می کند به موضوع. می گوید موضوع این خطاب دوم این است که القاتل خطأ یرث من المقتول، موضوع اخص است. چون موضوع اخص است این خطاب مقدم می شود بر خطاب اول. ارث قاتل خطأی از غیر دیه مسلّم است. و اینکه قاتل غیر خطائی یعنی قاتل عمدی از دیه ارث نمی برد، این هم مسلّم است. اما قاتل خطأی از دیه ارث نبرد این اگر بخواهیم به کل آن دو خطاب نگاه کنیم یک می گوید قاتل خطأی ارث می برد از دیه، چون القاتل خطأ یرث من المقتول بالاطلاق می گوید از دیه هم ارث می برد. القاتل لایرث من الدیة هم بالاطلاق می گوید این قاتل خطأی از دیه ارث نمی برد. نسبت می شود عموم من وجه. ولکن گفته می شود که دأب فقهاء این است که موضوع خطاب اگر اخص بود او را مقدم می کنند. و تفصیل الکلام فی محله.

ولذا ولو ما بگوئیم آمرک باکرام الفقیه ظهور اطلاقی دارد در وجوب، اما مقدم می شود بر لابأس بترک اکرام أی عالم.

ثمره دوم: اگر مولا بگوید آمرک أن تغتسل للجمعة و الجنابة. بنا بر اینکه می گویند اگر ثابت شد غسل جمعه مستحب است دیگر نمی شود بگوئیم از این خطاب فهمیدیم که غسل جنابت واجب است. چرا؟ چون می گویند مستلزم استعمال لفظ در دو معنا است. آمرک بغسل الجمعة و الجنابة نسبت به غسل جمعه بشود استحباب و نسبت به غسل جنابت بشود وجوب، می شود استعمال کلمه امر در معنای وجوب و استحباب که استعمال لفظ در دو معنا است، واین یا محال است یا خلاف ظاهر است. که مبنای مرحوم آخوند هم همین است.

خب این ثمره قول به وضع است، اگر گفتیم وضع شده است امر در وجوب ثمره اش این است. ولی اگر گفتیم ظهور اطلاقی است، مستعمل فیه آمرک بغسل الجمعة و الجنابة یک چیز است وآن دال است فقط. منتهی به دال آخر فهمیدیم غسل جمعه ترخیص در ترک دارد اما غسل جنابت نفهمیدیم که ترخیص در ترک دارد اخذ به ظهور اطلاقی می کنیم.

و هکذا بنابر قول ثالث و رابع، وجوب که حکم عقل است بنابر قول رابع، عقل می گوید ترخیص در ترک کجا ثابت شد، در غسل جمعه، آنجا واجب نیست، اما در غسل جنابت که ترخیص در ترک ثابت نشد. مستعمل فیه آمرک هم که یک چیز است نه دو چیز، اعتبار الفعل علی الذمة است، مشکلی پیش نمی آید.

و این ثمره، ثمره خوبی هست، منتهی برخی از ملاحظاتی دارد که انشاءالله در جلسه آینده مطرح می کنیم و بعد از ذکر برخی از ثمرات دیگر انشاءالله بحث طلب واراده را بطور اختصار مطرح می کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 129

شنبه 12/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

گفتیم یکی از ثمرات این بود که اگر خطابی بیاید بگوید آمرک بغسل الجمعة و الجنابة، و ثابت بشود که غسل جمعه واجب نیست. آیا می شود به این خطاب تمسک کرد برای وجوب غسل جنابت یا نه؟

گفته شد که بنابر اینکه دلالت کلمه امر بر وجوب به وضع باشد، که مسلک مرحوم آخوند صاحب کفایه هست، اگر آمرک بغسل الجمعة بخواهد استعمال بشود در غیر وجوب، و بغسل الجنابة وقتی می گوئیم همین کلمه آمرک به لحاظ غسل جنابت استعمال بشود در وجوب، می شود استعمال لفظ در اکثر از معنا، و این یا محال است و یا خلاف ظاهر است. پس ما نمی توانیم به این خطاب تمسک کنیم و بگوئیم غسل جنابت واجب است. اگر خطاب دیگری بود که آن خطاب دیگر می گفت آمرک بغسل الجنابة حرفی نیست. چون این آمرک بغسل الجمعة و الجنابة که ظهور در استحباب غسل جنابت ندارد بلکه استعمال شده است در جامع طلب. ولکن کلام در این است که به این خطاب آمرک بغسل الجمعة و الجنابة دیگر نمی شود تمسک کرد بر وجوب غسل جنابت.

این بحث در فقه ثمرات زیادی دارد و روایاتی داریم که این مشکل در آن هست: مثلا وسائل 11/223 روایت صحیحه است که: إن رسول الله صلی الله علیه وآله أمر الناس بنتف الابط و حلق العانة و الغسل و التجرد فی ازار و رداء. پیامبر اکرم امر فرمود کسانی که می خواستند محرم بشود نتف ابط بکنند و حل عانه بکنند و غسل احرام بکنند و ازار و رداء بپوشند. خب نتف الابط و حلق العانة مسلم مستحب است، اما غسل احرام و لبس ازار و رداء آیا مستحب است یا واجب است؟ همین بحث پیش می آید که مراد از امر الناس در این روایت نسبت به نتف الابط و حلق العانة وجوب نیست، اگر بنا باشد در غسل و لبس ازار و رداء مراد وجوب باشد بنابر اینکه امر وضع می شود بر وجوب و دلالتش بر وجوب به دلالت وضعیه است، مستعمل فیه آنوقت می خواهد نسبت به نتف الابط و حلق العانة بشود استحباب و جامع طلب و نسبت به غسل احرام مثلا بشود وجوب. می شود استعمال لفظ در معنین.

ممکن است شما بفرمائید که این مطلب که مشهور هم می گویند و مرحوم آخوند هم می گوید در صورتی است که ما بگوئیم در موارد استحباب کلمه امر استعمال مجازی می شود، مجاز لغوی است. اما اگر گفتیم اصلا مجاز، مجاز ادعائی است، زید اسدٌ استعمال نمی شود اسد در معنای رجل شجاع، بلکه استعمال می شود در معنای خودش، ادعاء می گوئیم زید اسد است. می شود مجاز در مرحله ادعاء و نه در مرحله استعمال. والا زید اسد استعمال می شود اسد در همان معنای حقیقی خودش. ولذا عرفا می گویند زید شجاع است بلکه شیر است. اگر شیر استعمال بشود در معنای رجل شجاع که این تعبیر صحیح نیست که زید شجاع است بلکه بگو شیر است. پس این مجاز ادعائی است.

حالا آمرک بغسل الجمعة والجنابة گفته می شود که مستعمل فیه واحد است، فرمان می دهم تو را به غسل جمعه و جنابت. در مورد غسل جمعه مراد جدی مبتنی است بر مجاز ادعائی، مراد استعمالی که فرق نمی کند، پس مشکلی نداریم.

بله کسانی که مثل مرحوم آخوند وآقای صدر مجاز را لغوی می دانند ومی گویند اصلا معنای استعمالی عوض می شود اشکال وارد است. اما مسلک صحیح این است که مجاز یا غالبا یا دائما مجاز ادعائی است، مستعمل فیه عوض نمی شود همان معنای حقیقی است. ولذا گفته می شود که هیج محذوری ندارد، قرینه داریم که در آمرک بغسل الجمعة و الجنابة در غسل جمعه مجاز ادعائی است در مرحله مراد جدی. اما در غسل جنابت اصالة التطابق می گوید مراد استعمالی با مراد جدی یکی است. اصالة التطابق یا اصالة الجد تعبیر کنیم.

اقول: این مطلب درست نیست. برای اینکه حتی بنابر مسلک مجاز ادعائی باز خلاف ظاهر عرفی است که ما مثلا بگوئیم این دو که در اتاق هستند شیر هستند، بعد ببینیم که یک پهلوانی از اتاق بیرون آمد گفت من یکی از آن دو شیر هستم، شیر دوم هم در داخل اتاق هست برو ببین. ظهور عرفی ندارد که آن شیر دوم حیوان مفترس است. بگوئیم اصالة الجد می گوید خب یک شیر معلوم شد مجاز ادعائی است، انشاءالله شیر دوم همان فرد حقیقی است. خب عقلاء همچنین چیزی نمی گویند.

سؤال وجواب: در مجاز ادعائی هم یک کلمه بخواهد بر دو چیز تطبیق بشود یکی از آنها به نحو مجاز ادعائی و یکی به نحو حقیقی این خلاف ظاهر است. ...این دو نفری که در اتاق هستند شیر هستند. إن ترید أن تشوف الاسد فادخل الغرفة که دو فرد از اسد هست، یکی را دیدیم رجل شجاع است بگوئیم انشاءالله دومی حیوان مفترس است. همچنین انشاءاللهی عرف نمی تواند بگوید.

پس انصاف این است که طبق مسلک دلالت وضعیه کلمه امر بر وجوب، کما هو مختار صاحب الکفایة و السید الامام و السید الصدر والشیخ الاستاذ، در این صحیحه ای که می گفت امر الناس بنتف الابط و حلق العانة و الغسل و التجرد فی ازار ورداء دیگر نمی شود اثبات کرد وجوب غسل احرام را به این روایت. دیگر نمی شود اثبات کرد وجوب تجرد در ازار و رداء را برای محرم طبق این روایت.

اما بنابر اینکه بگوئیم دلالت کلمه امر بر وجوب للاطلاق است کما هو الصحیح، طبق این مبنا مرحوم آقای صدر هم فرموده است که مستعمل فیه واحد است در این آمرک، یعنی طلب، مقدمات حکمت دال آخر است، در مورد غسل جنابت می گوید این طلب همراه با ترخیص در ترک نیست. اما در مورد غسل جمعه دال آخری داریم برخلاف این مقدمات حکمت. شد تعدد دال و مدلول. مثل این می ماند که مولا گفت أکرم کل عالم، یک خطابی گفت یجب أن یکون الفقیه عادلا حتی تکرمه، فقیه باید عادل باشد تا واجب بشود اکرام او. منافات ندارد که اکرم کل عالم نسبت به فقیه مقید شد به عادل بودن، اما نسبت به غیر فقیه نه، عالم غیر فقیه فاسق هم بود مهم نیست. مانحن فیه هم از این قبیل می شود.

در تعلیقه بحوث فرموده اند نخیر، این درست نیست. چرا؟ برای اینکه آمرک بغسل الجمعة و الجنابة، یا برای اینکه خوب بحث روشن بشود إغتسل للجمعة و الجنابة که آقای صدر و مقرر بزرگوار بحث ایشان قائلند که دیگر اغتسل للجمعة والجنابة ظهورش اطلاقی است، اینجا را قبول دارند، ولذا یک جائی را ما بیائیم مد نظر قرار بدهیم که قبول دارند، منتهی ما می گوئیم در آمرک بغسل الجمعة و الجنابة ما ادعایمان این است که ظهور اطلاقی است. فرموده اند که اغتسل للجمعة و الجنابة ظهور اطلاقی است، حالا یک کسی بگوید اگر آمرک هم می گفت ظهور اطلاقی بود. بسیار خوب. ظاهر وحدت کلمه امر یا وحدت صیغه امر این است که در مقام ثبوت هم سنخ طلب واحد است. وحدت اثباتیه کلمه امر و یا صیغه امر ظهور دارد در وحدت ثبوتیه سنخ طلب، که اگر طلب در یکی غیر شدید است در دیگری هم همینطور است. اینکه بگوئیم در یکی شدید است و در دیگری غیر شدید، این خلاف ظهور وحدت ثبوتیه سنخ طلب هست. که اغتسل للجمعة والجنابة سنخ طلب غسل جمعه با طلب غسل جنابت یکی است.

وقتی ثابت شد که سنخ طلب در یکی استحباب است، نمی توانیم در دیگری بگوئیم سنخ طلب وجوب است.

ممکن است شما به ایشان اشکال کنید که پس اگر یک دلیل آخری هم بود گفت اغتسل للجنابة، شما می گوئید دیگر ما کشف کردیم ظهور اغتسل للجمعة و الجنابة را در وحدت ثبوتیه سنخ طلب. و چون طلب غسل جمعه طلب استحبابی است پس ظاهر اغتسل للجمعة و الجنابة این است که طلب غسل جمعه هم طلب استحبابی است. شما ممکن است اشکال کنید که پس حتی اگر خطاب خاص دیگری بیاید که اغتسل للجنابة یا آمرک بغسل الجنابة باز دیگر نمی توانیم به آن خطاب دیگر هم تمسک کنیم برای وجوب غسل جنابت؟

نه این اشکال وارد نیست. ایشان می گوید خب می تواند اغتسل للجمعة و الجنابة در مقام ثبوت مراد جامع طلب باشد. باز سنخش می شود واحد. ما قرینه داریم که طلب غسل جمعه وجوبی نیست، اما می تواند اینجا در مقام ثبوت مولا سنخ واحد از طلب را لحاظ کرده باشد ولی آن سنخ واحد جامع طلب باشد نه خصوص طلب استحبابی تا بگوئید پس ظاهرش این می شود که غسل جنابت هم طلب استحبابی دارد. نه، همین مقدار که می فهمیم در مقام ثبوت مراد جدی مولا سنخ واحد از طلب است، خب شاید این سنخ واحد جامع طلب باشد در اغتسل للجمعة و الجنابة یا آمرک بغسل الجمعة و الجنابة. منافات ندارد که دلیل آخری بیاید بگوید غسل جمعه واجب است.

پس ایشان فرمایششان این است که ظاهر اغتسل للجمعة و الجنابة یا آمرک بغسل الجمعة و الجنابة وحدت ثبوتیه طلب است تبعا للوحدة الاثباتیة، ولی می تواند وحدت ثبوتیه طلب یعنی جامع طلب اعم از وجوب و استحباب باشد.

بعد فرموده اند: این فرمایش استاد ما در مثال اکرم کل عالم که اگر دلیل داشتیم فقیه باید عادل باشد، کشف نمی شود که غیر فقیه هم باید عادل باشد؟

ایشان فرموده اند این مثال را ما قبول داریم، چون وحدت طلب مختل نمی شود. متعلق طلب در مورد فقیه قید می خورد بکونه عادلا، اما طلب اکرام او هم وجوب است و طلب اکرام عالم غیر فقیه هم وجوب است. متعلق طلب و موضوع طلب در مورد اکرام فقیه قید خورد به فقیه عادل. بله این دلیل نمی شود که غیر فقیه هم قید بخورد به عادل بودن.

فرق می کند این مثال با مثال اغتسل للجمعة و الجنابة یا آمرک بغسل الجمعة والجنابة. اینجا تصرف در هیئت داریم می کنیم نه در ماده و متعلق.

اقول: این فرمایش ایشان به نظر می رسد خلاف متفاهم عرفی باشد. یعنی اگر واقعا مولا به عبدش بگوید إغتسل للجمعة و الجنابة، یک دلیل منفصلی بیاید بگوید لابأس بترک غسل الجمعة، این مکلف غسل جنابت را هم ترک کند. آیا در بناء عقلاء مؤاخذه نمی کنند این عبد را، نمی گویند مولا گفت إغتسل للجمعة والجنابة یا گفت آمرک بغسل الجمعة الجنابة، دلیل منفصل آمد گفت غسل جمعه ترخیص در ترک دارد، اما غسل جنابت را چرا ترک کردید؟ آمد گفت انتفوا ابطکم و اغتسلوا للاحرام. بعد دلیل منفصل آمد گفت اگر حال ندارید نتف الابط بکنید اشکال ندارد. یک آقایی رفت گفت پس غسل احرام هم حال ندارم بکنم آن را هم ترک کرد. مولا می گوید چکار کردی؟ من او را گفتم لابأس بنتف الابط تو رفتی غسل احرام را هم ترک کردی. به چه مجوزی؟ عقلاء احتجاج می کنند.

ولذا انصاف این است که فرمایش آقای صدر مطابق با مرتکز عقلائی است.

ما بیش از این نمی فهمیم که در موارد مثلا آمرک بغسل الجمعة و الجنابة یا اغتسل للجمعة والجنابة مستعمل فیه واحد است. مستعمل فیه واحد است دیگر، طلب است. به تعدد دال و مدلول ما می فهمیم در غسل جمعه عدم وجوب را، ترخیص در ترک را. ظاهر وحدت اثباتیه این است که مستعمل فیه وحدت ثبوتیه دارد. همین.

حالا قول سوم و چهارم را هم بگوئیم، قائلین به قول سوم و چهارم هم خیلی واضح است که دیگر حکم عقلاء و حکم عقل در غسل جمعه چون دلیل داریم بر ترخیص در ترک دیگر بر وجوب نیست. اما عقلاء و عقل می گویند نسبت به غسل جنابت که ترخیص در ترک معلوم نیست.

پس نتیجه این شد که فقط طبق دلالت وضعیه کلمه امر بر وجوب ما نمی توانیم به آمرک بغسل الجمعة و الجنابة یا اغتسل للجمعة والجنابة تمسک کنیم و در غسل جنابت قائل به وجوب بشویم. اما طبق قول دوم و سوم و چهارم مشکلی پیش نمی آید.

می توانید همین ارتکاز عرفی را که عرض کردیم که معذور نمی دانند مکلف را در ترک غسل جنابت، قرینه و شاهد قرار بدهید که قول اول تمام نیست. چون لازمه قول اول این بود که ترک غسل جنابت هم اشکال ندارد، و این خلاف مرتکز عقلائی است.

حالا اگر فرض کنید که دو بار کلمه امر یا صیغه امر تکرار شد، آمرک بغسل الجمعة وآمرک بغسل الجنابة، این هم پیش می آید، اینجا چطور است؟ خب فقط شبهه در قول اول است، والا در قول دوم و سوم و چهارم که یک بار هم می گفت مشکل به وجود نمی آید تا چه برسد به اینکه دو بار بگوید. طبق قول اول ظاهرا بناء مشهور این است که باز می گویند اگر ثابت شد غسل جمعه مستحب است دیگر به خطاب آمرک بغسل الجمعة وآمرک بغسل الجنابة نمی توانیم تمسک کنیم بر وجوب غسل جنابت. بخاطر ظهور سیاقی.

اقول: انصاف این است که ما نمی فهمیم این ظهور سیاقی چیست. چون یکی ثابت شد که امر ندبی است ظهور سیاقی بگوید پس دومی هم امر وجوبی نیست ولو به این شکل که جامع طلب مراد باشد اعم از وجوب و استحباب. اما بیائیم بگوئیم وجوب غسل جمعه مراد است این خلاف ظهور سیاقی است. هیچ عرفی قبول نمی کند این معنا را.

بله شبهه در جائی است که یک ظهور مقامی منعقد بشود، یعنی یک روز مولا بیاید ده تا چیز را ردیف کند که همه اش مستحب است یک دانه اش مشکوک است. مثلا آمرک که روز جمعه ناخن بگیری و دعای ندبه بخوانی و دعای سمات بخوانی، هر چی گفت مستحب بود، در ضمنش گفت غسل جمعه هم بکنی. ممکن است وبعید نیست بگوئیم اگر غلبه مستحبات – نه یکبار که مثل إغتسل للجمعة والجنابة- کثرت مستحبات در این خطاب موجب ظهور مقامی بشود ما یصلح للقرینیة بشود که دیگر امر به غسل جمعه هم ظهور در وجوب پیدا نکند، بله ما این مقدار را قبول داریم که یعنی یک ظهور مقامی پیدا می کند که هر چه امروز در این خطاب گفت همه اش مستحبات بود، نه تای از آنها مستحب ویکی مشکوک، اینجا ما یصلح للقرینیة است.

البته بنابر قول رابع باید ملتزم بشویم به وجوب آن فعلی دهمی، چون ترخیص در ترک که واصل نیست. ولی چون ما قائل به ظهور اطلاقی هستیم می گوئیم ما یصلح للقرینیة مانع از ظهور اطلاقی است.

سؤال وجواب: قول چهارم می گوید عقل می گوید تا ثابت نشود و قسم نتوانی بخوری که این فعل ترخیص در ترک دارد معذور نیستی. این قرینه موجب شک می شود، اما قول رابع می گوید قسم بخور که ترخیص در ترک داری در این فعل دهمی.

سؤال وجواب: ما می گوئیم ظهور نوعی حال متکلم در این است که اگر غرضش در مقید بود سکوت نمی کند از بیان قید. ظهور نوعی حالی متکلم موجب ظهور خطاب می شود.

سؤال وجواب: آن کسی که مثل آقای خوئی حتی در آنجا هم می گوید که اطلاق ظهور نیست و حکم عقل است تا چه برسد به اینجا که از اول گفت اصلا وجوب به حکم عقل است. ... ما که ظهور اطلاقی قائلیم چه در اینجا و چه در بحث اطلاق و می گویم ظهور حالی موجب ظهور خطاب می شود. اما قول چهارم می گوید اصلا ظهوری در کار نیست، حکم عقل است مادامی که ترخیص در ترک محرز نباشد. تصریح آقای خوئی است که عقل یحکم بلابدیة الفعل ما لم یحرز الترخیص.

سؤال وجواب: دأب آقای خوئی هم همین است، حتی اگر مولا صد تا فعل بچیند که 99 تای از آنها مستحب است و یکی مشکوک است، باز آقای خوئی می گوید باید آن یکی را عقلا انجام بدهی.

ثمره سوم: این است که مرحوم آقای صدر فرموده است اگر ما دو امر داشتیم، یکی گفت آمرک باکرام زید و یکی گفت آمرک باکرام عمرو. علم اجمالی داریم که یکی از اینها ترخیص در ترک دارد حالا یا اکرام زید یا اکرام عمرو. آقای صدر فرموده است که اگر قائل به حکم عقل بشویم که باید احتیاط کنیم. چرا؟ برای اینکه آمرک باکرام زید احراز کردید که ترخیص در ترک دارد تفصیلا؟ نه، پس عقل می گوید باید اکرام کنید زید را. آمرک باکرام عمرو را هم احراز کردید تفصیلا که ترخیص در ترک دارد؟ نه، پس عقل می گوید باید شما احتیاط کنید، چون شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو ترخیص در ترک ندارد. باید احتیاط کنید.

مرحوم آقای صدر فرموده اما اگر قائل شدیم به دلالت وضعیه یا دلالت اطلاقیه بر وجوب، آمرک باکرام زید به ظهور وضعی یا اطلاقی می گوید من ترخیص در ترک ندارم. آمرک باکرام عمرو هم همین را می گوید. علم اجمالی داریم که یکی از این دو تا حرف دروغ است. یا آن چیزی که آمرک باکرام زید می گوید که می گوید من ترخیص در ترک ندارم یا او دروغ می گوید، یا اینکه آمرک باکرام عمرو می گوید که من ترخیص در ترک ندارم. می گوئیم یکی از شما دارد دروغ می گوید، و این موجب تعارض می شود. تعارضا تساقطا، دیگر نه لازم است زید را اکرام کنیم و نه عمرو را.

این فرمایش آقای صدر.

اقول: من نمی دانم آقای صدر ره اینجا از مبنای خودش غفلت کرده است، خود ایشان در بحث عام وخاص مطلبی می گوید که آن مطلب کاملا مطلب درستی است. وآن این است که اگر شما علم اجمالی داشتید یکی از دو خطاب تخصیص خورده است مثلا، اصالة الظهور در ثانی الخطابین لابعینه جاری می شود.

مثال یک خطاب عام بزنم: مولا گفت اکرم کل عالم الا زیدا. نمی دانم مراد زید قد کوتاه است یا زید قد بلند. آقای صدر می گوید اصالة العموم اکرم کل عالم می گوید بگو انشاءالله هر دو زید تخصیص نخورده اند وبیش از یکی از این دو انشاءالله خارج نشده است. اصالة العموم می گوید تو می دانی یکی از این دو زید تخصیص خورده است اما نمی دانی که هر دو تخصیص خورده اند، بگو انشاءالله هر دو تخصیص نخورده اند. یعنی حجت اجمالیه داری که یا زید قد کوتاه داخل در عموم است یا زید قد بلند. حجت اجمالیه می گوید اکرام یکی از این دو واجب است و باید احتیاط کرد.

مثال دیگر: شما نماز ظهر و عصر خواندید، علم اجمالی پیدا کردید یکی از این دو نماز فاقد رکوع بود. و احتمال می دهید هر دو نماز فاقد رکوع بود. اما آن چیزی که به او علم اجمالی دارید نسبت به احدی الصلاتین است، نسبت به کلتا الصلاتین احتمال است. خب قاعده فراغ در نماز ظهر می گوید نماز ظهر صحیح است معارضه می کند با قاعده فراغ در نماز عصر. اما یک قاعده فراغی داریم که جاری می شود نسبت به آن ثانی الصلاتین لابعینه. می گوئیم ما می دانیم یکی از این دو نماز باطل است، شک داریم نماز دوم باطل است یا نه، انشاءالله نماز دوم باطل نیست. نتیجه اش این است که یک نماز چهار رکعتی بخوان به نیت ما فی الذمة.

حال چه جوری می شود که ما قاعده فراغ را در نماز اول جاری نکردیم چون معارضه کرد با قاعده فراغ در نماز دوم. در نماز دوم هم جاری نکردیم بخاطر همین معارضه. ولکن قاعده فراغ را در نماز دوم به این معنا که می گوئیم یکی از این دو نماز یقینا باطل است انشاءالله نماز دیگر و الصلاة الاخری صحیح است. با اینکه احتمال می دهیم هر دو نمازمان فاقد رکوع باشد پس احتمال می دهیم که هر دو نمازمان باطل باشد. پس تا قاعده فراغ نیاید و نگوید که تو می دانی یکی از این دو نماز باطل است انشاءالله نماز دیگر صحیح است تا این را نگوید ما نمی توانیم به یک نماز ما فی الذمة اکتفاء کنیم.

آقای صدر به مناسبت در همان بحث عام وخاص فرموده است: به نظر ما اشکال ندارد، جاری کنید اصالة العموم را در آن مثال اکرم کل عالم الا زیدا و بگوئید انشاءالله هر دو زید تخصیص نخورده است، وقاعده فراغ را هم در این نماز پیاده کنید بگوئید انشاءالله نماز دیگر باطل نیست. فرموده است عرفی اش این است، تصویر ثبوتی اش را بگذارید به عهده خودم. یک تصویر ثبوتی می کنم برای شما که چه جوری می شود که قاعده فراغ مثلا در نماز دیگر جاری بشود، یا چه جور می شود اصالة العموم در فرد دیگر غیر از این فرد معلوم بالاجمال جاری بشود.

حالا وارد آن بحث نمی شویم، به هر حال مبنای آقای صدر این است و مبنای درستی هم هست. اختصاص به ایشان هم ندارد، آقای خوئی ره هم مبنایش همین است. ولی می خواهم بگویم چناب آقای صدر! شما که مبنایت این بود چرا نیامدی در همین مثال خطاب امر بگوئی من علم اجمالی دارم در ترخیص در ترک نسبت به یکی از این دو خطاب. اگر شک هم داشته باشم در ورود ترخیص نسبت به خطاب دوم، اصالة الظهور می گوید بگو انشاءالله فقط یکی از این دو خطاب امر ترخیص در ترک دارد خطاب دیگر امر انشاءالله ترخیص در ترک ندارد. او می شود حجت اجمالیه.

پس این فرمایش آقای صدر با مبانی ایشان سازگار نیست و در این مثال هیچ ثمره فقهیه ای نمی شود تصویر کرد.

بقیه ثمرات انشاءالله فردا.

جلسه 130

یکشنبه 13/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در ثمرات اقوال اربعه در دلالت خطاب امر بر وجوب بود.

ثمره چهارم: اگر بدانیم بین دو فعل از حیث ملاک ملزم تلازم هست. دعاء عند رؤیة الهلال با دعاء فی وسط الشهر تلازم دارند در ملاک. اگر ملاک دعاء در اول شهر ملزم باشد دعاء در وسط شهر هم ملاکش ملزم است.

خطاب امر فقط آمد گفت دعاء عند رؤیة الهلال فی اول الشهر واجب است. اگر ما قائل بشویم به اینکه خطاب امر ظهور وضعی یا اطلاقی دارد نسبت به وجوب، لوازم امارات و مثبتات امارات حجت است. کشف می کنیم پس دعاء فی وسط الشهر هم ملاک ملزم دارد و واجب است. اما بنابر قول به اینکه دلالت نمی کند خطاب امر بر وجوب و صرفا وجوب حکم عقل است، حکم عقل لوازم واقع را اثبات نمی کند. شبیه وجوب احتیاط است. عقل می گوید چون خطاب امر آمد و نمی دانی ترخیص در ترک داری، احتیاط کن و امتثال کن این امر را. اما اینکه ملاک ملزم است الله اعلم، نه وجداتا تو این را می دانی و نه اماره بر آن داری. کشف نمی شود که در دعاء فی وسط الشهر ملاک ملزم است. چون ملاک ملزم در دعاء فی اول الشهر هم اثبات نشد، فقط عقل حکم کرد به لزوم امتثال من باب الاحتیاط.

نفرمائید که: خطاب امر در دعاء در اول ماه لازمه اش خطاب امر در وسط ماه هم هست، کشف می کنیم یک خطاب امری هم داریم به دعاء فی وسط الشهر. موضوع درست می شود برای حکم عقل در مورد خود دعاء فی وسط الشهر.

می گوئیم نه، شاید دعاء فی وسط الشهر به شکل خطاب امر اصلا بیان نشده است، شاید احب دعاء فی وسط الشهر را. احبّ را که ادعا نکرد مرحوم آقای خوئی که موضوع است برای حکم عقل به لزوم امتثال. در خطاب امر گفت نه در احبّ. شاید اصلا دعاء فی وسط الشهر خطاب امر ندارد، فقط تساوی در ملاک ملزم دارد، یعنی لو کان ملاک دعاء فی اول الشهر ملزما لکان دعاء فی وسط الشهر هم ذا ملاک ملزم. دعاء فی اول الشهر که اماره نبود برای ملاک ملزم، بلکه موضوع بود برای حکم عقل به احتیاط، کشف نکردید ملاک ملزم را در دعاء در اول ماه تا چه برسد که لوازم آن که دعاء در وسط ماه است کشف بشود که ملاک ملزم دارد.

منتهی عرض من این است که ممکن است شما بفرمائید خطاب امر در اول ماه کشف می کند در وسط ماه هم خطاب امر داریم، او هم موضوع می شود برای حکم عقل به لزوم. جواب این است که شاید در وسط ماه خطاب امر نداشته باشیم بلکه احب باشد، واول ماه فقط ملاک امر داریم، و ملاک هر دو هم شاید فی علم الله غیر ملزم باشد.

اگر ظهور خطاب امر در وجوب بود، می شد اماره و مثبتات اماره حجت بود. اما طبق قول به اینکه وجوب به حکم عقل است دیگر این حرفها پیش نمی آید.

سؤال وجواب: قول رابع می گوید خطاب امر اماره بر وجوب نیست، بلکه با فرض شک در ملاک ملزم هم عقل حکم می کند به وجوب امتثال قضاء لحق المولویة. قول رابع می گوید بیش از اعتبار الفعل علی الذمة نمی فهماند، منتهی عقل می گوید تا احراز ترخیص در ترک نکردی من می گویم واجب است امتثال. این صریح کلام آقای خوئی ره است.

سؤال وجواب: اطلاق جزء اصول لفظیه و امارات است. اگر مولا به من گفت اکرم العالم، اطلاقش می گوید لازم نیست عادل باشد، و من می دانم اطلاق در اینجا ملازم است با اطلاق در اکرم الهاشمی. منتهی اکرم الهاشمی خطاب لفظی نداشت که ما اطلاق گیری کنیم، اما اکرم العالم خطاب لفظی داشت اصالة الاطلاق جاری کردیم گفتیم مشروط به عادل بودن لفظ نیست. مثبتات این اطلاق این است که پس وجوب اکرام هاشمی هم مشروط به عادل بودن او نیست. مثبتات اطلاق است دیگر، لوازم اطلاق عند العقلاء بار می شود.

ثمره پنجم: این است که اگر ما یک دلیل رافع وجوب داشتیم، مثل رفع القلم عن الصبی، که ظاهرش این است که قلم الزام از صبی برداشته شده است. حالا طبق استظهار مشهور رفع قلم الالزام عن الصبی. یا قلم حکم الزامی تکلیفی یا حکم وضعی ای که مستتبع حکم الزامی تکلیفی است. شامل مستحبات نمی شود. استحباب غسل جمعه از صبی رفع نمی شود. رفع القلم عن الصبی ظاهرش این است که آن امر ثقیل را از صبی برمی دارند، و این شامل قلم استحباب که قلم ثقل نیست نمی شود. یا لاحرج، لاضرر، حکم استحبابی مصداق حکم حرجی نیست. حرج این است که بگوید باید این کار را بکنی، اما اینکه بگوید بهتر است این کار را بکنی، اینکه جعل حرج نمی کند بر ذمه.

پس این قواعد مثل رفع قلم از صبی، لاحرج، لاضرر فقط حکم الزامی را بر می دارد.

آنوقت یک بحث مهمی است که خیلی در فقه ثمره دارد وآن این است که آیا خطابات اولیه که مفادشان حکم الزامی است مثل وجوب نماز (اقیموا الصلاة) آیا لاحرج، لاضرر یا رفع القلم عن الصبی که حاکم هستند بر این خطاب اقیموا الصلاة و امثال آن آن حد وجوبش را بر می دارند و به اصل طلب کاری ندارند و اصل طلب به حال خودش باقی است، ولذا در حال حرج هم آن فعل حرجی امر دارد، فعل ضرری امر دارد، فعل صبی امر دارد، فقط حد وجوب آن رفع شده است، یعنی فقط ترخیص در ترک آمده است؟

این عرض کردم خیلی ثمره دارد. مثلا کسی که ایستادن در نماز بر او حرجی است، ولکن می گوید اتحمل الحرج و اصلی قائما. اینکه بحث می شود که آیا قاعده لاحرج به نحو عزیمت است یا به نحو رخصت یک مقدار مربوط به این بحث می شود، که ببینیم آیا لاحرج آن حد وجوب صلاة قائما را بر می دارد ولی اصل امر به صلاة قائما هست و شامل فرض حرج هم می شود، ولذا این آقایی که به حرج می افتد نماز ایستاده هم بخواند صحیح و مشروع است ولو ترخیص در ترک دارد. یا نه، لاحرج می آید اصل این طلب را بر می دارد، دیگر نماز ایستاده در حق این آقا اصلا امر ندارد طلب ندارد مشروع نیست. چون مشروع بودن عبادت به این است که یا امر وجوبی داشته باشد یا امر استحبابی.

مرحوم آقای خوئی در محاضرات 4/24 فرموده است: اصلا با توجه به این قول ما که وجوب مجعول شارع نیست، وجوب حکم عقل است، مجعول شارع اعتبار الفعل علی الذمة است، اصلا دیگر معنا پیدا نمی کند کسی بیاید بگوید مثلا لاحرج وجوب را بر می دارد. آقا! وجوب فعل شارع نیست، امر وضع و رفع آن به ید شارع نیست. لاحرج حکم شرعی را بر می دارد. وجوب که حکم شرعی نیست. چه چیز حکم شرعی است؟ اعتبار الفعل علی الذمة. لاحرج او را بر می دارد. وقتی لاحرج او را برداشت، دیگر به چه دلیل این نماز ایستاده در مورد حرج امر دارد؟ چون امر یعنی اعتبار الفعل علی الذمة، و لاحرج این اعتبار الفعل علی الذمة را برداشت. وجوب حکم عقل بود معنا نداشت که لاحرج او را بردارد.

مرحوم آقای صدر در بحوث 3/388 و بحوث شرح عروه 4/32 فرموده است که این مطلب آقای خوئی ره درست نیست، وما معتقدیم که مثلا لاحرج یا رفع القلم عن الصبی می آید حد وجوب را بر می دارد، اما اصل طلب طبق اطلاق ادله اولیه به حال خودش باقی است. ایشان فرموده است اگر ما بگوئیم وجوب مجعول شارع است کما هو الصحیح، وجوب عبارت است از دو چیز:1- طلب الفعل، 2- عدم الترخیص فی الترک یا به تعبیر دیگر عدم الرضا بالترک. لاحرج مثلا می آید می گوید آن چیزی که منشأ حرج هست رفع شد. منشأ حرج چه بود؟ مجموع الامرین منشأ حرج بود، یعنی مجموعه طلب الفعل و عدم الترخیص فی الترک. اگر فقط طلب الفعل بود اما عدم الترخیص فی الترک نبود می شد مستحب. مستحب که حرجی نیست. پس منشأ حرج مجموع مرکب از طلب الفعل است و عدم الترخیص فی الترک. لاحرج نفی می کند این مجموع را. یکفی در انتفاء مجموع انتفاء احد اجزاء آن، و قدر متیقن این است که آن عدم الترخیص فی الترک رفع شد جایش را داد به الترخیص فی الترک. خطاب صل قائما می گوید من اثبات می کنم که در این مورد حرج طلب فعل یعنی صلاة قائما هست.

پس اگر ما بگوئیم که وجوب حکم شرع است که انتزاع می شود از طلب الفعل و عدم الترخیص فی الترک، خب لاحرج می آید نفی این مجموع می کند، و قدر متیقن هم این است که آن عدم الترخیص فی الترک را از بین می برد. بیشتر از این دلیل نداریم. لاحرج می گوید آن چیزی که منشأ حرج است رفع شد. منشأ حرج مجموع طلب الفعل و عدم الترخیص فی الترک است. یعنی لاحرج می گوید این مجموع نیست. نبودن این مجموع صادق است ولو با نبود یک جزء آن. اطلاق دلیل می گوید جزء اول هست، صلوا قائما اطلاق دلیل می گوید طلب صلاة قائما هنوز هست. اگر شما یک درختی داشتید که شاخه های این درخت آمده بود خانه همسایه، مزاحم همسایه بود، شما به همسایه گفتید از فردا دیگر کاری که مزاحمت شما بکند نمی کنم. آیا معنایش این است که این درختتان را از ریشه می کنید یا اینکه قدر متیقن این است که حرس می کنید این درخت را شاخه هایی را که رفته خانه همسایه آنها را می برید. دیگر اصلا دلالت ندارد این حرف شما که من از فردا منشأ مزاحمت شما را بر می دارم. اصلا دلالت ندارد بر اینکه من کل درخت را از جا می کنم.

پس منشأ حرج وجوب است، و وجوب انتزاع می شود از طلب الفعل و عدم الترخیص فی الترک. و الا اگر طلب فعل نمی شد و ترخیص در ترک هم از مولا صادر نمی شد یعنی این فعل مهمل بود، باز به حرج نمی افتادیم. یعنی از دو راه می شد وجوب را برداریم، اگر طلب الفعل نبود کافی است برای رفع حرج. اگر طلب الفعل هم بود اما ترخیص در ترک بود او هم کافی است برای رفع وجوب. لاحرج می گوید من نمی گویم کدامها اعدام بشود، من می گویم یکی از اینها اعدام بشود که این مجموع که منشأ انتزاع وجوب است از بین برود. می گوئیم قدر متیقن این است که بالاخره در اینجا مولا ترخیص در ترک و رضای به ترک دارد، حالا طلب الفعلش را دارد یا ندارد الله اعلم. خطاب اولی می گوید من دارم به شماها می گویم طلب الفعل سر جای خودش هست.

سؤال وجواب: حکومت لاحرج و امثال آن بر اطلاق اولیه است. و الا اگر در ادله اولیه اطلاقی نبود که ما اصلا بحثی نداریم مشکلی نداریم.

سؤال وجواب: رفع القلم هم یعنی رفع قلم وجوب. فرض این است که خود آقای خوئی ره قبول کرده است که رفع القلم شامل خطاب مستحب نمی شود. اینکه شما می گوئید از اول مستحبات را هم شامل می شود او خلف بحث است. بحث در این است که بیش از رفع الزام فهمیده نمی شود. آقای خوئی هم همین را می گوید.

سؤال وجواب: مستحب است کل سال غیر از عیدین را انسان روزه بگیرد در عین حال حرجی هم هست. ولی لاحرج بر نمی دارد چون لزوم و زوری که نبود.

بعد آقای صدر فرموده است: اما بنابر اینکه وجوب به حکم عقل باشد که مبنای آقای خوئی ره است، باز هم لاحرج می آید منشأ این حکم عقل به وجوب را بر می دارد. جناب آقای خوئی! آیا منشأ حکم عقل به وجوب تنها اعتبار الفعل علی الذمة است؟ خب این اعتبار الفعل علی الذمة در مستحبات هم بود پس چرا منشأ حرج نشد؟ وجوب که حکم عقل است منشأش صرف اعتبار الفعل علی الذمة نیست، بلکه اعتبار الفعل علی الذمة وعدم الترخیص فی الترک است، این است که منشأ می شود برای حکم عقل به وجوب. می آییم لاحرج را پیاده می کنیم در منشأ حکم عقل، می گوئیم این منشأ حکم عقل موجب حرج شد. منشأ حکم عقل مجموع اعتبار الفعل علی الذمة است مع عدم الترخیص فی الترک.

آقای صدر فرموده: بلکه هیچ اشکالی ندارد که بیائیم در مقام اثبات لاحرج را بر خود وجوب که حکم عقل است تطبیق کنیم. شارع بیاید بگوید وجوب عقلی را ما برداشتیم، منتهی برداشتن وجوب عقلی به برداشتن موضوع آن است. موضوع هم که مجموع اعتبار الفعل علی الذمة وعدم الترخیص فی الترک است. و گفتیم در رفع مجموع کافی است رفع احد الاجزاء. قدر متیقن هم این است که عدم الترخیص فی الترک نفی شد، اطلاق دلیل اولی می گوید اعتبار الفعل علی الذمة باقی است.

سؤال وجواب: صوم ضرری که حرام است، کل مرض یضر معه الصوم فلایسعه الصوم. این دلیل خاص دارد.

سؤال وجواب: لاحرج یا منشأ وجوب عقلی را مستقیما می آید رفع می کند، یا می گوید وجوب عقلی را رفع کردیم رفع آن به رفع منشأ و موضوع آن است.

إن قلت: این فرمایش آقای صدر عدم دقت در مبنای آقای خوئی ره بوده است. چرا؟ برای اینکه آقای صدر می گوید موضوع وجوب عبارت است از اعتبار الفعل علی الذمة و عدم احراز ترخیص در ترک. نه عدم ترخیص. عدم احراز ترخیص هم قابل جعل شرعی نیست. شما علم ندارید به ترخیص اینکه امرش تعبدی وشرعی نیست که شارع بخواهد این را رفع کند. وجوب هم که در اختیار شارع نیست. فقط آن چیزی که در اختیار شارع است اعتبار الفعل علی الذمة است. اگر او هم رفع بشود که دیگر اصل امر رفع می شود.

قلت: جواب این است که شارع فرموده است ما حرج را بر دوش شما نگذاشتیم. اگر شارع بیاید اعتبار بکند این فعل را در ذمه شما و ترخیص در ترک بدهد، و این ترخیص در ترک را در معرض وصول شما قرار بدهد، دیگر هیچ کس نمی تواند به مولا بگوید ای مولا! تو مردم را به حرج انداختی. می گوید نه، من مردم را به حرج نیانداختم، چرا؟ برای اینکه من اعتبار کردم این فعل را در ذمه ولی ترخیص در ترک دادم.

اگر بگویند یک عده ای نمی دانستند و این ترخیص شما به آنها نرسیده بود و عقل آنها حکم کرد به وجوب.

می گویم این دیگر مشکل من نیست، من سربلند هستم که راست گفتم که من مردم را به حرج نینداختم. اما اینکه جهل مردم به ترخیص منشأ شد آنها به حرج بیفتند ربطی به من ندارد.

پس حتی اگر موضوعِ وجوب اعتبار الفعل علی الذمة وعدم احراز الترخیص باشد باز شارع اگر ترخیص بدهد کافی است که بگویند این شارع مردم را به حرج نینداخته است. بقیه اش دیگر به شارع مربوط نیست. ولذا لاحرج بیش از اثبات ترخیص در ترک اقتضاء نمی کند. اما اطلاق دلیل اولی می گوید اعتبار الفعل علی الذمه هست.

و اتفاقا روی مبنای آقای خوئی مطلب آسانتر است. چرا؟ برای اینکه اصلا وجوب مدلول خطاب امر نیست. مدلول خطاب امر چه در مورد حرج و چه در غیر حرج یک چیز است و هو اعتبار الفعل علی الذمة. دو تا مدلول پیدا نمی کند. خیلی مطلب روشن تر است، تا اینکه کسی قائل بشود که خطاب امر ظهور اطلاقی دارد در وجوب، ظهور وضعی دارد در وجوب. آنوقت خطاب امر تعدد مدلول پیدا می کند. یعنی می شود دو مدلول. یک مدلولش وجوب این فعل است در غیر حرج، مدلول دیگرش وجوب این فعل است در مورد حرج. شبهه اینجا قوی تر است. یعنی کسی طبق مبنای آقای خوئی بخواهد حرف بزند راحت تر می تواند بگوید که اصل اعتبار الفعل علی الذمة در مورد حرج باقی است. چون مدلول خطاب صل قائما عوض نمی شود، چه در مورد حرج و چه در مورد غیر حرج یک مدلول پیدا می کند و هو اعتبار الفعل علی الذمة.

بله اگر کسی قائل به ظهور وضعی یا اطلاقی شد یک مقدار مسأله عوض می شود، ممکن است کسی بگوید خلاف ظهور خطاب است در وحدت ثبوتیه. صل قائما ظاهرش این است که یک سنخ طلب را بیان می کند. اینکه راجع به غیر حرج بشود طلب وجوبی و راجع به حرج بشود طلب ندبی، ممکن است کسی بگوید این خلاف ظاهر خطاب امر هست. اما این شبهه روی مسلک آقای خوئی پیش نمی آید. چون آقای خوئی اصلا وجوب را به حکم عقل می داند، ظهور خطاب چه در مستحب و چه در واجب یک چیز بیشتر نیست عوض نمی شود.

البته به نظر ما باید تفصیل داد بین ظهور وضعی و ظهور اطلاقی. اگر گفتیم خطاب امر ظهور وضعی دارد در وجوب، واقعا استعمال لفظ در دو معنا می شود دیگر. آمرک بالصلاة قائما مستعمل فیه نسبت به غیر حرج می شود وجوب و نسبت به حرج مستعمل فیه می شود استحباب، این می شود استعمال لفظ در دو معنا. اما طبق مبنای اینکه ظهور، ظهور اطلاقی است، اشکالی ندارد. اصل خطاب آمرک بالصلاة قائما یا صل قائما مدلول وضعی اش طلب است، او که عوض نشد. به مقدمات حکمت فهمیده بودیم عدم ترخیص در ترک را، در مورد حرج این مقدمات حکمت از بین رفت. دلیل آمد گفت ترخیص در ترک هست در مورد حرج. مثل اینکه یک خطابی می گوید اکرم کل عالم، یک خطاب دیگری می گوید لایجب اکرام العالم الفاسق. بعید نیست ما بگوئیم طبق ظهور اطلاقی ما نسبت به عالم فاسق اصل طلب را داریم، فقط لایجب می گوید ترخیص در ترک داریم. مدلول وضعی اکرم کل عالم یا آمرک باکرام کل عالم چرا از این مدلول وضعی در اصل طلب رفع ید بشود؟. بله اگر گفتیم وضع شده است خطاب امر بر وجوب، مشکل می شود. آنوقت در مورد عالم عادل باید مستعمل فیه وجوب باشد و در مورد عالم فاسق مستعمل فیه استحباب باشد و این می شود استعمال لفظ در دو معنا.

اما طبق مسلک ظهور اطلاقی به نظر ما ولو مطلب واضح نیست به اندازه مسلک حکم عقل، و لکن بعید نیست ما اینجا هم بگوئیم اصل مدلول وضعی خطاب امر جامع طلب است، چرا از او رفع ید بکنیم. تعدد دال و مدلول است. این را دیروز هم از آقای صدر نقل کردیم. اصل طلب را با خطاب امر فهمیدیم، با مقدمات حکمت فهمیده بودیم عدم ترخیص فی الترک را. این مقدمات حکمت در بعضی از موارد از بین رفت.

یک نکته هم به عنوان ختام این بحث بگویم، وآن نکته این است که: ما یک اشکال فقهی داریم در این لاضرر و لاحرج و رفع القلم عن الصبی، می گوئیم مفاد این خطابها این نیست که لایجب مثلا الصوم الحرجی. نه، مفاد این خطابات حکومت دارد، می گوید آن خطابات الزامیه ای که داریم آنها در مورد صبی و یا در مورد حرج نیست. کأنه گفته لم نجعل تلک الاحکام الالزامیة فی مورد الحرج و الضرر و الصبی. این حکومت دارد، فرض کرده است که یک احکام الزامیه ای داریم، گفته آن احکام الزامیه را ما تضییق می کنیم می گوئیم در مورد حرج نیست.

خب این فرق می کند با لایجب. می گوید تلک الاحکام الوجوبیة غیر ثابتة. عنوان مشیر است. آن احکامی که قطع نظر از ما (یعنی قطع نظر از لاحرج و اخواتها) ثابت شده است که احکام وجوبیه است، به شما می گوئیم آن احکام وجوبیه قصور دارد شامل صبی نمی شود، شامل حرج نمی شود. و این ظاهرش این است که اصلا این موارد حرج یا صبی را از موضوع این خطابات خارج می کند. و وقتی از موضوع آن خطابات خارج کرد کأنه اینجور گفته که لم یلزم تلک الاحکام الالزامیة، عنوان مشیر است به آن خطاباتی که ظهور در الزام دارد، آنها را ما جعل نکردیم در مورد صبی. خب این ظاهرش این است که کل آن خطاب الزامی دیگر از مورد صبی رفع می شود. این یک ادعای فقهی است عهدة اثباته فی الفقه.

در آخر من یک اصل عملی هم پیاده کنم: می گویم جناب آقای خوئی! شما برفرض نتوانستید مثل ما به دلیل صل قائما تمسک کنید بر اینکه در مورد حرج صلاة قائما امر دارد. چون می گوئید لاحرج اصل طلب را زیر سؤال می برد. اما این دلیل نمی شود که بگوئید نماز ایستاده در این حال باطل است. چرا؟ برای اینکه لاحرج امر تعیینی را به صلاة قائما رفع کرد، اثبات نمی کند امر تعیینی به صلاة جالسا را. ولی ما احتمال می دهیم که در عالم واقع امر رفته است روی جامع بین الصلاة قائما و الصلاة جالسا، می شود دوران امر بین التعیین و التخییر، نوبت می رسد به اصل برائت از تعیین صلاة جالسا. پس اصل لفظی هم از کار بیفتد نوبت نمی رسد به فتوی به اینکه نماز ایستاده در مورد حرج باطل است. چرا باطل است؟ اصل عملی می گوید شما برائت جاری کن از امر تعیینی به صلاة جالسا، امر تعیینی به صلاة قائما نیست خب نباشد، اما چه کسی می گوید امر تعیینی به صلاة جالسا هست؟ شاید امر داریم به جامع و این مقتضای اصل عملی است.

جلسه 131

دوشنبه 14/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با بحث اوامر چون اشاعره گفته اند مبدأ نفسانی که در همه اوامر موجود هست طلب هست و نه اراده، شخصی که امر می کند به فعلی، در نفس این آمر یک حالت نفسانیه ای هست، آن حالت نفسانیه اشاعره گفته اند ارادة فعل الغیر نیست بلکه طلب فعل الغیر است.

معتزله گفته اند چه فرق می کند، طلب با اراده یکی است.

علت اینکه اشاعره گفته اند طلب مبدأ اوامر است دو چیز است:

یکی اینکه گفته اند در اوامر امتحانیه مولا اراده نسبت به فعل عبد ندارد. خداوند وقتی که به حضرت ابراهیم امر کرد به ذبح اسماعیل، طلب داشت اما اراده نداشت. چون امر، امر امتحانی بود. یا در اوامر اعتذاریه، مولا می خواهد به دیگران بفهماند که این عبید من نافرمان هستند، امر می کند عبیدش را به یک فعلی برای اینکه می داند آنها اطاعت نمی کنند عصیان می کنند حقیقت مطلب روشن می شود برای آن ناظر، می فهمد که عبید مولا عاصی هستند. وچه بسا امر که می کند این عبید را، به فعلی امر می کند که هیچ نسبت به آن اراده ندارد. می گوید بروید نان بخرید. اصلا اراده ندارد نسبت به خریدن نان، ولکن طلب دارد و در نفسش طلب منعقد شده است نسبت به این فعل به داعی اظهار اتیان عبید.

این نشان می دهد که در اوامر امتحانیه و اعتذاریه مبدأ وحالت نفسانیه ای که در آمر هست ارادة الفعل نیست بلکه طلب الفعل است. وچون اوامر حقیقیه اقل نیستند از اوامر امتحانیه، پس این حالت طلب که در اوامر امتحانیه هست در اوامر حقیقیه هم هست.

مبدأ و حالت نفسانیه در جمیع اوامر می شود طلب الفعل دون ارادته.

وجه دوم که اشاعره ذکر کرده اند این است که گفته اند: اگر خدا که امر می کند ما را به فعل، بگوئیم منشأ امر خدا اراده خدا است نسبت به فعل ما، مراد خدا از اراده خدا که مستحیل است منفک بشود. پس چطور است که خدا امر می کند بندگانش را و لکن بندگان عصیان می کنند. معلوم می شود که مبدأ اوامر خدا اراده خدا نسبت به فعل عبید نیست. بله خدا طلب دارد فعل عبید را. اگر اراده داشت فعل عبید را که محال بود عبید عصیان کنند و مراد خدا از اراده او منفک بشود.

مرحوم آخوند فرموده است: به نظر ما بعید نیست که نزاع بین اشاعره و معتزله لفظی باشد. مراد اشاعره از نفی اراده، نفی اراده حقیقیه است. و غرضشان از اثبات طلب، اثبات طلب انشائی است. و حرف درستی است. مبدأ اوامر اراده حقیقیه نیست. ولذا در اوامر امتحانیه آمر اراده حقیقیه ندارد نسبت به فعل. مبدأ اوامر طلب انشائی است که در اوامر امتحانیه و اعتذاریه طلب انشائی وجود دارد.

پس با توجه به اینکه انصراف کلمه اراده به اراده حقیقیه است و انصراف کلمه طلب به طلب انشائی است، بعید نیست بگوئیم اشاعره می خواستند بگویند که مبدأ اوامر طلب انشائی است دون الارادة الحقیقیة، و مغایرت طلب انشائی با اراده حقیقیه هم واضح است.

معتزله که آمده اند گفته اند طلب و اراده یکی است، آنها مقصودشان این بوده است که طلب حقیقی با اراده حقیقیه یکی است. طلب انشائی هم با اراده انشائیه یکی است. نزاع برطرف شد. اشاعره نظرشان این بود که طلب انشائی با اراده حقیقیه مغایرت دارد، و حرف درستی است. معتزله هم نظرشان این بود که اراده حقیقیه با طلب حقیقی اتحاد دارد و اراده انشائیه هم با طلب انشائی اتحاد دارد، این هم حرف درستی است.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند ناتمام است. اولا: طلب معنای عرفی اش این است که انسان متصدی بشود نسبت به تحصیل یک شیء. کسی که اراده دارد به یک فعل اما آن را ابراز نکرده است، صدق می کند که یرید، اما صدق نمی کند که یطلب. مولا اگر امر نکند بلکه صرفا در نفسش اراده کند فعل عبد را، نمی گویند طلب المولا من العبد. اگر شوق اکید دارد به تحصیل علم و لکن هنوز متصدی تحصیل علم نشده است، می گویند یرید طلب العلم اما نمی گویند یطلب العلم. متفاهم عرفی از طلب عبارت است از تصدی لتحصیل العلم. وقتی صدق می کند مولا طلب الفعل من العبد که متصدی تحصیل آن بشود با استعمال صیغه امر، بگوید افعل. اما تا نگوید افعل هر چند اراده دارد فعل عبد را، می تواند بگوید یرید هذا الفعل من عبده اما نمی گویند طلب هذا الفعل من عبده.

سؤال وجواب: هر کدام را که حساب کنید (چه اراده تشریعیه و چه تکوینیه) به صرف انقداح اراده در نفس عنوان عرفی طلب صادق نیست. طلب باید همراه باشد با تصدی خارج برای تحصیل مطلوب تا صدق بکند طلبَ. حالا مولا وقتی امر کرد عبد را به فعل می گویند طلبَ. در اراده تکوینیه وقتی انسان برخواست رفع سراغ تحصیل علم یا آب می گویند طلب العلم أو الماء. اما تا برنخواسته نمی گویند طلب، ولی ارادَ می گویند. لذا می گویند ارادَ أن یسافر غدا، ولی نمی گویند طلب أن یسافر غدا. طالب علم به کسی می گویند که متصدی تحصیل علم بشود، اما یک آقایی می گوید من اراده تحصیل علم دارم ولی فعلا شرائط زندگی اجازه نمی دهد. ارید العلم، اما اطلب العلم نیست. طلب بمفهومه العرفی غیر از اراده است. مولا هم تا نگوید افعل نمی گویند طلب الفعل.

ثانیا: این فرمایش مرحوم آخوند که نزاع اشاعره و معتزله لفظی است، این خلاف واقع است. اینها یک نزاع جدی داشتند، اشاعره قائل بودند تکلم خدا از اوصاف ذاتیه خدا است، معتزله می گفتند تکلم خدا از اوصاف فعل است. بعد بحث می شد که این قرآن که کلام خدا است اگر از اوصاف ذات باشد قدیم است کما علیه الاشاعره، اگر از اوصاف فعل باشد حادث است کما علیه المعتزلة. و جنگ شد بین دو طائفه از مسلمین سر حدوث و قدم قرآن. آنهایی که می گفتند کلام خدا قدیم است و وصف ذات خدا است، می گفتند قرآن قدیم است. آنهایی که می گفتند کلام خدا وصف فعل است و حادث است می گفتند قرآن حادث است.

وعلت اینکه نام علم کلام را گفته اند علم کلام، برای اینکه اولین بحث در علم کلام درباره این بود که تکلم خدا که می فرماید و کلم الله موسی تکلیما این تکلم خدا صفت ذات است یا صفت فعل. معتزله گفتند کلام امر غیر قار است، انسان وقتی تکلم می کند این اصوات و این حروف غیر قار است. شما اولین حرف را باید بگوئید از بین برود تا بتوانید حرف دوم را بگوئید. چطور می تواند یک امر غیر قار و تدریجی الوجود بشود وصف ذات خدا؟

اشاعره جواب دادند که ما کلام لفظی را نمی گوئیم، ما کلام نفسی را می گوئیم. کلام نفسی که مدلول کلام لفظی است او وصف ذات است در خداوند متعال. شاعرشان هم می گوید:

إن الکلام لفی الفؤاد و إنما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا.

آنوقت کلام نفسی که قائم به ذات خدا است نمی تواند طلب انشائی باشد. طلب انشائی یعنی انشاء الطلب، اینکه فعل است. آن چیزی که اشاعره در کلام نفسی گفته اند، کلام نفسی گفته اند قائم به ذات است.

آنوقت اشاعره می گویند کلام نفسی در اوامر عبارت است از طلب. آن کلام نفسی که مدلول اقیموا الصلاة است که خدا بکار برد، نه خود لفظ اقیموا الصلاة، مدلول اقیموا الصلاة که کلام نفسی است در اوامر عبارت است از طلب نه اراده. آن مدلول اقیموا الصلاة که کلام نفسی است واشاعره می گویند طلب هست او که نمی تواند طلب انشائی باشد. طلب انشائی که موجود می شود با اقیموا الصلاة نه اینکه مدلول اقیموا الصلاة باشد و در ذات باریتعالی موجود باشد.

پس نزاع لفظی نیست.

به نظر ما راجع به این بحث ولو ما در جزوه مفصل آوردیم اما همین مقدار در اینجا کافی است که عرض کنیم که: مبدأ اوامر چه در اوامر خدا و چه در اوامر انسانها ببینیم آیا طلب است یا اراده.

برخی فرموده اند: اصلا اوامر مبدأ ندارند، یعنی در نفس آمر نه طلب الفعل است و نه ارادة الفعل. چرا؟ برای اینکه آمر طلب می کند و اراده می کند امر را. اما فعل عبد نمی تواند تحت اراده آمر باشد. چرا؟ برای اینکه اراده به فعل اختیاری تعلق می گیرد، وفعل غیر تحت اختیار آمر نیست.

یکی از کسانی که این نظر را قائل است مرحوم آقای خوئی وحضرت امام قده است. می گویند وقتی آمر به مکلف می گوید افعل، اصلا نسبت به این فعل مکلف نه اراده نفسانیه دارد و نه طلب نفسانی. پس اصلا این نزاع باید برچیده بشود. آن چیزی که در نفس آمر است عبارت است از اراده بعث، اراده امر که فعل خود این آمر است. چرا اینجور فرموده اند؟ این بحث بحثی است که ما به آن نیاز داریم و در اصول خیلی ثمره دارد.

محصل فرمایش آقایان به تقریبی که ما عرض می کنیم این است که این بزرگان فرموده اند که اراده یا به معنای صرف القدرة است علی ایجاد الفعل و یا به معنای شوق اکید است به فعل غیر یا به معنای بناء و عزم علی الایجاد است.

در مورد فعل عبد مولا صرف قدرت که نمی کند در ایجاد فعل توسط عبد، مولا فقط امر می کند. صرف قدرت در ایجاد فعل کار خود عبد است نه کار مولا. اصلا مولا نمی تواند صرف قدرت بکند در چیزی که فعل اختیاری او نیست. مولا می تواند به زور وقتی به عبد می گوید قم و او گوش نمی دهد برود به زور دستانش را بگیرد و او را قائم کند. اما این قیام اختیاری عبد نشد این شد اقامة العبد، او که فعل مولا است. اراده مولا نمی تواند تعلق بگیرد به قیام صادر من العبد باختیار العبد. بحث در این است. والا مولا که می تواند برود عبد را اقامه کند وبرخیزاند. چون اقامة العبد فعل اختیاری مولا است، بحث ما در این است که اراده مولا تعلق بگیرد به صدور قیام من العبد باختیاره. پس این قیام اختیاری فعل العبد است و در اختیار مولا نیست. پس چه جور مولا صرف بکند قدرت نفس را در ایجاد فعل؟ تحت اختیار مولا نیست.

پس اراده به معنای صرف النفس قدرتها فی ایجاد الفعل در مورد امر مولا به فعل عبد تصور نمی شود.

بله مولا نسبت به خود امر اراده دارد. أراد أن یأمر العبد، اما لم یُرد خود فعل عبد را.

اگر اراده را به معنای شوق اکید بگیرید، گفته می شود که اصلا در اراده تکوینیه چه بسا انسان اختیار می کند فعلی را، در حالی که نسبت به آن شوق اکید که ندارد هیچ بلکه اصلا کراهت دارد. مثل اینکه یک شخصی دارد از بلندی می افتد، امر دائر است که بیفتد روی یک انسان خردسال که او کشته بشود یا روی یک انسان بزرگسال که او مجروح بشود. اختیار می کند افتادن روی آن انسان بزرگسال را که مجروح بشود. آیا نسبت به آن شوق اکید دارد؟ یعنی ابتهاج نفس دارد و خوشحال می شود از اینکه او مجروح شد؟ ابدا. اختیار می کند سقوط بر آن انسان کبیر را بون اینکه به آن شوق و ابتهاج نفس داشته باشد. اختیار می کند این فعل را من دون أن یشتاق الیه. شوق یعنی ابتهاج النفس. انسان در دفع افسد به فاسد هیچ ابتهاج نفس ندارد به ارتکاب این فاسد، فقط اختیار می کند آن را دفعا للافسد.

و این مطلبی است که مرحوم آقای صدر هم با اینکه در این مباحث مطرح نکرده است اما در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی مجبور شده است که همین را مطرح کند که قد یختار الانسان ما لایشتاق الیه. وبا این فرمایش که در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی گفته است مبانی خودش را به هم ریخته است، چون ایشان هم از کسانی است که می گوید مولا شوق اکید دارد به فعل عبد، و روح حکم به نظر آقای صدر شوق وحب مولا است به فعل عبد. اشکال همین است که به تعبیر خود آقای صدر در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی و به تعبیر حضرت امام وآقای خوئی ره نه، قد یختار الانسان ما لایشتاق الیه. و مطلب، مطلب درستی هم هست. انسان ممکن است شوق اکید داشته باشد به غیر مقدور، ولی اراده ندارد. انسان ممکن است اراده داشته باشد ولی شوق اکید نداشته باشد. این در اراده تکوینیه. قوام اراده تکوینیه به شوق اکید نیست تا چه برسد به اراده تشریعیه ای که مولا نسبت به فعل عبد دارد. امر می کند مولا به عبدش که حالا که داری ساقط می شوی، ساقط شو بر آن رجل کبیر حتی ینجرح، ساقط نشو بر این طفل صغیر حتی ینقتل. هیچ ابتهاج نفسی هم ندارد مولا به مجروح شدن شیخ کبیر.

یک شخصی بیمار قند داشت منجر شد به سیاه شدن پا. دکتر گفته اگر پایت را قطع نکنیم می میری. این هم می نشیند فکر می کند می گوید من زندگی بدون پا را نمی خواهم، ولی چه کنم از جهنم می ترسم، خداوند گفته لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة، من اگر به این پزشک نگویم پای مرا قطع کن خلاف شرع کرده ام. ولی بدانید مرگ برای من بهتر از این زندگی است. حتی شوق به بهشت هم ندارم، فقط از مارها و عقرب های جهنم می ترسم. این ترس از جهنم است که او را کشاند که امر کند طبیب را به قطع پا.

حضرت امام ره مثال زده به شرب دواء تلخ. فرموده آن کسی که دوای تلخ می خورد چه شوقی دارد به دوای تلخ خوردن؟ در عین حال اختیار می کند برای اینکه مقدمه خوب شدن است. شوق ندارد به فرار از عقاب، بلکه بغض دارد عقاب را.

بنا نیست که ما شوق و بغض را با هم قاطی کنیم. بغض عقاب منشأ شد که این آقا اختیار بکند این معنا را که به طبیب بگوید قطع کن پای مرا. این شوق به هیچ چیزی ندارد. ولذا می گوید ای کاش این طبیب بگوید نمی کنم، بگوید چون پول شما کافی نیست من جراحی نمی کنم، من هم که نمی توانم پول دلخواه او را فراهم کنم، لایکلف الله نفسا الا وسعها. و آن روز، روز خوشحالی من است که دیگر راحت می شوم از این دنیا.

پس اراده به معنای شوق اکید به فعل در اراده تکوینیه هم لازم نیست و قوام اراده تکوینیه هم به شوق اکید نیست فضلا عن الارادة التشریعیة.

سؤال وجواب: در معاملات رضای انشائی است نه طیب نفس. کلام در این است که اراده متقوم به شوق اکید نحو الفعل نیست.

اما اراده به معنای عزم علی الایجاد، او هم که در فعل غیر معنا ندارد، او در فعل نفس می شود.

پس اراده مولا به فعل عبد به هیچکدام از این معانی که ما گفتیم تعلق نمی گیرد. پس خیالمان را راحت کنیم، مولا هیچ اراده ای به فعل عبد ندارد، اراده بعث و امر دارد. او هم که فعل اختیاری خودش است.

فلا یوجد مبدأ نفسی فی الاوامر من طلب الفعل من الغیر أو ارادة الفعل منه.

این فرمایش این بزرگان. که این خیلی در بحث و بررسی حقیقت حکم ثمره دارد.

به نظر ما یک شق رابعی هست، ما اراده را معنا کنیم به هجمة النفس کما عبّر به المحقق النائینی. وجدانا یک حالتی است، مثلا در همین مولا قبل از اینکه به عبدش بگوید جئنی بماء، آن حالت نفسانیه که در نفس مولا هست عبارت است از هجمة نفس المولا نحو فعل العبد. یعنی تعلق غرض مولوی به فعل عبد. همینی که می گوید من ساعتها است که می خواستم آب بیاوری ولکن بخاطر وجود یک غریضه نمی توانستم چیزی بگویم. می خواستم که بگویم دفع افسد کن به فاسد، ولی بخاطر وجود یک اجنبی ابراز نکردم. خب اینجا امر محقق نشده است. اما غرض این مولا تعلق گرفته است به فعل این عبد. آن مولایی که عبدش از دور دارد نگاه می کند، منتهی این مولا متوجه حضور عبد نیست، یکوقت این مولا می بیند که پسرش افتاد داخل استخر و دارد غرق می شود. چون این مولا فکر می کند که عبدش در اینجا حضور ندارد امر نمی کند، ولکن غرضی در این نفس مولا شعله ور شد نسبت به این انقاذ ابن توسط عبد. ولذا اگر این پسر غرق بشود بعد مولا نگاه کند ببیند عبدش دارد در آنجا روزنامه می خواند، می رود می گوید تو آنجای بودی؟ می گوید بله. می پرسد دیدی پسر من دارد غرق می شود؟ می گوید بله. می پرسد پس چرا از خودت عکس العملی نشان ندادی؟ می گوید مولا تو که امر نکردی. می پرسد غرض مرا نفهمیدی نسبت به انقاذ ابنم؟.

بحث در اسم گذاری نیست، ما اسم این را می گذاریم طلب نفسانی نسبت به فعل غیر. نمی گوئیم طلب فعل غیر تا انصراف داشته باشد به آنجایی که متصدی تحصیل بشود و امر کند. نه، با قید، می گوییم الطلب النفسانی المتعلق بفعل الغیر وبه تعبیر دیگر هجمة النفس.

سؤال وجواب: نه فرق می کند. مولا تعلق گرفته است غرضش. در همان مثالی که عبد مولا دارد می افتد، و امر دائر است که بیفتد روی ابن مولا یا بیفتد روی یک فرد اجنبی، خب مولا فرض کنید که غافل است نمی داند این کسی که می افتد عبد او است. ولکن عبد با توجه به مذاق مولا می فهمد که غرض این مولا به این تعلق گرفته است که بیفت روی آن اجنبی تا پسر من سالم بماند.

خب مولا غرضش تعلق گرفته به سقوط بر اجنبی، ولی آیا شوق دارد مولا به سقوط این عبد بر اجنبی؟ نه. غرض دارد ولذا عقاب می کند این عبد را و می گوید تو می دانستی که من غرضم در این است که تو روی اجنبی بیفتی تا پسر من زنده بماند. آن غرض یک غرض تکوینی است قائم به نفس مولا، واسم آن غرض را ما می گذاریم الطلب النفسانی القائم بفعل الغیر، و می توانیم هم اسمش را بگذاریم الارادة النفسانیة لفعل الغیر. ولی واقعیتش یعنی تعلق غرض مولا به فعل عبد که قبل از اینکه مولا ابراز هم بکند چه بسا این غرض وجود دارد. و این است روح حکم تکلیفی، تعلق غرض المولا بفعل العبد، چه بسا شوق هم مولا ندارد به فعل عبد مثل موارد تزاحم بین فاسد و افسد. پس این اراده نفسانیه به فعل عبد یا طلب نفسانی به فعل عبد که یک چیز است و با هم مغایرت هم ندارند یک معنایی دارد که نه صرف القدرة است و نه شوق اکید است و نه عزم علی الایجاد. یک حالت نفسانیه است، وجدان همه شما تصدیق می کند وقتی به نفستان مراجعه می کنید می بینید به فرزندتان که می گوئید آب بیاور در نفستان یک حالتی هست. صرف ارادة البعث نیست. و الا کسی می آید به شما می گوید یک میلیون می دهم بعث کن فرزندت را به آب آوردن. اگر شما بخاطر این یک میلیون اراده کنید بعث کنید فرزندتان را به آب آوردن، اینکه امر حقیقی نیست. فرزندتان هم وقتی فهمید نمی رود آب بیاورد. چرا؟ برای اینکه می گوید هدف شمای بابا که آب خوردن نبود، هدف تو این میلیون بود که او را هم گذشتند در دستت. دیگر چه می گوئی.

صرف ارادة البعث و ارادة الامر که حقیقت حکم نیست. حقیقت حکم تعلق غرض المولی بفعل العبد هست که ما از آن تعبیر می کنیم به تعلق طلب نفسانی مولا به فعل عبد، و می شود هم بگوئیم تعلق اراده نفسانیه مولا به فعل عبد. و اینها همه تعابیر مختلفه است از یک حقیقت.

پس طلب با اراده مغایرت ندارد خلافا للاشاعرة، ولکن انکار بزرگانی همچون امام و مرحوم آقای خوئی ره نسبت به وجود مبدأی به نام ارادة الفعل یا طلب الفعل در نفس مولا این هم درست نیست.

می ماند بحث اینکه در مورد خدا چطور ما تصویر کنیم که خدا طلب نفسانی دارد نسبت به فعل ما، اراده نفسانیه دارد نسبت به فعل ما. که انشاءالله روز چهارشنبه ادامه بحث را دنبال می کنیم.

جلسه 132

چهارشنبه 16/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که مبدأ نفسانی در اوامر چیست؟

اشاعره گفتند مبدأ نفسانی در اوامر طلب فعل است نه اراده فعل. چون اگر مبدأ اراده فعل باشد در اوامر امتحانیه ما ارادة الفعل نداریم، لازم می آید که اوامر امتحانیه بی مبدأ نفسانی باشد، واین خلاف وجدان است.

علاوه اگر بنا باشد که مبدأ اوامر اراده باشد، اراده خدا به فعل عبد تعلق گرفته باشد، محال است عصیان بکند عبد، چون مستلزم تخلف مراد از اراده خدا خواهد بود.

ما عرض کردیم که در اوامر جدیه اینکه ما مثل آقای خوئی ره و حضرت امام ره منکر بشویم وجود اراده فعل را در نفس مولا، این خلاف وجدان است. ما می بینیم در امر جدی مولا یک همجة النفسی دارد به فعل عبد، که از آن تعبیر می کنیم به اینکه أرادَ، تحقق فی نفس المولا الطلب النفسانی بفعل العبد. یا تعبیر می کنیم تعلقَ غرض المولا بفعل العبد.

البته در مورد اوامر امتحانیه غرض مولا تعلق به فعل عبد یعنی به اتیان متعلق نگرفته است. بلکه تعلق گرفته است به تصدی عبد للامتثال ولو به اتیان بعض المقدمات. مثل حضرت ابراهیم که چاقو را گذاشت روی گلوی اسماعیل و خطاب آمد که قد صدقت الرؤیا. چون اصلا خواسته ما از تو همین بود متصدی بعض مقدمات بشوی.

این در رابطه با این بحث.

ولذا ما در مورد احکام و اوامر شرعیه معتقدیم که روح حکم تکلیفی عبارت است از تعلق طلب نفسانی خداوند به فعل عبد. و به تعبیر آخر تعلق غرض خداوند به فعل عبد. و ما برهانی نداریم بر استحاله وجود طلب در ذات باریتعالی. چون اگر دلیل داشتیم که باید طلب که قائم به نفس است وجودش مغایر باشد با وجود ذات، این محال بود، چون مستلزم این بود که زائد بر ذات حقتعالی در ذات آن حضرت طلب باشد و این طلب مغایر با ذات باشد. زیادت صفات بر ذات لازم می آمد. و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف أنه غیر الصفة.

سؤال وجواب: ما احتمال می دهیم از ازل حضرتعالی ذات مقدسه شان همانطوری که عین قدرت است، عین علم است، عین طلب فعل من العبد هم باشد، یعنی ذات مقدس باریتعالی مستجمع جمیع حیثیات وجودی است یکی از حیثیات وجودی هم همین است.

سؤال وجواب: فرض این است که طلب ولو اختیاری است نه انفعال، ولکن این می تواند متحد با ذات باشد. فعل خدا انشاء است، اما آن چیزی که مبدأ آن انشاء است خداوند اراده که می کند خلق انسان را غیر از خلق انسان، اراده خلق انسان که آن اراده می توانیم بگوئیم متحد با ذات است. اراده به معنای عزم علی الایجاد این متحد با ذات باریتعالی باشد. اینجا هم همینطور است، اراده تشریعیه یعنی هجمة نفس المولا نحو فعل العبد متحد با ذات باریتعالی باشد.

سؤال وجواب: اراده به معنای صرف القدرة فی ایجاد الفعل او عین ایجاد فعل است یعنی ایجاد اختیاری فعل، و او صفت فعل است. و از روایات ما هم استفاده می شود که ارادة الله محدثة، یا کان الله ولم یُرد ثم اراد به معنای اینکه ثم صرف قدرته فی ایجاد الفعل که صفت فعل است. اما آن عزم و بناء علی الایجاد، او از ازل با خدا بوده است. ومی توانیم بگوئیم که لا نحسُّ باستحالة اتحاد اینها با ذات باریتعالی.

وهمین مقدار کافی است که احتمال بدهیم که مبدأ حکم تکلیفی عبارت باشد از طلب قائم به ذات باریتعالی، و این طلب قائم به ذات باریتعالی ازلی باشد متحد با ذات باشد. کما اینکه علم خدا متحد با ذات است و علم خدا هم ما بارها گفتیم که دلیل نداریم بر اینکه حتما علم حضوری باشد، می تواند علم خدا علم حصولی باشد[[1]](#footnote-1). مثل علم خدا به امتناع اجتماع نقیضین. اینکه نمی تواند علم حضوری باشد، چون مخلوق خدا نیست. علم خالق به مخلوق است که علم حضوری است. و الا همان علمی که ما داریم به اینکه اجتماع النقیضین ممتنع و العنقاء معدوم، همان علمی که ما داریم که علم حصولی است، خداوند متعال هم رابطه اش با این قضایا مثل رابطه ما است با این قضایا. خدا خالق این قضایا نیست. خب این علم حصولی را شما چه جور توجیه می کنید که یک قدیمی است که متحد است با ذات باریتعالی. ما می گوئیم همان دلیلی که آمد اینها را به ما گفت و ما هم گفتیم قبول می کنیم، حداقل موجب می شود ما احتمال بدهیم که طلب قائم به ذات باریتعالی متحد با ذات باشد.

آنوقت نتیجه اش این می شود که ما دیگر استصحاب اینکه یک زمانی خدا امر نداشت به این فعل نتوانیم جاری کنیم. چرا؟

برای اینکه اگر مراد عدم انشاء است، او که مهم نیست. آنچه برای عقل مهم است روح امر ومبدأ الامر است و هو تعلق غرض المولا بفعل العبد. او مهم است. ولذا اگر غرض مولا را بفهمیم ولو مولا امر نکند، عقل می گوید واجب الامتثال است. مثل آن عبدی که غرض مولا را به انقاذ ابنش احراز کرد ولو مولا خواب است و امر نکرد که أنقذ إبنی. اگر به برهان ثابت شد که غرض باریتعالی تعلق گرفته است به فعل عبد ولو خطاب لفظی نبود، باز واجب الامتثال است عقلا.

پس مهم برای عقل روح الامر است یعنی همان تعلق غرض ذات باریتعالی به فعل عبد. خب استصحاب عدم تعلق غرض جاری نیست چون حالت سابقه متیقنه ندارد. شاید (من می گویم شاید) این طلب قائم به ذات باریتعالی که ظاهر حکم این است که روحش همین طلب قائم به ذات مولا هست شاید این طلب در ذات باریتعالی قدیم باشد و دیگر نشود بگوئیم یک زمانی یقین داریم که مولا بود وطلب این فعل را نداشت.

خیلی از مباحث با این بحث ارتباط دارد. استصحاب عدم جعل حکم تکلیفی مبتنی بر این بحث است. چون اینکه بگوئیم انشاء شاید ازلی باشد، نه این را ما خلاف ظاهر ادله می دانیم. ولذا اگر روح حکم همان انشاء بود که مرحوم آقای خوئی قائل است می گفتیم ظاهر ادله این است که این انشاء امر حادث است. کان بنواسرائیل إذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاریض ولکن الله منّ علیکم باوسع ما بین السماء و الارض فجعل لکم الماء طهورا. ظاهرش این است که جعل امر حادث است نه قدیم زمانی. ولکن بالنسبة به روح جعل، روح جعل حکم تکلیفی که طلب قائم به ذات مقدس باریتعالی هست او شاید قدیم باشد. و ما استصحاب عدم جعل را اگر بخواهیم به لحاظ خود انشاء جاری کنیم او مهم نیست، چون راجع به روح حکم تکلیفی ما مؤمّن نداریم. استصحاب اگر بخواهیم بکنیم عدم روح آن حکم تکلیفی را، عدم وجود طلب را در ذات باریتعالی، عدم سابق نداریم.

سؤال وجواب: شاید طلب قدیم باشد، از آن زمان که خدا بود طلب هم داشت نسبت به اینکه مستطیع مسلمان حج بجا بیاورد. چه می دانیم؟ باید اثبات کنیم که یک زمانی خدا بود وطلب نفسانی نداشت تا بعد بگوئیم و الان کما کان. اما ما هر زمانی را که جلو می رویم تا خدا هست که از ازل بوده است احتمال می دهیم که در ذات مقدسش طلب حج - نه از همه - طلب حج از مسلم مستطیع منقدح بوده است در ذات باریتعالی. پس ما چطور بگوئیم که یقین داریم یک زمانی خداوند طلب نداشت.

ما در بحث استصحاب بحث کردیم و انشاءالله باید در جای خودش بحث کنیم.

این چیزی هم که مرحوم آخوند در مورد انقداح اراده در ذات باریتعالی می گوید که خدا که معنا ندارد بگوئیم حکم تکلیفی اش وقتی فعلی می شود که در ذات مقدسش اراده به فعل عبد منقدح بشود. چرا؟ برای اینکه می گوید اراده شوق اکید است به فعل. شوق اکید یکی از حوادث است. خداوند متأثر از حوادث نیست، مظهر شوق نیست.

ولذا مرحوم آخوند که فعلیت حکم تکلیفی را به ارادة المولا به فعل العبد می داند نه به صرف انشاء، می گوید حکم فعلی آن حکمی است که در نفس مولا منقدح بشود اراده نسبت به این فعل عبد. در رابطه با خدا در این بحث طلب و اراده می گوید بگوئیم علم خدا به ملاک در فعل. اینجوری توجیه می کند. در بحث جمع حکم ظاهری و واقعی می گوید بگوئیم فعلی بودن حکم خدا به این است که در نفس نبوی و ولوی منقدح بشود ارادة الفعل. خداوند می گوید صل، نفس نبی یا ولی اراده می کند که مکلف نماز بخواند.

اقول: اینها مطالب ناتمامی است. اولا: چرا اراده را شوق اکید می گیرید تا بعد مشکل پیدا کنید؟

ثانیا: نفس نبوی و ولوی که در اوامر الهیه اراده ندارد. و ما علی الرسول الا البلاغ. پیغمبر اکرم وقتی می گوید اقیموا الصلاة، پیام رسان است. خود پیامبر اراده مولویه ندارد که مردم نماز بخوانند والا لازمه اش این بود که مردم چند تا عقاب بشوند، عقاب بر عصیان امر خدا، عقاب بر عصیان امر پیامبر، عقاب بر عصیان امر ولی الله. پیغمبر اکرم درک می کند قبح عصیان خدا را، اما معنایش این نیست که اراده دارد که شما نماز بخوانید. خدا واجب کرده است نماز را پیغمبر هم ابلاغ می کند. فرق می کند با امر ولائی پیامبر که به جنگ بروید. او امر ولائی است.

اوامر شرعی به تعبیر مرحوم آقای بروجردی خطابات پیامبر و ائمه علیهم السلام صرفا ارشاد هستند نسبت به آن. پیامبر اراده مولویه ندارد. امر خدا که فرمود لاتشرب الخمر، حرم الله الخمر بعینه و حرم رسول الله کل مسکر، بله آن حرم رسول الله کل مسکر او تحریم ولائی است، اما حرم الله الخمر پیغمبر خبر می دهد که خدا خمر را حرام کرد، اما اراده و کراهت در نفس پیامبر نه دلیلی بر آن هست و نه اعتبار با آن مساعد است. چون مستلزم این است که مردم چند تا عقاب بشوند، چرا امر خدا را نافرمانی کردی، چرا امر پیامبر را نافرمانی کردی، چرا امر امام را نافرمانی کردی.

شبیه تجری. تجری قبیح است، و خدا و پیامبر هم درک می کنند قبح تجری را، اما اراده مولویه ندارند به ترک تجری. والا لازمه اش این است که تجری بشود حرام. تجری قبیح است، خدا هم درک می کند قبحش را، پیامبر هم درک می کند قبحش را، ما هم درک می کنیم قبحش را. اینطور نیست که پیامبر که دید تجری قبیح است، خداوند دید تجری قبیح است، اراده بکند که ما تجری را ترک کنیم. و الا تجری می شود حرام شرعی. پیغمبر هم نسبت به عصیان خدا اینطور است، درک می کند قبح عصیان را، اما نه اینکه اراده مولویه دارد که شما عصیان نکنید. نه، می خواهید بکنید می خواهید نکنید. کسی که عصیان بکند فجزاءه جهنم. بیشتر از اینکه نیست.

پس اینکه بگوئیم در اوامر الهیه اراده در نفس نبوی یا ولوی منقدح می شود نه، در ذات باریتعالی هم اراده به معنای شوق اکید بله منقدح نمی شود. اما اراده به معنای طلب، طلب الفعل من العبد، تعلق غرض باریتعالی بفعل العبد، با توجه به اینکه ظاهر أمرَ همین است که آمر غرضش به فعل مأمور تعلق گرفته است، أمره بکذا ظاهرش این است، یعنی تعلق غرض الآمر بفعل المأمور فطلب ذلک. این ظهور برای ما حجت است. خدا هم فرمود أمرکم الله، خب این ظهور حجت است. ما هم برهانی بر خلاف این ظهور نداریم.

سؤال وجواب: غرض مولا در فعل عبد هست منتهی عبد که فعل را انجام داد استیفاء کرد غرض را. از اول به همین نحو است. از اول مولا منقدح شده است در ذاتش غرض به حج نسبت به مستطیع ما لم یحج. از اول غرض به این نحو است و تا آخر هم به همین نحو می ماند. این نمی شود. این مثل این می ماند که شما از سالها قبل چون خیلی بزرگوارید راضی بودید که هر کس در هنگام نماز بیاید منزل شما وضوء بگیرد و نماز بخواند و بعد هم نهار بخورد. متعلق رضای شما چیست؟ این است که اذان بشود، وقت نماز بشود، مردم بیایند منزل شما وضوء بگیرند و نماز بخوانند. نه اینکه وقتی اذان می شود نفس شما تکان می خورد. در نفس شما یک رضایی هست به یک عنوان، آن عنوان مصداق پیدا می کند.

سؤال وجواب: هر چه در علم خدا به امتناع اجتماع نقیضین بگوئید که این علم طرف دارد، طرفش هم معلوم بالذات دارد معلوم بالعرض دارد، اینجا هم همین است. علم فعلی که علم حضوری است. علم فعلی معنایش علم علت به معلول است. امتناع اجتماع نقیضین معلول خدا نیست. نعوذ بالله و نعوذ بالله اگر باز هیچ چیز هم در عالم نبود باز اجتماع نقیضین ممتنع بود. امتناع اجتماع نقیضین معلول و مخلوق خدا نیست تا علم خدا به او بشود علم فعلی. علم فعلی یعنی علم خالق به مخلوق. معنایش این است دیگر. این حرفها را که نمی خواهیم تکرار کنیم. علم خدا به امتناع اجتماع نقیضین بدون تعارف علم انفعالی است. چرا؟ برای اینکه امتناع اجتماع نقیضین مخلوق خدا نیست. بلکه معلوم بالذات دارد متحد با ذات باریتعالی، ویک معلوم بالعرض دارد که در عالم نفس الامر است. هیچ توجیهی نمی شود کرد غیر از این چیزی که من عرض کردم.

سؤال وجواب: کنه علم باریتعالی را نمی دانیم. علم حضوری نیست. علم حضوری مثل علم حضوری نفس به خودش یا علم حضوری نفس به افعالش. علم حقتعالی به ذاتش علم حضوری است، علم حقتعالی به افعالش علم حضوری است، اما علم حقتعالی به امتناع اجتماع نقیضین و علم حقتعالی به عدم العنقاء که نمی تواند علم حضوری باشد.

پس علم حضوری یک حقیقیتی است که ما اگر در خودمان احساس کنیم می گوئیم علم حصولی است. کنه علم خدا را ما نمی فهمیم. ما که از اول اعتراف به عجز کردیم. همین عجزی که از معرفت کنه علم باریتعالی اعتراف به آن می کنیم و هر کس اعتراف نکند در جهل مرکب به سر می برد، ما در مورد طلب قائم به ذات باریتعالی همین عجز از معرفت کنه طلب را ادعا می کنیم. بیشتر از این نمی فهمیم. شاید این طلب قائم به ذات باریتعالی باشد و قدیم باشد. وظاهر اینکه می گویند امر الله، این امر الله ظاهرش همان چیزی است که ما در امر زید می گوئیم یعنی مبدأ دارد در نفس آمر. ظهورش این است. و ما از این ظهور نباید رفع ید کنیم الا به برهان بر خلاف، وبرهان بر خلاف هم نداریم.

اما آن بیان دوم در این بحث که اشاعره گفته بودند که اگر اراده خدا به فعل عبد تعلق بگیرد پس دیگر عصیان از عبد محال می شود، چون مراد خدا که نمی شود از اراده اش منفک بشود. خب مرحوم آخوند فرموده است اراده تشریعیه خدا که می تواند منفک باشد از مراد، آن چیزی که نمی تواند منفک بشود از مراد، اراده تکوینیه خدا است.

این خیلی حرف خوبی است، اما مرحوم آخوند در ادامه می گوید: فإذا تطابقت الارادتان تحقق الاطاعة من العبد، وإذا اختلفتا اراده تشریعیه خدا تعلق گرفته است که ما نماز بخوانیم، اراده تکوینیه خدا هم تعلق گرفته است که بی نماز مثلا فرعوم نماز نخواند. در این صورت لزم تحقق العصیان. وقتی اراده تکوینیه خدا تعلق بگیرد که این آقای زید مثلا نماز نخواند، ولو اراده تشریعیه اش این است که زید نماز بخواند، باید اراده تکوینیه نافذ المفعول بشود و در این صورت وجب تحقق العصیان.

بعد می گوید یکوقت نگوئید جبر شد. نه جبر نشد، خدا اراده تکوینیه اش این است که این آقای زید به اختیار خودش نماز را ترک کند یا داوطلبانه دروغ بگوید.

یک فیلمی زمان جنگ پخش می کردند که در عراق یک مأمور جنگی به یک مغازه دار عراقی می گفت شما باید داوطلبانه به جبهه کمک کنید. این فرمایش آخوند مثل همین است، که خدا به زید گفته باید داوطلبانه دروغ بگوئی.

سؤال وجواب: ما که نمی گوئیم هر فعلی در عالم اختیاری است. بحث در فعل اختیاری است که مورد اراده تشریعیه است. بحث در این است که زید می گوید خدایا فرمایشتان چیست؟ می گوید شما باید داوطلبانه دروغ بگوئی. شمر هم می گوید به من هم فرمایش دارید؟ به او هم می گوید شما باید داوطلبانه امام حسین را بکشی. شمر می گوید خدایا اگر به سلمان فارسی هم اینجور گفته بودی، سلمان فارسی هم می آمد امام حسین را می کشت. چون نمی گوئی باید مختار وآزاد باشی، این عیب ندارد ما هم قبول داریم. اما می گوئی باید اراده کنی توی شمر قتل حسین را. شمر می گوید اگر اراده نکنم قتل حسین را چه می شود؟ خداوند می گوید محال است. خدا خواسته تو اراده کنی قتل حسین را، مگر می شود اراده نکنی. می گوید خیلی خب ما اراده کردیم قتل حسین را. بعد هم وقتی اراده شد قتل حسین، قتل حسین ضروری می شود. آنوقت شمر به خدا می گوید دیگر کتک زدن من برای چیست؟ مرحوم آخوند به شمر می گوید دیگر با خدا صحبت نکن بیا با من صحبت کن، این عقاب خدا از توابع بعد از خدا است، بعد از خدا هم از توابع قتل حسین است، قتل حسین هم از توابع اراده شما است نسبت به قتل حسین. اراده شما نسبت به قتل حسین هم از توابع شقاوت ذاتیه تو است. شقاوت ذاتیه ات هم جزء ذاتت هست و الذاتی لایعلل، قلم به اینجا رسید سر بشکست، یعنی الذاتی لایعلل. مثل این می ماند که خاک بگوید خدایا چرا ما را خاک آفردی همه پا می گذارند روی ما. طلا می آفریدی که همه بیایند در ویترین مغازه به به بکنند. خدا هم می گوید ما جعل الله التراب ترابا بل اوجده. ما جعل الله المشمشة مشمة بل اوجدها. ما جعل الشقی شقیا بل اوجده. بنا نیست همه اش طلاق خلق کند گاهی هم خاک خلق می کند. بنا نیست که خدا همه اش سعید خلق کند شقی هم خلق می کند. حالا که شقی را خلق کرد دیگر خدا او را شقی قرار نداد تا بگوئید چرا. شقی شقی است. الشقی شقی فی بطن امه و السعید سعید فی بطن امه.

اقول: این فرمایشات که احتمالا از چند ماه درس خواندن پیش ملاهادی سبزواری بوده چون معظم فلاسفه حرفشان همین است، این نتیجه یک بحث عقلی است. ولی قبل از اینکه بگوئیم نتیجه بحث عقلی است، خب این لازمه اش روح الجبر است. یعنی نمی شود گفت آقای شمر چرا امام حسین را کشتی؟ می گوید چرا نکشم، اراده کردم، اراده علت تامه قتل امام حسین علیه السلام است. می گویند آقای شمر چرا اراده کردی؟ می گوید اراده ممکن الوجود است یا واجب الوجود؟ ممکن الوجود است. ممکن الوجود تا علت تامه اش موجود نشود ممتنع بالغیر است، و وقتی هم علت تامه اش موجود می شود واجب بالغیر است. شمر می گوید آقایان! ما وقتی اراده کردیم قتل حسین علیه السلام را علت تامه اراده محقق بود یا نبود؟ باید بگوئیم بود دیگر، چون اگر بگوئیم نبود، که وجود ممکن بدون علت تامه ممتنع بالغیر است. پس بود. شمر می گوید خب این علت تامه اراده در اختیار من نبود. این علت تامه در هر کجایی محقق می شود در نفس سلمان و ابوذر هم محقق می شد محال بود اراده قتل حسین منفک بشود از او. چون واجب بالغیر می شد دیگر.

اگر بگوئید علت تامه اراده در اختیار شمر است، یعنی شمر اختیار کرد مقام و پست و ریاست را، این علت تامه شد برای اراده قتل حسین.

خب نقل کلام می کنیم به همان اراده پست و مقام. تازه می شود شبیه اراده قتل حسین علیه السلام. مثال را عوض کنم، مثلا اراده استاندار شدن، همه این حرفهایی که راجع به اراده قتل حسین بود آنجا هم می آید. یا منتهی می شود به تسلسل، یا منتهی می شود به اینکه بگوئید جبر.

حضرت امام (که یک فیلسوف بود دیگر) و علامه طباطبائی و آقای مطهری در کتاب انسان وسرنوشت (با نقل به معنای از من) می گویند: بیخود دنبال چیزهای بیهوده نروید. فرق فعل ارادی با فعل غیر ارادی این است، فعل ارادی آن چیزی است که مسبوق به اراده است، حرکت اختیاریه دارد، مسبوق به اراده است، حرکت ید مرتعشه مسبوق به اراده نیست. اراده حرکت ید را دیگر رها کنید، کار به اینکه چگونه پیدا شد، علت تامه اش موجود شد و اراده شد واجب بالغیر، در این حرفها خورد نشوید، این حرفها مهم نیست. بله همینجور است که شما فکر می کنید. اراده انسان در اختیار انسان نیست. اراده قتل حسین در اختیار شمر نیست. فقط قتل حسین فعل ارادی است یعنی مسبوق به اراده است. همین.

اینکه انسان فاعل مختار است اینکه خدا خلق کرد. کلام این است که نسبت اختیار به معنای قدرت به فعل و ترک علی حد سواء است. یعنی شمر می توانست شمشیرش را روی یزید بکشد و می توانست روی امام حسین علیه السلام بکشد. قتل امام حسین و قتل یزید نسبتش به اختیار شمر علی حد سواء است. می گویند چرا اراده کرد شمر قتل حسین را؟ چرا اراده نکرد قتل یزید را؟ آنجا است که می گویند اراده قتل حسین ممکن الوجود است علت تامه می خواهد. و الا مختار بودن شمر که نسبتش به قتل حسین و قتل یزید مساوی است. کلام در این است که شمر چرا رفت اراده کرد قتل حسین را؟

سؤال وجواب: این اراده قتل حسین ممکن الوجود است یا واجب الوجود؟ ممکن الوجود یعنی الشیء ما لم یجب لم یوجد. باید علت تامه این اراده محقق بشود تا وجوب بالغیر پیدا کند والا ممتنع بالغیر است.

این اراده که ممکن الوجود است علت تامه می خواهد. این علت تامه اراده ببینیم چیست. این علت تامه اراده اگر می گوئید مستند است علت تامه اراده به اراده خود شمر، او محقق شد. اراده کرد شمر علت تامه اراده را. نقل کلام می کنیم به آن اراده. یا تسلسل لازم می آید و یا جبر. و اگر می گوئید آن علت تامه اراده دیگر در اختیار شمر نیست کما هو مختار جمهور الفلاسفه، این یلزم منه روح الجبر. دیگر چرا شمر را عقاب کنیم بر قتل حسین؟! مگر همان حرفی که مرحوم آخوند گفت که تجسم اعمال است. قتل حسین عن ارادة تجسمش جهنم است. حالا شمر ولو درست می گوید که اگر در مورد سلمان فارسی هم علت تامه قتل حسین محقق شده بود سلمان فارسی هم امام حسین را می کشت نعوذ بالله، حرف درستی می زند از نظر فلسفه، ولکن از آن طرف خدا هم حرف درستی می زند، می گوید به من چه، تجسم این عمل تو جهنم است و تجسم عمل سلمان فارسی هم بهشت است و اینها منتهی می شود به روح جبر.

جلسه 133

شنبه 19/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در جبر و اختیار بود. عرض کردیم که اگر ما قائل بشویم که قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد شامل فعل اختیاری انسان هم می شود، این مستلزم روح الجبر است. فقط فرقی که با مسلک جبریه دارد این است که جبریه و اشاعره دارند این است که می گویند اراده انسان هیچ نقشی در فعل انسان ندارد. عادة الله جرت که هرگاه انسان اراده کرد فعلی را، خداوند متعال آن فعل را ایجاد کند. همچون نجار که در خشب صورت و هیئت صندلی را ایجاد می کند، انسان هم محل است برای فعل خدا، مثل خشب که محل است برای فعل نجار. فقط فرقش این است که عادت خدا بر این جاری شده است که هرگاه اراده کرد انسان فعلی را آنوقت ایجاد بکند آن فعل را.

اگر ما نقل کلام بکنیم به خود اراده، لابد جبریه و اشاعره می گویند اراده هم فعل الله است. اینکه شما اراده می کنید شرب ماء را، خود این اراده هم فعل الله است. پس عادة الله جرت که بعد از فعل اول خود خدا که اراده شرب ماء است فعل دوم خدا که خود شرب الماء است در مورد انسان محقق بشود.

اما بنابر مسلک جمهور فلاسفه از جمله مثل حضرت امام وآقای طباطبائی وآقای مطهری و همینطور صاحب کفایه که مسلک فلسفی دارد فعل مستند به اراده هست، شرب الماء مستند است به اراده شما، ولکن اراده شما نسبت به شرب الماء تابع قانون علیت است، تابع قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد است. چون اراده شرب الماء واجب الوجود که نیست ممکن الوجود است. اگر علت تامه اش محقق بشود، یستحیل انفکاک الارادة عن علتها التامة، و اگر علت تامه اش موجود نشود، یستحیل وجود الارادة من دون وجود علتها التامة.

نتیجه این می شود که عرض کردیم هر گنهکاری مثلا شمر وقتی به او می گویند لم قتلت الحسین؟ می گوید اراده کردم قتل حسین را. می گویند چرا اراده کردی قتل حسین را؟ می گوید علت تامه اراده محقق شد، اگر من اراده نمی کردم محال بود و مستلزم انفکاک معلول از علت تامه اش بود. بعد می گوید خدایا این علت تامه اراده قتل حسین در هر کسی هم محقق می شد سلمان و ابوذر هم بود می شد مثل من.

آنوقت این با روح مسئولیت سازگار نیست. نمی شود بگوئیم شمر مسئول است در برابر قتل امام حسین علیه السلام. وظاهر آیات و روایات این است که عقاب مجازات در برابر کار قبیح است. نه اینکه صرفا تجسم کار قبیح باشد، تا بگوئیم تجسم قتل الحسین علیه السلام عبارت است از دوزخ، تجسم نصر الحسین علیه السلام عبارت است از بهشت. ولو هیچ فرقی بین شمر و بین حر بن یزید ریاحی نیست، الا اینکه حر خوش شانس بوده به این معنا که علت تامه اراده نصر الحسین علیه السلام برای او محقق شده است. اما شمر بدشانس بوده علت تامه اراده قتل الحسین علیه السلام برای او محقق شده است. همین.

اگر عقاب تجسم الاعمال و لازم تکوینی اعمال بود، مهم نبود می گفتیم تجسم قتل الحسین علیه السلام جهنم است، تجسم نصر الحسین علیه السلام بهشت است. اما ظاهر آیات و روایات این نیست. عقاب جزاء است، انتقام است، "إن الله عزیز ذو انتقام"، "و هل نجازی الا الکفور". ولذا نمی شود بدون اینکه ما توجیه کنیم که چگونه خداوند عقاب می کند شمر را با اینکه شمر می گوید خدایا چرا مرا عقاب می کنی؟ مگر من چه کردم؟ من اراده کردم قتل الحسین را و چاره ای نداشتم. وجدت علت تامه اراده قتل الحسین در من فوجب وجود ارادة قتل الحسین طبقا لقاعدة الشیء ما لم یجب لم یوجد.

و این اشکال، سرایت به فعل خدا هم می کند. نقل می کنند شاگردان مرحوم آخوند بحث کردند که این مطلب مرحوم آخوند که در فعل اختیاری انسان گفت، خب برهان این مختص به انسان نیست، در مورد خدا هم این برهان می آید و خدا هم دیگر محکوم قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد است. یعنی أراد خلق الانسان. اما چرا اراده کرد خلق انسان را، چرا نکرد خلق عنقاء را؟ این اراده قتل انسان توسط خدا علت تامه می خواهد. مرجح هم کافی نیست. فلاسفه می گویند الاولویة باطلة، باید شیء به حد ضرورت وجود برسد تا از حد استواء بین وجود و عدم خارج بشود پا به عرصه وجود بگذارد. اولویت وجود کافی نیست، چون هنوز سد جمیع ابواب عدم نشده است. باید به حد ضرورت وجود برسد.

خب علت تامه اراده خلق الانسان چیست؟ وجود خدا است؟ وجود خدا که در اختیار خدا نیست. اگر وجود خدا علت تامه است برای اراده خدا نسبت به خلق انسان، مثل اینکه وجود شما علت تامه است برای اشغال یک مکان، پس اشغال یک مکان دیگر فعل اختیاری شما نیست. نمی توانیم بگوئیم شما اراده کردید که مکان را اشغال کنید. نه. خدا مرا موجود کرد، وجود من وجودی است که متحیز است و مکان می خواهد. اگر وجود خدا علت تامه است برای اراده خلق انسان، وجود خدا که در اختیار خدا نیست. پس خدا مضطر است اراده کند خلق انسان را. پس مضطر است انسان را خلق کند. خب اینها که قابل التزام نیست.

ولذا می رسد به اینکه خدا یک مخلوق بلاواسطه دارد که صادر اول است و او هم قدیم زمانی است. از ازل که خدا بود یک مخلوق بلاواسطه داشت که قدیم زمانی است. ولذا در فلسفه به این نتیجه رسیده اند. چون می گویند مستحیل است که یک زمانی خدا باشد و منع فیض بکند. وفرض این است که مخلوق بلاواسطه خدا مجرد است و نیاز به ماده ندارد، اگر موجود نشود بخاطر منع فیض است از جانب خدا، و خدا هم که فیاض علی الاطلاق است منع فیض نمی کند. ولذا خود بزرگان فلاسفه منتهی شده اند به این مطلب، می گویند خدا یک مخلوق بلاواسطه دارد و او هم همیشه با خدا بوده است. کان الله ولم یکن معه شیء را هم می گویند و الان کما کان، یعنی ولم یکن فی مرتبته شیء والان کما کان.

سؤال وجواب: کلام در خود این اراده است، چرا شما اراده جلوس کردید اراده قیام نکردید الان؟ خود این اراده ممکن الوجود است، و تا ضرورت بالغیر پیدا نکند موجود نمی شود. چون الشیء ما لم یجب، یعنی لم یجب اما بالذات أو بالغیر لم یوجد.

سؤال وجواب: فرمایششان این است که فرق بین فعل اختیاری و فعل غیر اختیاری در این است که فعل اختیاری مستند به اراده است. اما چگونه اراده محقق شد، او تابع قانون علیت است، تابع قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد است. منکر اراده که نیستند. می گویند چرا شما الان اراده کردید جلوس را با اینکه اراده جلوس ممکن الوجود است پس باید واجب بالغیر بشود و علت تامه اش محقق بشود تا آن اراده از حد استواء بین الوجود و العدم پا به عرصه وجود بگذارد. از نظر فلسفی اگر بخواهیم قاعده ما لم یجب لم یوجد را تطبیق کنیم بر اراده انسان، این اشکال فلسفی قابل جواب نیست. اما اگر آمدیم گفتیم که اصل قانون علیت می گوید ممکن نیاز دارد در وجود به علت تامه، و قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد هم می گوید که این ممکن تا ضرورت بالغیر پیدا نکند وجودش موجود نمی شود، اینها برهان ندارد وجدانی است. شما برهان بیاورید که ممکن است محال است بدون علت تامه موجود بشود. برهانت چیست؟ در اسفار می گوید و الا لزم الترجح بلامرجح و هو محال. خب الترجح بلامرجح که شد عبارت اخرای همان وجود ممکن بدون علت. می گوید وجود ممکن بدون علت محال است چون ترجح بلامرجح محال است یعنی چون وجود ممکن بلاعلت محال است. پس وجدان است. وجدان با حساب تثبیت می شود و الا با برهان تثبیت نمی شود. همینکه می فرمائید بدیهی است یعنی وجدان بدیهی است. شما که الان بنده را می بینید شاید دچار توهمید، اما به حساب احتمالات یقین روانی و نه یقین برهانی پیدا می کنید که اشتباه نمی کنید. یقین روانی و نفسی است و نه یقین برهانی که با ریاضیات سروکار داشته باشد. چرا؟ چون احتمال ریاضیِ اشتباه کردن شما هست. چه جور خودتان متوجهید وقتی سوار قطار می شوید قطار حرکت می کند متوجه اشتباه چشمتان می شوید که احساس می کنید درختها دارند حرکت می کنند، اما متوجه می شوید که چشم دارد اشتباه می کند درختها ثابت هستند قطار دارد حرکت می کند. عصا را برنید به آب متوجه می شوید چشمتان دارد اشتباه می کند که فکر می کند این عصا شکسته است. دستتان را اول بزنید به آب سرد بعد بزنید به آب گرم احساس گرمی می کنید، اما متوجه می شوید که دارید اشتباه می کنید.

خب شما در جاهای دیگر مثلا الان یقین دارید که بنده در مقابلتان سخن می گوید شاید هم از همان اشتباه هایی باشد که در جای دیگر می کنید، اما وجدان به حساب احتمالات می گوید احتمال اشتباه نزدیک به صفر می شود. از نظر ریاضی صفر نمی شود ولی به حدی می رسد که آدم یقین روانی پیدا می کند که انسان سالم دیگر در روانش نسبت به این مطلب شک ندارد.

وقتی شد وجدان و احتیاج ممکن به علت شد بالوجدان، قاعده الشیء ما لم یوجد شد بالوجدان. از اول وجدان می گوید من قبول هم دارم که ممکن نیاز به علت تامه دارد. اما ما دو سنخ علت تامه داریم: یک سنخ علت تامه، فاعل موجب هست. مثال مسامحی اش نار نسبت به حرارت است. نار فاعل موجب هست. بله الشیء ما لم یجب لم یوجد. تا وجود حرارت ضروری نشود توسط آتش موجود نمی شود.

اما در فاعل مختار و بالسلطنة، فاعل بالسلطنة سنخ علیت تامه اش به نحو دیگری است. انسان فاعل بالسلطنة است، انسان علت تامه فعل اختیاری است، اما سنخ علیت تامه اش این است که له أن یفعل. بر خلاف نار که علیه أن یفعل. وقتی سنخ علیت تامه انسان و هر فاعل بالسلطنه ای این نحو شد که علت تامه است اما ینفک عنها المعلول. نفس علت تامه است برای اراده یا به تعبیر دقیقتر برای ایجاد فعل غیر اختیاری.

اما یک سنخ علت تامه ای است که سلطنت دارد بر ایجاد معلول.

و این ارجاع است به وجدان و هیچ قابل برهان نیست.

اما عرض ما این است که اگر بخواهید با بحث فلسفی در اینجا با دیده برهان نگاه کنید منتهی می شود به جبر. و چون خلاف وجدان است و خلاف نصوص است، ظاهر نصوص این است که عقاب خدا عقاب انتقام و مجازات است نه عقاب از باب لازم تکوینی عمل، مثل اینکه لازم تکوینی درآوردن چشم کوری است. اینطور نیست. انتقام است، خدا عفو می کند، شفاعت را می پذیرد.

سؤال وجواب: انتقام برای تشفی صدور مؤمنین است، انتقام مؤمنین را از مجرمین می گیرد، "إنا من المجرمین منتقمون".

پس عقاب الهی از باب انتقام و جزاء قبیح و ظلم نیست.

بله اشکال دیگری مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول مطرح می کند نه از باب این اشکال فلسفی، او یک بحث دیگری است که خدا که تشفی ندارد انتقام جوئی ندارد پس باید از باب تجسم اعمال باشد.

سؤال: ادله دال بر تجسم اعمال هم کم نیست. جواب: ما بخشی از جزاء اخروی را هم ثابت کنیم که از باب انتقام و جزاء هست و فعل اختیاری خدا است کافی است ولو بخش دیگر هم از باب تجسم اعمال باشد. ما این آیات و روایات را اینجور که شما برخورد می کنید برخورد نمی کنیم. مثلا "فمن یعمل مثقال ذرة شرا یره" که می گوئید یری خود شرا. ما این بیان را عرفی می دانیم، می گوئیم قاتلی هم که می آیند قصاصش می کنند و به او می گویند این کار خودت هست، یا می گویند کسی که کار زشتی بکند روزی آن را خواهد دید، أی یری جزاءه. اصلا قرآن "إنما یسرناه بلسانک" هست. و این دقائق فلسفی که ملاصدرا می گوید "الذین آمنوا" حکمت نظری است، "وعملوا الصالحات" حکمت عملی است وامثال اینها، ما اینها را بیان عرفی نمی دانیم.

اصلا ظاهر تکالیف هم همین است که مردم مختارند. به یکی می گوید نماز بخوان، به یکی می گوید دروغ نگو، وجدان می گوید پس مختارند. من نمی خواهم بگویم توجیه ندارد. لابد آقایان توجیه می کنند و می گویند یکی از اجزاء علت تامه اراده توجه خطاب تکلیف است، خطاب تکلیف را وقتی به مؤمن متوجه می کنند علت تامه اراده کار خیر در او محقق می شود، فقط نقش توجه خطاب تکلیف شد ایجاد علت تامه اراده. خب اینها توجیه عقلی هست ولی خلاف ظاهر ادله است.

یک نکته در اینجا عرض کنم: مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد آقای تبریزی گفته اند: قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد نسبت به اراده انسان تطبیق نمی شود. یعنی اراده که فاعل آن انسان است خارج از قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد است. اما خود فعل اختیاری مثل شرب الماء نه، علت تامه او اراده است وقانون الشیء ما لم یجب لم یوجد شامل آن می شود. یعنی یک نفس داریم، یک شرب الماء داریم و یک ارادة شرب الماء.

ما از این سه بزرگوار سؤال می کنیم که مرادتان از این اراده چیست که واسطه است میان نفس و میان شرب الماء؟

می گویند این اراده عبارت است از صرف النفس قدرتها فی ایجاد الفعل. نه شوق اکید. چون می گویند بعد از تحقق شوق اکید باز انسان مختار است إن شاء فعل و إن شاء ترک.

می گوئیم صرف القدرة غیر از ایجاد الفعل چیزی دیگری است؟ همان است دیگر. صرف النفس قدرتها فی ایجاد الفعل یعنی همان ایجاد الفعل. معنای دیگری ندارد.

بله اراده به معنای عزم علی الایجاد فعل النفس است بحث دیگری است. شوق هم که ما می گوئیم اراده نیست. اما اراده به معنای صرف النفس قدرتها فی ایجاد الفعل لا معنی لها الا نفس ایجاد الفعل. نفس قدرتش را صرف کند در ایجاد فعل یعنی ایجاد کند فعل را.

پس بگوئید ایجاد فعل اختیاری یعنی ایجاد شرب ماء که اختلافش با وجود شرب الماء فقط بالاعتبار است، ایجاد شرب الماء فعل النفس است و خارج است از قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد است.

ممکن است شما بفرمائید: این حرفی که شما امروز اثبات کردید با مصادره وجدانیه، اینکه حرف معتزله شد. معتزله هم می گویند فعل اختیاری انسان مستند به انسان است. شما هم که آمدید گفتید نفس فاعل بالسلطنة است. چه فرقی می کند حرف شما با حرف معتزله؟

جواب این است که: معتزله می گویند خدا انسان را آفرید و انسان را مختار آفرید إن شاء فعل و إن شاء ترک. و دیگر انسان بعد از حدوثش نیاز ندارد به خدا. بقاء انسان و بقاء عالم محتاج به خدا نیست. نه اینکه خدا قادر بر اعدام نیست. آنها اینجور نمی گویند. بلکه می گویند انسان که ممکن است حدوثش محتاج به خدا است. انسان فاعل مختار است انسان او را اعداد کرد بقائش نیاز به خدا ندارد. بله اگر خدا بخواهد اعدام کند دستش بسته نیست اعدام می کند. اما اگر اعدام نمی کند انسان و عالم وجود در بقاء محتاج به خدا نیستند.

ولذا اینها می گویند خدا انسان را فاعل مختار آفرید و این انسان در بقاء نیاز ندارد به خدا.

فرق ما با معتزله این است که می گوئیم: وجود ممکن آنا فآنا از جانب خدا افاضه می شود. همین الان هم اگر نازی کند فرو ریزند قالبها. یک آن افاضه وجود نکند وجود و اختیار شما همه از بین می رود. فقط همین است.

ولذا اینکه ما می گوئیم لا جبر و لاتفویض بل امر بین الامرین مثال عرفی اش همین است که: یک دستی مشلول است توان حرکت ندارد، مولا آمد یک دستگاه برقی ای آورد سیمش را وصل کرد به دست این عبد. تا این سیم را مولا وصل کرده به دست این عبد، عبد می تواند دستش را حرکت بدهد. یک آن آن کار را مولا ادامه ندهد باز دست عبد برمی گردد به آن حالت فلج و عجز از حرکت. منتهی اینکه وقتی این عبد دستش توان پیدا کرد اکرام کند یتیم را یا ضرب کند یتیم را، این دیگر فعل خودش هست و مستند به خودش هست. نسبت مولا به صدور اکرام یتیم یا ضرب یتیم از این عبد علی حد سواء است. فقط فرق ما و معتزله این است که معتزله می گویند مولا یک آمپول زد دست قدرت بر حرکت پیدا کرد الی الابد. ما می گوئیم نه، آنا فآنا باید مولا آن سیم را بگیرد کنار دست عبد. و معنای "وما تشائون الا أن یشاء الله" به نظر ما همین است. یعنی شما اختیار نمی کنید مگر اینکه خدا همین آن افاضه کند قدرت و وجود را به شما. وجود را افاضه کند قدرت بر فعل و ترک را هم به شما افاضه کند. اما اینکه شما اکرام یتیم کنید یا ضرب یتیم، نسبتش به اراده تکوینیه خدا علی حد سواء است.

ما فکر می کنیم معنای این آیات مثل "و ما تشائون الا أن یشاء الله، یا این حدیث که «یابن آدم بمشیتی کنت تشاء» همین است. انسان فاعل بالسلطنة است. و اخبار طینت هم با این منافات ندارد. بله از روایات فهمیدیم یک عده ای مثل ولد الزنا طینتشان شقی است، نه اینکه مجبور است. بلکه یعنی تمایل دارد به گناه. حالا اسمش را بگذارید که جبر عرفی دارد، یعنی شرائط اجتماعی عرفا او را به گناه می کشاند، اما باز فاعل بالاضطرار نیست.

این در رابطه با این بحث.

نتیجه این شد که انسان وقتی گناه می کند اراده تکوینیه خدا تعلق نگرفته است که این گناه کند، بلکه اراده تکوینیه خدا تعلق گرفته است که این آقا فاعل مختار باشد، و عصیان مختار است به خود او، ولو اراده تشریعیه خدا یعنی غرض مولوی خدا بر این است که او آدم خوبی باشد. این بحث دیگری است.

کلام واقع می شود در اینکه آیا اراده عن مصلحة فی نفس الارادة ممکن است منقدح بشود یا نه که بحث فقهی است.

جلسه 134

یکشنبه 20/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یک نکته ای از بحث گذشته باقی مانده عرض کنم:

در کلمات گاهی تعبیر می کنند که ترجیح بلامرجح محال است. و گاهی هم تعبیر می کنند تعبیر مرجوح بر راجح قبیح است.

این تعبیر اول مبتنی است بر همان مشرب فلسفی که می گوید مثلا اگر شخصی در حال فرار هست و بر سر دو راهی قرار گرفت، هر کدام از این دو راه را که انتخاب کند کشف می کنیم به برهان إنّ که یک مرجح نفسانی در انتخاب آن راه وجود داشته است، وآن مرجح هم در حد اولویت نباید باشد، چون اولویت موجب ضرورت وجود نمی شود. باید به حد وجوب وجود برسد، والا محال لازم می آید. چرا؟ برای اینکه شوق این شخص هارب به جامع بین رفتن از این راه و رفتن از آن راه محال است موجب اختیار و اراده راه الف باشد. پس اختیار کردن و اراده کردن راه الف نمی تواند معلول شوق به جامع بین الطریقین باشد، بعد از اینکه این شوق به جامع نسبتش به هر کدام از این دو راه علی حد سواء است.

پس کشف می کنیم که واقعا یک مرجح نفسانی بود که منشأ شد اختیار کند این شخص راه الف را.

بعد می گویند کسانی که عامیانه اظهار نظر می کنند می گویند لازمه کلام شما فلاسفه این است که اگر هیچ مرجحی بین این دو راه نبود این شخص هارب آنقدر سر دو راهی بماند تا بیایند و او را دستگیر کنند. یا شخص جائع که در مقابلش دو رغیف نان هست و هیچ مرجحی بین این دو نیست، به فلاسفه اشکال کرده اند که شما که می گوئید ترجیح بلامرجح محال است در اینجا که مرجح نیست باید این جائع از گرسنگی بمیرد و بخاطر استحاله ترجیح بلامرجح هیچکدام از این دو نان را نخورد.

گفته اند این مثالهای عامیانه چیست. مرحوم آقای مطهری هم دارد که شما با مثالهای عامیانه می خواهید بحث فلسفی را حل کنید!. برهان می گوید محال است اراده سلوک راه اول یا اراده اکل رغیف اول محقق بشود بدون مرجح. این محال است و خلاف قانون علیت وخلاف قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد است. با مثال عامیانه که نمی شود به جنگ برهان رفت.

اقول: این مطلب با بیانی که ما عرض کردیم که انسان فاعل بالسلطنة است و اراده انسان تابع قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد نیست دیگر این بیان فلسفی بیانش روشن می شود که انسان می تواند اراده کند چیزی را بلامرجح، و ترجیح بلامرجح در فعل اختیاری انسان محال نیست.

اما تعبیر دوم که گفتند ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است، مراد ترجیح مرجوح عقلائی است بر راجح عقلائی. او را می گویند قبیح است.

ترجیح بلامرجح را که می گویند محال است مراد بلامرجح نفسانی است. ولو شخص دروغگو دروغ که می گوید مرجح نفسانی دارد. ترجیح بلامرجح نفسانی محال است طبق مسلک فلاسفه. طبق مرجوح عقلائی بر راجح عقلائی قبیح است طبق بیان دوم.

این بیان دوم هم درست نیست. ترجیح مرجوح عقلائی قبیح است این درست نیست. تا به حد ظلم نرسد قبیح نیست. شما امام جماعت فقیه عادل ورع را می گذارید می روید سراغ یک امام جماعتی که حداقل عدالت را دارد، ترجیح می دهید مرحوح را بر راجح. یا شما زکات که می دهید، فقیر ورع متقی را چه بسا رها می کنید می روید سراغ یک فقیر دیگر، که ترجیح مرجوح بر راجح هست ولی قبیح وظلم نیست و اشکالی ندارد. اگر قبیح بود که خدا تجویز نمی کرد.

سؤال وجواب: اولا وجهی برای مذمت نیست. ثانیا: هر مذمتی که به معنای قبح عقلی نیست. انسان اشتغال به لهو هم داشته باشد و وقتش را تلف کند هم مذمتش می کند ولی آیا کار قبیحی است که یستحق علیه العقاب. عرض کردم اصلا ترجیح مرجوح بر راجح قبیح نیست اگر قبیح بود که خدا تجویز نمی کرد که مثلا به هر کس خواستی زکات بده و انتخاب افضل الافراد لازم نیست.

سؤال وجواب: هر مکروهی که قبیح نیست. حسن و احسن است که اجتناب از مکروه احسن است اما اینطور نیست که ارتکاب مکروه قبیح باشد. مثل عفو و قصاص. عفو احسن است از قصاص، ولی معنایش این نیست که قصاص قبیح است. قصاص عدل است ولی عفو افضل و ارجح است از قصاص. وبرفرض بعضی از چیزها قبیح باشد اما ما بحثمان در قبحی است که به حد ظلم برسد که ترخیص شارع در آن جائز نباشد. ما دنبال او هستیم و الا کاری به بقیه مسائل نداریم.

کلام واقع می شود در اینکه آیا می شود اراده به شیئی تعلق بگیرد عن مصلحة فی نفس الارادة.

ممکن است شما بفرمائید این بحث چه ربطی به اصول یا فقه دارد؟

می گوئیم اتفاقا مربوط است. ما دو مثال می زنیم که این بحث در آنجا ثمره فقهیه دارد:

مثال اول: کسی ماه رمضان آمد یکجایی برای تبلیغ و هیچ داعی ندارد که ده روز کامل را در این روستا بماند. اگر به او بگویند شما روزی دو ساعت هم بروی در روستای همجوار وبرگردی ضرر به روزه گرفتن و نماز کامل خواندن تو ندارد. اگر اینجوری به او بگویند که از اینکه در روستای همجواز هم مشغول تبلیغ بشود نمی گذرد.

پس هیچ انگیزه ای ندارد در قصد اقامه عشرة ایام در این روستا مگر تصحیح صوم و اتمام صلاة. ولی چون فتوای برخی از بزرگان این است که می فرمایند که اگر می خواهی هر روز دو ساعت بروی به روستای همجوار این مخل به قصد اقامه است و روزه ات مشکل پیدا می کند. این هم قصد می کند ده روز در این محل بماند.

در مسأله صوم و اتمام صلاة آن چیزی که تمام الموضوع است برای حکم قصد اقامه عشرة ایام است الی أن یأتی بصلاة رباعیة. قصد بکند ده روز کامل بماند و این قصدش تا نماز چهار رکعتی ادامه پیدا کند. اگر بعد از نماز چهار رکعتی پشیمان شد و تصمیم گرفت هر روز دو ساعت یا بیشتر به روستای همجوار برود اشکالی ندارد و روزه اش صحیح است.

پس موضوع برای وجوب صوم و اتمام الصلاة بقاء قصد الاقامة است الی زمان الاتیان برباعیة تامة سواء تحقق منه الاقامة الخارجیة أم لم یتحقق.

خب در اینجا قصد اقامه عشرة ایام یعنی اراده اقامه عشرة ایام تمام الموضوع است برای وجوب صوم و اتمام صلاة، و این آقا هم اراده می کند اقامه عشرة ایام را لمصلحة فی نفس ارادة اقامة عشرة ایام. چون می گوید من می خواهم روزه بگیرم نماز چهار رکعتی بخوانم و تنها راه آن این است که اراده کنم اقامه عشرة ایام را. و الا من هیچ علاقه ای به اقامه عشرة ایام در این روستا ندارم.

مرحوم آقای حائری در کتاب درر فرموده است: اتفاقا این مثال دلیل بر این است که یمکن تحقق الارادة عن مصلحة فی نفس الارادة. مثال فقهی اش هم همین است، که مصلحت در خود اراده اقامة عشرة ایام است. و انسان اراده می کند که ده روز در اینجا بماند، نه بخاطر مصلحتی که در اقامه ده روز است، بلکه بخاطر مصلحتی که در قصد اقامه و اراده اقامه عشرة ایام است.

اقول: ما بررسی کنیم ببینیم ممکن است اراده منقدح بشود عن مصلحة فی نفس الارادة؟

این بستگی دارد که اراده را چه بدانیم. اگر اراده را شوق اکید به فعل بدانیم، انصاف این است که امکان ندارد که انسان شوق و حب پیدا کند به یک چیزی بخاطر مصلحت در این شوق و حب. مثل این می ماند که یک آقایی هیچ امتیازی که منشأ بشود که من به او محبت پیدا کنم ندارد، نه علم دارد نه تقوی دارد نه جمال دارد و نه کمال. فقط می گوید أحبّنی حتی اعطیک میلیون تومان. ما هم بخاطر رسیدن به این یک میلیون می گوئیم بسیار خوب ما تلاش می کنیم تو را دوست بداریم. هر چه فکر می کنیم فضیلتی در این آقا نمی بینیم که منشأ بشود که ما به او محبت پیدا کنیم. وقتی مزیتی در او نمی بینیم که منشأ حب باشد ممکن نیست که فقط بخاطر مصلحت در خود حب ما در نفسمان حب منقدح بشود. محال است یعنی خلاف وجدان است. مگر اینکه مبادئ حب را ایجاد کند، یعنی مدتها برود پیش روانشناس و بگوید ما بلاخره فکر می کنیم این آقا امتیازی ندارد که ما او را دوست بداریم، روانشناس هم بگوید یک سری امتیازاتی در او هست که منشأ حب می شود، آدم کریم و سخی هست و خیلی دوستان خودش را رعایت می کند، اینها باعث می شود که شما به او حب پیدا کنید. و الا فرض کنید یزید بن معاویة اگر به یک شیعی بگوید أحبّنی حتی اعطیک الف دینار نمی شود. شوق بدون وجود ملاک در متعلق شوق محال است.

بله اگر اراده به معنای عزم علی الایجاد باشد، او اشکال ندارد. انسان می تواند عزم کند بر ایجاد یک فعلی لمصحلة فی هذا العزم.

پس ما باید ببینیم اراده به چه معنا است.

در رابطه با قصد اقامه عشرة ایام سه احتمال هست:

یکی اینکه بگوئیم قصد یعنی شوق به اقامه عشرة ایام.

یکی اینکه بگوئیم مراد بناء و عزم قلبی است بر اقامه عشرة ایام.

احتمال سوم هم این است که بگوئیم اطمینان به بقاء عشرة ایام هست. که همین احتمال سوم احتمال صحیح است از نظر فقهی.

اگر ما قصد اقامه را به معنای اطمینان به بقاء گرفتیم یا به معنای عزم نفسانی بر بقاء عشرة ایام گرفتیم نه شوق اکید به بقاء عشرة ایام، به نظر ما مشکلی ایجاد نمی شود و متمشی می شود قصد اقامه لمصلحة فی نفس القصد.

مرحوم آقای صدر فرموده است من این را هم قبول ندارم. اگر واقعا مسأله به گونه ای است که این آقا انگیزه ای ندارد در ماندن ده روز در این روستا، فقط می خواهد روزه بگیرد ده روز کامل. یکوقت هست این آقا نماز نمی خواند فقط روزه می گیرد. خب این اگر بخواهد در کل این ده روز روزه بگیرد باید اقامه عشرة ایام بکند صرف قصد برای او کافی نیست. چون روز اول که قصد می کند فقط روزه روز اولش صحیح می شود، اما فردا که می خواهد روزه بگیرد هم به او می گویند آیا قصد اقامه داری یا نه، تا روز دهم. باید قصد اقامه عشرة ایام تا آخر روز دهم بماند تا این شخص بخواهد این ده روز را روزه بگیرد.

اما این فرض متعارف نیست که نماز نخواند روزه بگیرد. فرض متعارف این است که نماز هم می خواند روزه هم می گیرد. خب این آقا می داند که اگر این قصد اقامه اش ادامه پیدا کند تا نماز چهار رکعتی، دیگر بعد از نماز چهار رکعتی رجوع هم بکند از قصد اقامه، تا مادامی که سفر شرعی نرود روزه اش صحیح است. و این آقا هم نمی خواهد سفر شرعی برود، فقط می خواهد روزی دو ساعت روستای همجوار شب ها یا روزها منبر برود. خب چه جور این آقا قصد جدی بکند که من ده روز در این روستا می مانم؟ با اینکه می داند که اگر بعد از نماز چهار رکعتی از قصدش برگردد لطمه ای به روزه هایش وارد نمی شود، کل این مدت را می تواند روزه بگیرد. چون مهم این است که تا نماز چهار رکعتی نخوانده از قصد اقامه اش برنگردد.

خب همچنین آدمی چطور می تواند قصد جدی بکند اقامه عشرة ایام را؟

این مثل این می ماند که یک مولایی به عبدش می گوید اگر شما از ساعت 8 تا ساعت 9 قصد بکنید که فردا به سفر بروید ولو فردا سفر هم نروی من به تو یک میلیون می دهم. اما شرطش این است که از ساعت 8 صبح امروز تا ساعت 9 امروز قصد سفر فردا را داشته باشی. شما هم هیچ انگیزه ای برای سفر فردا ندارید، فقط دنبال آن یک میلیون هستید، بخاطر آن یک میلیون می گوئید از ساعت 8 تا 9 امروز قصد می کنم که فردا را سفر بروم. این شوخی است قصد جدی نیست. چرا؟ برای اینکه شما می دانی بعد از ساعت 9 از قصدت هم برگردی و فردا سفر هم نروی مولا یک میلیون را به شما خواهد داد. و شما هم داعی نداری برای سفر. چطور می توانی شما قصد جدی بکنی.

فرموده پس قصد اقامه اگر به معنای بناء قلبی بر اقامه عشرة ایام هم باشد، نمی شود بناء جدی و عزم جدی محقق بشود از همچنین شخصی که نماز چهار رکعتی می خواند و بعد از آن نماز چهار رکعتی هیچ داعی ای ندارد بر ماندن ده روز در این روستای اول. بلکه داعی اش این است که روستای دوم هم برود تبلیغ تا ثواب بیشتری گیرش بیاید.

بعد آقای صدر فرموده اند: طبق آن معنای سوم که می گوئیم قصد اقامه اطمینان به بقاء است الکلام الکلام. چطور می تواند این آقا اطمینان پیدا کند به بقاء عشرة ایام؟ قصد جدی که از او متمشی نمی شود. وقصد جدی هم که متمشی نشد داعی نفسانی اش هم این نیست که ده روز در این روستا بماند، چطور اطمینان پیدا کند به بقاء عشرة ایام؟

ولذا در این مورد تمشی قصد اقامه مشکل است.

اقول: به نظر ما این فرمایش تمام نیست. چرا؟ برای اینکه انسان وقتی می بینید که مقدمه عادیه برای اینکه احراز بکند که این قصدش و بنائش جدی است مقدمه عادیه آن این است که واقعا هم ده روز در اینجا بماند، اگر واقعا و خارجا ده روز من در این روستا نمانم نمی توانم احراز کنم که این قصد اقامه الآن من جدی است. وبعد مشکل پیدا می کنم برای روزه. مقدمةً من تصمیم می گیرم ده روز کامل اینجا بمانم و شوق تبعی هم پیدا می کنم به ماندن ده روز در اینجا بطور کامل، فقط بخاطر اینکه مطمئن بشوم که قصد اقامه ام جدی است. این منافات با آن عرض اول من ندارد. ما عرض اولمان این بود که اگر موضوع وجوب صوم شوق الی اقامة عشرة ایام باشد مشکل است تمشی شوق عن مصلحة فی نفس الشوق. اما اگر موضوع البناء علی اقامة عشرة ایام باشد یا اطمینان به اقامة عشرة ایام باشد، با توجه به اینکه من احراز نمی کنم بناء جدی را و اطمینان را به اقامه عشرة ایام مگر با تحقق اقامه خارجیه، ولذا اقامه خارجیه هم از من محقق می شود و شوق تبعی هم به او پیدا می کنم.

مخصوصا اگر سفرهای تبلیغی سالهای بعد هم همین مشکل را دارم. اگر امسال نماز چهار رکعتی بخوانم بعدش بگویم بسیار خوب، این روستای همجوار اصرار دارند که ما هر روز دو ساعت آنجا برویم منبر، قول به آنها بدهیم، بعد هم بگوئیم الحمد لله ما از وقتی اینجا آمدیم تا نماز چهار رکعتی خواندیم قصد اقامه داشتیم مشکلی برای نماز و روزه مان پیش نمی آید. اما سال دیگر چکار کنم؟ سال دیگر هم می خواهم همین بازی را در بیاورم؟. برای اینکه مطمئن بشود لااقل در سفرهای بعدی که این قصدش جدی بوده است و واقعا اطمینان داشته است به اقامه عشرة ایام، ولذا کل ده روز را اینجا می ماند.

و این امری است که یشهد به الوجدان، که می ماند کل ده روز را در این محل، ولو به او می گویند تو که نماز چهار رکعتی خواندی دیگر شرعا مشکل نداری. می گوید من از اول متوجه این مطلب بودم اگر الان بخواهم هر روز بروم به روستای همجوار، شک می کنم که آن قصدم جدی بود یا نبود. این سفر هم اگر شک نکنم نسبت به سفرهای آینده ام شک می کنم. و این منشأ می شود واقعا ده روز کامل اینجا می ماند فقط برای اینکه خیالش نسبت به روزه هایی که می گیرد و نمازهای چهار رکعتی که می خواند راحت بشود. و این امری است که یشهد به الوجدان و هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: از اول قصد جدی می کند یعنی قصدی می کند که بعدا هم از آن رجوع نخواهد کرد. و این منشأ شوق تبعی می شود به خود اقامه خارجیه. چون اگر اقامه خارجیه نکند خودش هم شک می کند که نکند دارم بازی در می آورم، نکنم این قصدم شوخی بود. این باعث می شود از اول با دل قرص می گوید من قصد اقامه ده روز دارم، اگر هم از روستای همجوار بیایند التماس هم بکنند در این ده روز اول نمی روم، بعد از دهه اول می روم که مشکلی ندارد.

مثال دوم: برخی گفته اند وضوء قبل الوقت که می گیری به قصد واجبی که وقتش نشده است که نمی شود. پس یک قصد دیگری بکند، قصد یک غایت مستحبه ای بکن، قصد کن قرائت قرآن را، قصد کن نماز مستحب را تا وضوء صحیح بشود.

این آقا هم می گوید ما نماز مستحب حال نداریم بخوانیم، فقط برای تصحیح وضوء من قصد می کنم قرائت قرآن را یا اتیان به صلاة مستحبه را. اگر بداند که آن چیزی که موجب صحت وضوء است قصد قرائة القرآن است سواء تحقق منه قراءة القرآن خارجا أم لا. یا آن چیزی که مصحح وضوء است قصد صلاة مستحبه است سواء صلی أم لا.

آنوقت باز همان اشکال قصد اقامه عشرة ایام پیش می آید. و الجواب الجواب. آقای صدر اینجا هم اشکال می کند، که به نظر ما اشکال وارد نیست.

فقط آقای صدر اینجا یک بحث فقهی مطرح می کند، می گوید اینجا را ما یک راه حل فقهی برایتان داریم، شما صبح هم می توانی وضوء بگیری ولو قصد هیچ غایثت مستحبه ای نکنی. چرا؟ برای اینکه وضوء طهور است وطهور مستحب نفسی است. اینهایی که قدیم اشکال می کردند چون فکر می کردند وضوء قبل از وقت امر ندارد. امر نفسی که ندارد، امر غیری اش هم بعد از دخول وقت می آید، ولذا اشکال می کردند.

حالا یکی بگوید کسانی هستند که می گویند وضوء مستحب نفسی نیست.

خب جواب داده می شود که وضوء مستحب نفسی نیست اما کون علی الطهارة مستحب نفسی است. و هر وضوئی سبب تولیدی کون علی الطهارة است. قصد لازم نیست، شما وضوء می گیری، این سبب تولیدی کون علی الطهارة است، و کون علی الطهارة هم مستحب نفسی است ولو خود وضوء مستحب نفسی نباشد.

ما این را قبول داریم اما بخاطر تسالم اصحاب. اگر نبود تسالم اصحاب و ارتکاز متشرعه، ما مشکل داشتیم. خللاصه اشکال این است که: ظاهر آیه إذا قمتم الی الصلاة این است که باید وضوء مقارن قیام الی الصلاة باشد. مثل اینکه می گوید إذا قمت الی اکل الطعام فاغسل یدک. چهار ساعت قبل از اکل طعام دستش را شسته، به چه درد می خورد. إذا قمت الی اکل الطعام فاغسل یدک. خب این وضوء ساعت 8 صبح به چه دلیل مستحب نفسی است؟ ما اطلاقی در ادله نداریم. به چه دلیلی این وضوء سبب کون علی الطهارة است؟ اطلاقی در ادله ما نداریم که هر وضوئی ولو بدون قصد غایت مستحبه هم بود مستحب نفسی است یا سبب کون علی الطهارة است. ما اطلاقی نداریم که سندا و دلالة تام باشد.

یک روایت ضعیفه داریم که الوضوء علی الوضوء نور علی نور، این هم که سند ندارد.

فقط والذی یسهل الخطب ارتکاز قطعی متشرعی است که خوب است انسان همیشه با حال وضوء باشد. در روایت ابن ابی عمیر هم مؤید دارد که آدم قبل از خواب اگر وضوء بگیرد این منشأ می شود که خوابش عبادت بشود. اینها منشأ می شود ما بگوئیم وضوء علی أیّ حال مستحب است إما بنفسه أو لاجل ترتب الکون علی الطهارة علیه. وبه این خاطر می گوئیم اشکال ندارد، ولو اولی و احوط این است که وضوء که می گیریم قبل از دخول وقت قصد کنیم دو رکعت نماز مستحب می خوانم، بعدش هم دو رکعت نماز مستحب بخوانید، یا دو صفحه قرآن از رو بخوانید، قرائت مصحف بکنید از رو نه از حفظ، این مطابق با احتیاط است.

یقع الکلام فی صیغة الامر.

جلسه 135

دوشنبه 21/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

قبل از اینکه وارد بحث صیغه امر بشویم یک نکته در رابطه با استحباب نفسی وضوء عرض کنم:

مرحوم آقای خوئی فرموده اند که وضوء مستحب نفسی است. چونکه در روایات از وضوء تعبیر شده است به طهور. همینطور از غسل تعبیر شده است به طهور. ایّ وضوء أنقی من الغسل هم می گوید وضوء نقاء وطهارت هست و هم می گوید غسل نقاء وطهارت است. ولکن وضوء انقی از غسل نیست و به حد غسل نمی رسد نقاء وطهارتش. وقتی که وضوء شد طهور أی الطهارة، غسل شد طهور أی الطهارة، و همین حدیث شریف که «أیّ وضوء انقی من الغسل» دلیل بر هر دو مطلب است که هم وضوء طهارت است و هم غسل طهارت است، آیه شریفه می فرماید "إن الله یحب التوابین و یحب المتطهرین" خداوند کسانی که طهارت را در خودشان ایجاد می کنند دوست دارد. اطلاق دارد، طهارت از خبث و یا حدث. یکی از مصادیق متطهر کسی است که ایجاد طهارت از حدث می کند و وضوء می گیرد.

ولذا ایشان فرموده اند وضوء مستحب نفسی است. شما صبح وضوء بگیرید ولو برای نماز ظهر.

برخی از بزرگان دیگر اشکال کرده اند گفته اند معلوم نیست وضوء طهارت باشد. وضوء طهور است یعنی سبب طهارت است. الطهور ما به یتطهر. وضوء سبب طهارت است. ولذا وضوء مستحب نفسی است بلکه سبب کون علی الطهارة است که او مستحب نفسی است.

ولی فرموده اند باز مشکلی نداریم، صبح وضوء بگیرید خود وضوء مستحب نفسی نباشد مهم نیست، مهم این است که بالاخره یا خود وضوء امر دارد بنابر نظر آقای خوئی یا مسبب آن که کون علی الطهارة است امر دارد.

ولذا این فرمایش علامه حلی که به سلطان خدابنده گفت وقتی رفت دید قبل از اذان وضوء گرفته برای نماز گفت وضوئت باطل است. گفت من همیشه از وقتی شیعه شده ام قبل از اذان وضوء می گیرم. مقارن اذان اشکال ندارد او وضوء تهیؤی است، او صدق می کند که توضأ حین القیام الی الصلاة. سلطان خدابنده با فاصله ساعتها قبل از اذان ظهر وضوء می گرفت. مرحوم علامه حلی فرمود تمام نمازهایی که خواندی باید قضاء کنی وضوء های تو باطل است. سلطان خدابنده متحیر و غصه دار نشست، فخر المحققین وارد شد، علامه حلی رفته بود. گفت چرا ناراحتی؟ گفت پدرت آمد تمام نمازهای ما را باطل کرد و رفت. فخر المحققین گفت فقط نماز اولت باطل است. چون وقتی وضوء گرفتی امر نداشتی به وضوء، باطل بود آن وضوء، نمازی که خواندی باطل شد. اما بعد از اینکه آن نماز باطل شد بر تو واجب شد قضاء. و دیگر در روز دوم شما یک واجب نفسی داشتی به نام قضاء نماز دیروز. پس آن وضوءت امر غیری داشت. آنها که دیگر قبول نداشتند حتما مقدمه موصله امر غیری دارد یا مقدمه ای که به قصد توصل به ذی المقدمه باشد امری غیری دارد، نه، می گفتند مطلق مقدمه امر غیری دارد، ولو این سلطان قصد نداشت نماز قضاء بخواند اما بر او نماز قضاء واجب بود، مقدمه نماز قضاء هم وضوء است او هم شد واجب غیری.

ولذا می گویند وقتی علامه حلی این مطلب را شنید از نظرش برگشت و کلام پسرش را تأیید کرد.

پس ما از نظر فنی اشکال داریم، والا از نظر فقهی بالاخره قبول می کنیم که در هر حال وضوء مطلوب است إما لنفسه أو لأجل کونه سببا لحصول الطهارة.

ولی از جهت صناعی برای اینکه ذهنمان آماده بشود عرض می کنم که به نظر ما اشکال دارد. چون این مطلب که صبح وضوء بگیریم برای نماز ظهر، نه بخاطر اشکال علامه حلی که وضوء امر غیری ندارد. خب نداشته باشد. اگر آیه می گفت که برای نماز وضوء داشته باشید یا وضوء بگیرید، این اطلاق دارد شامل می شود که صبح وضوء بگیریم. اما آیه می گوید إذا قمتم الی الصلاة.

بعد از دخول وقت یقینا وضوء مشروع است ولو با فاصله نماز بخوانیم.

قبل از دخول وقت هم اگر وضوء بگیریم برای یک غایت راجحه مثل نماز مستحب وقرآن، و حدثی صادر نشود تا دخول وقت، مسلم با او هم می شود نماز خواند. دلیل داریم که متوضأ به وضوء صحیح تا محدث به اصغر نشود می تواند با همان وضوء قبلی نماز بخواند. و این کسی هم که وضوء می گیرد به قصد قرائت مصحف یا قصد صلاة مندوبه قطعا وضوءش صحیح است. این هم مشکل ندارد.

اما کسی که قصد غایت راجحه نمی کند، بلکه قصدش این است که همینجور متطهر باشد یا برای نماز ظهر وضوء داشته باشد، این محل اشکال است که به چه دلیل این وضوء مشروع است؟

ما حرفمان این است که جناب آقای خوئی رضوان الله علیک، شما فرمودی وضوء طهور است، إن الله یحب المتطهرین، می شود دلیل این فرمایشتان را هم بفرمایید که آیا مطلق وضوء طهور است، یا نه، وضوء به قصد غایت راجحه طهور است. أیّ وضوء أنقی من الغسل مگر در مقام بیان این مطلب است. در مقام بیان مطلب دیگری است که کل غسل مشروع وثبت وجوبه أو استحبابه فهو مجزء عن الوضوء. أیّ وضوء أنقی من الغسل این را می خواهد بگوید.

ولذا خود شما هم به این حدیث تمسک نمی کنید که غسل مطلقا مشروع است. یک شخصی بدون اینکه اسباب غسل فراهم بشود مثلا جنب بشود یا روز جمعه باشد، همینجوری ظهر برود حمام و نیت غسل کند بگوید أیّ وضوء أنقی من الغسل و معلوم می شود أنقی و اطهر است از وضوء و این اطلاق دارد، خود شما این فرمایش را نفرمودید. چون این حدیث در مقام بیان نیست از این جهات. او می گوید غسل مشروع مغنی از وضوء است، اما کجا غسل مشروع است و کجا وضوء مشروع است در مقام بیان نیست.

یا این روایاتی که راجع به تیمم می گوید کسی که تیمم کرد فقد فعل احد الطهورین. خب کسی که تیمم کرد فقد فعل احد الطهورین اطلاق ندارد که پس تیمم یک طهور، و وضوء وغسل هم یک طهور دیگر. این مورد خاص است. موردش یک شخصی است که لم یجد ماءا فتیمم ثم وجد الماء بعد الصلاة. رجل أجنب فتیمم بالصعید و صلی ثم وجد الماء؟ قال لایعید فقد فعل احد احد الطهورین. می گوید تیمم کردی چون آب نداشتی و نماز خواندی و بعد از نماز آب پیدا کردی، نیاز به اعاده نماز نیست چون احد الطهورین را تحصیل کردی. خب این کجا دلیل بر این است که مطلق تیمم طهور است، مطلق وضوء طهور است، مطلق غسل طهور است؟! اصلا ناظر به این جهت نیست. مخصوصا که اجماع داریم که تیمم قبل الوقت که تیمم مورد آن روایت است مشروع نیست. آن چیزی که مورد اصلی روایت است که تیمم است او قبل الوقت بالاجماع مشروع نیست. و این روایت هم در مقام بیان این نیست که بگوید الوضوء طهور، الغسل طهور. اینها نیست.

سؤال وجواب: این آقا فرض این است که مشکلش این است که بعد از صلاة وجد ماءا. حضرت فرمود این نمازش صحیح است چون با طهور ترابی نماز خوانده است. اما اطلاق دارد که تیمم قبل الوقت هم طهور است؟!

وانگهی این تیمم بدل غسل جنابت بوده شاید فرق کند. تیمم بدل غسل جنابت مثل خود غسل جنابت ممکن است قبل از وقت هم مستحب باشد. لمن لایجد الماء للمعذور تیمم بدل از غسل جنابت هم ممکن است قبل الوقت مشروع باشد. بحث ما در وضوء وتیمم بدل از وضوء است.

این هم که مثل حضرت امام وآقای سیستانی می گویند که کون علی الطهارة مستحب است. خب ما هم مشکلی نداریم، اما آیا هر وضوئی سبب کون علی الطهارة است، یا وضوء خاص، الوضوء بقصد الغایة المستحبة کقراءة القرآن. اطلاق باید داشته باشیم که هر وضوئی سبب للکون علی الطهارة. ما همچنین اطلاقی پیدا نکردیم.

بله ارتکاز متشرعی این هست که خوب است انسان همیشه در حال وضوء باشد. اما اینکه به قصد یک غایت خاصه ای وضوء بگیرد این خلاف مرتکز است. قصد کون علی الطهارة اشکال ندارد، اما قصد کند خصوص قرائت قرآن یا قصد کند خصوص نماز مستحب، این خلاف مرتکز هست.

بعضی روایات ضعیفه هم می شود مؤید باشد که الوضوء علی الوضوء نور علی نور.

یک روایت معتبره هم داریم، ما به او هم اطمینان پیدا می کنیم بر این مطلب: من تطهر ثم آوی الی فراشه بات و فراشه کمسجده. این هم عرفا دلالت می کند که کون علی الطهارة قبل از خوابیدن هم راجح است چه برسد در طول روز.

ولذا بحث روشن نیست، اما با استظهار و لایبعد می شود مطلب را درست کرد. ولی احوط این است که صبح که وضوء می گیرید قصد کنید یک نماز مستحبی بخوانید، حالا یا همان موقع بخوانید یا بعدا خوانید، یا یک صفحه ای قرائت مصحف بکنید. ولی نکردید هم نکردید خیلی مهم نیست.

سؤال وجواب: سلطان خدابنده هم اگر می گفت من به قصد کون علی الطهارة وضوء می گیرم شاید علامه حلی اشکال نمی کرد. او به قصد نماز بعدی وضوء می گرفت علامه حلی می گفت وضوءت باطل است، و الا اگر می گفت قصد کردم کون علی الطهارة را معلوم نبود علامه حلی اشکال بکند.

## یقع الکلام فی صیغة الامر

در صیغه امر معنای صیغه معروف صیغه امر طلب است. افعل یعنی هیئت این صیغه امر دلالت می کند بر طلب. ولی اختلاف شده است که مدلول وضعی این هیئت افعل چیست.

مرحوم نائینی فرموده: مدلول وضعی هیئت افعل نسبت ایقاعیه است، یعنی اعتبار و ایقاع فعل در ذمه مکلف.

مرحوم آقای خوئی هم که در ماده امر همین را می گفت، می گفت ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف، اینجا هم همین را می گوید، می گوید افعل مفادش ابراز اعتبار الفعل است فی ذمة المکلف.

ولی مشهور می گویند مفاد هیئت امر نسبت ارسالیه است.

و به نظر می رسد که حق با مشهور است. یعنی وقتی یک کسی به فرزندش می گوید برو آب بیاور، وضع شده است هیئت امر بر ارسال به فعل. منتهی این ارسال مفهوم اسمی نیست، نمی گوید ارسلک نحو الفعل، بلکه معنای حرفی است. ما ارسال تکوینی داریم که هل می دهد یک کسی را به طرف یک جائی. و ارسال تشریعی داریم که با استعمال افعل او را ارسال می کند تشریعا نخو الفعل.

می توانید بجای نسبت ارسالیه بگویید: النسبة البعثیة، النسبة الالقائیة، النسبة الاغرائیة و ما شابه ذلک.

اما این فرمایش مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی که مفاد افعل ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف می دانند انصافا خلاف وجدان است. شما در مورد طلب مولا از عبد بگوئید وقتی مولا به عبد می گوید إشف هذا المریض (عبد متخصصی است طبیب است)، می گوئید اعتبار الفعل فی ذمة المکلف. اما همین مولا می گوید یا الله إشف هذا المریض، می گوئید معنای استعمالی این یا الله إشف هذا المریض عوض شد. چون اینجا که دیگر نمی توانید بگوئید اعتبار الفعل فی ذمة الله، یعنی اعتبار کنید شفای مریض را در ذمه خدا، که خدایا بدهکار کردم تو را به شفای مریض. باید بگوئید مستعمل فیه چیز دیگری است. این عرفی است که معنای استعمالی عبدی إشف هذا المریض با الهی إشف هذا المریض مدلول استعمالی شان فرق بکند؟ این عرفی است؟!. اما نسبت ارسالیه در مورد خدا هم درست است، آنجا هم نسبت ارسالیه کلامیه است. ما که نگفتیم ارسال تکوینی. یعنی مدلول استعمالی افعل ارسال و بعث و اغراء است، اشکالی ندارد.

مثال دیگری بزنم که لایخلو من شناعة: وقتی به کلب معلم می گوید برو، (گاهی افراد با حیوانات حرف می زنند و آنها هم می فهمند) وقتی می گوید برو دنبال این شکار آیا اعتبار می کند رفتن دنبال شکار را در ذمه کلب؟ اینکه نیست. آقای خوئی هم این را نمی گوید. منتهی کلام در این است که واقعا اگر این مولا به عبدش بگوید برو دنبال شکار، به کلب معلمش هم بگوید برو دنبال شکار، آیا مدلول استعمالی این دو تا دو چیز است، آیا دو چیز به ذهن مخاطب می آید؟ نه در هر دو مورد یک چیز به ذهن شما می آید با هم فرقی نمی کند.

یک مطلبی هم عرض کنم: در تعلیقه بحوث فرموده اند: برخلاف نظر استاد مرحوم آقای صدر که فرموده است که وضع شده است هیئت افعل بر نسبت ارسالیه، (و البته آقای صدر اینجا مطالبی فرموده و گفته قد مرّ، و ما هم در جزوه گفتیم که آن چیزی که مرّ خلاف چیزی است که در اینجا فرموده است. که نمی خواهم بحث را به این مطالب بکشانم). پس مرحوم آقای صدر فرموده افعل وضع شده است برای نسبت ارسالیه. در تعلیقه بحوث فرموده اند که: افعل وضع شده است بر ایجاد ارسال. اصلا مدلول افعل ایجادی است، ایجاد می کند ارسال را. مثل یا زید که ایجاد می کند نداء را. یا زید ایجاد نداء کرد، یعنی موضوع له آن ایجادی است نه حکائی، ایشان فرموده است افعل هم ایجاد می کند ارسال را.

اقول: این مطلب خلاف مبانی ایشان است. ایشان هم مثل آقای صدر قائلند که وضع قرن اکید است بین تصور لفظ و تصور معنا. پس معنا یک امر تصوری است. ولذا علقه وضعیه علقه تصوریه است، به نحوی که ما اگر کلمه افعل را از موج هوا هم بشنویم، آن معنای افعل را تصور می کنیم.

پس معنای موضوع له دائما تصوری است. و اگر بنا باشد موضوع را بگوئیم ایجاد، این خلف مبنای قرن اکید است. و ما هم قبول کردیم که قرن اکید ولو وضع نیست اما نتیجة الوضع است. و تناسب دارد معنای موضوع له با آن معنایی که به ذهن سامع می آید. اگر ما از موج هوا بشنویم افعل، تصور می کنیم یک معنایی را، وآن معنا همان معنای موضوع له افعل است که این معنا یک معنای تصوری است نه معنای ایجادی که یک معنای تصدیقی است.

ما در مورد نداء بحث کردیم که آیا نداء صوت تکوینی است، یعنی «ای» مثل این است که سوت بکشد. چه جور سوت کشیدن نداء تکوینی است، ای هم نداء تکوینی است. فقط فرقش این است که اگر گفتی ای، جمله ای که اولش ای و یا آمده، جمله وضع شده است بر اینکه بگوید مدخول این أی منادی است. اما اگر سوت بکشید بعد بگوئید زید، این جمله وضع نشده است بر اینکه مدخول این صوت منادی باشد. و الا خود صوت با خود أی یک مبنا این است که هیچ فرقی نمی کنند و هر دو نداء تکوینی هستند. خود آقای صدر ومقرر بزرگوار ایشان نظرشان این بود.

سؤال وجواب: مرحوم نائینی می گوید ایجاد النسبة الایقاعیة، مرحوم آقای خوئی می گوید ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف. روح هر دو یکی است یعنی هر دو مدیون می کنند مخاطب را به فعل. مفادش می شود لله علی الناس حج البیت. دو تا مبنا در این جهت مشترک هستند. اما مقرر بحوث گفت ایجاد الارسال، یعنی افعل ایجاد می کند ارسال نحو الفعل را. ارسال مراتب دارد. ارسال مثل القاء. یک وقت است که یک کسی بدنش کثیف است او را هل می دهید داخل استخر و می گوئید جز این راهی نبود. این یک جور القاء تکوینی است. یک جور القاء تکوینی این است که او را می اندازید روی کتاب مطالعه کند. خب این القاء کردید او را به کتاب. این القاء تکوینی است. اما مطالعه کردنش دیگر القاء عنائی است. همانطور که القاء مراتب دارد ارسال هم مراتب دارد. یکوقت هل می دهید طرف را سمت آب، می شود ارسال تکوینی. یکوقت هم می گوئی برو داخل آب، این هم یک مرتبه ای است از ارسال، حالا اسمش را بگذار ارسال تکوینی ضعیف، لامشاحة فی الاصطلاح.

مطلب دیگر این است که اختلاف شده است که این صیغه افعل که:

گاهی برای امتحان می آید: "إذبح ولدک یا ابراهیم"،

گاهی برای تهدید می آید: "تربصوا فی دارکم ثلاثة ایام"،

گاهی برای استهزاء می آید: به کسی که قادر بر منبر رفتن نیست بعد از منبر آمد به شما گفت منبر شما خوب نبود، به او می گوئید تو بر منبر. استهزاء می کنی دیگر.

گاهی برای تعجیز می آید: طر الی السماء.

اینها چه جوری می شود، آیا استعمال شده اند در طلب؟ مشهور گفته اند نه، استعمال شده در غیر طلب. حالا یا مشترک لفظی است و یا استعمال مجازی.

مرحوم آخوند فرموده است نخیر، مستعمل فیه همان بعث انشائی است، اختلاف در داعی است. یکوقت می گوئی افعل به داعی بعث جدی. یکوقت می گوئی افعل به داعی امتحان. یکوقت می گوئی افعل به داعی تهدید، و هکذا. مستعمل فیه واحد است و اختلاف در داعی استعمال است.

و این مطلب انصافا مطلب درستی است و یساعده الوجدان.

ولکن در مقابل نظر صاحب کفایه دو نظر دیگر هست در بین بزرگان معاصر:

یکی نظر آقای خوئی و یکی نظر صاحب منتقی الاصول است:

آقای خوئی ره فرموده: افعل در موارد بعث حقیقی مستعمل فیه اش ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف است. اما در امتحان اینطور نیست. مستعمل فیه ابراز قصد امتحان است. در تهدید ابراز تهدید است، و هکذا.

که ما عرض کردیم این خلاف وجدان است. وجدانا مستعمل فیه هیچ فرقی نمی کند. وقتی خدا می گوید إذبح الشاة فی یوم الاضحی با آنکه به ابراهیم گفت إذبح ولدک مستعمل فیه یکی است و انسان یک معنا به ذهنش می آید. ولذا مستعمل فیه متعدد نیست اختلاف به داعی از استعمال بر می گردد. استعمال کرد إذبح ولدک را در نسبت ارسالیه به داعی امتحان. چون داعی امتحان یا تهدید یا استهزاء بود بله شد مصداق اینها، ولی اختلاف بین اینها و بین بعث حقیقی در داعی استعمال است.

نظر دوم در منتقی الاصول است. ایشان فرموده: داعی باید وجودش مترتب باشد بر فعل. داعی شما از اکل شبع است، ولذا اکل یترتب علیه الشبع خارجا.

بعد فرموده: اگر خدا به حضرت ابراهیم می گفت اذبح ولدک بدون استعمال در معنا بلکه فقط لقلقه لسان بود، باز هم امتحان بر او مترتب بود، چون ابراهیم که نمی فهمید که این استعمال نشده است در معنا. پس امتحان مترتب بر استعمال نیست. تلفظ به إذبح ولد یترتب علیه الامتحان.

وهمینطور تهدید و استهزاء، اینها اسباب مخصوص خودشان را دارند، به صرف استعمال لفظ در معنای خودش که لایترتب التهدید. تهدید باید یک تربصوا فی دارکم بگوید، اسباب مخصوص خودش را دارد، به استعمال محقق نمی شود.

بعد فرموده: فالاولی أن یقال: تهدید فرق نمی کند با طلب حقیقی، الا اینکه تهدید طلب مشروط است. وقتی پدر به پسرش می گوید شروع کن، این یعنی إن کنت لاتخاف العقاب فابدأ. یا در تعجیز هم که می گوید طر الی السماء، او هم یعنی إن کنت قادرا فطر الی السماء.

بعد هم می گوید خدا رحمت کند محقق همدانی را او این حرفها را به ما یاد داد. در امر به جزء وشرط ایشان گفت آن هم امر مولوی است. گفت اقرأ السورة فی صلاتک امر ارشادی نیست، آقایان مشهور چرا اشتباه می کنید؟ ارشاد به جزئیت یعنی چی؟. امر مولوی است، منتهی امر مولوی مشروط. إن کنت ترید أن تصلی صلاة صحیحة فاقرء السورة فی صلاتک.

این فرمایش منتقی الاصول تأمل بفرمائید تا فردا.

جلسه 136

سه شنبه 22/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در منتقی الاصول فرمودند: در مورد امتحان اصلا استعمال نشده است صیغه امر در معنا. وقتی که به حضرت ابراهیم می گویند إذبح ولدک، صرف تلفظ به این لفظ است بدون استعمال آن در معنا. چون داعی امتحان بر همین مقدار محقق می شود. تلفظ می کند مولا به این لفظ به داعی امتحان. و در مورد تعجیز و تهدید هم فرمودند که بعث حقیقی است به فعل، اما بعث مشروط. در مورد تعجیز شرط ذکر نشده است ولی شرط این است که إن کنت قادرا فافعل. در مورد تهدید هم شرط که ذکر نشده است و به قرینه فهمیده می شود این است که إن کنت لاتخاف من العذاب فافعل.

اقول: این فرمایشات درست نیست. در مورد امتحان ما نمی گوئیم که منحصر است به استعمال صیغه امر در معنا. بلکه تلفظ به صیغه امر هم می تواند موجب امتحان بشود برای عبد. چون عبد هنگامی که شنید مولا تلفظ کرد گفت إذبح ولدک، فکر می کند که امر جدی به او شده است و اگر عبد مطیع و منقاد باشد می رود طرف انجام فعل. اما طریق متعارف و عقلائی این است که استعمال بکند مولا صیغه امر را در معنای خودش، و داعی امتحان بر این هم مترتب می شود. لازم نیست ما در ترتب داعی امتحان بگوئیم راه منحصر است به استعمال صیغه امر در معنای خودش. تا شما بگوئید که راه منحصر به این نیست، تلفظ هم بکند بدون استعمال کافی است. راه منحصر نیست، اما راه متعارف همین است. راه متعارف برای شبع اکل است ولو راه دیگر هم وجود دارد که تزریق سرم است. کمتر بودن مؤونه را عرف باید تشخیص بدهد. برای عرف استعمال یک لفظ در معنا اسهل است تا تجرید این لفظ از استعمال. انس ذهنی عرف به این است که لفظ را که می گوید آن را استعمال کند در معنا.

استعمال مگر چیست. استعمال همین است که متکلم معنایی را تصور کند و لفظ را انتخاب کند برای القاء این معنا به ذهن مخاطب. شما هم وقتی به داعی امتحان به فرزندتان می گوئید که افعل کذا برو نان بخر، استعمال می کنید این لفظ را در معنا. منتهی تا برخواست از در برود بیرون، به او می گوئید می خواستم تو را امتحان بکنم، برگرد من خودم نان خریدم.

اما اینکه ایشان فرمود در تعجیز و تهدید امر مولوی است ولی امر مولوی مشروط.

این خیلی عجیب است. إن کنت قادرا فافعل خب این می تواند امر مولوی باشد. چرا شما این را می گوئید تعجیز؟ ممن است من شک دارم که این آقا قادر است بر انجام این کار یا نه، می گویم اگر قادر هستی انجام بده. اینکه تهدید نیست. اگر قادر هستی مرا به خانه برسان. او هم ممکن است بگوید نه قادر نیستم، و اگر گفت قادر هستم خب امر مولوی فعلی است. در مورد تعجیز هم اگر امر مولوی مشروط باشد که إن کنت قادرا فافعل، اینکه تعجیز نمی شود. تعجیز این است که به داعی اظهار عجز مخاطب بیان بشود. وقتی می گوید طر الی السماء، این به داعی اظهار عجز مخاطب است از این طیران الی السماء. این می شود تعجیز. که معنای طر الی السماء این است که اگر تو قادر باشی بر طیران الی السماء واقعا من می خواهم طیران الی السماء بکنی. کی معنایش این است؟ وجدانا معنایش این نیست. و الا می شد واجب مولوی مشروط مثل إن کنت قادرا فحج.

یا تهدید که ایشان گفت افعل کذا یعنی إن کنت لاتخاف العقاب فافعل کذا، یعنی واقعا اینطور است؟ یعنی واقعا مولا از عبد می خواهد که بطور حقیقی این فعل را انجام بدهد مشروطا به اینکه خوف عذاب نداشته باشد. مثل اینکه می گوید اگر نمی ترسی نصف شب برو بیرون. آیا واقعا مولا از عبدش می خواهد که اگر نمی ترسی نصف شب برو بیرون؟ خب اگر می خواست که می شد امر مولوی مشروط. اینکه تهدید نمی شود. حالا عبد می گوید بله من نمی ترسم، مولا چه می گوید؟ آیا می گوید حالا که نمی ترسی واقعا از تو می خواهم که از خانه بروی بیرون؟ این نیست. اینکه می گوید افعل کذا به داعی تهدید، این برنمی گردد به یک امر حقیقی منتهی بعدم خوف العبد من العقاب، به جوری که اگر عبد خائف از عقاب نبود یک امر مولوی داشته باشیم و عقل هم لازم بداند امتثال این امر مولوی را. اینطور نیست.

اما اینکه ایشان از محقق همدانی نقل کرد که امر به اجزاء وشرائط امر ارشادی نیست امر مولوی است. اقرأ السورة فی الصلاة امر مولوی است منتهی مشروط. یعنی إن کنت ترید أن تصلی صلاة صحیحة فاقرأ السورة فی الصلاة.

اقول: این فرمایش باز عرفی تر است، ولو به نظر ما این هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه شاهد بر اینکه این فرمایش محقق همدانی درست نیست این است که اگر من عاجز شدم از قرائت سوره در صلاة، اگر امر به قرائت سوره مولوی باشد مشروط می شود به قدرت، مثل همه اوامر. در حالی که عرف از خطاب اقرأ السورة فی صلاتک استفاده می کند که قرائت سوره جزء مطلق، یعنی در حال عجز هم باز قرائت سوره جزء است.

یا مثال فقهی بزنیم: طهارت من الحدث. شارع گفته است که تطهر من الحدث فی الصلاة. اطلاقش می گوید طهارت من الحدث شرطیت مطلقه دارد. ولذا اگر کسی قادر نبود بر تحصیل طهارت از حدث، اصلا نماز بر او واجب نیست. فاقد الطهورین است. پس تطهر من الحدث امر مولوی نیست عرفا، بلکه امر است به داعی ارشاد به اینکه طهارت من الحدث شرط فی الصلاة، ولذا اطلاقش شامل فرض عجز هم می شود. می گوید طهارت از حدث در هر حالی شرط نماز است و با انتفاء این شرط مشروط منتفی می شود. اگر قادر نیستی تکلیفت به نماز ساقط است. در حالی که اگر امر به طهارت من الحدث مولوی باشد، امر مولوی مشروط به قدرت است. لایکلف الله نفسا الا وسعها. آنوقت معنایش این می شود که إن کنت قادرا فتطهر من الحدث. معنایش این می شود دیگر. اگر تکلیف مولوی است مشروط به قدرت می شود. نتیجه اش می شود شرطیة الطهارة فی حال القدرة و الاختیار. در حال عجز فاقد الطهورین دیگر طهارت از حدث برای او شرط نمی شود، باید نماز بخواند با حدث. خلاف ظهور عرفی تطهر من الحدث فی صلاتک هست.

اگر مردی به همسرش بگوید در آش نخود بریز، وآن روز که زن می خواهد آش بپزد نخود نبود. آیا عرف می فهمد که زن باید آش بدون نخود بپزد؟ نه. اگر زن همچنین آشی بیاورد مرد قبول نمی کند، می گوید من گفتم در آش نخود بریز. خانمش بگوید محقق همدانی گفته این امر مولوی است و امر مولوی هم که مشروط به قدرت است. معنایش این است که إن کنت قادرة در آش نخود بریز، و من هم چون قادر نبودم این تکلیف متوجه من نیست. این را نمی شود گفت.

سؤال وجواب: ظهور در خطاب تطهر من الحدث فی صلاتک شرطیت مطلقه است برای طهارت از حدث. حتی در حال فقد طهورین باز طهارت من الحدث شرط است و ینتفی المشروط بانتفاءه، ولذا می گویند شما تکلیف به نماز ندارید بعدا قضاء بکن.

سؤال وجواب: در مورد سوره دلیل خاص داریم. اطلاق خطاب شرط اقتضاء می کند که این شرط، شرطٌ فی حال الاختیار و الاضطرار. فرق نمی بیند عرف بین لاصلاة الا بطهور و بین تطهر فی صلاتک. عرف هیچ فرق نمی گذارد.

یک مطلب دیگر هم عرض کنم: مرحوم آخوند ولو فرموده است که اختلاف در این موارد استعمال صیغه امر به اختلاف داعی است، فرق بین امر حقیقی و مثلا امتحان در داعی است. ولکن نظرش این است که وضع شده است افعل بر طلب انشائی ای که صادر بشود به داعی جد. و اگر طلب انشائی صادر بشود به داعی امتحان، این خلاف قرارداد وضع هست.

اما معنایش این نیست که شما وقتی می گوئی افعل و داعی شما امتحان است، معنای موضوع له مختل شده است. نه. ایشان معتقد است معنای موضوع له همان طلب انشائی است. شما خلاف قرارداد وضع عمل کردید. شبیه نظر خود صاحب کفایه در معنای «من». می گوید معنای «من» همان معنای لفظ ابتداء هست، ولی اگر بیائی و معنای «من» را لحاظ استقلالی بکنی ونه لحاظ آلی، معنای موضوع له را عوض نکردی اما خلاف شرط واضع عمل کردی. شرط واضع این بود که این لفظ را با این شرط در معنای موضوع له بکار ببری. اینجا هم شرط واضع این است که افعل را در معنای نسبت ارسالیه بکار ببریم مشروطا به اینکه داعی تو بعث حقیقی باشد. و الا خلاف شرط وضع عمل کردیم.

خب این فرمایش مرحوم آخوند بازگشتش به آن مبنایی است که ایشان در وضع دارد که برخی از اشیاء قید موضوع له نیستند قید مستعمل فیه نیستند ولی قید وضع هستند.

این مبنا را ما در بحث وضع رد کردیم گفتیم درست نیست. هر قیدی که شما برای وضع گرفتید قید معنای موضوع له هم هست.

علاوه جناب آخوند! لازمه فرمایش شما این است که اگر من بگویم افعل به داعی امتحان یا تهدید یا استهزاء، اصلا این لفظ در این حال مهمل است. وضع شامل این حال نمی شود. وضع شامل آن حالی می شود که داعی من طلب حقیقی باشد و اگر طلب حقیقی نبود اصلا وضع شامل این حال نمی شود. مثل اینکه لفظ «من» را بیایم بجای لفظ ابتداء بکار ببرم. مثلا بجای الابتداء خیر من الانتهاء بگویم من خیر من الی. این مهمل است. شرط وضع به معنای امر واضع به عنوان شرط ضمن العقد که نیست به عنوان قید وضع است که با انتفاء او اصلا لفظ مهمل می شود.

در حالی که وجدان عرفی شاهد است که استعمال صیغه امر در موارد امتحان یا تهدید یا استهزاء نه تنها مهمل نیست بلکه مجاز هم نیست. یعنی وقتی خدا به حضرت ابراهیم علیه السلام بفرماید إذبح ولدک یا بفرماید تربصوا فی دارکم ثلاثة ایام به داعی تهدید، انسان احساس مجاز نمی کند.

بله ظهور انصرافی صیغه امر در این است که این صیغه امر را مولا به داعی طلب حقیقی گفته است. این یک ظهور حالی است برای متکلم.

و الا وقتی که این صیغه امر را به داعی امتحان مثلا یا به داعی تهدید بگوید این استعمال نکرده است در معنای دیگر استعمالا مجازیا، بلکه این استعمال، استعمال حقیقی است.

بله ظهور انصرافی صیغه افعل که از مولا صادر می شود این است که این به داعی طلب حقیقی است. این ظهور حالی است که موجب ظهور انصرافی خطاب امر می شود و هیچ چیز دیگر نیست.

وقتی که شما به یک شخصی می گوید اصعد المنبر، یکوقت واقعا به او می گوئید اصعد المنبر و یکوقت به داعی استهزاء می گوئید اصعد المنبر. مستعمل فیه واحد است و عرفا در موردی که به داعی استهزاء می گوئید مجاز نیست، بلکه داعی جد ندارید. داعی فرق می کند. و داعی استعمال نه قید وضع است و نه قید معنای موضوع له. فقط ظهور حال متکلم این است که وقتی می گوید اصعد المنبر قرینه ای هم بر اینکه داعی اش استهزاء است نبود، ظهور حالی اش این است که به داعی جد است. ولذا اگر عبد مولا که یک خطیب بارعی هست مولا به او بگوید اصعد المنبر، این عبد هم همینطور بنشیند بلند نشود، مولا بگوید چرا گوش به حرفم ندادی، بگوید گفتم شاید داعی تو استهزاء یا امتحان باشد، عقلاء احتجاج می کنند می گویند اگر مولا تازیانه اش را بردارد و محکم بزند به این عبد لایلومه العقلاء. می گویند کار تو ظلم نیست حق این عبد است که کتک بخورد. این ناشی است از ظهور حال متکلم که این افعل را به داعی بعث حقیقی گفته است. همین است.

مرحوم آخوند طبق نظرش باید بگوید اصعد المنبر در موارد داعی امتحان یا داعی استهزاء اصلا مهمل است.

سؤال وجواب: من نمی گویم این استعمال غلط است تا بگوئید عرف این استعمال را استحسان می کند، ولذا استحسان طبع کافی است برای اینکه این استعمال غلط نباشد. می خواهم این مبنای مرحوم آخوند را توضیح بدهم که در اینجا اصلا این لفظ خارج از دائره وضع است.

سؤال وجواب: مجاز این است که ما یک معنای موضوع له داریم لفظ را استعمال کنیم در غیر آن. مرحوم آخوند می گوید معنای موضوع له همین نسبت ارسالیه است اما شرط وضع شامل اینجا نمی شود چون داعی تو استهزاء یا امتحان است. والا تو لفظ را استعمال کردی در ذات این معنای موضوع له، اما شما خلاف قید الوضع وشرط الوضع عمل کردی. مثل اینکه بیائی لفظ «من» را استعمال کنی بجای لفظ ابتداء. استعمال در معنای موضوع له است فقط خلاف شرط الوضع عمل کرده ای.

ما حرفمان این است که حتی ادعای مجاز بودن این استعمال خلاف وجدان عرفی است فکیف به ادعای اهمال. و اینها ظهور انصرافی است که ما می گوئیم داعی، داعی جد است و نه داعی امتحان و نه داعی استهزاء و امثال ذلک.

کلام واقع می شود در این بحث که صیغه افعل چطور دلالت می کند بر وجوب؟ می گوید افعل. خب آدم در مستحبات هم می گوید افعل، در واجبات هم می گوید افعل. در شرع مقدس بسیاری از موارد است که صیغه امر را بکار برده اند در مستحبات. چه جور شد که در ظهور صیغه امر ما ادعا کردیم که اصل در صیغه امر دلالت بر وجوب است؟

همان مبانی که در ماده امر بود اینجا هم مطرح می شود:

یک مبنا این است که صیغه امر وضع شده است بر وجوب. و به تعبیر دقیقتر وضع شده است صیغه افعل بر نسبت ارسالیه به فعل، آن نسبت ارسالیه ای که ناشی است از اراده لزومیه. وضع شده است صیغه افعل بر نسبت ارسالیه ناشئه از اراده لزومیه. این یک مبنا که مبنای مرحوم آخوند است، که معتقد است که اصلا ظهور وضعی افعل در وجوب است.

مبنای دوم این است که صیغه افعل ظهور انصرافی دارد در وجوب. به تعبیر مسامحی ظهور اطلاقی دارد در وجوب که ما عرض کردیم بازگشتش به ظهور انصرافی است. این مبنای محقق عراقی ره و آقای صدر ره و مرحوم استاد است و مختار ما هم همین است. ما معتقدیم صیغه افعل ظهور انصرافی دارد به مقدمات حکمت در اینکه این ارسال الی الفعل ارسالٌ غیر مقرون بالترخیص فی الترک.

منشأ ظهور انصرافی قیاس ارسال تشریعی است به ارسال تکوینی. قیاس بعث تشریعی است به بعث تکوینی. چه جور بعث و ارسال تکوینی لا ینفک عن الفعل، اراده تکوینیه لاینفک عن المراد، ظهور انصرافی افعل هم این است که یک ارسالی شد که لاینفک تشریعا عن المرسل الیه. و هذا هو الوجوب. ولذا عقلاء احتجاج می کنند. اگر مولا گفت آب بیاور و عبد برنخواست احتجاج می کنند. این مستند به ظهور انصرافی و اطلاقی صیغه امر است.

سؤال وجواب: در خود آیه شریفه "فلیحذر الذین یخالفون عن امره"، امر پیغمبر به چه لسان بود؟ آیا می فرمود آمرکم؟! نه، صیغه امر بود. می فرمود به جنگ بروید. به جیش اسامه ملحق بشوید. قرآن همین را می گوید "فلیحذر الذین یخالفون عن امره أن تصیبهم فتنة أو یصیبهم عذاب الیم".

قول سوم: این است که صیغه امر حجت عقلائیه است بر وجوب، نه ظهور وضعی دارد در وجوب و نه ظهور اطلاقی. و هذا مختار السید الامام قده.

ایشان در ماده امر فرمود وضع شده است برای وجوب. صیغه امر می فرماید نه وضع شده است برای وجوب و نه ظهور اطلاقی دارد در وجوب. افعل، این هم با استحباب می سازد و هم با وجوب.

ولکن بناء عقلاء بر این است که اگر خطاب امر از مولا صادر شد احتجاج می کنند بر عبد مگر ترخیص در ترک از مولا واصل بشود.

سؤال وجواب: فقط می گوئیم عقلاء استحقاق عقاب می بینند برای کسی که ترک کند امتثال را.

قول چهارم: قول مرحوم نائینی و آقای خوئی ره است، می گویند اصلا صیغه امر موضوع است برای حکم عقل به وجوب. یعنی وجوب حکم عقل است. حتی با نظر حضرت امام هم فرق می کند، چون حضرت امام قده می گوید وجوب حکم شرعی است ولکن ظاهر خطاب امر آن را نمی فهماند، بلکه عقلاء یک اصل عملی دارند احتجاج می کنند به خطاب امر بر اینکه مولا طلبش وجوبی است. احتجاج است بر طلب وجوبی مولا ولو مستند به ظهور نیست. آقای خوئی ره می فرماید اصلا مولا وجوب ندارد. وجوب حکم عقل است. مولا اعتبار می کند فعل را در ذمه مکلف، ترخیص در ترک هم نیاید عقل حکم می کند به وجوب.

این بیان آقای خوئی ره نتیجه اش این است که ما اصلا وجوب شرعی نداریم. ولذا ما اشکال کردیم به آقای خوئی ره، گفتیم جناب آقای خوئی! یعنی شارع نمی تواند اعتبار لابدیت کند؟ نمی تواند بگوید لابد أن تفعل کذا؟ حتما باید اعتبار کند فعل را در ذمه مکلف و عقل بگوید وجوب؟ خود شارع نمی تواند بگوید لابد أن تفعل کذا.

این اشکال ما بود به ایشان.

اقول: این قول سوم و چهارم هم خلاف وجدان عرفی است. چرا؟ برای اینکه اگر مخبر ثقه بیاید به شما بگوید خدمت مولا بودم، مولا گفت به این عبدم بگوئید آب بیاورد، اما نمی دانم بعدش گفت که حالا اگر نیاورد هم نیاورد، یا نه، این را نگفت. مخبر گفت صیغه امر از مولا صادر شده است اما نمی دانم ترخیص در ترک کنارش بود یا نبود. فحص هم الان ممکن نیست، من نمی توانم فحص کنم. مولای من هم گفته رفع عن امتی ما لایعلمون. این را هم گفته است. برائت شرعیه و یا برائت عقلائیه است. آیا عقل وعقلاء باز هم این عبد را مستحق عقاب می دانند؟! این عبد می گوید مولا! این مخبر ثقه خودش به من گفت من تردید دارم که آیا مولا در کنار صیغه امر ترخیص در ترک داد یا نداد. تو هم که گفتی رفع عن امتی ما لایعلمون. چرا من را عقاب می کنی؟ این جواب قول سوم را هم خراب می کند، برای اینکه حجت عقلائیه تابع ظهور نیست، تا ما بگوئیم احتمال قرینه متصله مانع از ظهور است. ما این را شاهد می گیریم که تا خطاب امر ظهور پیدا نکند در اینکه ترخیص در ترک نیست، عقل و عقلاء واجب نمی دانند امتثال را. وانصافا این ظهور اطلاقی هست. و کثرت مستحبات در شریعت هم به حدی نیست که ظهور عرفی خطاب امر را در وجوب بگیرد.

ولذا عقلاء احتجاج می کنند، متشرعه هم احتجاج می کنند. آیه "فلیحذر الذین یخالفون عن امره" هم احتجاج می کند. چون امر پیغمبر همین بود دیگر. پیغمبر یک روز به عایشه می گفت آب بیاور. یک روز هم به مسلمین می گفت بروید جنگ. اگر اوامر شارع ظهور ندارد در وجوب و به قول شما شاید مستحب باشد، پس چرا خداوند می فرماید فلیحذر الذین یخالفون عن امره.

البته این آیه نفی قول سوم و چهارم نمی کند، بلکه چون آقایان در اصلش هم گیر دارند، و می گویند بعد از ورود مستحبات در شریعت اصلا دیگر اصل بر عدم وجوب است. ما این را قبول نداریم. احتجاج عقلاء به صیغه امر بر وجوب مسلّم است، حتی در شرع اسلام ولو مستحبات زیادی دارد. و به نظر ما این احتجاج ناشی است از ظهور اطلاقی.

شاهدش را هم عرض کردم، اختلاف نسخه است. یک نسخه تهذیب دارد إغتسل للجمعة وإن کان لابأس بترکه، یک نسخه تهذیب این و إن کان لابأس بترکه را ندارد. کدام عقلاء و کدام متشرعه رفع ما لایعلمون را کنار می گذارند و می گویند خطاب امر مسلّم و ترخیص مشکوک فیجب!.

جلسه 137

چهارشنبه 23/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

گاهی مولا برای افاده طلب جمله خبریه را بکار می برد. مثلا می فرماید: تعیدوا صلاتک به غرض افاده طلب اعاده. کلام در این است که آیا این جمله خبریه افاده طلب که می کند نکته اش چیست؟ و ضمنا می شود از آن وجوب استفاده کرد یا نه؟

محقق نراقی ره در مستند الشیعه کتاب الصوم 10/200 فرموده است: جمله خبریه دلالت بر وجوب نمی کند. مثلا در روایت صحیحه داریم راجع به شیخ کبیر که یشق علیه الصوم، فرموده است: یتصدق لکل یوم. خب این دلالت نمی کند بر وجوب تصدق. و حتی این مطلب را نقل می کند از مرحوم صاحب مدارک و از محقق اردبیلی که آنها هم همین را گفته اند.

ما ابتدا ببینیم نکته دلالت جمله خبریه بر اصل طلب چیست تا بعد بتوانیم قضاوت کنیم که آیا طلب که استفاده می شود طلب وجوبی است یا جامع طلب.

در رابطه با دلالت جمله خبریه بر طلب سه قول است:

قول اول: گفته می شود که اصلا جمله خبریه استعمال شده است در طلب. تعید صلاتک یعنی أعد صلاتک. و الا اگر بخواهد جمله خبریه در معنای اخباری استعمال بشود یلزم الکذب. امام خبر بدهد که شما نماز را اعاده می کنید، خب چه بسا مخاطب عاصی است و اصلا نماز را اعاده نمی کند. می شود کذب.

اقول: این اشکال که درست نیست. چون مدعای دیگران این است که قرینه داریم که جمله خبریه ولو مستعمل فیه اش نسبت صدوریه است اما به داعی طلب هست. درست است می گوید تو اعاده می کنی نماز را، ولی به داعی ابراز طلب اعاده است ولذا با وجود این قرینه که کذب نمی شود.

قول دوم: قول مشهور بین المتأخرین مثل صاحب کفایه است که می گویند: جمله خبریه که در مقام طلب استعمال می شود مستعمل فیه اش همان نسبت صدوریه است. همان مدلول استعمالی جمله خبریه در غیر مقام طلب همان مدلول استعمالی در این جمله خبریه ای که در مقام طلب استعمال می شود هست. فقط داعی از این استعمال ابراز طلب هست. ولذا گاهی تعبیر می کند می گوید اعلم أنک تفعل کذا، پدر برای اینکه کلامش ابلغ باشد می گوید من می دانم پسرم احترام مرا حفظ می کند. این به داعی طلب هست که پسر حتما این کار را می کند. خب اعلم بأن ابنی یحفظ احترامی که این نمی تواند استعمال بشود در نسبت بعثیه. معلوم است که مستعمل فیه آن نسبت خبریه است، نسبت صدوریه است. فقط داعی از این استعمال ابراز طلب است.

قول سوم: قول مرحوم آقای خوئی است که فرموده: جمله خبریه اصلا استعمال شده است در ابراز اعتبار الفعل علی ذمة المکلف. تعید صلاتک أی ابرز اعتبار الاعادة فی ذمتک.

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده است: شاهد بر این مطلب ما این است که اگر بنا بود معنای جمله خبریه ای که در مقام طلب بکار می رود معنای استعمالی اش همان جمله خبریه ای باشد که در غیر مقام طلب بکار می رود و فقط اختلاف در داعی باشد، داعی استعمال تارة إخبار است و تارة انشاء که مشهور می گویند، پس چرا فقط جمله فعل مضارع در مقام ابراز طلب بکار می رود که تعید صلاتک. یا إذا احدثت فی اثناء الصلاة اعدت صلاتک که باز این فعل ماضی چون جزاء شرط هست انقلب معناه الی المضارع؟ چرا فعل ماضی در مقام طلب بکار نمی رود؟ چرا نمی گویند اعاد الصلاة به داعی طلب اراده؟ چرا نمی گویند زید قائم به داعی طلب قیام؟

بله جمله اسمیه ای که بگوید المؤمنون عند شروطهم، چرا، او می خواهد بگوید بین مؤمن بودن و وفاء به شرط تلازم هست، او دارد خبر می دهد از تلازم بین مؤمن بودن و وفاء به شرط. او اشکال ندارد. یا خود محمول امر اعتباری باشد، مرد به زنش می گوید انت طالق، یا الحج واجب. خود محمول امر اعتباری است. یعنی حجّ البیت طلب خدا است. اما جمله اسمیه ای که مفادش خبر باشد از ثبوت المحمول للموضوع مثل زید قائم، هیچوقت استعمال نمی شود در مقام طلب ایجاد قیام از زید.

پس جمله اسمیه ای که بخواهد مولا طلب کند ایجاد محمول را، مثل زید قائم، ما همچنین چیزی نداریم. و الا به قول شما حج البیت واجب علی الناس، اصلا خود آن واجب علی الناس امر اعتباری است، او که اشکالی ندارد.

این نشان می دهد که جمله خبریه در مقام طلب با جمله خبریه ای که در غیر مقام طلب هست فرق می کند. نه اینکه فقط اختلاف داعی از استعمال هست.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی.

اقول: به نظر ما حق با مشهور است و ظاهر جمله خبریه ای که در مقام طلب بکار می رود این است که مستعمل فیه عبارت است از نسبت صدوریه. منتهی داعی از استعمال انشاء طلب است.

اینکه چرا جمله خبریه در مقام طلب بکار رفت، جهتش این است که: با توجه به اینکه امر مولا تشریعا تلازم دارد با صدور فعل از مکلف. تکوینا تلازم ندارد می شود عبد عاصی باشد، اما تشریعا یعنی اگر عبد منقاد و مطیع باشیم امر مولا مستلزم تحقق فعل است از ما مکلفین.

ولذا شارع بجای اینکه بگوید من امر کردم شما را به این کار مثلا به قیام، از لازم او خبر می دهد، می گوید انت تقوم، تو می ایستی. چون بین امر مولا به قیام و بین صدور قیام از مکلف تلازم تشریعی هست.

پس عرفا با قرینه می شود خبر داد از لازم اما نه به داعی إخبار جدی از آن، بلکه به داعی انشاء ملزوم آن که عبارت است از طلب فعل.

سؤال وجواب: فعلا که بحث در این نیست که آیا أنت تقوم دلالت می کند بر طلب یا نمی کند. خب قطعا دلالت بر طلب می کند. فعلا کار به وجوب و استحباب نداریم. بر طلب که مسلّم دلالت می کند. می خواهیم تحلیل کنیم که آیا أنت تقوم استعمال شده است در خود نسبت صدوریه منتهی به داعی انشاء طلب که مشهور می گویند، یا استعمال شده است در نسبت بعثیه که قول اول می گفت، یا استعمال شده است در ابراز اعتبار الفعل فی ذمة المکلف که قول سوم می گفت. ما می خواهیم تحلیل کنیم. ما تحلیل که می کنیم به این نتیجه می رسیم که مفاد انت تقوم عبارت است از نسبت صدوریه. ولذا در فارسی هم می گوئیم تو می ایستی. أنا اعلم أنک تقوم. پدر به فرزندش می گوید من می دانم که فرزندم احترام مرا نزد دیگران حفظ می کند. اینکه خبر جدی نیست، پسر هم پسر خیلی سالمی هم نیست، اما پدر که می گوید أنا اعلم بأن ابنی یحفظ احترامی به داعی این است که به او بفهماند که من از تو می خواهم که احترام مرا حفظ کنی. دیگر این أنا اعلم بأن ابنی یحفظ احترامی که روشن است که در نسبت بعثیه استعمال نشده، در اعتبار الفعل علی الذمة استعمال نشده است. داعی بر این استعمال ابراز طلب هست. ما حرفمان این است که انت تقوم، انت تحفظ احترامی هم همین است، او هم عرفا مدلول استعمالی اش عبارت است از صدور الفعل من فاعله فی المستقبل، مدلول استعمالی اش هیچ فرقی با مدلول استعمالی جمله خبریه که در جاهای دیگر بگار می رود هیچ فرقی با هم ندارد، فقط داعی از این استعمال ابراز طلب هست. و این عرفی است. چرا؟ چون بین امر مولا مخصوصا اگر وجوبی باشد تلازم تشریعی هست، یعنی امر وجوبی مولا که بود یک استلزام تشریعی دارد که فعل هم از مکلف صادر بشود. در عالم بندگی آن بندگانی که منقاد هستند امر مولا مستلزم این است که فعل هم از آنها صادر بشود. و لذا مولا خبر می دهد از صدور فعل کأنه مفروغ عنه است که شما این کار را خواهی کرد، اما داعی از إخبار ابراز طلب هست.

مرحوم آقای صدر این قول دوم را قبول دارد، ولی می گوید چرا می گوئید داعی فقط ابراز طلب هست و إخبار در أنت تقوم از صدور قیام از مخاطب به داعی ابراز طلب هست؟ نه، عرفا اقرب این است که بگوئیم که موضوع مقید است به من کان متقیدا بامتثال امر المولی. یعنی وقتی شارع مثلا می گوید: المکلف یصوم فی شهر رمضان، مقید است، المکلف الملتزم باحکام الشارع یصوم فی شهر رمضان. این دیگر إخبار جدی شد. مکلف ملتزم به احکام شریعت حتما در ماه رمضان روزه می گیرد. یعنی اگر کسی روزه نگرفت معلوم می شود مکلف ملتزم به احکام شریعت نیست. خب کشف می کنیم که حکم شرع عبارت است از روزه گرفتن در ماه رمضان. اما مدلول المکلف یصوم شد یک إخبار جدی. إخبار جدی از تحقق صوم من المکلف المتقید بالشریعة. این إخبار جدی است و دیگر کذب هم نیست. واقعا مولا خبر می دهد که مکلفی که مقید است به احکام شریعت در ماه رمضان روزه می گیرد. و إخبار هم جدی است. منتهی کشف می کنیم اگر مکلفی روزه نگرفت پس ملتزم به احکام شریعت نیست. چرا این مکلفی که روزه نگرفت ملتزم به احکام شریعت نیست، خب پس نشان می دهد که حکم شریعت این است که روزه بگیرید. مثل المؤمنون شروطهم یا المؤمن إذا وعد وفا، این نشان می دهد که اگر کسی به شرط وفا نکرد مؤمن نیست، و ما هم که موظفیم مؤمن باشیم، نتیجه می گیریم که پس وفاء به شرط لازم است. المکلف یصوم هم یعنی همین. المکلف المتقید بالشریعة یصوم، إخبار هم جدی است، فقط نه از کل مکلف، بلکه از مکلف ملتزم و مقید به شریعت. منتهی کشف می کنیم که پس معلوم می شود که حکم شریعت این است که روزه بگیریم.

بعد ایشان فرموده است: البته راه دیگر هم هست. راه دیگر هم این است که ما توجیه کنیم که المکلف یصوم به داعی إخبار جدی نیست بلکه به داعی انشاء طلب است. اما به نظر ما اقرب همان راهی است که خودمان گفتیم که إخبار جدی است فقط موضوع مقید است. و الا إخبار جدی است، داعی بر استعمال هم شد إخبار جدی.

ایشان می فرماید: نکته اینکه ما می گوئیم این راه ما اقرب است یعنی این توجیه که بگوئیم المکلف المقید بالشریعة یصوم این درست است، نه اینکه بگوئیم المکلف یصوم ولی إخبار به داعی جد نیست به داعی انشاء طلب است. فرموده نکته اقربیت این راه ما این است که یک قاعده ای داریم که اگر یک خطابی داشتیم، امر دائر بود که از ظهور این خطاب رفع ید کنیم یا موضوع این خطاب را مقید کنیم، متعین این است که موضوع را مقید کنیم، از ظهور خطاب رفع ید نکنیم.

مثلا مولا گفت اکرم کل عالم، ما می دانیم عالم فاسق واجب الاکرام نیست. حالا چکار کنیم؟ یک راه این است که بگوئیم اکرم کل عالم عادل. یک راه هم این است که بگوئیم اصلا اکرم کل عالم شامل فاسق هم می شود ولی مفاد این خطاب استحباب اکرام عالم است. یک راه این است که موضوع را مقید کنیم به عالم عادل، ولی محمول همان ظاهر باشد در وجوب اکرام. راه دوم این است که موضوع را تخصیص نزنیم، محمول را که ظهور دارد در وجوب اکرام، حمل کنیم بر استحباب اکرام. ایشان می فرماید که در اینجا متعین تقیید موضوع است. و این راه عقلاء است که تمسک می کنند به ظهور محمول. می گویند عالم فاسق وجوب اکرام ندارد به کنار، اما چرا عالم عادل را اکرام نکردید؟ مگر مولا نگفته بود أکرم کل عالم؟ اینکه بگوئید آقا ما گفتیم این خطاب شاید می خواهد استحباب را بگوید، این عذر را عقلاء قبول نمی کنند.

پس کل ما دار الامر بین رفع الید عن ظهور الخطاب أو تقیید موضوع الخطاب، فیتعین تقیید الموضوع.

اینجا هم همینطور است. امر دائر است که بگوئیم المکلف یصوم فی شهر رمضان این یصوم به داعی إخبار جدی نیست بلکه به داعی انشاء طلب است. یک راه هم این است که بگوئیم موضوع المکلف المقید بالشریعة است، ولی یصوم إخبار جدی است. متعین تقیید موضوع است.

اقول: این فرمایش ایشان ناتمام است. برای اینکه اولا این توجیه در خطابات شخصیه بعید است. پدر به پسرش می گوید: انت تشتری الخبز؟ خب این را چطور توجیه کنیم، آیا بگوئیم انت تشتری الخبز إن کنت مقیدا بالالتزام بأمری؟! عرفی نیست. یا مثلا بگوید أنا اعلم بأنک تحفظ احترامی، خب این را چطور توجیه کنیم؟ أنا اعلم بأنک تحفظ احترامی إن کنت ملتزما بامتثال امری!!.

والشاهد علی ذلک: گاهی مولا اصلا می داند عبدش متمرد است، فقط می گوید انت تشتری الخبز. افاده طلب می کند دیگر. فقط این کار را می کند که مهمانها بفهمند که این عبد متمرد است تا اگر مولا به این عبد توهین کرد مهمانها نگویند عجب مولای بد اخلاقی. بفهمند که سر وکارش با یک عبد متمرد است. خب می گوید انت تشتری الخبز، استعمال شد در مقام طلب، منتهی طلب به داعی اعتذار که به ضیوف بهماند که این عبد من متمرد است. این را چه جور توجیه کنیم؟ آیا می شود آن را برگردانیم به یک موضوع مقید که أنت تشتری الخبز إن کنت متقیدا بامتثال امری؟ خب مولا که می داند این عبد مقید نیست.

لذا اینها عرفیت ندارد.

و انصاف این است که ظاهر جمله خبریه این است که موضوعش مقید نیست، در مقام طلب که بکار می رود موضوعش مطلق است. فقط ظهورش در این است که داعی از این استعمال إخبار جدی نیست، بلکه داعی از این استعمال ابراز طلب است.

وآنچه هم که آقای صدر فرمود که قاعده ای داریم که کل ما دار الامر بین رفع الید عن ظهور الجملة أو تقیید الموضوع فاللازم هو تقیید الموضوع. این قاعده روشن نیست، موارد مختلف است. ولو مرحوم شیخ در بحث شک در مقتضی همین کار را کرده است، ظهور کلمه نقض را حفظ کرده متعلق نقض را گفته باید امر مبرم باشد، امری باشد که مقتضی برای بقاء دارد فقط شک داریم در وجود رافع. چون کلمه نقض ظاهر است در نقض امر مبرم، ما به این ظهور تمسک می کنیم موضوع را مقید می کنیم به ما یکون مبرما، یعنی اقتضاء بقاء دارد لولا الرافع. گاهی مثال عرفی هم زده می شود که لاتضرب احدا، ضرب ظهور دارد در ضرب مؤلم. این منشأ می شود که احدا مقید بشود به انسان حی و شامل ضرب میت نشود، چون در مورد میت که ضرب مؤلم فرض نمی شود. لاتضرب احدا یعنی لاتضرب حیا.

به نظر ما این مطلب ضابطه مند نیست. ممکن است گاهی قرینه عرفیه اقتضاء کند تقیید موضوع را ولی همه جا اینطور نیست. گاهی هم قرینه اقتضاء می کند که رفع ید از ظهور محمول بکنیم، موضوع را مقید نکنیم. مثل مانحن فیه. مانحن فیه عرفا همین است، جمله خبریه ظهور عرفی اش این است که موضوع مطلق است منتهی این جمله به داعی إخبار جدی استعمال نشده است بلکه به داعی طلب استعمال شده است.

علاوه ما اینجا بحثمان بحث تحلیلی است، یعنی مراد مولا را فهمیدیم و می دانیم مولا از جمله خبریه اراده کرده است طلب را، کیفیت را نفهمیدیم و در تحلیلش گیر داریم. معلوم نیست آن قاعده عقلائیه اینجور جاها هم باشد. آن قاعده عقلائیه در همان مثال اکرم کل عالم باعث می شود که من مراد مولا را بفهمم، یعنی بفهمم که اکرام عالم عادل واجب است نه مستحب. اما در اینجا که مولا مرادش معلوم است دیگر، می خواهد امر کند به این فعل، کیفیت و تحلیل اراده محل بحث است، اینجور جاها که این قواعد را نمی شود تطبیق کرد.

فالمختار: پس به نظر ما ظاهر جمله خبریه این است که مستعمل فیه همان نسبت صدوریه است، موضوع هم مطلق است، فقط داعی إخبار جدی نیست.

این چیزی هم که آقای خوئی ره فرمود که جمله خبریه در مقام طلب اصلا مستعمل فیه اش عوض می شود، می شود ابراز اعتبار الفعل علی الذمة.

اقول: این هم خلاف وجدان است. انت تقوم یا أنا اعلم انک تقوم، کدام عرف به ذهنش می آید ابراز اعتبار الفعل علی الذمة؟ همچنین چیزی به ذهن نمی آید.

این چیزی هم که ایشان فرمود که اگر معنای جمله خبریه در مقام طلب با معنای جمله خبریه در غیر مقام طلب یک جور باشد پس چرا جمله اسمیه را نمی شود بکار برد و انت قائم نمی شود گفت در مقام طلب یا فعل ماضی نمی شود بکار برد.

اقول: جوابش این است که اولا: چه کسی گفته جمله اسمیه نمی شود بکار برد. یک چیزی که ظهور داشته باشد در آینده، انت قائم غدا، تو فردا در همینجا ایستاده ای، چه کسی می گوید نمی گویند؟ می گوید تو یک ساعت دیگر نان به دست در خانه هستی. چرا نمی گویند. انت بعد ساعة آخذ بالخبز بیدک، چرا نمی گویند.

فعل ماضی هم که نمی گویند که نمی گویند قام زید به داعی طلب قیام، چون طلب مربوط به آینده می شود. طلب می کنیم فعل آینده را. مناسبت ندارد که از کلمه ماضی استفاده کنیم. ماضی مربوط به گذشته است. طلب تناسبش این است که فعل آینده را طلب کند.

سؤال وجواب: إذا احدث اعاد صلاته جمله شرطیه است.

پس علت اینکه فعل ماضی در مقام طلب بکار نمی رود این است.

ثانیا: جناب آقای خوئی! خود شما جواب بدهید، مگر شما نمی گوئید که جمله اسمیه و فعل ماضی در مقام طلب بکار نمی رود. این چه خصوصیتی در فعل مضارع است که در مقام طلب بکار می رود. چرا توپ را به زمین حریف می اندزاید! خود شما جواب بدهید. تناسب بین فعل مضارع وطلب چیست که فقط فعل مضارع را می شود استفاده کرد در مقام طلب ولو با توجیه شما؟ باید تناسبی در او باشد که در فعل ماضی نباشد.

پس این اشکال مختص دیگران نیست که شما شاهد حرف خودتان گرفتید.

ما به نظرمان جمله خبریه ظهور دارد در همان إخبار تصوری از قضیه، منتهی لا بداعی الاخبار الجدی بل بداعی انشاء الطلب. اما مدلول استعمالی اش همان إخبار تصوری است و دلالت بر نسبت تصوریه می کند.

فقط در دعاء ما به نظرمان معنای دعاء إخبار تصوری نیست. وقتی شما می گوئید غفر الله لک یا یغفر الله لکم، عرفا می گوئیم یعنی خدا شما را ببخشد، نمی گوئیم یعنی خدا شما را می بخشد. این عرفی نیست. غفر الله لکم عرفی نیست بگوئیم یعنی خدا شما را بخشید.

پس در دعاء ما قول اول را قبول داریم که می گفت جمله خبریه اصلا معنایش شده نسبت بعثیه. ما در دعاء احساس می کنیم وجدانا همینجور است. یغفر الله لکم عرفیت ندارد که اینجور معنا کنیم که خدا شما را خواهد بخشید. نه، یغفر الله لکم یعنی خدا شما را ببخشد. غفر الله لکم هم یعنی خدا شما را ببخشد. ولذا به نظر ما غفر الله لکم با یغفر الله لکم معنایش یکی است. پس در دعاء ما قبول داریم که مستعمل فیه نسبت بعثیه است و دعاء است، اما در جاهای دیگر اینطور نیست.

جلسه 138

شنبه 26/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در جمله خبریه ای بود که در مقام طلب استعمال می شود. مثل یتصدق عن کل یوم بمدّ من طعام که در روایت وارد شده است.

مرحوم صاحب مدارک و محقق نراقی ره اصل دلالت جمله خبریه را بر طلب قبول کرده اند، ولی فرموده اند ظهور در وجوب ندارد. ولذا ما عرض کردیم باید ببینیم که منشأ دلالت جمله خبریه بر طلب چیست. اگر بگوئیم جمله خبریه یتصدق عن کل یوم استعمال شده است به معنای صیغه امر، یعنی تصدق عن کل یوم یا فلیتصدق عن کل یوم، که واضح است همان بحثی که در دلالت صیغه امر بر وجوب بود اینجا هم می آید، و ما چون اختیار کردیم ظهور صیغه امر را در وجوب، جمله خبریه هم مانند او خواهد بود وظهور انصرافی اش در وجوب می شود.

اما اگر ما قول دوم را قائل شدیم که همین قول را هم انتخاب کردیم که گفتیم یتصدق مفادش این است که صدقه می دهد، استعمال شده است در همان معنای حقیقی، ما عرض کردیم این جمله یتصدق قرینه داریم که در مقام و به داعی ابراز طلب بوده است. یعنی مولا وقتی فرمود تو صدقه می دهی، می خواهد بگوید باید صدقه بدهی. کنایه بشود این جمله خبریه از انشاء طلب. باز مهم این مکنی به است که انشاء طلب هست و انشاء طلب هم ظهور انصرافی دارد در وجوب. کأنه مولا گفت ارید منک أن تتصدق.

اگر ما گفتیم که همان نکته ای که آقای صدر مطرح کرد درست که جمله خبریه که مثلا می گوید الشیخ الکبیر الذی یشق علیه الصوم یتصدق عن کل یوم بمد من طعام، این یعنی الشیخ الکبیر المقید بالشریعة، ولذا إخبار جدی است. إخبار جدی می کند که شیخ کبیر مقید به شریعت یتصدق عن کل یوم بمد من طعام. خب طبق این مبنا هم باز تقیید موضوع به دو نحو می تاند باشد:

یکی اینکه بگوئیم: الشیخ الکبیر الملتزم بواجبات الشریعة.

یک جور دیگر این است که بگوئیم: الشیخ الکبیر الملتزم بواجبات الشریعة و مستحبات الشریعة.

اگر آن نحو اول باشد، می شود وجوب. شیخ کبیر ملتزم به واجبات شریعت این کار را می کند. کشف می کند پس این کار واجب است.

لگر بگوئیم شیخ کبیر ملتزم به واجبات شریعت و مستحبات شریعت این کار را می کند، قطعا ظهور در وجوب ندارد.

ولکن اگر امر دائر بشود بین تقیید بیشتر یا تقیید کمتر، اصالة الاطلاق می گوید تقیید کمتر بزنید به خطاب. الشیخ الکبیر الملتزم بواجبات الشریعة، هفتاد درصد شیخ های کبیر را شامل می شود، اما اگر بگوئید الشیخ الکبیر الملتزم بواجبات الشریعة و مستحباتها، بیست درصد شیخ های کبیر را شامل می شود. شما چرا کاری می کنید که فقط بیست درصد شیخ های کبیر را خطاب شامل بشود؟ خب این تقیید زائد است بلاوجه.

پس قدر متیقن این است که الشیخ الکبیر الملتزم بواجبات الشریعة یتصدق بکذا.

اما اگر بگوئیم که یتصدق عن کل یوم این استعمال شده است در همان معنای إخباری، در همان نسبت صدوریه، و لکن نه به آن نحوی که ما عرض کردیم که گفتیم کنایه است از انشاء طلب، ونه به آن نحوی که مرحوم آقای صدر فرموده، که فرموده إخبار جدی است اما از موضوع خاص. بلکه به یک نحو سوم، وآن این است که بگوئیم یتصدق نسبت صدوریه است، منتهی قرینه داریم که ما إخبار نمی کنیم از نسبت صدوریه، بلکه طلب می کنیم نسبت صدوریه را. یتصدق مستعمل فیه اش صدور التصدق است من هذا الشخص، ولکن قرینه داریم که ما إخبار از صدور نمی خواهیم بدهیم، بلکه طلب می خواهیم بکنیم صدور این تصدق را از این شخص.

مرحوم آقای صدر فرموده: اگر اینطور بگوئیم کار مشکل می شود. چرا؟ برای اینکه ما چه می دانیم این متکلمی که فرمود یتصدق عن کل یوم طلب کرد صدور تصدق را از این مکلف، ما چه می دانیم طلب وجوبی کرد یا طلب استحبابی. بله قرینه داریم بر اینکه این یتصدق که مدلولش صدور التصدق است من المکلف، قرینه داریم که مولا در مقام إخبار از این مطلب نیست. در مقام طلب این مطلب است. در مقام طلب صدور التصدق است از این مکلف. ما چه می دانیم که این طلب، طلب وجوبی است یا طلب استحبابی.

ولذا طبق این بیان نمی شود استدلال کرد به جمله خبریه برای اثبات وجوب.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. برای اینکه طبق این احتمال هم که بگوئیم یتصدق مستعمل فیه اش نسبت صدوریه است و قرینه داریم که مولا در مقام إخبار از آن نیست بلکه در مقام طلب آن است، خب جناب آقای صدر این قرینه چه می گوید؟ این قرینه می گوید مولا وقتی گفت یتصدق، خواست به شما بگوید اطلب منک أن تتصدق، ارید منک أن تتصدق. خب اگر مولا اینطور بگوید، بگوید اطلب أن تتصدق، ارید أن تتصدق شما قبول ندارید که ظهور آن در وجوب است؟ ظاهر این تعبیر وجوب است. ما قبلا عرض کردیم اگر مولا بگوید ارید أن اقوم چه جور ما می فهمیم که مولا قیام خواهد کرد. حالا اگر مولا بگوید ارید أن تقوم انت، این هم ما می فهمیم عرفا که این اراده مولا در عالم تشریع و بعث نباید از مرادش منفک بشود. کما اینکه در ارید أن اقوم اراده مولا از قیام منفک نمی شد. ظاهرش این است دیگر.

و مهم این است که عقلاء احتجاج می کنند. اگر مولا گفت ارید أن تجیء بالماء و این عبد بگیرد بخوابد، بعد مولا بیاید تازیانه را بردارد این عبد را بزند، هیچ عاقلی نمی گوید ای مولا ظالم. چون مولا ظالم نیست. مولا گفت ارید أن تجیء بالماء و این عبد گرفت خوابید. این دلیل بر این است که ارید أن تجیء بالماء ظاهر است در وجوب.

پس جناب آقای صدر یتصدق که جمله خبریه است اگر قرینه داشتیم که طلب عارض شده است بر این نسبت صدوریه، نه اینکه إخبار باشد از این نسبت صدوریه، خب این در قوه این است که بگوید اطلب منک أن تتصدق، ارید منک أن تتصدق. و این ظهور انصرافی اش در وجوب است. ولذا حتی طبق این بیان که گفته بشود که مستعمل فیه یتصدق همان نسبت صدوریه است، ولکن قرینه داریم که إخبار از نسبت صدوریه مولا نمی خواهد بدهد، بلکه می خواهد طلب کند نسبت صدوریه را، طبق این بیان هم باز به نظر ما خطاب ظهور در وجوب دارد. کما اینکه طبق بیان ما که می گفتیم ظاهر یتصدق این است که این إخبار به داعی انشاء طلب هست، او هم ظهور دارد در وجوب.

فقط می ماند آن معنای مرحوم آقای خوئی که فرمود: مفاد جمله خبریه مثل یتصدق ابراز اعتبار تصدق است بر ذمه مکلف. طبق این مبنا هم باز به نظر ما ظهور دارد خطاب در وجوب. ولو آقای خوئی می گویند وجوب به حکم عقل است، اما به نظر ما اعتبار الفعل علی ذمة المکلف یعنی بدهکار شدن مکلف به این فعل. در مرتکز در ذهن عرف بین بدهکار بودن و وجوب اداء تلازم هست. بدهکارید به این فعل این تلازم عرفی دارد با اینکه بر تو اداء آن واجب است.

بلکه ما بالاتر می گوئیم. می گوئیم اگر در یک خطابی بیاید که حق الله علی العباد أن یقولوا ما یعلمون و یکفوا عما لایعلمون این ظاهر است در وجوب. چون حق خدا است بر عبد، مرتکز متشرعی این است که این واجب الاداء است، الا مع القرینة علی الترخیص فی الترک.

ولذا ما به این روایت صحیحه استدلال کردیم که قول به غیر علم حرام است، نه تنها کذب حرام است بلکه قول به غیر علم هم حرام است. قول به غیر علم در رابطه با خدا قطعا حرام است، حرّم علیکم أن تقولوا علی الله ما لاتعلمون. این در قرآن هست. اما قول به غیر علم در امور عادی دلیلش به نظر ما فقط این روایت صحیحه است، و این اقتضاء می کند که حق خدا بر بندگان این است که قول به غیر علم نکنند، یکفوا عما لایعلمون. ولو شاید مطابق با واقع باشد، لذا نمی گویند تو دروغ گفتی، می گویند تو راست گفتی اما خودت شک داشتی، لذا این قول به غیر علم است و حرام است.

ولذا کسی در ماه رمضان قول به غیر علم بکند احکام کذب را ندارد، یعنی مثلا کفاره افطار عمدی در ماه رمضان بر او مترتب نمی شود، چون آن چیزی که موجب کفاره است کذب علی الله و رسوله است نه قول به غیر علم علی الله ورسوله، او مفطّر نیست و موجب کفاره نمی شود، ولو این صحیحه می گوید حرام است.

بله اگر در روایت بیاید بگوید حق الوالد علی الولد أن یطیعه فی کل شیء الا فی معصیة الله سبحانه، که کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه است علی ما حکی عنه. خب این ظهور ندارد در وجوب. این حق الله که نگفت، فرمود حق الوالد علی الولد، ممکن است حق والد بر ولد حق استحبابی باشد. چون حق مؤمن است. حق مؤمن می سازد با حق مستحب. اما مرتکز متشرعی این است که حق خدا بر مردم وجوب اداء دارد.

سؤال وجواب: خیلی از حقوق مستحب هستند. رسالة الحقوق امام زین العابدین علیه السلام نوعا حقوق مستحب است. وقتی می گویند حق پدر بر پسر این است که گوش به سخنان او بدهد اصلا ظهور ندارد در اینکه واجب است. بله اطاعت والد بر ولد فی معصیة الله حرام است اما در غیر معصیة الله ممکن است مستحب باشد اطاعت.

سؤال وجواب: مشهور می گوید اگر پدر امر بکند در چیزی غیر از واجبات و محرمات اطاعت او واجب است. دلیلشان یکی همین روایت است. ما می گوئیم غیر از اینکه سند نهج البلاغه ولو کتاب افتخار شیعه است اما اینطور نیست که بگوئیم کلمه به کلمه آن معتبر است، غیر از آن از جهت دلالت هم ظهور در وجوب ندارد. اما حق الله ظهور در وجوب دارد.

برخی کلمات هم هست مثل ینبغی که ظاهر کلام آقای خوئی ره این است که دلیل بر وجوب است، یعنی مثل همان صیغه امر. ینبغی یعنی لابد ذلک، لاینبغی ذلک یعنی لایمکن ذلک و لایتیسر ذلک. رب هب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی، أی لایتیسر لأحد من بعدی. لا الشمس ینبغی لها أن تدرک القمر و لا اللیل سابق النهار. لاالشمس ینبغی لها أن تدرک القمر یعنی لایتیسر لها أن تدرک القمر، نه اینکه سزاوار و شایسته نیست. نه، نمی شود.

اقول: ما این را نفهمیدیم. ما احتمال می دهیم ینبغی به معنای یصلح باشد یعنی شایسته است، لاینبغی هم لایصلح باشد یعنی شایسته نیست. این ظهور ندارد در وجوب. مثل احب می شود، احبّ أن تفعل کذا. یا اکره أن تفعل کذا. اینها ظهور در وجوب ندارد.

سؤال وجواب: مثل اینکه حب تکوینی منفک می شود از محبوب، من دوست دارم الان در حرم امام رضا باشم. حب تکوینی اینجور است که قد ینفک عن المحبوب، حب تشریعی هم می تواند همینجور باشد.

این را توجه داشته باشید که آقای خوئی در احبّ یا أکره قائل نیست به وجوب. یعنی حکم عقل که می گوید وجوب است در مثل احبّ یا أکره نمی گوید. این را توجه داشته باشید. ما هم می گوئیم نه حکم عقل به وجوب است و نه ظهور کلمه احب و أکره در وجوب. ینبغی و لاینبغی هم به نظر ما ظهوری بیش از همین احبّ یا أکره ندارد. ینبغی یعنی یصلح شایسته است، لاینبغی یعنی شایسته نیست.

سؤال وجواب: عرض کردم فرقش این است که حب از محبوب منفک می شود، ولی اگر بگوید ارید أن اقوم، مگر اینکه پشیمان بشود و الا با حفظ اراده منفک نمی شود مراد از اراده. لذا صحیح است بگوید احب أن اقوم و لا اقوم، ولی عرفی نیست بگوید ارید أن اقوم و لا اقوم. ولذا فرق است بین ارید با احبّ.

سؤال وجواب: محبوب مولا بودن که کافی نیست برای اینکه دلیل بر وجوب باشد یا عقل حکم کند به وجوب.

سؤال وجواب: فرق دارد احبّ با صیغه امر. مبنای آقای خوئی ره این است که صیغه امر ابراز اعتبار فعل علی الذمة است. به نظر ما انشاء بعث است. فرق می کند با احبّ. احبّ اصلا بیان رجحان فعل است، می گوید این فعل راجح است. و در مورد احبّ آقای خوئی هم قائل نیست به اینکه به حکم عقل واجب است. احبّ افاده نمی کند بعث را یا اعتبار الفعل علی الذمة را. احبّ بیان رجحان می کند، احبّ أن یری فی شیعتی مثلک. بیان رجحان موضوع نیست برای حکم عقل به وجوب امتثال، وموضوع نیست برای ظهور اطلاقی در وجوب. و این هیچ مشکلی نیست.

سؤال وجواب: من قبول دارم اکره یا احب که در روایات می آید ظهور در کراهت اصطلاحیه یا استحباب ندارد، مجمل است. بله الان اگر بگویند مکروه است، این ظهور دارد در مقابل حرام. ولی در روایات که می گفتند هذا مکروه یا اکره ذلک یا یکره ذلک، این ظهور در مکروه بودن در مقابل حرام نداشت. ولکن مجمل بود. و چون مجمل است نمی شود اثبات کرد حکم الزامی را. احبّ هم مجمل است و هم با استحباب می سازد و هم با وجوب، ولذا نه ظهور دارد در وجوب و نه حکم عقل اینجا بر وجوب است.

اما این جمله ای که می گویند که کثرت ورود مستحبات در شریعت (که صاحب معالم مطرح کرده) که بخواهد جلو ظهور این خطابات شرعیه را در وجوب بگیرد، که این خطابات شرعیه حتی به لسان امر دیگر ظهور در وجوب نداشته باشد. خب این درست نیست، ولو صاحب معالم فرموده است که استعمال خطاب امر در مستحبات مجاز شایع شده است. هر قدر هم شایع بشود به حدی نیست که ظهور عرفی خطاب امر را در وجوب از کار بیندازد.

شاهدش خود ارتکاز عقلاء است که احتجاج می کنند، ارتکاز متشرعه است که احتجاج می کنند به خطابات اوامر و نواهی در شرع. خود آیه شریفه که می فرماید بترسند از عذاب ما آنهایی که امر پیامبر را گوش نمی دهند، خب مگر امر پیامبر چه بود؟ امر پیامبر هم همین بود که می فرمود افعل، یا می فرمود تفعل کذا. همینها بود که آیه نازل شد که کسانی که گوش به امر پیامبر ما نمی دهند از عذاب بترسند. و الا پیامبر اکرم چند بار به مردم فرمود آمرکم؟ چند بار به مردم فرمود یجب علیکم؟ معمولا خطابات صادره از پیامبر به لسان امر و به لسان نهی و به لسان جمله خبریه بوده است.

ادامه جلسه 138

شنبه 26/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

التعبدی و التوصلی

تعبدی و توصلی چهار اصطلاح دارد:

اصطلاح اول: و هو المعروف که می گویند التعبدی ما یعتبر فیه قصد القربة. در مقابل توصلی.

حضرت امام ره فرموده این تعبیر مناسب نیست. چون ما یعتبر فیه قصد القربة می شود تقربی. هر تقربی ای تعبدی نیست. عتق عبد و صدقه مشروط است به قصد قربت، لاصدقة الا ما ارید به وجه الله، لا عتق الا ما ارید به وجه الله. اما عتق عبد عبادت و پرستش خدا نیست. صدقه به فقیر به قصد قربت پرستش خدا نیست. پرستش خدا یک افعالی است که ذاتا مصداق خضوع و تذلل است در برابر حق. مثل سجود. سجود عبادت است. رکوع عبادت است. و لذا عبادت غیر خدا حرام است. اما قصد تقرب به غیر خدا که حرام نیست. یکی می گوید فلانی به من ده هزار تومان بده، شما می گوئید بخاطر گل روی تو و بخاطر اینکه حرفت را زمین نزنم بفرما این ده هزار تومان. این ده هزار تومان را دادید قربة الی هذا الصدیق. ولی نمی گویند پرستش و عبادت کردی او را.

پس نباید تعبیر می شد به تعبدی و توصلی. باید تعبیر می شد به تقربی و توصلی.

اقول: این فرمایش حضرت امام ره دقت خوبی است، اما بهتر این است که ما طبق اصطلاح پیش برویم فإنه لا مشاحة فی الاصطلاح.

سؤال وجواب: شاید ایشان صوم را هم واجب تقربی بگیرد نه تعبدی. واجب تعبدی آن عبادتهای ذاتیه مثل رکوع و سجود است که مصداق تذلل و خضوع در برابر رب است.

اما غیر از این سه اصطلاح معروف، تعبدی و توصلی سه اصطلاح غیر معروف دارد. که ما هم به تبع آقایان آن سه اصطلاح غیر معروف را بحث می کنیم تا بعد برویم سراغ اصطلاح معروف.

اصطلاح دوم: که اولین اصطلاح غیر معروف است این است که گفته اند: التعبدی ما یعتبر فیه صدور الفعل من المکلف مباشرة. مثل رد سلام. کسی که به شما سلام داد نمی شود به فرزندت بگوئی که تو جواب بده. خودت باید جواب بدهی. در مقابل توصلی که لایعتبر صدوره من المکلف مباشرة. مثلا بر ما واجب است تطهیر مسجد، اگر کس دیگری آمد تطهیر کرد مسجد را، مجزی است. حتی اگر یک کافری بیاید و شلنگ بگیرد و مسجد را تطهیر کند مجزی است. حتی اگر باران بیاید و مسجد را پاک کند باز مجزی است. تطهیر مسجد بر ما واجب است ولکن صدور این غسل مسجد از هر کس کافی است.

بحث کرده اند که آیا مقتضای ظهور صیغه امر که به ما خطاب می کنند که رُدّ السلام علی من سلّم علیک آیا ظهور این خطاب در شرطیت مباشرت است که خودمان رد سلام کنیم یا نه. پس بحث کرده اند که مقتضای اطلاق لفظی صیغه امر شرطیت مباشرت است یا نه، و در ضمن برای کامل شدن بحث گفته اند بیائید ببینیم مقتضای اصل عملی چیست. لذا کلام واقع می شود در دو مقام: المقام الاول فی مقتضی الاطلاق اللفظی فی شرطیة المباشرة، و المقام الثانی فی مقتضی الاصل العملی.

جلسه 139

یکشنبه 27/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

راجع به کلمه ینبغی و لاینبغی مرحوم آقای خوئی فرموده است که لاینبغی به معنای لایتیسر است یعنی نمی شود، ینبغی یعنی یتیسر و می شود. ولذا بر خلاف آنچه که ما از ایشان نقل کردیم، ایشان در مستند العروة کتاب الصلاة 7/34 فرموده اند ینبغی دال بر استحباب هم نیست فضلا عن الوجوب. فرموده است: این روایتی که آمده است که ینبغی تخفیف الصلاة من أجل السهو، این یعنی می شود نماز را انسان تخفیف بدهد هنگام شک در رکعات. حتی دال بر استحباب هم نیست فضلا عن الوجوب. چون ینبغی یعنی یتیسر یعنی می شود. می فرماید بله الان ظهور در استحباب دارد، ولی لغة اینطور نبوده است، وقرآن هم که فرموده است لا الشمس ینبغی لها، ینبغی یعنی یتیسر. یعنی لایتیسر للشمس نمی شود خورشید به نزد ماه بیاید.

اقول: این فرمایش ایشان خلاف ظاهر است که ینبغی حتی دال بر استحباب هم نباشد. ما می خواهیم بگوئیم بر تو مباح است صید بعد از بیرون آمدن از احرام، بگوئیم ینبغی لک الصید بعد الخروج من الاحرام، این خلاف وجدان لغوی است.

و ینبغی ظاهر این است که به همان معنای «یصلح» است. و ما علمناه الشعر و ماینبغی له. و ریشه ینبغی از بغی است، «ابتغیت شیئا أی طلبته». و من ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون، أی من طلب وراء ذلک. ینبغی یعنی ما یطلب، آنچه خواستنی است. لاینبغی یعنی آنچه نخواستنی است. ولذا ینبغی در جائی بکار می رود که فعل خواستنی است و محبوب است. در لغت هم زجاج و عین الاعرابی معنا کرده اند ینبغی را که أی «یصلح». در معجم الوسیط هم گفته «یبنغی أی یحسن و لا ینبغی أی لایحسن».

ولذا انصاف مطلب این است که ینبغی ظاهر است در اصل طلب، اعم از استحباب و وجوب، و لاینبغی هم ظاهر در نهی است اعم از کراهت و حرمت.

اینکه مرحوم آقای خوئی می گوید ینبغی دال بر جواز است لا اکثر، چون ینبغی یعنی یتیسر، لاینبغی دال بر حرمت است چون لاینبغی یعنی لایتیسر و این ظاهر در حرمت است به نظر ایشان. این خلاف متفاهم عرفی و خلاف وجدان لغوی هست.

شک هم بکنیم در اینکه لاینبغی آیا ظهور دارد در حرمت یا ظهور در اصل کراهت و مبغوضیت دارد کافی است برای اینکه دیگر نتوانیم به کلمه لاینبغی استدلال کنیم برای اثبات حرمت.

این بحث در فقه بحث بسیار مهم وسرنوشت سازی است. مرحوم آقای خوئی فتوی می دهد که در نماز جمعه حرام است حضار سخن بگویند. چون روایت می گوید: لاینبغی أن یتکلم و الامام یخطب. ولذا ما یک مشکلی که داشتیم موقعی که نماز جمعه می رفتیم این بود که به دوستمان چطور سلام کنیم. حالا جواب سلام واجب، ولی ما سلام کنیم و یک احوالپرسی مختصر هم بکنیم شبهه شرعی داشت، چون لا ینبغی أن یتکلم و الامام یخطب. خب اگر کسی بگوید لاینبغی ظهور در حرمت ندارد مشکل حل می شود.

سؤال وجواب: ینبغی ظاهر است در محبوبیت و لاینبغی هم ظاهر است در کراهت اعم از حرمت یا کراهت اصطلاحیه. ... اینکه آقای خوئی ره هم قبول دارد که قرینه مقامیه دال بر استحباب آن هست. ما می گوئیم نه، اصلا ظاهر ینبغی همین است. ...لاینبغی بر محبوب بودن دلالت می کند، ولذا می شود از باب اخذ به قدر متیقن فتوای به استحباب داد. در حالی که آقای خوئی ره می فرماید حتی فتوای به استحباب هم نمی شود داد. چون ینبغی یعنی می شود و یتیسر ذلک، که ما این مطلب را قبول نداریم.

سؤال وجواب: مولا وقتی می گوید راجح ظاهر است که رجحان شرعی دارد، چون اصل این است که به عنوان مولا سخن گفت نه به عنوان ناصح و مرشد.

ادامه بحث تعبدی و توصلی.

عرض کردیم تعبدی وتوصلی یک معنای معروف دارد و سه معنای غیر معروف:

اولین معنای غیر معروف این بود که: تعبدی أی ما یعتبر صدوره من المکلف مباشرة، و توصلی آن است که لایعتبر صدوره من المکلف مباشرة. مثل اینکه بر ولد اکبر واجب است نماز فوت شده پدر را قضاء کند، اما مباشرت که لازم نیست، می تواند دیگری را اجیر کند، و حتی اگر شخصی تبرعا نماز میت را قضاء کرد تکلیف ولد اکبر ساقط می شود.

بحث در این بود که مقتضای اصل اولی چیست؟ تعبدیت است به این معنا، یعنی اصل اولی این است که باید فعل از خود مکلف صادر بشود، یا اصل اولی این است که لازم نیست فعل از مکلف صادر بشود؟

نسب الی المشهور کما اینکه مرحوم آقای خوئی در محاضرات نقل می کند که مشهور گفته اند اصل توصلیت است. یعنی تا دلیل نداشته باشیم که مباشرت معتبر است و باید این فعل از خود مکلف صادر بشود مقتضای اصل اولی این است که مباشرت معتبر نیست.

اقول: این مطلب عجیبی است و بعید می دانیم که مشهور همچنین مطلبی را بگویند.

آنچه که بزرگان مطرح کرده اند این است که گفته اند: مقتضای اصل لفظی این است که باید فعل از مکلف صادر بشود مباشرة. و اصل عملی هم همین را اقتضاء می کند.

یکی از کسانی که این مطلب را فرموده است مرحوم آقای خوئی است. ایشان فرموده است: وقتی به ما بگویند صل، با توجه به اینکه نمی شود وجوب متعلق به ما بشود اما واجب فعل دیگری باشد، به من بگویند بر تو واجب است که زید سخن بگوید، معنا ندارد که بر من واجب کنند فعل الغیر را. پس باید متعلق وجوب فعل خود مکلف باشد. یا مثلا وقتی به من می گویند صل علی المیت، معنا ندارد که بر من واجب کنند صلاة المیت را توسط دیگران. چون صلاة المیت توسط دیگران فعل اختیاری من مکلف نیست. و وجوب باید برود روی فعل اختیاری. اگر به من واجب می کنند چیزی را، باید آن چیز فعل اختیاری خودم باشد نه فعل دیگران. پس اگر به من بگویند صل علی المیت، متعلق وجوب نماز میت است که از من صادر می شود. نماز میتی که از دیگران صادر می شود فعل اختیاری من نیست تا بر من واجب بشود نماز دیگران.

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده است: حالا وقتی ثابت شد متعلق وجوب فعل اختیاری خود مکلف است، متعلق صل علی المیت یا الصلاة علی المیت واجبة علیک عبارت است از نماز میتی که من مکلف می خوانم. نماز میتی که من بخوانم بر من واجب می شود. متعلق شد فعل مباشری خود مکلف. آنوقت اطلاق هیئت می گوید تا این متعلق حاصل نشود وجوب از بین نمی رود. ایها المکلف بر تو واجب است نماز میتی که خودت بخوانی. اطلاق این هیئت می گوید این وجوب هست و باقی است و تا متعلق نیاید ساقط نمی شود. یعنی صلاة المیت الصادرة منک واجبة علیک. و هذا الوجوب باق ما لم یحصل هذا المتعلق، سواء أتی بالصلاة علی المیت شخص آخر أم لا. به اصالة الاطلاق در هیئت تمسک کردیم گفتیم تا این متعلق نیاید وجوب از بین نمی رود، و فرض این است که این متعلق عبارت شد از فعل مباشری خود مکلف.

مرحوم آقای صدر فرموده است این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. اولا: فعل غیر اینطور نیست که همیشه غیر اختیاری باشد برای ما. درست است فعل الغیر است اما می توانیم تسبیب کنیم غیر را به این فعل ولو با ترغیب و تشویق. ما تقاضا کنیم از زید که نماز میت را بخواند. و لذا در بحث وجوب تطهیر مسجد این مسأله مطرح است که اگر من مکلف خودم عاجزم از تطهیر مسجد، ولکن می توانم از شخص دیگری تقاضا کنم که او تطهیر کند مسجد را. این واجب است. تقاضا کنم از دیگران که مسجد نجس است بیائید آن را تطهیر کنید. چون من تمکن دارم از تسبیب به تطهیر مسجد با تقاضا کردن از دیگران.

پس اینطور نیست که فعل غیر همیشه غیر مقدور باشد برای مکلف.

اقول: این اشکال اول به آقای خوئی وارد است. و تعجب است از آقای خوئی ره که خود ایشان قبول دارد که مثلا اگر شخصی مستطیع بود ولکن عاجز بود که خودش حج برود، فتوی می دهد می گوید واجب است بر این مستطیع عاجز از مباشرت حج استنابه، نائب بفرستد برای حج. دلیل خاص که محال را ممکن نمی کند. اگر تعلق تکلیف به فعل غیر محال است، که محال با دلیل خاص ممکن نمی شود.

مرحوم آقای خوئی ره در این بحث خواسته جواب بدهد، گفته ما قبول داریم که گاهی واجب است بر مکلف جامع بین مباشرت یا تسبیب، ولکن لازمه اش این است که به مجرد تسبیب تکلیف ما ساقط بشود ولو غیر آن فعل را انجام ندهد. این مشکلی ندارد که جامع بین مباشرت یک فعل و یا تسبیب به آن فعل واجب بشود بر ما، بگویند بر تو واجب است یا خودت مسجد را تطهیر کنی یا تسبیب کنی غیر را که او مسجد را تطهیر کند. آقای خوئی ره فرموده این اشکال ندارد، ولکن لازمه اش این است که به مجرد تسبیب غیر تکلیف ساقط بشود ولو غیر آن فعل را انجام ندهد.

اینجوری خواسته است مسأله را حل کند.

خب واقعا در این مثال مستطیعی که عاجز است از مباشرت حج، که باز مشهور ارفاق کرده اند گفته اند اگر این مستطیع که عاجز است از مباشرت حج، قبلا حج بر او مستقر بوده وعمدا نرفته، او لازم است نائب بگیرد. اما اگر بعد از اینکه عاجز شد از حج استطاعت مالیه پیدا کرد، بعد از اینکه معلول شد پول پیدا کرد مشهور می گویند لازم نیست نائب بگیرد. اما آقای خوئی ره فرموده نخیر این شخص هم باید نائب بگیرد ولو استطاعت مالیه اش بعد از عجز از مباشرت حج باشد. ایشان فرموده است روایت صحیحه داریم که کسی که عاجز است از حج مباشرة، اگر پول حج را داشت واجب است نائب بگیرد.

خب جناب آقای خوئی شما که اینجور فرمودید و از مشهور هم سخت تر هستید، آیا به نظر شما این مکلف عاجز از مباشرت حج تکلیف شده است به غیر مقدور که تکلیف شده است به حج تسبیبی؟ آیا معنای این مطلب این است که به مجرد تسبیب تکلیف این آقا ساقط می شود؟. یک کسی را اجیر کند برای من حج بجا بیاور، او هم پول او را بخورد و حج نرود، آیا تکلیف این آقا ساقط می شود؟ خود شما هم این را قبول ندارید. خود شما می گوئید تا آن نائی حج بجا نیاورد تکلیف این منوب عنه ساقط نمی شود. پس چه جور توجیه می کنید این فتوای خودتان را؟.

پس می شود که مکلف بر او واجب بشود فعل تسبیبی که از غیر صادر می شود. واجب بشود بر این مستطیع مالی حج دیگری که به درخواست این آقا انجام می شود. پس این ممکن شد. حج نائب فعل نائب است به تسبیب آن منوب عنه صادر می شود. و با صرف تسبیب هم تکلیف این منوب عنه ساقط نمی شود. باید نائب حج بجا بیاورد تا تکلیف منوب عنه ساقط بشود. خب چه جوری تعلق گرفت وجوب به این مستطیع مالی، و لکن متعلق وجوب فعل الغیر است. یعنی نائب حج بجا بیاورد به تسبیب من هذا المنوب عنه. شما خودتان فتوی می دهید و درست هم همین است. و جهتش هم این است که این منوب عنه قادر است بر این فعل غیر، چون پول می دهد شخصی را اجیر می کند و او حج می آورد نیابة عن هذا الشخص، چرا عاجز باشد.

پس اینکه آقای خوئی فرمود اگر تسبیب واجب بشود بر مکلف پس به مجرد تسبیب باید تکلیف ساقط بشود ولو فعل از آن دیگری صادر نشود، که این مطلبی است که در محاضرات فرموده، که اگر بنا باشد تسبیب واجب بشود یا جامع بین مباشرت و تسبیب واجب بشود، پس باید به صرف تسبیب تکلیف این آقا ساقط بشود ولو لم یتحقق الفعل من الغیر، خب این مطلب ایشان در محاضرات خلاف فتوای فقهی ایشان است که بر این مستطیع عاجز از مباشرت واجب است تسبیب، ولکن تا نائب حج بجا نیاورد تکلیف این منوب عنه ساقط نمی شود.

پس دلیل خاص داریم اما نشان می دهد که ممکن است که تکلیف بشود این آقای عاجز از مباشرت حج به اینکه دیگری از جانب تو وبا تقاضای تو حج بجا بیاورد. حج نیابی نائب فعل نائب است. پس فعل نائب بتسبیب من المنوب عنه فعل اختیاری منوب عنه است که بر منوب عنه گفته اند بر تو واجب است که کسی را بفرستی و برای تو حج بجا بیاورد. من فرستادم او حج بجا نیاورد، آیا تکلیف من ساقط می شود؟

پس آن چیزی که بر من منوب عنه واجب است این است که او حج بجا بیاورد برای من به تقاضای من.

و همینطور حاجی بعد از اینکه اعمال مثلا طواف وسعی را در عمره تمتع انجام داد، بعد می آید تقصیر می کند، یا در روز عید قربان حلق می کند. خب خود آقای خوئی ره می گوید: بر این حاجی واجب است جامع بین حلق مباشری و حج تسبیبی. و چه بسا این حاجی عاجز است از حلق مباشری. تا حالا اصلا دستش در عمرش به تیغ نرفته، آنوقت چطور می تواند سرش را خودش حلق کند. ولی اشکال ندارد. واجب است بر این حاجی جامع بین حلق مباشری و حج تسبیبی، و عرض کردم چه بسا عاجز هم هست از حلق مباشری، ولی هیچ مشکلی ندارد. چرا؟ برای اینکه حلق تسبیبی مقدور است. فعل تسبیبی یعنی حلق دیگران بطلب من هذا الحاج مقدور است برای این حاج.

پس این اشکال اول به آقای خوئی مسجل است.

سؤال وجواب: مولا به عبدش می گوید إحلق رأسک، یعنی برو حلاق سرت را حلق کند. امر می کند این عبد را به حلق تسبیبی. حلق حلاق فعل اختیاری حلاق است. فعل اختیاری حلاق را بر من واجب کرد، چرا؟ برای اینکه فعل اختیاری حلاق بر من مقدور است، من می توانم بروم آرایشگاه بنشینم روی میز بگویم آقای حلاق سر مرا حلق کند.

پس اینکه آقای خوئی ره فرمود که وجوب باید برود روی فعل مباشری مکلف، این درست نیست. رکن استدلال مرحوم آقای خوئی این بود که وجوب متوجه به من مکلف متعلقش باید فعل مباشری من مکلف باشد. این رکن استدلال آقای خوئی ره بود. هیچ لزومی ندارد که وجوب متوجه به من مکلف تعلق بگیرد به فعل مباشری من. می تواند تعلق بگیرد به فعل غیر در جائی که فعل غیر مقدور من هست.

اشکال دوم آقای صدر به مرحوم آقای خوئی این است که فرموده: جناب آقای خوئی! برفرض فعل الغیر مقدور من نباشد، اما جناب آقای خوئی! اگر به من می گفتند خصوص فعل غیر واجب است، بر تو واجب است که امیر تکلم کند، می گفتم بابا من چه کسی هستم که تکلم امیر در اختیار من باشد. خب فعل غیر اختیاری است و در اختیار من نیست. اما چه اشکالی دارد که وجوب برود روی جامع، بگویند یجب علیک أن تتکلم انت أو یتکلم الامیر. تکلم امیر غیر مقدور است باشد، متعلق وجوب جامع بین مقدور و غیر مقدور است. و الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور.

آقای صدر می گوید خود آقای خوئی در مسأله ثانیه که بعدا می آید همین جواب را به مرحوم نائینی داده که می گوید: اگر من مثلا تکلیف بشوم به شستن بدنم، و اتفاقا بالای یک رودخانه ای بودم پایم لیز خورد بدون اختیار افتادم داخل رودخانه.

مرحوم نائینی فرموده: این شستن غیر اختیاری که پایت لیز خورد و در رودخانه افتادی مصداق واجب نیست. چرا؟ برای اینکه وقتی می گویند بر تو واجب است شستن بدنت، باید تعلق بگیرد به آن شستنی که مقدور است. و این شستن مقدور نبود غیر اختیاری بود.

مرحوم آقای خوئی جواب داده فرموده، آنچه بر من واجب است ظبیعی شستن است. درست است که این فرد از شستن غیر مقدور است ولی خصوص اینکه واجب نشده است. جامع بین این و آن غسل های اختیاری واجب شده است. جامع بین این غسل غیر اختیاری که پایم لغزید و در آب افتادم و بین غسل های اختیاری که عمدا می روم زیر دوش، جامع بین این غسل اختیاری و غسل اختیاری واجب می شود بر من. و الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور.

آقای صدر می گوید: جناب آقای خوئی! شما که آنجا این حرفها را زدی، چرا اینجا این را نمی گوئید. اینجا هم همینطور است. به من می گویند یجب علیک أن تتکلم انت أو یتکلم الامیر. جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است.

اقول: آقای خودش به این مطلب توجه دارد و در محاضرات جواب میدهد. ظاهرا ایشان در جوایش به یک نکته عقلائی توجه دارد، دیگر بحث عقلی را کنار گذاشته است. می گوید این عقلاءا درست نیست که جامع بین فعل خودم و فعل دیگران را از من بخواهند. بگویند یجب علیک أن تتکلم انت أو یتکلم الامیر درست نیست. که ظاهرا مقصود این است که از نظر عقلائی معهود نیست. و این فرمایش آقای خوئی فی الجمله درست است. یعنی جامع بین فعل تسبیبی و مباشری که می تواند بر من واجب بشود، عرفی است. بگوید بر تو واجب است یا حلق مباشری بکنی یا حلق تسبیبی، این معقول است. اما بیایند بگویند واجب است بر تو که یا تو حرف بزنی یا رئیس جمهور آمریکا. خب حرف زدن رئیس جمهور آمریکا که در اختیار من نیست. این عقلائی نیست که بگویند یجب علیک أن تتکلم انت أو یتکلم الامیر.

و این اشکال آقای خوئی درست است، عرفی و عقلائی نیست. عقلائی اش این است که بگویند یجب علیک أن تتکلم ما لم یتکلم الامیر.

انشاءالله توضیح این مطلب در جلسه آینده.

جلسه 140

دوشنبه 28/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا می شود مکلف را امر کنند به فعل غیر یا نه؟

مرحوم آقای خوئی فرمودند نمی شود که به مکلف بگویند یجب علیک أن یتکلم الامیر. این نمی شود. چونکه فعل غیر تحت اختیار مکلف نیست.

مرحوم آقای صدر فرمود: فعل غیر می شود مقدور مکلف باشد بخاطر اینکه مکلف قدرت بر مقدمات فعل غیر دارد. المقدور مع الواسطة مقدور. این اشکالی ندارد. مثل این می ماند که مولا بگوید بر تو واجب است این کودک غذا بخورد. نمی گوید بر تو واجب است تسبیب این کودک به غذا خوردن تا همینکه به کودک بگوئیم غذا بخور امتثال بشود. نه، می گوید بر تو واجب است که این کودک غذا بخورد. یعنی فعل غیر بر عهده مکلف قرار گرفته است.

برخی اشکال کرده اند که بعث به من تعلق می گیرد حالا انبعاث از غیر بشود؟! این تفکیک می شود بین بعث و انبعاث. بعث به مکلف و انبعاث از غیر مکلف.

اقول: این اشکالها، اشکالهای لفظی است. بعث به مکلف است انبعاث هم از مکلف است. انبعاث من مکلف به این است که ایجاد بکنم فعل غیر را با ایجاد مقدمات آن. یعنی غذا بگذارم جلو این بچه، تشویقش بکنم، تهدیدش بکنم که این غذا را بخورد، این چه اشکال ومحذوری دارد؟

مخصوصا اگر بخواهد جامع بین فعل مکلف و فعل غیر واجب بشود، بگوید یجب علیک أن تتکلم انت أو یتکلم الامیر. تکلم امیر اگر مقدور من بود به اینکه از امیر تقاضا کنم که جناب امیر! شما لب گشا و تکلم کن، او که اصلا تکلم امیر می شود مقدور من. مرحوم آقای صدر فرموده است: حتی اگر تکلم امیر مقدور من نباشد، امیر از آن امیرهایی است که هیچ سفارش قبول نمی کند. باز هم متعلق تکلیف جامع بین تکلم من که مقدور است و تکلم امیر است که غیر مقدور است. والجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور. یعنی اگر به من بگویند شما قادری بر یکی از این دو کار که یا خودت تکلم کنی یا امیر تکلم کند، آیا قادر بر یکی از این دو کار هستی چی جواب می دهی؟ می گوئی بله، من قادر بر یکی از این دو کار هستم. چرا؟ برای اینکه کافی است در قدرت بر یکی از این دو کار، اینکه یک کار از این دو مقدور باشد. همینکه مقدور من هست که خودم تکلم کنم، پس احد التکلمین هم می شود مقدور من. چون در وجود احد التکلمین کافی است که یک فرد موجود بشود یعنی تکلم من موجود بشود.

مرحوم آقای صدر فرموده: ما واجب کفائی را همینجور حل کردیم، بقیه توجیهات در واجب کفائی را قبول نکردیم، گفتیم دفن میت واجب کفائی است، یعنی هر مکلفی بعث شده است و امر شده است به طبیعی دفن میت، اعم از دفن میت صادر از خودش یا دفن میت صادر از دیگران. شما مکلفید به طبیعی دفن میت، نه دفن منتسب به خودتان. زید هم مکلف است به طبیعی دفن میت و هکذا.

این نظر مرحوم آقای صدر.

ولذا فرموده است: اینکه آقای خوئی ره فرمود محال است امر بشود مکلف مگر به فعل مباشری خودش، و اگر فعل غیر مجزی باشد از باب مسقط امر است و نه از باب تحقق واجب. از باب این است که یک فعل غیر واجبی مسقط واجب شده است. آقای صدر فرموده این درست نیست.

اقول: به نظر ما مرحوم آقای خوئی یک بخش از کلامش قطعا ناتمام است، وآن این است که در مورد جامع بین تسبیب و مباشرت هم اشکال کرد. این کلامش ناتمام است. چه اشکال دارد که بر من واجب باشد جامع بین حلق مباشری و حلق تسبیبی؟.

و این هم که اشکال کرد که بر من واجب باشد خصوص فعل تسبیبی، این هم درست نیست. چه اشکالی دارد واجب باشد بر من مستطیع مالی که لااقدر علی مباشرة الحج واجب باشد تسبیب غیر به حج نیابی. نه اینکه به مجرد تسبیب امر ساقط می شود کما ذکره السید الخوئی که لازمه امر به تسبیب سقوط آن است بمجرد التسبیب ولو لم یحصل الفعل. نخیر، خود ایشان در مناسک می گوید لایسقط وجوب الاستنابة بمجرد الاستنابة بل یلزم صدور الحج من الغیر. و درست هم همین است. بر من واجب است تسبیبی که منتهی بشود به صدور فعل من الغیر. بر من واجب است تسبیب دیگران به حج تسبیبا یؤدی الی صدور الحج من النائب. این اشکالی ندارد.

اصلا بالاتر عرض کنم: بر من واجب است حج تسبیبی. البته اختلاف در کیفیت لحاظ است. تسبیب مؤدی الی الحج همان حج تسبیبی است. فقط کیفیت لحاظ فرق می کند. اشکالی ندارد. یکوقت هیچ کس حاضر نیست از طرف من حج بجا بیاورد، خب آنوقت می شوم عاجز. اما وقتی پول بیشتری بدهم مشتری پیدا می شود برای نیابت حج از طرف من. مقدور است.

پس این بخش از فرمایش آقای خوئی ره را ما ناتمام می دانیم.

اما راجع به اینکه بر این مکلف بالاتر از فعل تسبیبی و فعل مباشری بخواهد بشود به نحوی که شامل فعل تبرعی غیر هم بشود. مثل همان مثالی که آقای صدر زد که بر من واجب بشود طبیعی دفن میت، یا آن مثالی که ما زدیم که واجب بشود بر من که یا من تکلم کنم و یا امیر. عقلا مشکلی ندارد، اما ممکن است مرحوم آقای خوئی ره بفرماید عقلائی نیست. عقلائی نیست که به من بگویند یا تو باید تکلم کنی یا طوطی تکلم کند. عرفی نیست. عرفی اش این است که بگویند باید تو تکلم کنی مگر اینکه طوطی تکلم کند. تکلم طوطی بشود مسقط.

بله جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است، حرفی نیست. اما همه جا امر به جامع بین مقدور و غیر مقدور عقلائی است؟! بر تو واجب است یا تو راه بروی یا هواپیما راه برود. عقلائی نیست، والا عقلا محذوری ندارد. چه محذوری دارد.

ممکن است شما بفرمائید که پس در اجاره خود فقهاء از جمله آقای خوئی ره فتوی داده اند که می تواند انسان اجیر بشود در ذمه اش بر طبیعی خیاطت. نه خیاطت به قید مباشرت. آنوقت می شود مدیون به خیاطت ثوب. اگر یک شخص دیگر بیاید مثل آن قضیه پدری که به پسرش شبها کمک می کرد و نامه های او را می نوشت، یک پسری هم بیاید ببیند پارچه ها مانده و این پدر هم فرصت ندارد بیاید کمک کند به این پدر و بیاید این پارچه ها را بدوزد، مجزی است. اداء کرد دین پدر را بدون اینکه پدر مطلع بشود. می شود فعل تبرعی این پسر، همه می گویند مجزی است. آقای خوئی ره هم می گوید مجزی است. در مستند العروه کتاب الاجارة (چاچ قدیم) صفحه 469.

ممکن است شما بگوئید پس می شود انسان بدهکار بشود به طبیعی خیاطت اعم از خیاطت مباشری یا تسبیبی یا خیاطتی که به فعل غیر است تبرعا. بله در اجاره ما هم قبول داریم ممکن است، چون در اجاره یا بدهکار می شود اجیر به عمل و یا تعهد به عمل دارد، مشکلی نیست. متعهد است به طبیعی خیاطت یا تملیک کرد طبیعی خیاطت را به مستأجر. اشکالی ندارد. اما خطاب امر که به یکی بگویند یجب علیم خیاطة الثوب، متضمن بعث است. و بعث عقلاءا شامل جائی نمی شود که متعلق بعث فعل غیر می شود. عقلائی نیست که مرا بعث کنند به فعل الغیر. مرا بعث کنند به جامع بین خیاطت خودم و خیاطت غیر. عقلائی نیست.

ولذا آقای خوئی اگر روی مبنایش می خواست صحبت کند که امر را هم بدهکاری می داند، می گفت مکلف بدهکار می شود به عمل، نباید فرق می گذاشت بین امر و بین اجاره. در اجاره که تصریح می کند که اگر شخص اجیر شد بر طبیعی خیاطت لابقید المباشرة فلو تبرع عنه متبرع اجزأ، باید در امر هم همین را می گفت، چون امر هم بدهکار می کند مکلف را به عمل. می شود مثل اجیر.

ولی ما چون امر را متقوم می دانیم به بعث و تحریک، بعث عقلاءا باید متعلقش فعل مباشری یا تسبیبی مکلف باشد. اما فعل تبرعی غیر متعلق بعث نمی شود عند العقلاء. ولو عقل حرفی ندارد، اما عقلاء این را معهود نمی دانند.

پس فرمایش آقای خوئی ره را می شود با دید عقلائی درست کرد که متعلق تکلیف من شامل فعل تبرعی غیر نمی شود، می شود آن را درست کرد به نظر عقلائی، اما به شرط اینکه ما امر را به معنای اعتبار الفعل علی ذمة المکلف معنا نکنیم. والا امر هم می شود مثل اجاره. آقای خوئی ره که امر را اعتبار الفعل علی الذمة می داند مشکل است که بین اینجا و اجاره فرق بگذارد. در اجاره که قبول دارد که متعلق اجاره شامل فعل تبرعی غیر می شود.

سؤال وجواب: من مکلفم به وفاء به اجاره مگر اینکه دیگری تبرع کند. مثل اینکه شما مکلفید به اداء دین مگر اینکه دیگری دین شما را اداء کند. اما دین چیست، دین طبیعی خیاطت است، وآن متبرع اداء می کند دین مرا. اگر در خطاب امر هم دین بود من بدهکار می شوم به طبیعی این فعل، و متبرع می آید اداء می کند دین مرا.

سؤال وجواب: ایشان فرمود معقول نیست که خطاب امر تعلق بگیرد بما تعم فعل الغیر.

سؤال وجواب: ولذا ایشان فرمود میت می شود هنوز هم واجب باشد بر او نماز، چون بدهکار است به نماز. بعث و تحریک که نیست تا بگوئیم مرده که قابل بعث نیست. ولذا فرمود عاجز هم می شود بدهکار بشود. چون بعث که نیست تا بگوئیم عاجز قابل بعث نیست.

فتحصل مما ذکرنا: اگر متعلق امر شک کنیم که آیا اعم است از فعل تسبیی و یا مباشری، اینجا عرفا شک داریم در سعه و ضیق متعلق. نمی دانیم متعلق خصوص فعل مباشری است یا اعم. اما نسبت به فعل تبرعی غیر اگر شک کنیم، عرفا شک ما برمی گردد به شک در مسقطیت. که آیا فعل غیر که قطعا به نظر عرف مصداق واجب نیست و متعلق خطاب شامل آن نمی شود، اما احتمال می دهیم مسقط وجوب باشد، یعنی مثلا بر من ولد اکبر واجب است قضاء صلاة پدرم، ولی اگر غیر بیاید قضاء کند تکلیف من ساقط می شود بدون اینکه آن قضاء دیگری مصداق واجب باشد.

ولذا ما در مورد فعل غیر اگر شک کنیم مسقط است یا نه، حق با آقای خوئی است، به اطلاق هیئت تمسک می کنیم می گوئیم فعل غیر مسقط نیست. چرا؟ برای اینکه هیئت می گوید فعل تو واجب است، و اطلاق وجوب می گوید تا این فعل تو که متعلق وجوب است نیاید به هیچ چیز دیگر وجوب ساقط نمی شود.

پس نسبت به شک در مسقطیت فعل غیر اصالة الاطلاق در هیئت می گوید آن چیزی که از تو خواستیم تا نیاید وجوب ساقط نیست. اما نسبت به اینکه از من خصوص فعل مباشری خواسته اند یا اعم از فعل مباشری و تسببی، اینجا خود ظهور ماده در این است که فعل مستند به خودت را می خواهیم. الصلاة واجبة علیک ظهور عرفی اش یعنی نماز مستند به خودت. اگر دیگری نماز بخواند آن نماز منتسب به تو نیست ولو تو خواسته باشی. تو هم خواسته باشی که زید بجای تو نماز بخواند، آن نمازی که آن آقا می خواند ولو به طلب شما باشد اما نماز شما نیست. ظاهر الصلاة واجبة علیک نماز شما است.

بله برخی از افعال است بخاطر تعارف وشایع شدن تسبیب عرفا دیگر مستند می شود به انسان به مجرد تسبیب غیر، مثل حلق و ذبح. اینکه واجب است ما در روز عید قربان ذبح هدی بکنیم، عرفا اگر به قصاب هم بگوئیم این گوسفند را ذبح کن می گویند هذا الحاج ذبح الهدی. می گویند شما وقتی خانه خریدی گوسفند سر بریدی چرا به ما ندادی، شما اگر بگوئی من در عمرم مورچه هم نکشتم تا چه برسد به گوسفند. می گویند خودت را نزن به آن راه، می گویند رفتی قصاب آوردی وسر آن گوسفند را بریدی و گوشتش را تقسیم کردی، گوسفند ذبح کردی و به ما ندادی.

بعضی از شرائط مثل تسمیه شرط ذبح مباشری است، اما در انتساب کافی است ذبح تسبیبی. یا می گویند انت حلقت رأسک. اگر بگوئی من سرم را نتراشیدم بلکه رفتم آرایشگاه او سرم را تراشید. می گویند تو سرت را تراشیدی دیگر. حلق تسبیبی هم عرفا منتسب است.

ولذا ما تبعا لجماعة من الاعلام در بحث ذبح هدی بر حاجی می گوئیم ولو ذابح سنی باشد کافی است. برخلاف حضرت امام وآیة الله گلپایگانی رضوان الله علیهما می گفتند باید ذابح هدی حج شیعی باشد، ولی ما تبعا للسید الخوئی ره و جماعة من الاعلام می گوئیم قصاب حاجی سنی هم باشد صحیح است، ولو بهتر است قصاب شیعی باشد اما اگر سنی هم بود صحیح است. مثل اینکه اگر حلّاقت سنی بود صحیح است.

اختلاف سر این است که حضرت امام و آقای گلپایگانی معتقد بودند که ذبح این قصاب نیابت او است، او نائب می شود. عمل، عمل قصاب است، او در این عبادت نائب من حاجی می شوم. آیا من می توانم سنی را نائب کنم برایم حج بجا بیاورد یا برایم طواف کند؟ نه، چون عبادت از نائب صادر می شود و شرط صحت عبادت ایمان است. من دان الله بغیر امام فالله شانئ لاعماله. عبادت مخالف صحیح نیست. ولی ما می گوئیم این ذبح عبادت من است عبادت قصاب نیست. ذبح نیابت نیست از این قصاب، بلکه عبادت من است منتهی فعل تسبیبی.

سؤال وجواب: کافی نمیشود چون از شرائط ذابح این است که مسلمان باشد والا اگر کافر باشد ذبح او می شود میته. مثل اینکه مگر من میتوانم اگر روز عید قربان خودم ذبح گوسفند می کنم بسم الله نگویم؟ هر ذبحی که کافی نیست، بلکه ذبح واجد شرائط شرعی باید باشد. من مکلفم به ایجاد یک ذبح صحیح. ذبح صحیح نه عبادت صحیحه. ذبح صحیح را در احکام ذبح گفته اند که باید ذابح مسلم باشد، باید بسم الله بگوید، باید فری اوداج اربعه کند. و این سنی هم همه این کارها را کرد. ذبح موجب تذکیه شد. حضرت امام وآقای گلپایگانی می گویند از گوشت این گوسفند می شود خورد، این میته نیست این مذکی است، فقط به عنوان عبادت در حج قبول نیست. ولی ما می گوئیم ذبحی که موجب تذکیه این گوسفند است عرفا عبادت من حاجی است. ولذا در حلق ولو کافر بیاید حلق کند کافی است. چون در حلق شرط نیست که حلاق مسلم باشد. و قصد قربت را هم من باید بکنم چون عبادت من است.

پس ما معتقدیم اصل اولی اقتضاء می کند که فعل به نحوی صادر بشود که منتسب به من مکلف باشد. چه به من بگویند صل و چه به من بگویند الصلاة واجبة علیک یا لله علیک صلاة، فرق نمی کند. ظهور عرفی اش این است که نماز منتسب به خودت باشد. چون ظهور انصرافی بعث و تحریک به فعل منتسب به مکلف است، فعل منتسب به مکلف بشود. فعل تسبیبی اگر عرفا منتسب باشد به من مکلف مجزی است، کما فی الذبح و الحلق و بناء المسجد. به من می گوید إبن مسجدا. مثلا بنی الامیر المسجد آیا یعنی خودش می آمد بنائی می کرد؟! تسبیب بود ولی عرف می گوید بنی الامیر المسجد. تعارف اینکه برخی از افعال به تسبیب انجام می شود این را اقتضاء می کند. و الا در غالب موارد به صرف تسبیب استناد محقق نمی شود.

فرقی هم نمی کند که این افعال حلولی باشند یا صدوری. آقای صدر فرموده آن افعالی که حیث صدور فقط در آنها اشراب شده، مثل حلق و ذبح، شرط در آنها مباشرت نیست، چون عرفا صدور هست ولو بالتسبیب (البته نه با فعل تبرعی غیر بلکه بالتسبیب). اما آن افعالی که علاوه بر حیث صدور حیث حلول و عرض بودن آن برای فاعل هم لحاظ می شود (مثل اشرب الماء، در اشرب الماء فقط صدور شرب ماء مهم نیست، عرفا لحاظ می شود که این شرب حلول کرد در شما و عرض شما شد)، این افعال اصل در آنها این است که عن مباشرة المکلف صادر بشود و با تسبیب صحیح نمی شود. مثل إشرب الماء، در إشرب الماء حیث عرض بودن شرب الماء و حلول شرب الماء در مکلف لحاظ شده است. اینکه به دیگری بگوید آب بریز در حلق من نمی گویند شرب الماء. ولذا در ماه رمضان اگر یکی را بخوابانند و به زور آب در حلق او بریزند نمی گویند شرب الماء. شرب ماء این است که فعل مباشری خود مکلف باشد.

اقول: ما این فرمایش آقای صدر را نمی فهمیم. به نظر ما اصل اولی در افعال مباشرت است، مگر در جائی که بخاطر تعارف عرفا تسبیب هم اگر بکنند منتسب به من بشود مثل حلق و ذبح و بناء مسجد.

جناب آقای صدر! چه فرق است بین ذبح و رمی؟ روز عید قربان ما سه تا واجب داریم: اول رمی جمرات، دوم ذبح و سوم حلق یا تقصیر. رمی جمرات را می گوئید باید خودت بروی و نمی شود به همسرت بگوئی از جانب تو رمی کند. چون اگر همسرت برود رمی کند به تو نمی گویند انت رمیت. اما می آید سراغ ذبح، می شود به قصاب گفت ذبح کند، چون به قصاب هم بگوئیم ذبح کند باز می گویند انت ذبحت. چه فرق است بین رمی و بین ذبح و حلق؟ رمی هم حیث صدور در آن إشراب شده است. چه فرق می کند. فقط فرقش این است که اصل اولی در افعال این است که تا خودت انجام ندهی عرف مستند به تو نمی کند از جمله در رمی. اما در برخی از موارد تعارف خارجی مطلب را عوض کرده است مثل ذبح و حلق. همینطور در معاملات. اگر شما به بنگاهی بگوئی خانه ام را بفروش و او هم فروخت، عرفا می گویند تو خانه ام را فروختی. چون متعارف است وکیل گرفتن در عقود و ایقاعات. انت بعت دارک با اینکه بنگاه وکیل شما بود.

پس اصل اولی این است که ما بخاطر اطلاق ماده می گوئیم فعل باید منتسب باشد به خود مکلف. چون ظهور ماده این است که فعل خودت را می خواهد. وقتی اطلاق ماده گفت فعل خودت را می خواهم آنوقت اطلاق هیئت به کمک می آید و می گوید تا آن چیزی را که ما خواستیم انجام نشود هیچ چیز دیگری مسقط نیست. آن اطلاق هیئت به عنوان پشتوانه اطلاق ماده است. اطلاق ماده می گوید فعل منتسب به تو را می خواهیم. اطلاق هیئت می گوید چیز دیگر هم مسقط این وجوب نیست مگر در جائی که عرفا انتساب به مکلف پیدا کند.

یقع الکلام فی مقتضی الاصل العملی انشاءالله.

جلسه 141

سه شنبه 29/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث به اینجا رسید که اگر شک بکنیم در اعتبار مباشرت، ظاهر خطاب امر این است که متعلق امر فعلی است که منتسب باشد به مکلف، و اگر با تسبیب غیر فعل منتسب نشود به مکلف، طبیعی است که متعلق حاصل نشده است. اگر بر ما واجب باشد حج، به دیگری بگوئیم حجَّ عنّی، با حج بجا آوردن غیر صدق نمی کند أنا حججت. ولذا اطلاق هیئت می گوید تا متعلق که متعلق هم فعل منتسب به مکلف است نیاید وجوب ثابت هست و از بین نمی رود.

در کتاب منتقی الاصول 1/498 فرموده اند: اینطور نیست که ظاهر خطاب مباشرت مکلف باشد. برخی از افعال هستند که اینطورند مثل اکل. اگر شما دیگری را وادار کند که غذا بخورد، نمی گویند شما اکل کردید. یا دیگری را وادار کنید نماز بخواند نمی گویند شما نماز خواندید. این افعال خصوصیتی در آن هست، نمی شود بطور عام بگوئیم اصل در افعال مباشرت است. حالا اگر بجای صل و بجای کُل می گفتن یجب علیک ایجاد الصلاة، یجب علیک ایجاد الاکل، چه ظهوری داشت در مباشرت؟ خب من ایجاد می کنم اکل را ولو به اینکه دیگری را وادار کنم یا تقاضا کنم از او که غذا بخورد. ولذا ایشان فرموده اند ما قبول نداریم که اصل در افعال این است که مباشرة از مکلف صادر بشود.

اقول: این مطلب عجیب است. در مورد فعل چه فعل امر و چه فعل ماضی و چه فعل مضارع، ظاهر این است که ماده بما هی منتسبة الی المکلف لحاظ می شود. قتل زید عمروا، ظاهر این است که قتل از زید صادر بشود بالمباشرة. حالا اگر بگویند اقتل عمروا او هم همینطور است. من اگر از شخصی بخواهم که عمرو را بکشد، منِ آمر قاتل نیستم. ایشان فرموده است که در مثل قتل ینتسب القتل الی المسبب و المباشر معا. من اگر از کسی بخواهم که عمرو را بکشد به من می گویند یا قاتل، به آن مباشر هم می گویند یا قاتل. مگر اینکه مباشر اراده اش مقهور اراده مسبب باشد مثل صبی غیر ممیز که دیگر صبی غیر ممیز اگر مباشر قتل بود می گویند مسبب اقوی از مباشر هست، دیگر نمی گویند صبی ممیز کشت، بلکه می گویند این شخص او را وادار کرد و این شخص مسبب قاتل است.

اقول: این فرمایشات درست نیست. به آمر نمی گویند قاتل. و لذا در آمر گفته اند یحبس مؤبدا، من امر بقتل شخص فیحبس الآمر مؤبدا. این آمر عرفا قاتل نیست. مگر آن شخصی که متصد قتل باشد از ایادی این آمر باشد به منزله صوت و سیف این آمر باشد، آنوقت می گویند که قتل یزید الحسین علیه السلام. اما در جائی که مباشر قتل از ایادی و به منزله صوت وسیف این آمر نیست عرفا نمی گویند این آمر قاتل است.

ولذا ظاهر قتل این است که صادر شده است از قاتل بالمباشرة، و الا به صرف امر که منتسب نمی شود به شخص که او قاتل است.

اصل در افعال این است که فعل منتسب به فاعل است. قتل زید عمروا. یا رمی زید الحجر، اگر زید به شخص دیگری بگوید سنگ پرتاب کن آیا می گویند رمی زید الحجر؟ نمی گویند.

این هم که ایشان فرمود در یجب علیک ایجاد الصلاة و یجب علیک ایجاد الاکل ظهور ندارد در مباشرت، انصافا خلاف فهم عرفی است. ظهور انصرافی این خطاب در مباشرت است. کتب علیکم الصیام ظاهرش این است که خودتان روزه بگیرید. إن الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا، عرفا مثل این است که بگوید صل. چه فرق می کند؟ ظهور انصرافی این خطابات هم این است که این فعل بالمباشرة صادر بشود از مکلف.

سؤال وجواب: ایشان فرموده است که اصل اولی این نیست که فعل بالمباشرة صادر بشود، بلکه ولو بالتسبیب هم صادر بشود فعل صادق است. ما عرض می کنیم بر عکس، اصل اولی این است که فعل بالمباشرة صادر بشود، فقط برخی افعال هستند که بخاطر تعارف خارجی عرفا با تسبیب هم صادق است، مثل حلقَ، ذبحَ، بنی بیتا و امثال ذلک. و الا در جاهای دیگر تا مباشرة از مکلف صادر نشود صدق نمی کند فعل. اگر گفت لباس را بشور و او به دیگری بدهد بشورد، می گوید من به تو گفتم لباس را بشور تو دادی به بچه لباس شست. بله اگر ملاک را بفهمیم بحث دیگری است، اما وقتی که الان به یک خیاط بگوئید که این لباس مرا بدوز آیا این انصراف ندارد به اینکه خودت بدوز؟ مگر قرینه باشد و الا انصرافش این است که یعنی خودت بدوز. اگر بدهد به یک خیاط تازه کار دیگر بدوزد خب این نمی گوید که من به خودت گفتم؟! بله اگر تنقیح مناط بکند وبگوید خیاطی که من به او می دهم بدوزد از خودم بهتر است، این می شود تنقیح مناط، والا ظاهر اینکه می گوید خِط لی ثوبا این است که یعنی خودت این کار را بکن، مگر قرینه ای بر خلاف باشد. یا إغسل ثوبی یعنی خودت بشور، نه اینکه از دیگری بخواهی تا این کار را بکند.

المقام الثانی: فی مقتضی الاصل العملی فی اجزاء فعل الغیر.

اگر اطلاق لفظی نبود و نوبت رسید به اصل عملی و ما شک کردیم که فعل غیر مجزی هست یا نه چه کنیم. روایت می گوید واجب است ولد اکبر قضاء کند نمازهای پدر را، شک می کنیم که اگر به دیگری بگوید نمازهای پدرم را قضاء کن مجزی هست یا نه. یا شک می کنیم اگر کسی تبرعا آمد و نمازهای پدر این آقا را قضاء کرد مسقط و مجزی هست یا نیست. اصل اولی چه اقتضائی می کند؟

در کلمات از جمله کلام آقای خوئی ره آمده است که چون إجزاء فعل غیر از باب مسقطیت است، و الا متعلق تکلیف که متوجه من مکلف است خصوص فعل مباشری است، و اگر فعل غیر مجزی باشد از باب این است که مسقط تکلیف است، شک که بکنیم می شود شک در مسقط. شک می کنیم آیا فعل غیر مجزی هست یا نه، یعنی شک می کنیم در مسقط. و در موارد شک در مسقط قاعده اشتغال جاری است.

آقای صدر ره به این فرمایش اشکال کرده است. فرموده است با آنچه که ما گفتیم که می شود فعل غیر را در متعلق تکلیف اخذ کرد. یجب علیک الجامع بین فعل نفسک و فعل غیرک، این ممکن است. ولذا در مقتضای اصل عملی ایشان فرموده است که نتیجه می شود شک در اقل و اکثر، ما نمی دانیم مولا از من مکلف خصوص فعل مباشری را خواست یا مطلق فعل را خواست لابشرط از اینکه مباشری باشد. می شود دوران الامر بین الاقل و الاکثر برائت از اکثر جاری می شود. می گوئیم شک داریم در شرطیت مباشرت، برائت جاری می کنیم از این شرطیت زائده.

اقول: ما هم موضعمان را مشخص کنیم، ما نسبت به فعل غیر تبرعا گفتیم خلاف متعارف است عند العقلاء که بخواهد مصداق واجب باشد. اگر بخواهد فعل تبرعی غیر مجزی باشد از باب مسقطیت است بنظر العقلاء.

بله در مورد فعل تسبیبی عقلاء می گویند مانعی ندارد که از من مکلف بخواهد جامع بین فعل مباشری و فعل تسبیبی را. و لذا اگر در إجزاء فعل تسبیبی شک کنیم، حق با آقای صدر است، برائت جاری می شود از وجوب خصوص فعل مباشری. اما اگر شک بکنیم در إجزاء فعل غیر تبرعا بنظر العرف و العقلاء، اینجا شک در مسقط است. عرفی نیست که از من بخواهند جامع بین فعل خودم و فعل غیر را. بگویند بر تو واجب است یا تو تکلم کنی یا رئیس جمهور هند تکلم کند. این عقلائی نیست.

ولذا اگر شک کردیم فعل غیر مجزی است یا مجزی نیست، می شود شک در مسقط. چرا؟ برای اینکه اگر مجزی باشد شارع به من ولد اکبر مثلا گفته است یجب علیک قضاء الفوائت لأبیک ما لم یقضها غیرک. احتمال عرفی نمی دهم که به من ولد اکبر بگویند یجب علیک الجامع بین قضاء نفسک و قضاء غیرک. ولذا نسبت به شک در إجزاء فعل تبرعی غیر شک می شود شک در مسقط، و باید ما شروع کنیم ببینیم مقتضای اصل عملی در مورد شک در مسقط قاعده اشتغال است یا برائت.

سؤال وجواب: من می دانم ذات این فعل بر عهده من آمده است، اما نمی دانم این فعل مع قید زائد و هو قید المباشرة یا این فعل لابشرط از قید زائد مباشرت است. پس شک می کنم در شرطیت مباشرت. و الا این چیزی که شما می فرمائید در هر اقل و اکثر ارتباطی اگر من شک کنم که وضوء شرط سعی هست یا نیست، یقینا اگر سعی با وضوء بجا بیاورم صحیح است، پس شک می کنم در صحت سعی بدون وضوء. همه جا همینطور است. منتهی کلام در این است که چطور در سعی می گوئی من می دانم ذات سعی را از من خواسته اند اما مع الوضوء یا لابشرط از وضوء، برائت از شرطیت وضوء جاری می شود. اینجا هم ولد اکبر می داند که قضاء فوائت پدر را از او خواسته اند اما بشرط المباشرة یا لابشرط از مباشرت، برائت می گوید لا بشرط از مباشرت. خب نسبت به شک در اجزاء فعل الغیر ما قبول داریم که چون عرفی نیست فعل تبرعی غیر را از من بخواهند، ولذا اگر مجزی باشد از باب مسقط تکلیف است می شود شک در مسقط.

مرحوم آقای صدر در مورد شک در مسقط مطالبی فرموده است که اگر دقت بفرمائید مطالب مشکلی نیست. فرموده است: به نظر ما شک در مسقط در اینجا مجرای قاعده اشتغال نیست مگر در یک فرض نادر فقهی. اما قبول داریم که گاهی مقتضای استصحاب بقاء تکلیف است.

توضیح ذلک: ایشان فرموده اند: ما چهار فرض می کنیم:

صورت اول: اگر فعل غیر مجزی باشد از باب استیفاء ملاک است. مثلا اگر قضاء غیر مثل قضاء صبی ممیز نسبت به قضاءهای پدر من مجزی باشد از باب استیفاء ملاک و محبوب مولا است، چون ملاک و محبوب استیفاء شده است.

در این صورت آقای صدر فرموده: اگر نشود به من مکلف جامع بین فعل خودم و فعل غیر را واجب کنند کما هو المفروض، پس باید وجوب قضاء بر من ولد اکبر مشروط بشود به یک شرط متأخر. به من بگویند در صورتی بر تو واجب است قضاء فوائت عبد که تا آخر کسی دیگر نمازهای پدرت را قضاء نکند. اگر ده سال بعد شخص دیگری نمازهای پدر من را قضاء کند مانع می شود از حدوث وجوب در حق من. یعنی کشف می کند از هنگام مرگ پدر من اصلا وجوب به من تعلق نگرفته است. چرا؟ برای اینکه معنا ندارد وقتی که فعل غیر استیفاء می کند محبوب مولا را و فرض هم این است که غیر این کار را خواهد کرد، معنا ندارد بگوئیم مولا بر من ولد اکبر واجب کرده است قضاء را. نکته اش را بعد عرض خواهیم کرد.

سؤال وجواب: فرض این است که بر غیر که واجب نیست، او از باب عمل به مستحب این کار را می کند. واجب کفائی نیست، اگر واجب باشد واجب عینی است، والا واجب کفائی نیست که هر کسی که در عالم مرد یک مسلمانی بیاید نمازهای او را قضاء کند، آنوقت خیلی کار مشکل می شود. دیگران اگر نمازشان و قضاءشان مجزی است از باب مستحبی است که مسقط واجب است. و لکن مرحوم آقای صدر می گوید اگر مجزی باشد قضاء الغیر، این کشف می شود که از اول بر ولد اکبر قضاء واجب نبوده است.

ایشان فرموده است: اگر این ولد اکبر دید یک صبی ممیز آمد نمازهای پدر این آقا را قضاء کرد، شک می کند مجزی است یا نه. بازگشت این به چیست؟ به شک در حدوث وجوب قضاء در مورد خود این ولد اکبر. شک در حدوث تکلیف است، مجرای اشتغال نیست، مجرای برائت است. در این فرض باید قائل بشویم به برائت. چون نوبت به استصحاب وجوب هم نمی رسد شک در حدوث است. چون فعل غیر اگر مجزی باشد مانع از حدوث وجوب است به نحو شرط متأخر. یعنی اگر فی علم الله این صبی ممیز نمازش مجزی باشد ده سال دیگر هم نمازهای پدر مرا قضاء کند کشف می کند که از اول بر من ولد اکبر قضاء واجب نبود. شک که بکنیم شک می کنیم در حدوث وجوب و مجرای برائت است.

صورت دوم: ایشان فرموده فعل الغیر اگر مجزی باشد از باب این است که تبدل محبوب می شود و انقلاب محبوب می شود به غیر محبوب، نه استیفاء محبوب.

مثلا مولا محبوبش بود که من لباس سفید بپوشم، و لکن یک شخص کافری آمد این لباس سفید را پوشید و مانور می دهد پیش مولا، صلیبش هم آویزان لباس سفید هم پوشیده، احتمال می دهم که دیگر بعد از اینکه کافر لباس سفید پوشید، اصلا دیگر لباس سفید پوشیدن محبوب مولا نباشد. آقای صدر می گوید البته این فرض متعارف فقهی نیست ولی به هر حال بحث کنیم.

خب اگر اینجوری باشد باز نوبت به قاعده اشتغال نمی رسد. اگر شک کنم که این لباس سفید پوشیدن کافر موجب زوال محبوبیت مولا شد یا نشد، اگر نوبت برسد به اینکه برائت جاری بشود یا اشتغال، خب برائت جاری می شود، برائت از تکلیف. چون جای قاعده اشتغال نیست. ما شک در امتثال نداریم، بلکه ما شک داریم در اصل وجود تکلیف.

بله چون ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول داریم می گوئیم قبل از اینکه این کافر لباس سفید بپوشد قطعا بر من عبد مسلم واجب بود لبس لباس سفید. استصحاب می کنم بقاء وجوب را. اما جناب آقای خوئی! شما که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداری شما چرا دیگر آمدی قاعده اشتغال جاری کردی و به برائت از بقاء وجوب لبس این لباس ابیض تمسک نکردی در این فرض؟!

صورت سوم: می فرماید این است که اگر فعل غیر مجزی باشد از باب این است که مانع از استیفاء محبوب است. مثل اینکه من می دانم بعد از اینکه این غیر آمد و این فعل را انجام داد، اگر واجب نباشد بر من، از باب این است که محبوب مولا را نمی توانم استیفاء بکنم. نه اینکه دیگر این فعل محبوب مولا نیست. بلکه هنوز هم این فعل محبوب مولا است. هنوز هم مولا دوست دارد که من لباس سفید بپوشم، اما با وجود اینکه این لباس سفید را شخص کافر پوشیده مولا می بیند محبوبش را نمی تواند استیفاء کند.

در این صورت ایشان فرموده است فرض متعارف فقهی این است که اگر هم فعل غیر مانع باشد از استیفاء محبوب مولا، اما مصلحت در این بوده است که مولا به من تجویز کند و ترخیص بدهد در ترک مبادرت به این فعل. ترخیص بدهد که جناب مکلف! بر تو واجب نیست که قبل از اتیان غیر به این فعل، این فعل را انجام بدهی. فرض متعارف فقهی این است. اگر هم فعل غیر مانع از استیفاء محبوب مولا باشد من مکلف مجازم ترک بکنم بدار را. مسلّم بر من واجب نیست مبادرت به این فعل قبل صدور الفعل من الغیر، حتی اگر فعل الغیر مانع از استیفاء محبوب باشد. می گوید فرض متعارف فقهی این است.

ایشان می گوید اگر اینجوری بود پس مورد می شود مردد بین دو چیز، اگر فعل الغیر مانع باشد از استیفاء محبوب مولا، پس ملاک تفویت می شود با تأخیر انداختن من و با ترک بدار توسط من. ملاک تفویت شد. چون من فعل را تأخیر انداختم تا دیگری این فعل را انجام داد و فرض این است که فعل غیر مانع از استیفاء ملاک است.

اگر اینطور باشد پس این تفویت ملاک تفویت مجاز هست و مأذون از قبل مولا است. و اگر فعل غیر مانع از استیفاء محبوب وملاک نباشد، اگر من ترک کنم این فعل را الی آخر الوقت، یعنی بعد از فعل الغیر هم این را اتیان نکنم، می شود تفویت غیر مجاز.

ایشان فرموده است: در این صورت سوم اگر من قبل از فعل غیر ترک بکنم این فعل را، بعد از فعل غیر هم ترک کنم این فعل را، امر دائر است بین اینکه تفویت مجاز باشد نسبت به ملاک و یا تفویت غیر مجاز. اگر فعل الغیر مانع از استیفاء ملاک است، چون شارع به من اجازه داده بود در این تأخیر و بعد از فعل غیر هم که دیگر این ملاک قابل استیفاء نیست، یعنی عملا اجازه داده بود که این ملاک را تفویت کنم. اینجور است دیگر. قبل از فعل غیر گفت می توانی نیاوری، بعد از فعل غیر هم که نمی شود محبوب مولا را آورد و تحصیل کرد، پس در این صورت تفویت ملاک مولا می شود تفویت مجاز و مأذون. اما اگر فعل غیر مجزی نباشد یعنی مانع از استیفاء ملاک نباشد، آنوقت ترک آن فعل توسط من تا آخر وقت، می شود یک تفویت ملاک غیر مجاز.

آقای صدر فرموده: پس شک دارم آیا اینجا یک ملاکی که تفویت آن مجاز نیست وجود دارد یا وجود ندارد. شک می کنم در اصل وجود یک ملاک غیر مأذون فی التفویت. برائت جاری می کنم می گویم انشاءالله یک ملاک و یک محبوبی که من مأذون در تفویتش نباشم وجود ندارد. برائت جاری می کنم. من می شوم معذور.

پس در این صورت ثالثه فرض این است که اگر فعل غیر مسقط و مجزی باشد از باب این است که مانع از استیفاء محبوب مولا است. این را فرض بگیرید. و فرض هم بگیرید که به هر حال من مجاز در ترک بدار هستم. یعنی اگر هم فعل غیر مانع از استیفاء محبوب مولا است، ولی به هر حال مولا اجازه داده است که قبل از فعل غیر من مجاز هستم که مبادرت به فعل نکنم. اما بعد از فعل غیر من مجازم که ترک کنم این فعل را یا نه این معلوم نیست، او را ما فعلا می خواهیم مشخص کنیم با همین بیان. اگر این فعل الغیر مانع از استیفاء محبوب باشد، بعد از فعل غیر هم من مجازم در ترک. خب فائده ای ندارد، استیفاء نمی شود محبوب مولا با وجود این مانع. قبل از فعل غیر هم که خود مولا اجازه داد در ترک بدار. پس در این صورت تفویت محبوب مولا می شود تفویت مجاز و مأذون فیه من قبل المولا. اما اگر فعل الغیر مانع نباشد از استیفاء محبوب، من نسبت به ترک این فعل بعد از اینکه غیر آن را انجام داد، نسبت به اینکه من این فعل را ترک کنم مجاز نیستم. چون مولا اجازه داد در ترک بدار، و فرض این است که این فعل الغیر هم که مانع از استیفاء محبوب نیست، خب چرا بعد از فعل غیر انجام ندادم این کار را؟

پس امر دائر می شود بین اینکه آیا ملاک مأذون فی التفویت داریم یا ملاک غیر مأذون فی التفویت؟ برائت می گوید بگو انشاءالله ملاک غیر مأذون فی التفویت نداریم. اما این برائت به درد آن کسی که می خورد که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداشته باشد. آقای صدر می گوید ولی ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول داریم. ولذا قبل از فعل غیر واجب بود بر من، استصحاب می گوید بعد از فعل غیر هم واجب است.

صورت رابعه: این صورت فرقی با صورت ثالثه ندارد الا در این مطلب که اگر فعل الغیر مانع از استیفاء ملاک باشد شارع به من تجویز نکرده است ترک بدار را و از من خواسته است فورا قبل از فعل الغیر این فعل را انجام بدهم.

ایشان می گوید در این صورت ما قبول داریم که بعد از فعل غیر شک می کنیم در قدرت بر استیفاء ملاک. اگر فعل الغیر مانع نباشد از استیفاء ملاک، قادریم بر استیفاء. اگر مانع باشد فعل الغیر از استیفاء ملاک، ما قادر نیستیم. می شود شک در قدرت. مولا یک محبوبی دارد، نمی دانم می توانم این محبوب مولا را استیفاء کنم یا نه. شک در قدرت مجرای قاعده اشتغال است.

این چهار صورتی است که آقای صدر درست کرده، و نتیجه این شد که صورت اولی مجرای برائت است، صورت ثانیه و ثالثه مجرای استصحاب بقاء تکلیف لمن یری الاستصحاب و مجرای برائت لمن لایری الاستصحاب، صورت رابعه مجرای قاعده اشتغال است حتی به نظر کسی که استصحاب را قبول ندارد.

این فرمایشات آقای صدر به نظر ناتمام می آید.

جلسه 142

چهارشنبه 30/08/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مقتضای اصل عملی بود در موارد شک در مسقطیت فعل غیر. مثلا ولد اکبر شک می کند که آیا بعد از اینکه صبی ممیز قضاء کرد نمازهای پدر مرا، تکلیف من به قضاء فوائت پدر ساقط شده است یا نه.

ما عرض کردیم اگر محتمل باشد که فعل غیر در متعلق تکلیف ولد اکبر اخذ بشود، یعنی محتمل باشد که به ولد اکبر بگویند یجب علیک جامع القضاء الاعم من فعل نفسک أو فعل غیرک، که مرحوم آقای صدر تصویر کرد، می شود دوران الامر بین الاقل و الاکثر. نمی دانیم شارع به ولد اکبر گفت یجب علیک القضاء المباشری یا گفت یجب علیک طبیعی القضاء لابشرط من المباشرة.

در اقل و اکثر قانون این است که اگر مکلف قادر باشد بر احتیاط به اتیان اکثر، اصل برائت می گوید احتیاط لازم نیست. مثال معروف اقل و اکثر این است که: نمی دانم نماز با سوره واجب است یا نماز لابشرط از سوره. اگر قادرم بر نماز با سوره، برائت می گوید که مهم نیست همان نماز را بخوان بی سوره هم بود قبول است. اما اگر عاجزم از نماز با سوره و دلیل هم نداریم که کسی که عاجز است از نماز با سوره، نماز بی سوره بر او واجب می شود، فرض کنید دلیل نداریم، در این صورت مقتضای اصل برائت این است که اصلا تکلیف ساقط است.

مثال روشن: در باب صوم شک می کنیم که آیا در صوم واجب است اجتناب از دخان غلیظ یا واجب نیست. شخصی معتاد به تریاک یا سیگار است نمی تواند تریاک یا سیگار نکشد. اگر نوبت به اصل عملی برسد از اصل وجوب صوم برائت جاری می شود. چرا؟ برای اینکه شاید صوم واجب مشروط است به اجتناب از دخان غلیظ و این آقا قادر بر امتثال نیست. ولی آن شخصی که قادر بود اجتناب کند از دخان غلیظ، به او جور دیگری می گفتیم، به او می گفتیم تو می دانی تکلیف داری به صوم، اما نمی دانی تکلیف به صوم مقید است به اجتناب از دخان غلیظ، برائت جاری کن سیگار بکش. این عاجز از اجتناب از دخان غلیظ را می گوئیم تو برائت جاری کن از اصل وجوب صوم. چون با عجز از احتیاط به اتیان اکثر اصل تکلیف به اقل می شود مشکوک. شاید فی علم الله اکثر واجب است، صوم مع الاجتناب عن الدخان الغلیظ واجب است. و اگر اینطور باشد این معتاد قادر نیست بر امتثال. برائت می گوید که پس شک داری در اصل تکلیف به صوم، رفع عن امتی ما لایعلمون. ولی آن کسی که قادر است که اجتناب کند از دخان غلیظ، او اصل وجوب صوم را می داند، شک دارد در وجوب اجتناب از دخان غلیظ برائت جاری می کند.

در اینجا هم همین است، اگر ما شک کنیم که آیا خصوص فعل مباشری واجب است یا طبیعی فعل اعم از مباشرت و یا غیر مباشرت، در صورتی برائت جاری می شود از قید مباشرت که این مکلف قادر باشد که خودش این فعل را انجام بدهد. اما اگر این ولد اکبر می گوید من عاجزم از اینکه خودم روزه پدرم یا نمازهای پدرم را قضاء کنم، در اینجا برائت می گوید لازم نیست تسبیب کنی که دیگران نماز و روزه پدرت را قضاء کنند. چرا؟ برای اینکه شاید فی علم الله آن چیزی که واجب است قضاء مباشری است که ولد اکبر خودش قضاء کند.

البته از نظر فقهی این احتمال فقهی نیست، فرض می کنیم اگر احتمال بدهیم که بر ولد اکبر واجب است مباشرة قضاء کند فوائت پدر را، عاجز که بود از مباشرت، برائت می گوید که اصل تکلیف به قضاء از تو ساقط است، تسبیب هم لازم نیست. اما اگر قادر بود بر مباشرت، آنجا اصل برائت می گفت که می دانی تو مکلفی به قضاء، نمی دانی واجب است مباشرت یا نه، برائت از وجوب مباشرت جاری می شد.

خب این در صورتی بود که مردد بشود متعلق تکلیف بین فعل مباشری یا جامع بین فعل مباشری و فعل غیر.

اما اگر فرض کردیم برهان داشتیم، حالا یا برهان عقلی یا برهان عقلائی، که آنچه که واجب شده است بر این ولد اکبر قضاء مباشری است نسبت به فوائت پدر. شک می کنیم قضاء غیر مثل قضاء صبی ممیز مسقط هست یا مسقط نیست. اطلاقی هم نداشتیم در دلیل که به اطلاق لفظی دلیل تمسک کنیم بگوئیم قضاء صبی ممیز مسقط تکلیف ولد اکبر نیست. نوبت رسیده است به اصل عملی.

مرحوم آقای صدر فرموده اند اینکه گفته اند قاعده اشتغال جاری می کنیم چون شک در مسقط است و مجرای قاعده اشتغال، این درست نیست. در فروض متعارفه در فقه این بیان درست نیست. فروض متعارفه فقه خصوصیتش این است که اگر فعل غیر مسقط باشد، مولا الزام نمی کند مکلف را که تو باید بدار کنی. نه، اگر فعل غیر مسقط است در فروض متعارفه فقهیه جائز است مکلف ترک کند این فعل را و اعتماد کند بر فعل غیر. اگر واقعا قضاء صبی ممیز مسقط تکلیف ولد اکبر است، ولد اکبر هم جائز است اکتفاء کند به او. بدار واجب نیست بر این ولد اکبر.

سؤال وجواب: جائی که فعل الغیر مسقط نیست که نیست، اگر مسقط نیست یعنی فعل الغیر وجودش کالعدم است، که هیچ، او که وجودش مشکلی ایجاد نمی کند. اگر هم فعل الغیر مسقط باشد فرض متعارف فقهی این است که باز اینطور نیست که مولا به من ولد اکبر بگوید زودتر برو قضاء کن نمازهای پدر را. اگر فعل الغیر مسقط است از نظر فرض متعارف فقهی دیگر بر من ولد اکبر بدار واجب نیست. صبر می کنم صبی ممیز قضاء می کند نمازهای پدرم را و به همان هم اکتفاء می کنم.

بعد آقای صدر فرموده: در موارد شک در مسقط چهار فرض هست. ما این چهار فرض را چون مقداری ابهام داشته توضیح می دهیم با اشکالاتش:

صورت اول: این است که آقای صدر می گوید فعل غیر (مثل همین قضاء صبی ممیز نسبت به نمازهای پدر من) اگر مسقط باشد از این باب است که محبوب مولا استیفاء شده است.

اگر اینجوری است معنایش این است که در فرضی که صبی ممیز ولو دو سال بعد قضاء می کند نمازهای پدر مرا، محبوب مولا با قضاء صبی ممیز هم استیفاء می شود. پس دیگر محبوب لزومی مولا نیست که من ولد اکبر قضاء کنم. مثل این می ماند که مولا آب می خواست، اگر بچه ای برای مولا آب ببرد محبوب مولا استیفاء می شود. دیگر محبوب لزومی مولا نیست که من که نوکر مولا هستم و بالغ هستم برای مولا آب ببرم. به مولا می گویم جناب مولا آیا حتما می خواهی من آب بیاورم برایت؟ می گوید نه، این آقازاده گفته ده دقیقه دیگر می روم آب می آورم و محبوب من حاصل می شود.

اگر اینجور است، آقای صدر فرموده پس وجوب قضاء بر ولد اکبر هم اگر اینطور باشد که قضاء صبی ممیز موجب استیفاء محبوب مولا بشود نشان می دهد که در فرضی که صبی ممیز قضاء خواهد کرد ولو چند سال بعد، از اول این ولد اکبر تکلیف لزومی به قضاء نداشته است. چون مولا در این فرض می بیند محبوبش با قضاء صبی هم استیفاء می شود.

ولذا در این فرض اگر شک هم بکنیم در مسقطیت قضاء صبی ممیز، یعنی شک در حدوث تکلیف نسبت به ولد اکبر می کنیم. برائت جاری می شود از وجوب. نه استصحاب جاری است و نه قاعده اشتغال.

اقول: در این صورت اولی انصافا فرمایش آقای صدر متین است.

صورت دوم: می گوید صورت دوم این است که اگر فعل غیر مسقط باشد نه از باب استیفاء محبوب است بلکه از باب زوال محبوب است. چطور؟ مولا به من گفت لباس سفید بپوش، ولی احتمال می دهم یک کافری آمده لباس سفید پوشیده جوری شده است که لباس سفید پوشیدن شده تشبه به کفار. دیگر ممکن است اگر از مولا بپرسیم بگوید دیگر دوست ندارم لباس سفید پوشیدن را.

آقای صدر فرموده: اگر اینجور بود ما یکوقت می دانیم فعل غیر موجب زوال محبوبیت است، که هیچ و آزادیم. چرا؟ برای اینکه دیگر مولا بعد از فعل غیر اصلا محبوبی ندارد به نام لبس ثوب ابیض. اگر شک هم بکنیم در اینکه فعل غیر موجب زوال محبوبیت است یا نیست، مثلا ثوب ابیض را منافق پوشید، نمی دانیم تشبه به منافق هم مثل تشبه به کفار مبغوض مولا است یا نه. اینجا نوبت به برائت که برسد برائت جاری می کنیم، برائت از بقاء حب و برائت از بقاء وجوب.

ولکن آقای صدر می گوید چه کنیم که ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول کردیم خلافا للسید الخوئی، استصحاب بقاء وجوب جلو برائت را می گیرد. و الا اگر استصحاب نبود برائتی می شدیم نه اشتغالی. دارد به آقای خوئی گوشه می زند که شما که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول ندارید شما چرا اشتغالی شدید؟

نگوئید که آقا چرا قبل از فعل غیر این مکلف محبوب مولا را تحصیل نکرد.

جوابش را داد گفت فرض متعارف فقهی این است که مولا محبوبش به نحوی نیست که راضی نباشد به ترک. می گوید من لبس لباس ابیض محبوبم هست تا موقعی که کافر یا منافق نپوشد، ولکن بر شما بدار را واجب نکردم، که اگر می بینید یک ساعت دیگر کافر لباس ابیض می پوشد الان واجب بشود شما بروید و لباس ابیض بپوشید. نه، بدار را واجب نکردم. اگر هم کافر یک ساعت دیگر لباس ابیض می پوشد باز راضی ام که شما الان لباس سفید نپوشید تا یک ساعت دیگر. با اینکه می دانید باز نپوشید، من راضی ام. یک ساعت دیکر هم که کافر لباس سفید می پوشد من دیگر این کار محبوبم نیست. الان بهانه تان اذن مولا است در ترک بدار وآن موقع بهانه تان زوال محبوبیت مولا است.

اقول: جناب آقای صدر! این صورت ثانیه شما چه جور شما می خواهید استصحاب کنید بقاء وجوب را. چه وجوبی است؟ چه وجوبی است که مولا اذن می دهد در تفویت آن؟. می گوئیم مولا آیا تو دوست داری من لباس سفید بپوشم؟ می گوید بله. می گویم یک ساعت دیگر کافر لباس سفید می پوشد؟ مولا می گوید بله خبر دارم و آنوقت دیگر محبوب من نیست که تو لباس سفید بپوشی. می گوئیم مولا پس باید من در این یک ساعت لباس سفید بپوشم تا محبوب تو استیفاء بشود؟ می گوید نه، اذن در ترک بدار می دهم. خب این چه وجوبی است؟! از یک طرف می گوید باید لباس سفید بپوشی قبل از اینکه کافر آن را بپوشد، از آن طرف هم می گوید نپوشیدی هم نپوش. این تهافت صدر و ذیل و یک بام و دو هوا است. همان نکته ای که در صورت اولی بود، مشکل صورت اولی این بود که آقای صدر می گفت در فرضی که ده سال دیگر صبی ممیز نمازهای پدر مرا قضاء خواهد کرد (الان بچه شیرخوار است ده سالش که شد من می دانم نمازهای پدر مرا قضاء خواهد کرد یا صبی ممیز ده ساله است می گوید من تا آخر امسل قضاء می کنم) آقای صدر برای چی گفت پس کشف می شود که بر شمای ولد اکبر واجب نبود قضاء. چرا اینجور می گفت؟ نکته اش همین بود دیگر. می گفت این ولد اکبر می گوید الان قضاء کنم؟ می گویند نه لازم نیست. بعد از قضاء صبی ممیز هم سؤال می کند قضاء کنم؟ می گویند نه لازم نیست. هر وقت پرسید گفتند لازم نیست. خب این با وجوب جمع نمی شود.

سؤال وجواب: وجوب مشروطی که شرطش حاصل نیست که فعلی نیست. إن استطعت فحجَّ و شما هم مستطیع نیستید، وجوب حج شامل شما نمی شود. وجوب باید فعلی باشد. پس چه جور شد آقای صدر در این صورت ثانیه می گوید شک دارم که منافق اگر لباس سفید بپوشد مزیل محبوبیت مولا هست یا نه استصحاب می کنم بقاء وجوب را؟ وجوب فعلی باید باشد تا استصحاب کند. وجوب انشائی که استصحابش به درد نمی خورد. اشکال همین است. یعنی قبلا باید بگویم بر من واجب بود لبس ابیض، آخه این چه وجوبی است که با ترخیص در ترک جمع می شود؟! و اگر می گوئید کشف می شود که واجب نبوده، پس چطور می گوئید یقین داریم به حدوث وجوب و الان شک داریم در بقاء استصحاب می کنیم؟

پس این صورت ثانیه درست نیست.

سؤال وجواب: زنی که بداند تا یک ساعت دیگر حیض می شود باید در همان یک ساعت اول نماز بخواند، واجب است بر او بدار. حتی اگر خوف هم دارد، ایام عادتش نزدیک است هر لحظه ممکن است که خون بیاید، این باید هر روز اول وقت نماز بخواند، چون خوف فوت دارد، بر او بدار واجب است. جهتش این است که اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد. این زن اگر بگوید انشاءالله حیض نمی شوم، با این استصحاب بقاء طهر اثبات نمی شود تحقق امتثال الا به نحو اصل مثبت.

سؤال وجواب: وجوب بدار عقلی است، یعنی از این باب است که شارع گفته است به این زن که یجب علیک الصلاة، قدرت بر صرف الوجود هم داری. واجب موسعی که بعدا تمکن نداریم از انجامش در آخر وقت، عقل می گوید اول وقت باید انجام بشود. بلکه خوف فوتش هم داشته باشیم عقل می گوید باید اول وقت انجام بشود. این خلف بحث ما است. اینجا فرض این است که بدار واجب نیست.

سؤال وجواب: اینکه مثال می زنم به صبی ممیز چون مشکوک است و مورد بحث فقهی است، والا قضاء بالغین که قطعا مسقط است.

سؤال وجواب: اگر معتقد است که متمکن است تا آخر وقت نماز بخواند، در این صورت عقلا تأخیر جائز است بخاطر اعتقادش. ولی اگر خوف فوت داشت عقلا واجب است بدار، لأن الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

ما به نظرمان اگر بدار واجب نباشد، در این صورت ثانیه هم این مطلب مساوق است با شک در اصل وجوب. چون اگر واقعا لبس این لباس ابیض مسقط باشد فی علم الله وفرض هم این است که بدار بر من واجب نیست، خب با وجوب جمع نمی شود، چطور من بگویم یقین به وجوب دارم و بعد از اینکه منافق این لباس ابیض را پوشید شک می کنم در بقاء وجوب؟ نخیر شک می کنم در اصل وجوب و در حدوث وجوب فعلی.

اما صورت ثالثه: (عدم وجوب بدار در این صورت ثالثه هم در نظر بگیرید) آقای صدر می فرماید: فعل الغیر اگر مسقط باشد از باب این است که مانع هست از استیفاء محبوب. فعل الغیر لو کان مسقطا فلأجل کونه مانعا عن استیفاء المحبوب. مولا به من گفت نهار چلوکباب بده به من بخورم، ما هم نهار دیر تهیه کردیم، یکی آش آورد وبه مولا تعارف کرد، نمی دانیم آیا دیگر معده مولا جا برای چلوکباب دارد یا نه. اگر جا داشته باشد که هیچ، متمکنیم از اتیان محبوب مولا. اگر جا نداشته باشد مولا می گوید چقدر هوس چلوکباب داشتم و دارم، محبوب من است، اما چه کنم که دیگر استیفاء این محبوب ممکن نیست. اگر آش مانع باشد مانع است از استیفاء محبوب، والا مولا هنوز هم دوست دارد چلوکباب خوردن را. می گوید نمی توانم، نه اینکه مثل مولایی باشد که بگوید چه فرق می کند باید شکم پر بشود حالا یا با آش یا با چلوکباب. مثل اینکه سیگاری می گویند هر چیز که می خورند حتی چلوکباب را می گویند سیگار بعدش خوب می چسبد. پس این فعل محبوب او است، می گوید من این فعل هنوز هم محبوبم هست ولی چه کنم نمی توانم استیفاء کنم.

حالا که اینجور شد، آقای صدر فرموده است: اگر این آش دادن به مولا که فعل غیر است مسقط وجوب چلوکباب دادن بر من مکلف باشد به مولا، از این باب است که آش دادن مانع از استیفاء محبوب مولا بود. ولکن مولا خودش راضی بود به اینکه من چلوکباب ندهم تا اینکه دیگری به مولا آش بدهد. خودش بر من بدار را واجب نکرد. پس نمی دانم اگر محبوب مولا به نحوی است که فعل غیر مانع از تحقق محبوب است، یک محبوبی است که مولا راضی به فوتش هست، چرا؟ برای اینکه خود مولا گفت می توانی فعلا چلوکباب نیاوری تا آن همسایه اش بیاورد. همسایه هم که آش آورد و مولا آش خورد، می پرسم حالا چلوکباب بیاورم؟ می گوید نه دیگر، جا ندارم آش بخورم.

پس اگر محبوب مولا اینطور باشد که فعل غیر مانع باشد از استیفاء محبوب، پس یک محبوبی است که خود مولا اذن در تفویتش داده است. و الا به من می گفت حتما مبادرت کن به آوردن چلوکباب قبل از اینکه همسایه آش بیاورد و به زور به من تعارف کند بخورم. همچنین چیزی به من نگفت.

بله اگر فعل غیر (آش آوردن همسایه و خوردن مولا) مانع نباشد از استیفاء محبوب مولا، در این صورت بعد از آش خوردن مولا هم باز مولا می خواهد برای او چلوکباب ببرند و راضی نیست به ترک بردن چلوکباب در این صورت. در صورتی که آش بردن همسایه مسقط نباشد مولا راضی نیست که من ترک کنم چلوکباب بردن را الی آخر الوقت. بعدش داد می زند می گوید چرا چلوکباب را نمی آوری؟ می گویم مولا آش خوردی بس است دیگر. مولا می گوید چکار داری من می خواهم بخورم.

آقای صدر می گوید که تردد العبد که آیا مولا محبوبی دارد که لایرضی بترکه یا محبوبی ندارد که لایرضی بترکه. فقط یک محبوبی داشت که کان یرضی بترکه. خب آقای صدر گفته برائت جاری می کنیم می گوئیم انشاءالله مولا یک محبوبی که لایرضی بترکه ندارد.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! شما در این فرض صورت ثالثه هم گفتید اگر نوبت به برائت برسد برائت جاری می کنیم از محبوبی که لایرضی المولا بترکه، ولی استصحاب بقاء وجوب گفتی سر جای خودش هست. جناب آقای صدر! اگر محبوب مولا به نحوی باشد که یرضی بترکه که شما فرض کردید، یعنی آش بردن همسایه پیش مولا مسقط باشد از باب اینکه مانع است از استیفاء محبوب، ولی مولا هم به من مکلف اذن داد در تفویت این محبوب. اگر اینجوری باشد با وجوب جمع نمی شود. محبوبی که یرضی الشارع بترکه که نمی شود واجب بشود. پس شما چه جور گفتید که ما استصحاب می کنیم وجوب را؟ وجوب مشکوک است. از اول مشکوک است. اگر محبوبٌ یرضی المولا بترکه، اصلا از اول واجب نمی شود، پس چه جور شما می گوئید ثبوت وجوب محرز بقائش مشکوک، استصحاب می کنیم؟

جلسه 143

شنبه 3/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر شک کنیم که فعل غیر مسقط تکلیف هست یا نیست مقتضای اصل عملی چیست؟

عرض کردیم که تارة می دانیم که اگر فعل غیر مسقط باشد، بر ما جائز است تأخیر بیندازیم انجام این فعل را تا اینکه غیر آن را انجام دهد. ولد اکبر می داند یا احتمال می دهد که اگر قضاء صبی ممیز نسبت به نمازهای پدرش مسقط باشد پس بر این ولد اکبر واجب نیست مبادرت به قضاء. می تواند صبر کند تا صبی ممیز نمازهای پدر این ولد اکبر را قضاء کند و به او اکتفاء بشود.

در این صورت با فرض اینکه صبی ممیز ولو در آینده نمازهای پدر این ولد اکبر را قضاء می کند پس شک می کنیم در اصل حدوث وجوب نسبت به این ولد اکبر. چون وجوب قضاء بر ولد اکبر جمع نمی شود با ترخیص او در ترک قضاء و اکتفاء به قضاء صبی ممیز. شبیه آنچه که فرموده اند در باب کسی که در ابتداء وقت در وطن هست، در اثناء وقت سفر می کند. بزرگانی مثل آقای خوئی وآقای صدر فرموده اند که نمی شود بر این شخص خصوص نماز چهار رکعتی واجب بشود. بلکه مخیرا واجب می شود بر این شخص به نحو تخییر یا نماز چهار رکعتی در وطن یا نماز دو رکعتی در سفر. چرا؟

برای اینکه اگر واجب بشود بر این شخص نماز چهار رکعتی به نحو واجب تعیینی، پس چطور مجاز است تأخیر بیندازد و نماز چهار رکعتی را نخواند و به سفر برود و در سفر هم نماز دو رکعتی بخواند؟ این چه وجوب نماز چهار رکعتی است که جائز است ترکش برای همچنین شخصی؟

شما بین این مثال که کسی اول وقت حاضر است و بین کسی که اول وقت واجد الماء است، بین این دو مثال فرق چیست؟ کسی که اول وقت واجد الماء است در وسط وقت آب ندارد، آنجا هم فقدان ماء در اثناء وقت مسقط تکلیف به وضوء است. ولذا بعد از آن اگر نماز نخوانده تیمم می کند و تیممش هم صحیح است، اما عقاب می شود که چرا نماز با وضوء را ترک کردی. کیفیت حکم چگونه بود که در مورد صل مع الوضوء گفتید که در اثناء وقت که آب را از دست می دهید ولو این مسقط تکلیف است اما شما عقاب می شوید که چرا اول وقت نماز با وضوء نخواندید، اما در مورد حضر و سفر اینطور نیست. اگر بنا باشد کیفیت جعل یکسان باشد، در اینجا گفته اند الحاضر یصلی التمام ما لم یسافر. آنجا هم گفته اند الواجد للماء یصلی مع الوضوء ما لم یفقد الماء. اگر اینجوری است پس چرا حکمشان با هم فرق کرد؟

اینکه تیمم بدل اضطراری است وکسی که قادر است اول وقت وضوء بگیرد حق ندارد تأخیر بیندازد وضوء را، ولی قصر در سفر بدل اختیاری است، این درست، اما باید ببینیم در مقام ثبوت کیفیت جعل چگونه بود که تیمم شد بدل اضطراری، اما صلاة قصر در سفر شد بدل اختیاری. کیفیت جعل باید فرق کند. و کیفیت جعل هیچ فرقی نمی کند مگر به همین نحو که ما در مورد سفر و حضر بگوئیم واجب است بر مکلف جامع بین صلاة تمام فی الحضر أو القصر فی السفر. واجب، واجب تخییری است، اما در مورد وضوء واجب تعیینی است نماز با وضوء لکن کان قادرا علی ذلک.

پس به نظر ما در جائی که واجب نباشد بدار بر مکلف قبل از فعل غیر، این معنایش این است که فعل غیر اگر مسقط باشد مانع است از حدوث وجوب. ولذا اگر شک هم بکنید که هل قضاء الصبی الممیز مسقط لتکلیف الولد الاکبر أم لا، شک می کنیم در اصل حدوث وجوب قضاء، برائت جاری می کنیم.

سؤال وجواب: ثبوتا باید وجوب قضاء بر ولد اکبر بشود مشروط به شرط متأخر، مشروط به عدم قضاء الغیر ولو الی آخر الوقت. یا باید فرمایش آقای صدر را بگوئیم، بگوئیم بر ولد اکبر طبیعی قضاء واجب است اعم از قضاء خودش یا قضاء دیگری، راه دیگری وجود ندارد.

بله اگر واجب ما واجب وضعی بود نه تکلیفی، مثل دین در خمس و زکات. مکلف بدهکار شد به خمس مثلا. شک می کنیم آیا تبرع غیر که مثلا پدرش آمد خمس او را پرداخت کرد مجزی است یا مجزی نیست؟ اختلاف است بین فقهاء، مرحوم آقای خوئی می گوید مجزی نیست، نسب الی المشهور که مجزی است. حالا ما شک کردیم خواستیم اصل عملی جاری کنیم. اینجا چون خمس حکم وضعی است، مسقطیت فعل غیر مانع از حدوث حکم وضعی نمی شود. این آقا بدهکار بود به خمس، اما تبرع غیر مسقط این خمس شد. اگر هم شک کردیم مسقط هست یا مسقط نیست استصحاب می کنیم بقاء دین را بنابر استصحاب در شبهات حکمیه. این مشکلی ندارد.

بلکه چون وجوب اداء خمس واجب فوری است بعد از حلول سنة، اگر من مکلف تأخیر بیندازم اداء خمس را، نسبت به وجوب فوری آن عصیان کرده ام. ممکن است تبرع غیر مسقط باشد، اما چون واجب، واجب فوری است منافات با عصیان آن وجوب فوری توسط مکلف ندارد. مکلف عصیان کرد وجوب فوری اداء خمس را ولو در ادامه تبرع غیر مسقط تکلیف باشد. اینجا هم اشکال ندارد. استصحاب کنید بقاء وجوب را. چرا؟ برای اینکه وقتی وجوب اداء خمس فوری شد، حتی اگر فعل الغیر مجزی باشد کشف نمی کند که از اول وجوبی در کار نبود. اتفاقا واجب، واجب فوری است، فورا ما باید انجام می دادیم، تأخیر جائز نبود. شک می کنیم تبرع غیر مسقط خمس هست یا نیست استصحاب می گوید هنوز تکلیف به خمس باقی هست.

کلام واقع می شود در آن قسم چهارمی که آقای صدر بیان کرد. قسم چهارمی که آقای صدر بیان کرد این بود که: فعل غیر اگر مسقط باشد بخاطر این است که مانع است از استیفاء محبوب. همان مثال را تکرار کنیم: مولا به عبدش گفتیم برای من چلوکباب تهیه کن، و ما احتمال می دهیم همسایه که برای مولا آش آورد و او روی تعارف خورد مسقط تکلیف باشد. اما اگر مسقط باشد نه بخاطر استیفاء محبوب است، نه بخاطر زوال محبوبیت است، بلکه بخاطر این است که مولا دیگر تمکن ندارد با شکم پر از آش چلوکباب بخورد.

در این صورت فرض هم می کنیم که اگر فعل غیر (آن آش آوردن همسایه و دادن آن به مولا) مسقط تکلیف عبد باشد، پس واجب است بر این عبد بدار. یعنی مولا حبش نسبت به این چلوکباب آوردن عبد حبٌّ لایرضی بترکه. اینطور است. نه اینکه حبٌّ یرضی بترکه. نخیر حبٌّ لایرضی بترکه.

منتهی نمی دانیم آیا فعل غیر مانع است از استیفاء محبوب مولا، در نتیجه واجب بر من عبد می شود واجب مقید. آوردن چلوکباب قبل از آوردن همسایه نسبت به آش. واجب می شود مقید. اگر فعل غیر مانع نباشد بر من عبد واجب می شود طبیعی چلوکباب آوردن چه قبل از آش آوردن همسایه چه بعد از او.

پس یک حبی تعلق گرفته است به فعل حبٌّ لایرضی المولا بترکه، نمی دانیم محبوب مولا چیست. محبوب مولا طبیعی فعل است یا محبوب مولا فعل است مقیدا به عدم فعل غیر، چلوکباب آوردن قبل از اینکه همسایه آش بیاورد. این محبوب مولا است. و باید این مقید را عبد انجام دهد.

مرحوم آقای صدر فرموده در این صورت معلوم است که ما یقین داریم که مولا یک حبی دارد به فعل و راضی به ترک آن نیست، شک می کنیم آیا بعد از فعل غیر می توانیم وقادریم محبوب مولا را تحصیل کنیم یا قادر نیستیم. می شود مورد شک در قدرت. و در موارد شک در قدرت که آیا من قادرم محبوب مولا را تحصیل کنم یا نه، عقل حکم به احتیاط می کند. اصالة الاشتغال در موارد شک در قدرت جاری می شود.

در این قسم رابع حق با مشهور است که مجرای قاعده اشتغال است، ولو استصحاب هم در شبهات حکمیه جاری نشود باز قاعده اشتغال محکّم است و نه برائت. اما این فرض، فرض غیر متعارف است. چون آقای صدر فرمود در فروض متعارف فقهیه اگر فعل الغیر مسقط باشد به نحوی است که مکلف می تواند تأخیر بیندازد فعل را ترک کند بدار را و اکتفاء بکند به فعل الغیر.

اقول: این فرمایش آقای صدر در قسم رابع تمام نیست. چرا؟ برای اینکه تارة مکلف موقعی ملتفت می شود به این تکلیف، که غیر اتیان کرده به فعل. بعد از اینکه همسایه آش برد پیش مولا و تعارف کرد میل کنید، بعد از آن تازه به من عبد خبر رسید، این واسطه خبر دیر رسید آمد گفت چند ساعت پیش مولا به من دستور داد به تو بگویم که برای نهار چلوکباب بپز. فرض این است که اطلاق لفظی هم نداریم، خود این مخبر دیر که آمده درست هم یادش نیست که مولا چی گفته. حرفهایش مجمل است. اطلاق لفظی ندارد که به اطلاق لفظی تمسک کنیم بگوئیم در هر تقدیر باید من چلوکباب را بپزم. نه، دلیل اطلاق ندارد. خب نوبت رسیده به اصل عملی.

جناب آقای صدر! اینجا مورد شک در قدرت نیست. اینجا مورد دوران متعلق است بین مقدور قطعی و غیر مقدور قطعی. و شما در قاعده اشتغال فرق گذاشتید و کار زیبائی هم کردید فرق گذاشتید بین شک در قدرت و دوران امر بین تعلق تکلیف به مقدور قطعی و غیر مقدور قطعی.

این را توضیح بدهم: یکوقت مولا می گوید: أکرم زیدا العالم، اما نمی دانم قدرت دارم بر اکرام زید عالم یا نه. می شود شک در قدرت. اجماع داریم و ارتکاز عقلاء داریم که در مورد شک در قدرت اصالة الاشتغال است. اما یک موقعی نمی دانیم مولا گفته است أکرم زیدا العالم یا گفته أکرم زیدا النجار. اگر گفته أکرم زیدا العالم، من ضعیف کی دستم می رسد بروم زید عالم را پیدا کنم و اکرامش کنم. قادر نیستم بر اکرام زید عالم. اما اگر گفته أکرم زیدا النجار، زید نجار هم مثل خودمان هست هر روز او را می بینم، قادرم بر اکرام او. این می شود دوران امر بین تعلق تکلیف به مقدور قطعی (اکرام زید نجار) و غیر مقدور قطعی (اکرام زید عالم). عقلاء و عقل در اینجا اکرام زید عالم را اصلا نادیده می گیرند می گویند اینکه مقدور نیست او را رها کن، اکرام زید نجار که مقدور است خب مشکوک الوجوب است برائت جاری می کنیم.

آقای صدر تعبیر زیبائی دارد، می گوید اینجا علم هم داشته باشیم به وجود یک تکلیف، منجز نیست. چرا؟ برای اینکه جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز. و الجامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز غیر منجز. علمش اینطور است، تا چه برسد به استصحاب. و با این مطلب خیلی از مشکلات را در قاعده اشتغال حل می کند.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! مشکل همه را حل کردید. خب اینجا هم خوب بود این بحث را مطرح می کردید. من نمی دانم محبوب مولا فعل المکلف است بشرط لای از فعل غیر، یا فعل المکلف است لابشرط. اگر محبوب مولا فعل مکلف باشد لابشرط از فعل غیر، یعنی چلوکباب ببریم پیش مولا چه قبل از آش و چه بعد از آش، اگر این است می شود مقدور قطعی. اگر محبوب مولا فعل مکلف است بشرط لا از سبق فعل غیر، چلوکباب بردن قبل از اینکه همسایه آش ببرد برای مولا. الان هم وقتی من خبردار شدم که مولا ظرف آش را روی اجبار همسایه سر کشید، دیگر استیفاء این محبوب مولا می شود غیر مقدور قطعی. و اینجا حتی استصحاب هم جاری بشود و بگوید وجوب هست به درد نمی خورد به تعبیر خودتان، تا چه برسد که بخواهید قاعده شک در قدرت را اجراء کنید.

سؤال وجواب: در دوران امر بین الاقل و الاکثر اتیان اکثر مقدور است. یعنی شما می توانید نماز بخوانید با سوره. تکلیف دائر است امرش بین دو تا مقدور قطعی. همانجا هم اگر من مکلف عاجز باشم از اکثر، مثل همان مثالی که آن روز زدیم که معتادی که اگر صوم مع الاجتناب عن الدخان الغلیظ واجب باشد می گوید من اگر هر ساعت یک پک به سیگار نزنم می میرم، قادر نیستم بر صوم بدون آن. آنجا هم همین را گفتیم، گفتیم امر متعلق تکلیف دائر است بین الصوم المشروط بعدم الدخان الغلیظ یا طبیعی صوم. ولذا چون متعلق تکلیف مردد است بین طبیعی صوم که مقدور قطعی است یا صوم مشروط به عدم دخان غلیظ که غیر مقدور قطعی است بر این معتاد، لذا این معتاد برائت جاری می کند.

اما اگر قبل از فعل غیر منجز بشود تکلیف، به من خبر بدهند که ساعت 8 صبح ترافیک نبود، سریع واسطه آمد خبر داد، منتهی فراموشکار است اطلاق لفظی منعقد نشد در خبرش. گفت مولا گفته است که چلوکباب بپز، اما نمی دانم گفته مشروط به اینکه قبل از آش آوردن همسایه بیاوری یا همچنین حرفی نگفت. یادم نیست. امروز مولا یک حرفی از چلوکباب بردن زد، جزئیاتش یادم نیست. می گوئیم خیلی خوب ما مجبوریم اصل عملی جاری کنیم، اینجا می شود دوران الامر بین الاقل و الاکثر. جناب آقای صدر ما اینها را از شما یاد گرفتیم، وقتی که وجوب معلوم است اما نمی دانم واجب عبارت است از طبیعی فعل یا فعل مشروط به عدم سبق فعل غیر. آیا واجب است بر من چلوکباب بردن برای مولا یا چلوکباب بردن برای مولا قبل از آش بردن همسایه. اینجا دوران امر بین اقل و اکثر است. شمای مشهور نظرتان این است که می گوئید برائت جاری می کنیم از وجوب اکثر، یعنی می توانیم اکتفاء کنیم به طبیعی چلوکباب بردن. از آن شرط مشکوک برائت جاری می شود. نتیجه اش این می شود که هر وقت دلمان خواست می توانیم چلوکباب ببریم پیش مولا.

جناب آقای صدر! با این بیان شما تنجیز اقل که اصل چلوکباب بردن پیش مولا است با قاعده اشتغال است؟ یا نه با علم اجمالی است. علم اجمالی مردد بین اقل و اکثر منجز اقل است. حالا اگر کسی قاعده اشتغال را در شک در قدرت قبول نداشت، مثل مرحوم آقای تبریزی که می فرمود در موارد شک در قدرت شک می کنیم در اصل وجود تکلیف. چون تکلیف مشروط به قدرت است، شک در قدرت مثل شک در بلوغ می ماند. چه جور اگر آدم شک در بلوغ بکند برائت جاری می کند از تکلیف، شک در قدرت هم بکند برائت جاری می کند از تکلیف.

اما اینجاها را که نمی گوید. اینجا علم اجمالی که مردد است بین الاقل و الاکثر او منجز اقل است.

ما یک حرفی داریم در این موارد، مطرح می کنیم روی آن تأمل کنید این بحث را تمام می کنیم وارد بحث بعد بشویم: ما در جاهایی که در اقل و اکثر در ابتداء وقت قادریم بر اتیان اکثر، ولکن اگر در ابتداء وقت اتیان نکنیم اکثر را، دیگر در آخر وقت قادر به اتیان اکثر نیستیم، فقط قادریم به اتیان اقل. مثلا نمی دانم واجب است نماز مغرب و عشاء (در وقت اختیاری) قبل از نصف شب خوانده بشود یا قبل از اذان صبح. محل بحث است دیگر. دوران امر می شود بین اقل و اکثر. اما اکثر را تا نصف شب می شود انجام داد. اکثر چیست؟ اکثر احتیاط است. تا نصف شب احتیاط ممکن است، که نماز در داخل وقت یقینی بخوانیم. نصف شب که گذشت دیگر وقت احتیاط به اتیان اکثر گذشت. دیگر فقط می شود اقل را یعنی آن مشکوک را آورد. ما در این موارد گفتیم مقتضای علم اجمالی احتیاط است. چرا؟ برای اینکه برائت از تقید واجب (مغرب و عشاء) به اینکه حتما قبل از نصف شب خوانده بشود را مشهور جاری می کنند، اما این برائت معارضه می کند با یک برائت دیگر. کدام برائت؟ برائت از بقاء تکلیف به نماز مغرب و عشاء در حق کسی که تا نصف شب نماز نخواند. برائت می گوید که شک می کند این آقا که بعد از نصف شب تکلیف دارد به نماز مغرب و عشاء خواندن تا قبل از اذان صبح یا نه. بقاء این وجوب می شود مشکوک. برائت جاری می شود از بقاء وجوب. و ما می دانیم یکی از این دو برائت ها دروغ است. چرا؟ برای اینکه یا نماز مغرب و عشاء مشروط است که قبل از نصف شب خوانده بشود، پس آن برائت اولی دروغ است. برائت اولی برائت بود از شرطیت. یا مشروط نیست به اینکه قبل از نصف شب خوانده بشود، پس این برائت از بقاء وجوب دروغ است. اگر مشروط نباشد به اینکه قبل از نصف شب خوانده بشود خب وجوب تا اذان صبح هست دیگر. این برائتین تعارضتا و تساقطتا، باید احتیاط کرد.

مانحن فیه هم همینجور است. من نمی دانم آیا بر من واجب است چلوکباب ببرم پیش مولا مشروط به اینکه قبل از آش بردن همسایه باشد یا مشروط نیست. برائت چه می گوید؟ می گوید بگو انشاءالله مشروط نیست. خیلی خوب حرفی نداریم. اما من چلوکباب نبردم پیش مولا تا اینکه همسایه در زد و من هم دارم نگاه می کنم، آش را آورد جلو مولا آنقدر تعارف کرد تا مولا خورد، من هم چلوکباب پیش مولا نبردم. اگر واجب چلوکباب بردن قبل از آش بود الان دیگر تکلیف ساقط شده است. پس احتمال می دهم که تکلیف من الان دیگر بعد از آش بردن همسایه ساقط شده باشد. برائت از بقاء وجوب جاری می شود می گوید شک داری الان وجوبی هست یا نه برائت جاری کن. معارضه می کند با آن برائت قبلی. و من می دانم یکی از این دو برائت دروغ است. چون یا چلوکباب بردن پیش مولا مشروط است که قبل از آش باشد، پس برائت از شرطیت دروغ است. یا مشروط نیست، پس الان هم که آش بردند پیش مولا باز واجب است امتثال، هنوز هم وقت هست و فرصت هست چلوکباب ببرم، پس این برائت از بقاء وجوب دروغ است. اگر واجب طبیعی چلوکباب بردن پیش مولا باشد خب الان هم بعد از آش بردن همسایه وجوب هست.

سؤال وجواب: برائت از تقیید اثبات اطلاق نمی کند، فقط معذر است. برائت از تقیید فقط می گوید تو معذوری در ترک مقید، اما اینکه متعلق تکلیف ما مطلق است را نمی تواند اثبات کند الا به نحو اصل مثبت.

حتی اگر استصحاب را هم قبول کنیم که این اشکال به آقای صدر وارد نیست. آقای صدر گفت بدار واجب نیست، در این قسم رابع هم گفت بدار واجب نیست، ولکن بعد از فعل غیر حتما باید من این فعل را خودم انجام بدهم، آقای صدر اینجور گفت دیگر. یعنی برائت از تقید واجب را به عدم سبق فعل غیر این برائت از تقیید واجب را آقای صدر جاری کرد. گفت برائت می گوید فعل واجب بر من مقید نیست که قبل از فعل غیر باشد. این علم اجمالی ما را آقای صدر قبول نکرد. ممکن است کسی بگوید آقای صدر حق دارد قبول نکند. چرا؟ برای اینکه بعد از آش بردن همسایه شک در بقاء وجوب که می کنیم استصحاب می گوید وجوب باقی است.

می گوئیم نه، استصحاب ولو می گوید وجوب باقی است اما اثبات نمی کند که متعلق من چیست. این می شود اصل مثبت. استصحاب می گوید وجوب باقی است اما متعلق من چیست؟ نمی دانیم. شاید متعلقش عبارت باشد از فعل مقید. اصل مثبت است دیگر. اگر وجوب باقی باشد متعلقش فعل مطلق است، اما استصحاب بقاء وجوب بخواهد اثبات کند که پس متعلق وجوب مطلق است نه مقید می شود اصل مثبت دیگر. وقتی که ثابت نشد، شاید متعلق وجوب فعل مقید است که الان قدرت بر امتثال آن ندارم. اگر واجب فعل مقید باشد یعنی چلوکباب بردن قبل از آش بردن همسایه. الان دیگر آش را همسایه برد داد به مولا و مولا خورد، دیگر این مقید مقدور نیست.

پس استصحاب وجوب چون اثبات نمی کند که متعلق من فعل مطلق است و اگر متعلقش فعل مقید باشد قابل تنجیز نیست چون مقدور نیست، ولذا استصحاب هم مشکل را حل نمی کند.

جلسه 144

یکشنبه 4/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

خلاصه بحث راجع به مقتضای اصل عملی در موارد شک در مسقطیت فعل غیر این است که: ما قبول نداریم که در مواردی که شک در مسقط شرعی بکنیم قاعده اشتغال جاری بشود. قاعده اشتغال در جائی است که شک در تحقق امتثال می کنیم در خارج. مولا گفت صلّ، نمی دانیم نماز خواندیم یا نه. قاعده اشتغال جاری می شود. اما اگر ندانیم مولا به ولد اکبر گفت یجب علیک القضاء مطلقا، یا گفت یجب علیک القضاء ما لم یقضه غیرک. بعد از قضاء غیر نسبت به فوائت پدر این شخص، اگر استصحاب بقاء تکلیف جاری بشود فهو، و الا نوبت می رسد به برائت از بقاء تکلیف. قاعده اشتغال در موارد شک در تحقق امتثال است خارجا.

یک مطلب هم ما دیروز عرض کردیم در رابطه با قسم رابعی که آقای صدر مطرح کرد. چون این بحث بسیار ثمره دارد من دوباره خلاصه اش را عرض می کنم:

ما در این قسم رابع اینجور فرض کردیم که مثلا نمی دانیم مولا از ما خواسته است که برای او چلوکباب ببریم مطلقا، که از صبح تا غروب فرصت داریم. یا از ما خواسته است که چلوکباب ببریم قبل از آش بردن همسایه، که تا ظهر بیشتر وقت نداریم، چون اذان ظهر که می شود همسایه می آید و ظرف آش را می آورد ومولا را با تعارف زیاد وادار می کند به آش خوردن.

مشهور می گویند این دوران امر شد بین الاقل و الاکثر. چون نمی دانیم آیا واجب طبیعی فعل است یا فعل مقید به عدم سبق فعل غیر. مشهور برائت جاری می کنند از وجوب مقید، برائت از اکثر جاری می کنند، و می گویند همینکه شما تا غروب چلوکباب ببری نزد مولا کافی است، چون شک داری در تقید واجب به این قید زائد که أن یکون قبل مجیء الجار بالطعام. برائت از تقید به این قید زائد جاری می شود.

اقول: که ما همینجا به آقای صدر اشکال کردیم، گفتیم تنجز اقل یعنی تنجز چلوکباب بردن نزد مولا تا غروب، به قاعده اشتغال نیست که عند الشک فی القدرة باید احتیاط کرد. نه. کسی که از صبح این تکلیف را می داند قبل از اینکه همسایه آش بیاورد، سبک و سنگین کرده اقل و اکثر کرده برائت از اکثر جاری کرده است. عقلا منجز است بر او اتیان به اقل. شک در قدرت یعنی چه؟

استاد ما آقای تبریزی در موارد شک در قدرت می گفت علی القاعده شک در تکلیف می کنیم برائت جاری می کنیم، اما اینجاها که نمی گوید چون علم اجمالی منجز اقل است.

ما یک مطلبی گفتیم، گفتیم طبق یک مبنایی که ما در بحث اقل و اکثر ارتباطی اختیار کردیم اینجا باید مکلف احتیاط کند و قبل از اینکه همسایه آش بیاورد چلوکبابش را ببرد نزد مولا. و اگر این کار را نکرد تا همسایه آش برد، باز هم عقلا بر او لازم است که حالا که قبل از همسایه چلوکباب نبرد و این احتیاط را ترک کرد لااقل بعد از همسایه چلوکباب را ببرد. پس احتیاط عقلا می گوید قبل از همسایه چلوکباب را ببر نزد مولا، و اگر نبردی لااقل بعد از همسایه این کار را بکن. چرا؟

برای اینکه ما یک ضابطه ای داشتیم، می گفتیم اگر این واجب ما مقید باشد یعنی چلوکباب بردن قبل از آش بردن همسایه باشد این مقید واجب بشود، ظرف امتثالش تا اذان ظهر است. چون اذان ظهر که بشود همسایه اش را می آورد. و اگر واجب مطلق باشد طبیعی چلوکباب بردن باشد به مولا، ظرف امتثالش تا غروب آفتاب است.

از یک طرف برائت را جاری کردیم گفتیم انشاءالله مقید واجب نیست. همین کاری که دیگران کردند. اما اشکال ما این است که این برائت از وجوب مقید اثبات که نمی تواند بکند وجوب مطلق را. چون می شود اصل مثبت. پس هنوز هم ما احتمال می دهیم که مقید واجب باشد. منتهی برائت می گوید تو عقاب نمی شوی بر ترک مقید. بسیار خوب. اما اثبات نمی کند وجوب مطلق لابشرط را، چون اصل مثبت می شود.

خب اذان ظهر گفتند، من چلوکباب نزد مولا نبردم. همسایه آش آورد ومولا بعد از تعارف زیاد همسایه نوش جان کرد. شک می کنم آیا الان من تکلیف دارم به چلوکباب بردن یا نه. چطور؟ اگر مقید واجب بود الان دیگر ظرف امتثالش گذشت قادر بر امتثال آن نیستم. چلوکباب قبل از آش دیگر الان این مقدور نیست. پس در چه صورتی تکلیف من باقی است؟ در صورتی که متعلق تکلیف مطلق و طبیعی فعل باشد، و او هم که ثابت نشده است. نوبت می رسد به برائت. برائت از بقاء وجوب مطلق و چلوکباب کباب بردن بعد از اینکه همسایه به مولا آش داد. چون مشکوک است. چون شاید مطلق واجب نبود مقید واجب بود که دیگر بعد از اذان ظهر ظرف امتثالش تمام شده و تکلیف ساقط شده است. برائت از بقاء وجوب مطلق بعد از اذان ظهر تعارض می کند با آن برائت از وجوب مقید. برائت از وجوب مقید می گفت می توانید تا غروب آفتاب طبیعی فعل را انجام بدهید، تا غروب وقت داری که چلوکباب ببری نزد مولا، ولو بعد از آش خوردن مولا. این معارضه می کند با این برائتی که می گوید شما تا اذان ظهر چلوکباب نبردی پیش مولا، مولا آش خورد، من اصل برائت می گویم دیگر بر تو تکلیفی نیست. دیگر زحمت چلوکباب تهیه کردن بعد از ظهر را نکش. ویکی از این دو برائت ها خلاف واقع است، لذا موجب تعارض می شود. یا واقعا مقید واجب است، پس برائت از وجوب مقید خلاف واقع است. یا واقعا مطلق واجب است پس وجوبش تا غروب آفتاب ادامه دارد، برائت از بقاء وجوب بعد از اذان ظهر خلاف واقع است.

واین بحث ثمرات و مشکلات زیادی دارد در فقه. اگر می خواهید این را حل کنید باید یک حل و جواب فنی پیدا کنید که ما تا حالا پیدا نکردیم. از نظر اصولی ضابطه اش این است که: عند دوران الامر بین الاقل و الاکثر إذا کان ظرف امتثال الاکثر مضیقا و ظرف امتثال الاقل موسعا، ینتهی ظرف امتثال الاکثر قبل أن ینتهی ظرف امتثال الاقل. در این صورت برائت از وجوب اکثر معارضه می کند با برائت از بقاء وجوب بعد از زمان عجز از امتثال اکثر.

در این مطلب تأمل بشود بلکه به مرور زمان برای ما هم این شبهه حل بشود.

پس محذوری ندارد ثبوتا که شارع بیاید به این مکلف بگوید آقای مکلف من از تو می خواهم احتیاط کنی و اکثر را بیاوری، یعنی چلوکباب قبل از آش بردن همسایه. و اگر تجری و خلاف کردی و این احتیاط لازم را ترک کردی بعد از ظهر شک داری در بقاء وجوب برائت جاری کن از بقاء وجوب. استصحاب هم که اثبات نمی کند وجوب اقل لابشرط را، اصل مثبت است. استصحاب می گوید وجوب باقی است، چه می دانم متعلق وجوب چیست. متعلق وجوب اگر اکثر باشد که دیگر قابل امتثال نیست. متعلق به اقل بودنش هم که با اصل مثبت درست می شود که اگر وجوب باقی باشد تعلق گرفته است به اقل لابشرط، این هم می شود اصل مثبت.

ولذا عرض کردم خود آقای صدر فرمود در مشابه این در قاعده اشتغال که این استصحاب که وجوب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است و هو غیر منجز، استصحاب می کنید جامع وجوب را، خب شاید این وجوب تعلق گرفته است به اکثر که دیگر بعد از ظهر قابل امتثال نیست. اگر به اکثر تعلق گرفته قابل امتثال نیست و تعلقش به اقل هم مشکوک است. پس متعلق تکلیف می شود مردد بین مقدور قطعی و غیر مقدور قطعی. بعد از ظهر اینجور است دیگر. بعد از ظهر اگر اکثر واجب بود دیگر می شود غیر مقدور قطعی، چون دیگر ظرف امتثال او گذشته است.

در همان صورت دوم هم که آقای صدر می گفت که احتمال می دهیم که فعل غیر مزیل محبوبیت باشد، مثل اینکه مولا از من خواست لبس ثوب ابیض را، احتمال می دهم لبس کافر للثوب الابیض مزیل محبوبیت باشد. آنجا ما همین حرف را می زنیم، می گوئیم اگر فعل کافر علی تقدیر کونه مزیلا للمحبوبیة به نحوی است که مولا به من می گوید پس زودتر لباس سفید بپوش و واجب می کند بر من بدار را، آنجا هم همین علم اجمالی هست. می دانم بر من واجب است لبس ثوب ابیض، نمی دانم لابشرط واجب است یا مشروط به اینکه قبل از لبس کافر باشد. آقایان برائت از تقید جاری می کنند. ما آنجا هم همین اشکال علم اجمالی را داریم در جائی که اگر لبس کافر مزیل محبوبیت باشد لوجب علیّ البدار.

یقع الکلام فی المسألة الثانیة:

آیا فعل غیر اختیاری از خود مکلف مسقط تکلیف هست یا نیست؟

مثلا در طواف گاهی فشار جمعیت به حدی است که اختیار از طواف کننده سلب می شود. فشار جمعیت آدم را جلو می برد. خب این می شود طواف غیر اختیاری. آیا وقتی به ما می گویند فلیطوفوا بالبیت العتیق این طواف غیر اختیاری مسقط امر هست یا نیست؟

باید بحث کنیم مقتضای اصل لفظی چیست و مقتضای اصل عملی چیست.

اما مقتضای اصل لفظی:

وجوهی ذکر شده است بر اینکه باید متعلق تکلیف فعل اختیاری باشد، طواف اختیاری متعلق تکلیف نیست، ولذا اطلاق فلیطوفوا بالبیت العتیق می گوید باید طواف اختیاری کنید، و تا طواف اختیاری نکنید تکلیف ساقط نمی شود. کما علیه جماعة من الاعلام. امام ره هم در مناسکشان همین را دارند که باید طواف اختیاری باشد. اگر از اختیار بیرون رفتی و جلو رفتی باید آن چند متر را تدارک کنی.

وجه اول: وجه مرحوم نائینی است. ایشان فرموده: عده ای گفته اند تکلیف مشروط به قدرت است بخاطر اینکه تکلیف عاجز قبیح است. اما ما می گوئیم خود خطاب بعث چون متضمن تحریک است، خود خطاب بعث اقتضاء می کند تعلق بگیرد به فعل مقدور. چرا؟ برای اینکه بعث به داعی تحریک است، پس اقتضاء می کند که متعلقش ما یمکن التحرک نحوه باشد. بعث به داعی ایجاد اراده است در مکلف نحو الفعل. اراده مکلف تعلق می گیرد به فعل اختیاری. مولا که می گوید إفعل، این خطاب بعث است، به داعی تحریک عبد است، به داعی این است که اراده در عبد منقدح بشود نحو الفعل. خب اراده مکلف تعلق می گیرد به کدام فعل؟ به فعل اختیاری.

آنوقت مرحوم نائینی می گوید: ما با این مطلبمان دیگر تثبیت کردیم که باید متعلق تکلیف طبیعت مقدوره باشد. یعنی وقتی می گوید طف بالبیت یعنی إئت بطواف اختیاری. این چیزی که تو انجام دادی طواف اختیاری نیست.

بله کسانی که می گویند بخاطر قبح تکلیف عاجز ما می گوئیم تکلیف مشروط به قدرت است آنها راحت هستند. چرا؟ برای اینکه اگر مکلف بر یک فرد از متعلق قادر باشد دیگر تکلیف او قبیح نیست. یجب علیک الطواف، همینکه یک فرد از طواف مقدور باشد دیگر مهم نیست، ولو این فردی که الان در ازدحام جمعیت آورد غیر مقدور باشد. پس اگر می گوئید تکلیف عاجز قبیح است، تکلیف کسی که قادر بر صرف الوجود است قبیح نیست. و به این آقا می گویند إن کنت قادرا علی الطواف فیجب طبیعی الطواف، ولو آن فردی که تو می آوری طواف اختیاری نباشد. چون تکلیف این آقا لغو و قبیح نیست.

اما من نائینی می گویم نه، اصلا امر به طواف اقتضاء می کند تعلق بگیرد به حصه اختیاریه. اصلا امر به طواف یعنی إئت بطواف اختیاریّ. و این طواف تو امروز اختیاری نبود. یا وقتی می گویند نماز بخوان، اقتضاء خطاب بعث این است که به چیزی تعلق بگیرد که یمکن الانبعاث الیه. پس متعلق تکلیف می شود حصه اختیاریه. نماز بخوان یعنی نماز اختیاری بخوان، نماز مقدور بخوان. و این نماز در وقت وجوب ازاله مقدور شرعی نیست چون امر به ضدش داریم. و الممتنع شرعا کالممتنع عقلا. پس این نماز در وقت وجوب ازاله مصداق نماز هست ولی مصداق نماز اختیاری و مقدور نیست، امر شامل او نمی شود.

این فرمایش مرحوم نائینی.

مرحوم آقای خوئی دو جواب از مرحوم نائینی می دهد:

جواب اول: آقای خوئی ره می فرماید: جناب استاد! اصلا تکلیف عجز متضمن بعث نیست. بعث چیست؟! تحریک چیست؟ !. تکلیف یعنی اعتبار فعل در ذمه مکلف. لله علی الناس حج البیت. شما بدهکاری به همسرت به 114 سکه، الان ممکن است یک سکه را هم نتوانی بدهی. بدهکاری اما قادر نیستی بر اداء. اشکال ندارد. شما هم بدهکاری به حج و نماز، قادر نیستی بر اداء نباش. اصلا خطاب تکلیف متضمن بعث و تحریک نیست. ولذا ایشان می گوید قدرت شرط تنجز تکلیف است. صریحا آقای خوئی اینجا گفته است که القدرة شرط تنجز التکلیف، و الا شرط تکلیف نیست.

اقول: این فرمایش ایشان درست نیست. روح تکلیف و قوامش به همین داعی بعث وتحریک است. لفظش مهم نیست. لله علی الناس حج البیت باشد، یا کتب علیکم الصیام باشد، یا اقیموا الصلاة باشد. مهم روح و جان مطلب است. خطاب تکلیف متضمن تحریک است و مولا به داعی تحریک می گوید. والا هر چه مولا می گوید تو بدهکاری به حج، مکلف هم حج نمی رود. مولا می گوید چرا نمی روی؟ مکلف می گوید تو که از من نخواستی که حج بروم گفتی بدهکاری. خب بدهکار هستیم که باشیم. تا وجوب اداء نیاید به عنوان تکلیف، فائده ندارد.

جواب دوم آقای خوئی: (که جواب درستی هم هست) این است که می فرماید: بنابر اینکه قدرت شرط باشد در تکلیف بخاطر اقتضاء خطاب بعث. اما خطاب بعث به چه چیزی تعلق گرفت؟ به طبیعت. پس باید طبیعت مقدور باشد نه کل فرد فرد. به ما گفتند یک نماز بخوان بین این پنج ساعت. باید این طبیعی نماز مقدور باشد. پس شرط تکلیف می شود قدرت بر صرف الوجود تکلیف.

آنوقت معنای صلّ این می شود که إئت بصلاة یکون صرف وجودها مقدورا. یا إئت بطواف یکون صرف وجوده مقدورا و اختیاریا.

جناب نائینی! این طواف من در ازدحام جمعیت مصداق الطواف الذی یکون صرف وجوده مقدورا هست. طوافی که صرف وجود طواف مقدور است، این هم مصداق طوافی است که آن صرف الوجود آن طواف مقدور باشد.

اقول: این مطلب کاملا درست است. و ما هم مثل مرحوم نائینی و مثل مرحوم آقای صدر که معتقدیم که انصراف خطاب بعث این است که متعلقش مقدور باشد، نه از باب قبح تکلیف عاجز، نه، اقتضاء خطاب بعث به نحو اقتضاء عرفی، انصراف عرفی خطاب بعث این است که متعلق مقدور باشد. اما می گوییم صرف الوجود طبیعیت مقدور باشد کافی است. مرحوم نائینی می گوید باید این فرد مقدور باشد، اما ما می گوئیم صرف الوجود طبیعت مقدور باشد کافی است. و این را ما قبول داریم که به اقتضاء خطاب بعث است. الان مولا به مردم بگوید روز کذا پیاده روی کنید، شامل شخص فلج و یا زندانی نمی شود. اصلا انصراف دارد. مولا می گوید شب اول ماه استهلال کنید، خب از کور انصراف دارد.

پس اینکه حضرت امام و آقای خوئی ره فرموده اند تکلیف مشروط به قدرت نیست بلکه تنجیز تکلیف عقلا مشروط به قدرت است، این اولا: خلاف انصراف عرفی است، وثانیا: خلاف آیه "لایکلف الله نفسا الا وسعها" است. به آنها می گوئیم برفرض خطاب تکلیف شامل عاجز هم بشود عقلا و عقلائا، اما آیه قرآن را که نمی شود توجیه کرد. لایکلف الله نفسا الا وسعها، مفاد آیه این است که کسی که قدرت ندارد تکلیف هم ندارد. در آیه می گوید لایکلف الله نمی گوید لاینجز العقل نفسا الا وسعها، اینکه منت ندارد. یا می گوید رفع عن امتی ما لایطیقون، یا ما جعل علیکم فی الدین من حرج. ما جعل، جعل نکرده حرج را بر شما. خب حرج را بر ما جعل نکرده آنوقت غیر مقدور را جعل کرده؟! آیه هم در مورد خطابات شخصیه نیست، لا یکلف الله نفسا دارد، یا آیه دیگر ما جعل علیکم دارد.

سؤال وجواب: آن بحث عقلی وعقلائی است که امام ره فرموده قانون شامل همه می شود، عاجز و قادر همه مشمول قانون هستند وآن چیزی که لغو است خطاب شخصی به عاجز است، لذا اگر به شخص اعمی بگویند استهل الهلال این مستهجن است، اما می گوئی یجب علی عامة الناس الاستهلال، شامل کور هم می شود ولی او معذور است. ما می گوئیم برفرض هم این درست باشد، اما آیه می گوید لایکلف الله نفسا الا وسعها، اطلاق دارد دیگر. ما چند تا خطاب شخصی داریم در اسلام که این آیه بخواهد آن خطابات شخصی را بگوید؟! فقط خطاب شخصی چند تا راجع به پیغمبر داشتیم. خطابات مسلمانها که خطابات قانونیه است. حرج را بر آنها جعل نکردیم تا چه برسد به غیر مقدور، لایکلف الله نفسا الا وسعها.

پس به نظر ما تکلیف مشروط به قدرت هست اما یکفی فی ذلک قدرت بر صرف الوجود. ولذا طواف صرف الوجودش اختیاری است، شامل این طوافی که به زور جمعیت طائف را جلو بردند می شود.

تتمة الکلام إن شاءالله فردا.

جلسه 145

دوشنبه 5/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در وجوهی بود که ذکر شده بود برای اینکه حصول فرد غیر اختیاری مسقط امر نیست. چون معنای تعبدی و توصلی یکی همین هست که گفته اند التعبدی ما لایسقط الامر الا بحصول الفرد الاختیاری، در مقابل توصلی أی ما یثبت امره ولو بحصول فرد غیر الاختیاری.

بعد فرموده بودند مقتضای اصالة الاطلاق در هیئت امر این است که تا فرد اختیاری حاصل نشود تکلیف ساقط نمی شود. ولذا اگر کسی مأمور بود به غسل جسد و از بالای بلندی پیش لیز خورد داخل استخر افتاد، این غسل چون غسل اختیاری نیست مجزی از اگر به غسل نیست.

وجوهی ذکر شده بود:

وجه اول فرمایش مرحوم نائینی بود که فرمود اقتضاء خطاب امر این است که تعلق می گیرد به حصه مقدوره. إغسل جسدک یعنی امر داری به غسل مقدور و غسل اختیاری.

که در جواب گفته شد: اقتضاء خطاب بعث بیش از این نیست که به هر چیزی که امر داریم همان چیز مقدور باشد. وقتی صرف الوجود غسل مأموربه است یعنی یک فرد از غسل محقق بشود کافی است، پس باید صرف الوجود غسل مقدور باشد نه بیشتر. لازم نیست کل فرد فرد مقدور باشد. همینکه طبیعی غسل صرف الوجودش مقدور است ولو بعض افرادش غیر مقدور باشد، کافی است.

وإن شئت قلت: جامع بین غسل اختیاری و غسل غیر اختیاری اختیاریٌّ. الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدورٌ و مشکلی نداریم و عرفی هم هست.

مرحوم آقای خوئی فرموده است که جناب نائینی! یک اشکالی ما به شما داریم، وآن این است که چرا شما در بحث تزاحم با اینکه فرض کردید که اگر ترتب محال باشد امر به مهم ساقط است. اما گفتید اگر مهم را کسی آورد صحیح است. مثالی که خود مرحوم نائینی زده این است که می گوید: فرض کنید تراحم بود بین یک واجب موسع و یک واجب مضیق. وجوب ازاله نجاست عن المجسد در اول وقت نماز واجب مضیق وفوری است. وجوب نماز واجب موسع است. مرحوم نائینی فرمود: اگر کسی ازاله را ترک کرد و نماز خواند این نمازش صحیح باشد حتی اگر ما منکر ترتب بشویم. اگر منکر ترتب نشویم، خب با ترتب می گوئیم این نماز امر دارد مترتبا علی عصیان الامر بالازالة. اما اگر منکر ترتب شدیم، مرحوم نائینی فرموده است که اطلاق ماده این خطاب صل می گوید ملاک قائم است به طبیعی صلاة. ولو امر به صلاة شامل این صلاة فی وقت الامر بالازالة نمی شود چون این صلاة ضد واجب مضیق است، این صلاة مصداق حصه مقدوره نیست، اگر شامل این نماز نمی شود، اما اطلاق ماده صلّ می گوید که شارع که نگفت صل صلاة مقدورة. ماده ذات صلاة است. اطلاق ماده اقتضاء می کند که ملاک در ذات صلاة است.

تعبیر مرحوم نائینی این است که فرموده است: ولو خطاب امر مقید می کند متعلقش را به حصه مقدوره، ولکن در رتبه سابقه بر امر این ماده و متعلق امر اطلاق دارد. اطلاق ماده و متعلق امر در رتبه سابقه بر امر کاشف است از اینکه ملاک قائم است به طبیعی این ماده. صلّ اطلاق ماده اش می فهماند که ملاک قائم است به طبیعی صلاة و اختصاص به صلاة مقدوره ندارد. ولو امر نمی تواند شامل حصه غیر مقدوره بشود، اما ملاک به اطلاق ماده تمسک می کنیم می گوئیم قائم است به طبیعی صلاة اعم از مقدوره و غیر مقدوره. آنوقت این صلاة فی وقت وجوب الازالة امر ندارد ولی ملاک دارد.

سؤال وجواب: این مبنایی است که مرحوم نائینی دارد تمسک می کند به اطلاق ماده برای کشف اینکه ملاک در طبیعی فعل هست و اختصاص به حصه مقدوره ندارد.

ما کار نداریم که این مبنای مرحوم نائینی درست نیست، مرحوم نائینی کأنه می خواهد بگوید خطاب صل دو محمول دارد، یکی الصلاة ذات ملاک و دیگری اینکه الصلاة واجبة. می گوید الصلاة واجبة مختص است به صلاة مقدوره، اما الصلاة ذات ملاک چرا اختصاص پیدا کند به صلاة مقدوره؟ مقید متصل الصلاة واجبة را تقیید کرد به حصه مقدوره، اما الصلاة ذات ملاک را که تقیید نکرد. خطاب تجب الصلاة منحل می شود به نظر نائینی به دو محمول، یکی الصلاة ذات ملاک، و دیگری الصلاة واجبة.

ما اینجا نمی خواهیم اینجا به مرحوم نائینی اشکال مبنایی کنیم، ما این مبنا را خودمان هم قبول نداریم، آقای خوئی هم قبول ندارد، می خواهد بگوید جناب استاد! شما که در آن بحث به اطلاق ماده تمسک کردید گفتید که اطلاق تجب الصلاة می گوید ملاک قائم است به طبیعی صلاة اعم از اینکه مقدوره باشد یا غیر مقدوره، خب اینجا هم همین را می گفتید. خب اینجا هم إغسل جسدک بگوئید اطلاق ماده می گوید طبیعی غسل جسد ملاک دارد ولو حصه غیر مقدوره باشد. چرا فرمودید که تا حصه مقدوره نیامد تکلیف ساقط نمی شود؟ شما که در بحث تزاحم نماز با ازاله تصریح کردید گفتید این نماز در وقت وجوب ازاله امر ندارد، ولی اطلاق ماده می گوید ملاک دارد وبخاطر استیفاء ملاک امر ساقط می شود. خب اینجا هم همین را می گفتید. خب إغسل جسدک هم بله غسل غیر اختیاری که از بلندی پرتاب شدی در آب امر ندارد چون حصه غیر مقدوره است، ولی به تعبیر خود شما ملاک دارد و با حصول ملاک باید امر ساقط بشود.

و این اشکال به مرحوم نائینی وارد است و فرمایشات آقای صدر ره که خواسته از مرحوم آقای نائینی دفاع کند ناتمام است. با این بیانی که ما عرض کردیم از یک جایی مثال زدیم که مرحوم نائینی در تزاحم واجب موسع و مضیق تصریح می کند می گوید: اول وقت است، ازاله نجاست از مسجد واجب مضیق است، نماز واجب موسع است. ولو صل به مقید متصل به اقتضاء خطاب بعث شامل صلاة در وقت امر به ازاله نمی شود. اما اطلاق ماده که مشکل ندارد. اطلاق ماده می گفت الصلاة ذات ملاک. او که مشکل ندارد شامل این نماز هم می شود. خب مرحوم نائینی که این حرف را زده این فرمایشش هیچ فرقی با مانحن فیه ندارد. در مانحن فیه هم باید می گفت إغسل جسدک شامل غسل غیر اختیاری نمی شود و لکن اطلاق ماده اقتضاء می کند که طبیعی غسل جسد ملاک داشته باشد و ساقط بشود امر با استیفاء ملاک.

برای اینکه این مطلب روشن بشود که نقض به مرحوم نائینی لا جواب له، رجوع کنید به اجود التقریرات 1/262 بحث واجب موسع و مضیق.

سؤال وجواب: ما اشکال مرحوم آقای خوئی به مرحوم نائینی را قبول داریم به جزوه مراجعه کنید، هیچ فرقی بین فرمایش مرحوم نائینی در تزاحم واجب مسع و مضیق که به اطلاق ماده تمسک می کند می گوید نماز در وقت وجوب ازاله ولو امر ندارد اما اطلاق ماده می گوید الصلاة ذات ملاک، وشامل این نماز غیر مقدوره می شود. خب جناب نائینی همین بیان در إغسل جسدک هم می آید. اینجا هم می فرمودید که امر به غسل جسد ولو انصراف دارد و مقید متصل او را منصرف کرد به غسل اختیاری، اما اطلاق ماده می گوید غسل جسد مطلقا ملاک دارد ولو غسل غیر اختیاری باشد. پس چرا با استیفاء ملاک امر به غسل جسد ساقط نشود؟ عجب! در نماز در وقت وجوب ازاله با استیفاء ملاک فرمودید امر به صلاة ساقط می شود، چه فرق می کند اینجا با آنجا؟!.

سؤال وجواب: مرحوم نائینی می گوید اطلاق متعلق در رتبه سابقه بر امر می گوید متعلق مطلقا ملاک دارد، نماز مطلقا ملاک دارد. چرا؟ برای اینکه این نماز در رتبه سابقه بر امر هیچ قیدی ندارد. آن قیدی که خورد که حصه مقدوره باشد در طول تعلق امر بود. چون امر به نماز تعلق گرفت آن نماز شد نماز مقدور، و الا در رتبه سابقه بر امر متعلق امر طبیعی صلاة هست. نگفت الصلاة المقدورة واجبة. گفت الصلاة. این الصلاة مطلق است شامل صلاة غیر مقدوره هم می شود. شامل آن صلاة در وقت وجوب ازاله هم می شود. و ما به اطلاق ماده تمسک می کنیم برای اثبات اینکه این نماز هم ولو امر ندارد اما ملاک دارد. ما مبنای نائینی ره را قبول نداریم، مرحوم آقای خوئی هم قبول ندارند. کلام در نقض است که جناب نائینی! چرا آنجا تمسک کردید به اطلاق ماده ولی در مانحن فیه تمسک نمی کنید؟

وجه دوم (برای اینکه فرد غیر اختیاری مسقط امر نیست): مرحوم نائینی فرموده است: در تحقق واجب غیر از حسن فعلی حسن فاعلی هم شرط است. اگر من پایم لیز بخورد وبیفتم داخل آب حسن فاعلی ندارم. ودر تحقق واجب حسن فاعلی شرط است. ولذا این فرد چون غیر اختیاری است و حسن فاعلی ندارد مجزی نیست.

اقول: این هم عجیب است. ما نفهمیدیم کجا در تحقق واجب شرط شد حسن فاعلی!. فقط در جائی که واجب تعبدی است و قصد قربت در او شرط است آنجا حسن فاعلی شرط است. و ما بحثمان اعم است، ممکن است واجب توصلی باشد.

وانگهی جناب نائینی! آن حسن فاعلی که در عبادت شرط است این است که اگر من به اختیار خودم هم بودم این کار را می کردم. چطور؟ مثلا ماه رمضان است، کسی در زندان کفار است، نه آب دارد، نه غذا دارد، نه استخر هست، نه همسرش با او هست، از همه مفطرات عاجز است. می گوید خدایا ما که هر سال پیش زن و بچه بودیم و انواع غذاهای لذیذ کنارمان بود روزه گرفتیم. امسال هم ولو نمی توانم مرتکب مفطرات بشوم، اما خدایا تو خودت شاهدی که اگر هم می توانستم مرتکب مفطرات نمی شدم. چه حسن فاعلی بالاتر از این؟ مگر حسن فاعلی چیست؟ با اینکه امساک غیر اختیاری است، یعنی نمی توانست امساک نکند.

پس حسن فاعلی لازم نیست احتیاج باشد، بلکه همین داعی تعلیقی که لو کنت قادرا لفعلت هذا الواجب قربة الله همین کافی است.

سؤال وجواب: این آقایی که خمر نمی خورد چون خمر تلخ است، این آقا فاسق نیست، ولی عادل هم نیست. کسی که می گوید من مشکلی ندارم در خمر خوردن مزاجم قبول نمی کند، این عادل نیست. حالا اینکه خدا ممکن است روز قیامت تفضل کند و ثوابی به او بدهد او دیگر تفضل است، وسعت رحمته کل شیء.

وجه سوم (برای اینکه فعل غیر اختیاری مجزی نیست): وجهی است که مرحوم آقای خوئی مطرح می کند، می گوید: بنابر نظر استاد ما مرحوم نائینی یک وجه سومی هم می شود گفت که مرحوم نائینی او را نگفت.

آن وجه این است که: مرحوم نائینی معتقد است تقابل بین اطلاق و تقیید ثبوتی تقابل عدم و ملکه است. اطلاق عدم التقیید است فی محل قابل للتقیید. نمی شود بگوئیم این دیوار مطلق است چه زن باشد چه مرد باشد. این دیوار قابل تقیید نیست به اینکه زن باشد یا مرد باشد. عدم تقیید در اینجا اطلاق نیست، بلکه چون تقیید محال است تقیید نکرده اند، اطلاق ندارد که. اطلاق عدم التقیید است فی محل قابل للتقیید. می گوید أعتق رقبة، خب قابل این است که تقییدش کند به مؤمنه، تقییدش نمی کند می شود اطلاق. این نظر مرحوم نائینی است.

مرحوم آقای خوئی خودشان در مصباح الاصول مثل استادشان بودند، ولی بعدا در محاضرات قائل شدند که تقابل بین اطلاق و تقیید ثبوتی تقابل تضاد است. اطلاق امر وجودی است. اطلاق عبارت است از لحاظ عدم دخل قید زائد. لحاظ می کند مولا که این رقبه لابشرط است وساری هست در جمیع افراد.

آقای خوئی ره می فرماید: طبق نظر استادمان که تقابل اطلاق وتقیید تقابل عدم و ملکه است، ایشان یک مبنایی دارد می گوید: إذا استحال التقیید استحال الاطلاق. چرا؟ برای اینکه إذا استحال التقیید دیگر محل قابل تقیید نیست. وقتی محل قابل تقیید نبود پس اطلاق هم ندارد، چون اطلاق عدم التقیید فی محل قابل للتقیید است. خاصیت ملکه و عدم این است دیگر. شما الان به دیوار نمی گوئید اعمی. اعمی عدم الملکه است یعنی عدم البصر فی محل قابل للبصر. مطلق هم عدم التقیید است فی محل قابل للتقیید. خب وقتی تقیید محال شد اطلاق هم می شود محال.

بعد آقای خوئی ره فرموده حالا تطبیق می کنیم بر مقام: آیا إغسل جسدک می توانست مقید بشود به خصوص غسل غیر اختیاری؟ می شود شارع بگوید إغسل جسدک غسلا غیر اختیاری؟ قطعا نمی شود. تقیید امر به خصوص حصه غیر مقدوره محال است. می شود طلب غیر مقدور. وقتی که تقیید امر به حصه غیر مقدوره محال شد، اطلاقش هم می شود محال. إذا استحال التقیید استحال الاطلاق. مولا نمی تواند تقیید بزند امر را به خصوص حصه غیر مقدوره، پس اطلاقش هم نسبت به این حصه غیر مقدوره محال است.

پس اطلاق ندارد، إغسل جسدک شامل غسل غیر اختیاری نمی شود. محال است اطلاق داشته باشد.

سؤال وجواب: وقتی ثبوتا محال شد دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره درست نیست. چرا؟ برای اینکه تقابل بین تقیید به حصه غیر مقدوره است با اطلاق نسبت به حصه مقدوره. یعنی اگر محال بود تقیید حکم به خصوص یک فرد، اطلاق حکم نسبت به غیر آن فرد می شود محال. توضیح ذلک:

مثلا در تعبدی، مولا نمی تواند بگوید صل بقصد امتثال الامر، این به نظر نائینی محال است، تقیید متعلق به قصد قربت محال است. استحاله تقیید به قصد قربت موجب می شود که اطلاق امر نسبت به فعل غیر قربی که فاقد قید است بشود محال، نه نسبت به خود این مقید. تقیید اگر محال بود اطلاق حکم نسبت به آن فاقد قید که حصه دیگر که فاقد القید است می شود محال. چرا؟ مرحوم نائینی حرفش این است که می گوید شاید مولا می خواست آن فاقد قید را اخراج کند اما نمی توانست. حرف نائینی این است. می گوید شاید مولا می خواست آن فاقد قید را اخراج کند اما برایش امکان نداشت. و لذا اطلاق کتاب هم نسبت به آن فاقد القید منعقد نمی شود. در مثال تعبدی شاید مولا می خواست بگوید صل بقصد امتثال القربی اما ممکن نبود، چون ممکن نبود پس اطلاق منعقد نمی شود در خطاب صل نسبت به آن فاقد القید، نسبت به آن صلاة بدون قصد امتثال. نکته اش هم این است که می گوید شاید مولا غرضش مطلق نباشد که شامل فاقد القید بشود اما ممکن نبود که آن را اخراج کند، والا اگر ممکن بود آن را اخراج می کرد. این است دیگر.

پس در مانحن فیه اینکه نمی شود خصوص حصه غیر مقدوره واجب بشود و این تقیید محال است، باعث می شود که اطلاق برای حصه مقدروه منعقد نشود. شاید مولا فقط حصه غیر مقدوره را می خواست، حصه مقدوره را نمی خواست، اما نمی تواند اخراجش کند. آن چیزی که نائینی می گوید و می شود بر مقام تطبیق کرد این است که إذا استحال التقیید استحال الاطلاق للفرد الفاقد للقید، نه استحال الاطلاق للفرد الواجد للقید.

وقتی اینجور شد اگر ما نحن فیه را حساب کنید مولا اطلاق امرش نسبت به حصه مقدوره ممکن است. چرا؟ برای اینکه تقیید امرش به حصه مقدوره ممکن است، پس اطلاق امر نسبت به غیر آن فرد یعنی به حصه غیر مقدوره هم می شود ممکن.

پس این تطبیق مرحوم آقای خوئی تطبیق درستی نیست. اگر می خواهیم مبنای نائینی را تطبیق کنیم، باید بگوئیم إذا استحال التقیید شاید غرض مولا در مقید بود و فاقد القید را نمی خواست ولی نمی توانست آن را اخراج کند. فیستحیل الاطلاق للفرد الفاقد للقید.

آنوقت در اینجا اطلاق امر نسبت به حصه غیر مقدوره مقابلش تقیید امر به حصه مقدوره است. إذا استحال تقیید الامر بالحصة المقدورة استحال الاطلاق للحصة غیر المقدورة. در حالی که به هیچ وجه تقیید امر به حصه مقدوره محال نیست. پس اطلاق امر هم نسبت به حصه غیر مقدوره محال نیست.

تقابل بین اطلاق امر نسبت به حصه غیر مقدوره با تقیید امر است به حصه مقدوره. و چون تقیید امر به حصه مقدوره ممکن است وشارع این تقیید را نزد، پس اطلاقش نسبت به فاقد این قید یعنی نسبت به حصه غیر مقدوره هم ممکن می شود.

پس این اشکال هم وارد نیست.

جلسه 146

سه شنبه 6/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با این مبنای مرحوم نائینی که فرمودند: إذا استحال التقیید استحال الاطلاق من یک مثالی بزنم: اگر مولا که می خواهد بگوید أعتق رقبة، ممکن نیست برای او که بگوید أعتق رقبة مؤمنة. نمی توانیم کشف کنیم که غرض مولا شامل عتق رقبه کافره هم می شود. چرا؟ برای اینکه شاید غرض مولا در عتق رقبه مؤمنه بود و چون ممکن نبود تقیید بزند تقیید نزد. و الا می خواست که این کار را بکند. مرحوم نائینی می گوید استحاله تقیید به مؤمنه موجب می شود اطلاق أعتق رقبة نسبت به رقبه کافره محال بشود. اما اگر غرض مولا در عتق رقبه کافره بود، می تواند أعتق رقبة کافرة. مشکلی ندارد. همینکه نگفت أعتق رقبة کافرة ما می توانیم کشف کنیم که پس عتق رقبه مؤمنه کافی است. چون اگر مولا غرضش شامل عتق رقبه مؤمنه نمی شد تقیید به کافره که ممکن بود، می گفت أعتق رقبة کافرة. تقیید که نزد کشف می کنیم که عتق رقبه مؤمنه را هم می خواهد. اما چون تقیید به مؤمنه محال است (فرض کنید به مولا گفته اند محال است و ما اجازه نمی دهیم تو تقیید بزنی به عتق رقبه مؤمنه) این باعث می شود که اطلاق نسبت به رقبه کافره منعقد نشود.

پس استحاله تقیید باعث می شود اطلاق خطاب نسبت به آن حصه دیگر بشود محال. جهتش این است که مرحوم نائینی می گوید شاید مولا می خواست اخراج کند آن فرد فاقد قید را، مثلا رقبه کافره را، ولی نمی توانست. نمی توانست بگوید أعتق رقبة مؤمنه و محال بود تقیید به مؤمنه. پس شاید غرضش مختص است به عتق رقبه مؤمنه و رقبه کافره را نمی خواهد آزاد بشود، می خواست آن را اخراج کند اما نتوانست. پس إذا استحال التقیید استحال الاطلاق بالنسبة الی الفرد الفاقد للقید.

این مبنای مرحوم نائینی است.

اما اینکه بیائیم اشتباه بکنیم کما اینکه آقای خوئی ره اشتباه کرده اند و اینجور بیان کرده اند فرمایش مرحوم نائینی را که چون محال است مثلا مولا بگوید أعتق رقبة مؤمنة، (فرض کنید دهان مولا را بسته اند کلمه مؤمنه را نمی تواند بگوید) پس اطلاق أعتق رقبة مؤمنة نسبت به رقبه مؤمنه می شود محال. این درست نیست. حالا که مولا نمی تواند قید مؤمنه را بگوید اطلاق نسبت به رقبه کافره می شود محال. چون شاید مولا می خواست رقبه کافره را خارج کند با قید مؤمنه اما چه کند که نمی توانست.

کلام در این بود که آیا اگر مولا بگوید مثلا فلیطوفوا بالبیت العتیق شامل طواف غیر اختیاری هم می شود یا نمی شود؟ کسی طواف غیر اختیاری کرد بر اثر فشار جمعیت حرکت می کرد این مجزی است یا نه؟

وجه رابع (برای عدم شمول خطاب امر نسبت به فرد غیر اختیاری) این است که: ظاهر افعال این است که مستند باشد به فاعل. و اگر فعلی به غیر اختیار مکلف صادر بشود مستند به او نیست. اگر کسی را به زور از جایی بردارند و ببرند نمی گویند ذَهب، می گویند ذُهب به. اگر کسی را سوار چرخ کنند و دور کعبه طواف بدهند نمی گویند طاف، می گویند طافوا به. ولذا گفته اند به این خاطر فرد غیر اختیاری مجزی نیست چون ظاهر خطاب این است که فعل مستند به خودت را بیاور، و اگر این فعل به غیر اختیار صادر بشود مستند به شما نیست.

ولذا مرحوم آقای خوئی هم دارد که اگر کسی ایستاده بود ناگهان پایش لیز خورد افتاد روی مال غیر و مال غیر تلف شد، این شخص ضامن نیست. چون لم یتلف هذا مال الغیر بل تلف مال الغیر بسبب وقوع هذا الشخص علیه. زلزله آمد شما تکان خوردید افتادید روی اجناس این دستفروش، اجناس او شکست، ضامن نیستید. قضاء من الله و قدر. شما ضامن نیستید.

بله برخی از افعال در آنها مطاوعه و انفعال لحاظ می شود. مثل مات زید. بله مات زید ولو به اثر سبب غیر اختیاری، اینها استناد به مکلف پیدا می کند چون فعل حلولی است. انکسر الکوز. اگر به کسی بگویند لینکسر رجلک، لازم نیست مستقیم بشکند. اصلا در استناد انکسار شرط نیست سبب اختیاری از مکلف. کلام در این است که افعالی که مطاوعه هستند و انفعال در آنها لحاظ می شود مثل موت و انکسار، یا البیعان بالخیار ما لم یفترقا آن هم ظاهرش این است که افتراق ولو به سبب غیر اختیاری. اما افعالی که در آنها صدور لحاظ بشود و نه حلول و انفعال، آنها انصافا همین است که استنادش به مکلف در صورتی است که به سبب اختیاری صادر بشود.

اما یک نکته هست این را توجه کنید، (این نکته را مرحوم نائینی هم توجه کرده و مرحوم آقای خوئی هم در فقه توجه کرده است) وآن این است که: یکوقت فعل به الجاء غیر صادر می شود، مثل همانکه مرا به زور از این مجلس بیرون ببرند بالجاء من الغیر. خب این را نمی گویند ذهب می گویند ذهب به. یا در همان مثال نمی گویند اتلف مال الغیر یا کسر اناء زید، چون زلزله این کار را کرد و من فقط محل حادثه بودم خودم فاعل نبودم. من اتلاف نکردم اناء زید را. اما اگر الجاء من الغیر نبود، در خواب فعلی از من صادر شد، در حال نسیان فعلی از من صادر شد، عرفا استناد دارد به من. اگر من در خواب بزنم اناء زید را بشکنم، صدق می کند کسرت اناء زید و انت نائم.

پس اگر در حال نوم ونسیان اگر فعلی از من صادر شد مستند به من است.

اینکه می بینید شخص خواب بچه ای را بکشد، خوابیده کنار بچه می افتد روی بچه و بچه خفه می شود، اینکه برخی مثل مرحوم آقای خوئی اشکال می کنند می گویند این قتل دیه ندارد، نه به خاطر این است که این قتل مستند به این شخص نیست. عرفا می گویند قتله. قتلته و انت نائم. اینکه مثل آقای خوئی ره می گویند این قتل دیه ندارد، چون می گویند شارع قتل را تقسیم بندی کرده به سه قسم: قتل عمد، که شامل این نمی شود، قتل شبه عمد و قتل خطاء عمد محض هم شامل این مورد نمی شود، چرا؟ برای اینکه قتل شبه عمد تعریف دارد، انسان قصد بکند و تعمد بکند فعلی را که عادتا موجب قتل نیست. مثل این می ماند که من با چوب کسی را بزنم عادتا آلت قتاله نیست ولی اتفاقا او کشته بشود. من تعمد داشتم که عصا به او بزنم، ولکن تعمد داشتم فعلی را که لایترتب علیه القتل عادتا فاتفق القتل. این می شود شبه عمد. اینجا که اینجور نیست، این آقا خواب است، تعمد ندارد. قتل خطاء محض هم این است که من قصد می کنم تیر بزنم به این پرنده، ولی نشانه گیری ام خوب نیست می خورد به یک انسان بی گناهی و کشته می شود، أن تقصد طیرا فترمی نحوه فتصیب انسان فیموت. این می شود قتل خطاء محض. در قتل خطاء محض هم یک فعلی صادر شد از روی عمد، منتهی آن فعل من به این قصد بود که پرنده را شکار کنم. آنجا من قاتلم ولی این قتل من خطاء محض است.

پس علت اینکه آقای خوئی در انسان نائم که انقلب علی طفل فقتله می گوید دیه ندارد، نه بخاطر این است که قتله صدق نمی کند، بلکه بخاطر این است که ایشان نظرش این است (درست یا نادرست) که قتل ولو مستند به شخص باشد تا در ضمن قتل عمد یا قتل شبه عمد یا قتل خطاء محض مندرج نشود موجب دیه نمی شود. و هر کدام از این سه قسم از قتل تعریف خاصی دارند که شامل جائی که انقلب النائم علی طفل فمات نمی شود، نه اینکه قتل مستند به این نائم نیست.

پس به نظر ما فعلی که از نائم یا از غافل صادر می شود مستند به این شخص است ولذا می تواند مشمول خطاب امر هم باشد. ولذا اگر به یک شخصی گفتند إذهب الی بیت زید، این آقا هم شبها در خواب راه می رود، یکوقت چشمهایش را باز کرد دید خانه زید است، صدق می کند انت ذهبت الی بیت زید و انت نائم، لذا امر ساقط شده است چون متعلق امر ساقط شد. اما اگر دست این آقا را بگیرند بیاورند خانه زید، این مجزی نیست. چرا؟ برای اینکه به او می گویند ما به تو گفتیم إذهب الی بیت زید، تو نرفتی به بیت زید بلکه ذهب بک الی بیت زید. این فائده ندارد. ولذا اینکه می گویند لم تذهب الی بیت زید بلکه ذهب بک الی بیت زید، این بحث صوم از اینجا روشن می شود:

اگر کسی را اکراه کنند بگویند کل هذا اطعام و الا قتلناک، این هم می گوید خدایا دیگر اینجا خودت گفتی که اکراه رفع می کند تکلیف را. شروع کرد این آقا غذا بخورد. این روزه اش باطل است. چرا؟ برای اینکه سلب اختیار نشده است، اکل الطعام و هو مکره. اما اگر بخوابانند وغذا را بریزند در حلقش، آنجا روزه اش صحیح است، چرا؟ برای اینکه می گویند لم تأکل وإنما اطعموک، به تو ایکال کردند تو اکل نکردی. ولذا روزه ات صحیح است. در اکل وشرب و سائر مفطرات همینطور است.

سؤال وجواب: اگر قرینه داریم یک حرفی است، اما اگر گفتند إغسل هذا الثوب، حالا من در خواب این ثوب را شستم، بحث تعبدی یا توصلی نیست، بحث این است که واجب حاصل شد یا نشد. بحث قصد قربت را ما جواب دادیم، قصد قربت فقط در واجب تعبدی مطرح است، آن هم عرض کردیم داعی الهی ولو لولائی باشد کافی است که لو کنت مختارا لأتیت هذا الفعل لله، همین کافی است.

در رابطه با بحث طواف هم معمولا می گویند باید طواف مستند باشد به خود مکلف. منتهی اختلاف در مصداق دارند. بعضی ها مثل مرحوم آقای تبریزی می فرمودند همینکه ما به اختیار خودمان می رویم داخل این جمعیت ولو جمعیت فشار می دهد و افراد را جلو می راند اما ما با اختیار خودمان داخل این جمعیت رفتیم، همین کافی است در اینکه این طواف بشود طواف اختیاری و مستند به ما. حضرت امام ره می فرمودند نخیر این کافی نیست. باید در هنگامی که تو گام برمی داری به جلو، بتوانی خودت را نگه بداری ولو یک لحظه. همینکه یک لحظه بتوانی خودت را نگه داری این علامت این است که داری به اختیار خودت می روی. اما اگر آنقدر فشار جمعیت زیاد است که نمی توانی خودت را گول بزنی، می دانی که دارند تو را می برند ویک لحظه هم نمی توانی توقف کنی، امام ره می فرماید این صدق نمی کند طاف.

اقول: مقتضای صناعت این است که فرمایش امام ره درست است. این طاف نیست، این طافوا به است. اگر مسامحه را بگذاریم کنار، یا ادعای سیره متشرعه را بگذاریم کنار، که اینها باید در فقه تثبیت بشود که در زمان پیامبر هم همین ازدحام ها در حجة الوداع بود و در زمان ائمه علیهم السلام هم بود که یک روایت هم نداریم که بگوید اگر شما را فشار جمعیت به جلو برد باید آن قسمت را تدارک کنید، خب این سیره یک بحث خوبی است و ما هم بعید نمی دانیم این را. اما اگر ما بودیم و مقتضای صناعت، می گفتیم این کافی نیست. فرض کنید من از لحظه ای وارد مطاف شدم فشار جمعیت مرا برد جلو. فقط من مثل مرغی که بالا می گیرند پاهایش را می برد جلو، من هم برای اینکه نیفتم زمین فقط پاهایم را می گذارم روی زمین، والا یک آن نمی توانم سر جای خودم بایستم. فقط اگر پاهایم روی زمین بماند که مرا بکشند می افتم، والا هیچ فرقی نمی کند، این گام برداشتن های من تلاش مذبوحانه است، آن چیزی که مرا جلو می برد فشار جمعیت است. خب کی به این می گویند طاف؟ می گویند طافوا به.

سؤال وجواب: عرض کردم این یک بحثی است، مرحوم آقای تبریزی می فرمود نه، همینکه با اختیار خودم رفتم و خودم را در سیل جمعیت قرار دادم ولو آنها با فشار مرا به جلو خواهند برد عرفا می گویند طاف. بالاتر از این بگویم، مرحوم آقای خوئی می فرمود شما برو سوار این چرخها بشو که بیشتر در مسعی هست، بعد هم به آن آقا که سائق هست بگو إمش، او هم چرخ را جلو می برد، آقای خوئی ره می فرمود اشکال ندارد ولو جوان است و می تواند خودش برود. عرفا به همین می گویند یسعی. مثل اینکه سوار ماشین بشود و از قم برود تهران، عرفا می گویند ذهب، نمی گویند راننده او را برد.

ولی ما قبول نداریم، ما می گوئیم یکوقت خودت این چرخ را جلو می بری، از این چرخهای باطری دارد است خودت باطری او را فشار می دهی می رود جلو، او خوب است، اما اینکه نشستی کسی دیگری می برد جلو کی می گویند یسعی؟ این یسعی به است. و در روایات آمده است که یسعی به در جائی است که انسان قادر بر یسعی نباشد. و تتمة الکلام فی بحث الفقه.

سؤال وجواب: پیغمبر اکرم که سوار بر شتر طواف و سعی کرد اشکال ندارد چون آنجا مسلم صدق می کند یطوف أو یسعی علی دابته، عرفا اراده آن شتر مقهور است. فرق می کند که یک کسی سوار یک انسان دیگری بشود و آن انسان با اختیار خودش این را ببرد، اینجا می گویند یطاف به ویسعی به. پس فرق است بین اینکه مرکب انسان باشد یا حیوان. چرح هم مثل دابه می شود. فرق می کند با اینکه کسی بگوید سوار دوش من بشو من تو را دور کعبه طوافت می دهم. خودش دارد می گوید یطاف بک، تطوف نیست. و تا تطوف ممکن است نوبت به یطاف بک نمی رسد.

پس مقتضای اصل لفظی این است که باید فعل اختیاری باشد یعنی به الجاء من الغیر نباشد. اما در حال نوم صادر بشود اشکال ندارد، در حال غفلت صادر بشود اشکال ندارد.

اما مقتضای اصل عملی:

اگر نوبت رسید به اصل عملی، تارة ما می گوئیم شک داریم متعلق امر خصوص فرد مقدور است یا جامع بین المقدور و غیر المقدور. می شود دوران الامر بین الاقل و الاکثر. نمی دانم به من امر کرده اند به خصوص فعل صادر در بیداری، یا امر کرده اند به طبیعی فعل اعم از بیداری و خواب، نوبت که برسد به اصل عملی، اصل برائت می گوید مقید نیست متعلق به خصوص فعل صادر در بیداری، چون کلفت زائده دارد.

اگر ما مثل مرحوم نائینی گفتیم امکان ندارد که امر به جامع بین حصه مقدوره و غیر مقدوره تعلق بگیرد، پس حتما متعلق امر حصه مقدوره است. اگر نوبت رسید به اصل عملی شک می کنم حصه غیر مقدوره مسقط هست یا نیست، همان بحث شک در مسقط و با همان بحثهایش اینجا پیش می آید که ما گفتیم مجرای قاعده اشتغال نیست، ولی مشهور گفته اند شک در مسقط مجرای قاعده اشتغال است.

کلام واقع می شود در تعبدی و توصلی به معنای سوم:

یعنی گفته اند التعبدی ما لا یسقط الواجب باتیانه فی ضمن فرد محرم. در مقابل توصلی که: ما یسقط الواجب ولو باتیانه فی ضمن فرد محرم. مولا گفت إغسل ثوبک و ما غسل کردیم ثوب را به ماء مغصوب. اگر إغسل ثوبک توصلی باشد غسل به ماء مغصوب هم مجزی است، ولی اگر تعبدی باشد مجزی نیست.

خب این بحث مربوط می شود به بحث اجتماع امر ونهی. مثل توضأ با لاتغصب. ویک کسی بیاید وضوء بگیرد به ماء مغصوب. آیا وضوء به ماء مغصوب که فرد محرم است مسقط امر به وضوء هست یا نیست. خب این بحث اجتماع امر ونهی است، انشاء الله در بحث خودش باید مفصل بحث کنیم.

کلام واقع می شود در تعبدی وتوصلی به معنای مشهور:

التعبدی ما یعتبر فیه قصد القربة، والتوصلی ما لایعتبر فیه قصد القربة.

البته گفته اند والله اعلم که قدماء وقتی می گفتند تعبدی است در مقابل آن جائی می گفتند که ملاک او روشن است. تعبدی یعنی ما لایعلم ملاکه. می گویند این حکم تعبدی است یعنی ملاکش را نمی دانیم. در مقابل آن احکامی که ملاک آن روشن است، مثل اینکه غسل ثوب واجب است به ملاک تطهیر است.

خب حالا ما کار به اصطلاح قدماء نداریم، ولی اصطلاحی که امروزه مشهور است همین است که التعبدی ما یعتبر فیه قصد القربة والتوصلی ما لایعتبر فیه قصد القربة.

بحثی که اینجا مطرح می شود این است که آیا اطلاق امر، مثلا امر می گوید جاهد فی سبیل الله، آیا اگر من جهاد کنم ریاءا، (و چه بدبخت است کسی که جهادش هم ریاء باشد) آیا می توانم به اطلاق جاهدوا فی سبیل الله تمسک کنم بگویم قصد قربت در جهاد معتبر نیست کما هو المشهور؟

برخی گفته اند نمی شود به اطلاق امر تمسک کرد برای نفی اعتبار قصد قربت. چرا؟ گفته اند اطلاق امر در صورتی منعقد می شود که تقیید امر ممکن باشد. إذا امکن التقیید امکن الاطلاق. اما إذا استحال التقیید استحال الاطلاق.

بعد گفته اند مگر مولا می تواند متعلق امر را مقید کند به قصد قربت، تا اگر مقید نکرد اطلاق پیدا کند؟.

میگوئیم مگر چه خبر است، مگر نمی شود متعلق اگر مقید باشد به قصد قربت؟ می گوید نخیر نمی شود، چون تقیید نمی شود پس اطلاق هم محال است. می گوئیم چرا نمی شود؟ می گویند وجوهی هست بر استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر:

وجه اول: گفته اند قصد قربت در کلمات فقهاء تفسیر شده است که: أی قصد امتثال الامر. پس اگر شارع بگوید مثلا إدفن المیت بقصد القربة، این یعنی إدفن المیت بقصد امتثال الامر. و این محال است. چرا؟ برای اینکه دور لازم می آید. چطور؟ گفته اند: قصد امتثال امر متوقف است بر امر. مگر می شود قصد امتثال امر بکنیم ولی امری نباشد؟ نمی شود. پس قصد امتثال امر توقف علی وجود الامر. از طرف دیگر اگر بخواهد قصد امتثال امر در متعلق امر اخذ بشود می شود امر عارض بر این قصد امتثال امر مثل عروض هر حکمی نسبت به متعلق خودش. اگر بنا باشد قصد امتثال امر در متعلق امر اخذ بشود می شود معروض الامر، امر می شود عارض و قصد امتثال امر می شود معروض، ویتوقف وجود العارض علی وجود المعروض. مثل سفیدی دیوار که عارض بر دیوار است توقف دارد بر وجود دیوار. شد دور. چرا؟ برای اینکه قصد امتثال امر توقف داشت بر امر، و اگر در متعلق امر اخذ بشود پس امر هم توقف دارد بر قصد امتثال امر، و هذا دور.

در جواب از این اشکال مرحوم آخوند با اشاره یک مطلبی گفته است که بسیار مطلب خوبی است. گفته: آن چیزی که توقف دارد بر امر وجود خارجی قصد امتثال امر است. تا امر نباشد در خارج قصد امتثال امر وجود پیدا نمی کند. اما آن چیزی که امر بر او عارض می شود عنوان قصد امتثال امر است. هیچوقت امر عارض بر وجود متعلق نمی شود بلکه عارض بر عنوان متعلق می شود. مولا که می گوید نماز بخوان، امر که عارض بر وجود نماز نشده است که، بلکه عارض بر عنوان وصورت ذهنیه شده است. والا وجود خارجی نماز مسقط امر است نه معروض امر.

مرحوم محقق عراقی گفته است: با این مطلب دور حل شد، اما مشکل اختلاف رتبه در لحاظ حاکم وجود دارد، اختلاف رتبه و تهافت در رتبه لازم می آید به نظر حاکم. توضیح این مطلب انشاءالله فردا.

جلسه 147

چهارشنبه 7/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا قصد امتثال امر در متعلق امر می شود اخذ بشود یا نه؟

گفتند که اخذ امتثال امر در متعلق امر دوری است. مرحوم آخوند در جواب فرمود که دوری نیست، چون اگر توقف دارد بر عنوان قصد امتثال امر نه بر وجود خارجی آن، ولکن آنچه که بر امر متوقف است وجود خارجی قصد امتثال امر است. پس دور نیست.

این را دیروز توضیح دادیم.

محقق عراقی ره وآقای صدر ره در بحوث صفحه 81 به مرحوم آخوند اشکال کرده اند که: شما مشکل دور را حل کردید، اما مشکل تهافت در رتبه بنظر الحاکم قابل حل نیست. چطور؟

گفته اند جناب آخوند! شما گفتید که امر عارض می شود بر صورت ذهنیه و عنوان ذهنی الصلاة بقصد امتثال الامر و نه بر وجود خارجی آن، پس امر متوقف است بر این عنوان ذهنی. و آن چیزی که توقف دارد بر امر این عنوان ذهنی نیست بلکه وجود خارجی نماز به قصد امتثال امر است. ولذا شمای آخوند فرمودید فلا دور. اما جناب آخوند! متعلق امر صورت ذهنیه صلاة به قصد امر است، اما صورت ذهنیه خارج دیده. یعنی مولا وقتی که لحاظ می کند یک عملی را مثل نماز به قصد امتثال امر، درست است که امر مولا عارض می شود بر این صورت ذهنیه نماز که در ذهن خود مولا هست، ولکن لابما هی هی، بل بما هی فانیة فی الخارج. مثال عرفی که می زنیم اراده خود ما هست. ما اراده که می کنیم آب خوردن را، مراد ما عنوان وصورت ذهنیه شرب الماء هست نه شرب الماء در خارج. چرا؟ برای اینکه شرب الماء در خارج که هنوز محقق نیست، در حالی که من اراده شرب الماء دارم. این اراده که بدون متعلق نمی تواند باشد. اراده شرب الماء قبل از اینکه شرب الماء موجود بشود این اراده هست، بدون متعلق هم که نمی تواند باشد. پس متعلقش صورت ذهنیه و عنوان ذهنی شرب الماء است. اما وقتی که من اراده می کنم شرب الماء را، آن شرب المائی را من اراده می کنم که او را فانی می بینم در خارج. و الا معنا ندارد من بگویم شرب الماء ذهنی را من اراده کردم. از من بپرسند چه می خواهی؟ می گویم خوردن این آب را. پس متعلق اراده چطور می گوئیم صورت ذهنیه خارج دیده وصورت ذهنیه فانی در خارج است، که لحاظ بشود این صورت ذهنیه لحاظا مرآتیا لا استقلالیا، مولا هم وقتی امر می کند می گوید آب بیاورید، متعلق امر صورت ذهنیه آب آوردن است، اما مولا آن را فانی در خارج می بیند. چون ملاک در خارج است. و می خواهد خارج تحصیل بشود و اتیان به ماء در خارج موجود بشود.

حالا که اینطور شد پس مولا در مانحن فیه وقتی می گوید نماز به قصد امتثال امر انجام بدهید، نماز به قصد امتثال امر ولو بما هو صورة ذهنیة فی ذهن الحاکم متعلق امر است، اما لا بما هی هی، بل بما هی فانیة فی الخارج و مرآة الی الخارج. کأنه مولا نماز به قصد امتثال امر شما را که در خارج هست می بیند وآن را می خواهد. آنوقت به لحاظ حاکم امر مولا عارض می شود در لحاظ حاکم که لحاظ فنائی ومرآتی هست بر وجود نماز به قصد امتثال امر. ولو واقعا اینطور نیست. عقلا اینطور نیست. عقلا امر مولا عارض می شود بر صورت ذهنیه، ولکن مولا می کند این صورت ذهنیه را فانیة فی الخارج وبا آن خارج را می بیند.

آنوقت به این لحاظ مولا قبل از امر باید ببیند نماز به قصد امتثال امر را در خارج، با قطع نظر از امر، در حالی که نماز به قصد امتثال امر در خارج متوقف بر امر است. این شد تهافت در رتبه به نظر حاکم. حاکمی که نماز به قصد امتثال امر را در رتبه سابقه بر امر می بیند از طرف دیگر باید آن را در رتبه لاحقه امر ببیند. چرا؟ برای اینکه به نظر حاکم متعلق امر نماز به قصد امتثال امر است در خارج، و خارج یعنی وجود خارجی نماز به قصد امتثال امر متأخر است از امر. چیزی که متأخر از امر است مولا در لحاظش متقدم بر امر می بیند، چون متعلق امر است و متعلق امر مقدم است رتبه بر امر.

اقول: این فرمایش از این دو بزرگوار عجیب است. فناء عنوان در خارج غیر از این است که حاکم لحاظ کند که این عنوان در خارج موجود است با قطع نظر از امر. فرق است بین لحاظ العنوان فانیا فی الخارج وبین اینکه مولا لحاظ کند وجود این را در خارج با قطع نظر از امر. الان شما می گوئید العنقاء معدوم، کدام عنقاء معدوم است؟ آیا عنقاء به عنوان صورت ذهنیه معدوم است؟ خب همین الان در ذهن شما عنقاء یعنی سیمرغ تصویر شد. تا گفتید سیمرغ یک مرغی در ذهن شما نقش گرفت که سی تا بال دارد یا سی تا بال دارد یا سی تا مرغ به دنبالش هست. اما معنای اینکه می گوئید العنقاء معدوم ولو لحاظ می کنید عنقاء بالحمل الشایع معدوم است نه عنقاء بالحمل الاولی، ولی معنایش این نیست که وجود عنقاء را مفروغ عنه می گیرید. اتفاقا بر عکس، می گوئید العنقاء معدوم. لحاظ عنوان عنقاء فانیا فیما هو بالحمل الشایع عنقاء یک مطلب است که مطلب درستی است، ولذا ما که می گوئیم عنقاء معدوم است نمی خواهیم بگوئیم این عنوان ذهنی عنقاء معدوم است. او که در ذهن ما موجود است. می خواهیم بگوئیم ما هو بالحمل الشایع عنقاء فهو معدوم. پس لحاظ عنقاء فانیا فی الخارج است. اما معنایش این نیست که ما وجود عنقاء را در خارج مفروغ عنه گرفتیم. اگر مفروغ عنه گرفتیم پس چطور می گوئیم العنقاء معدوم.

پس فرق است بین لحاظ عنوانٍ فانیا فی الخارج و فی الحمل الشایع، بین این مطلب که مطلب درستی است وبین اینکه ما وجود یک عنوان را در خارج مفروغ عنه بگیریم فرق است و نباید بین اینها خلط بشود.

سؤال وجواب: وقتی شما می گوئید اجتماع النقیضین ممتنع آیا مفهوم اجتماع النقیضین ممتنع است؟! شریک الباری ممتنع، آیا مفهوم شریک الباری ممتنع است؟! فما بحمل اول شریک حق عدّ بحمل شایع مما خلق. مفهوم شریک الباری که مخلوق خدا است در ذهن ما. ما هو بالحمل الشایع شریک الباری ممتنع. چه چیزی را بخواهیم تصویر کنیم؟ یعنی شما فانی می بیند در چیزی که موطن وجودش خارج است که لو وجد یکون موطن وجوده الخارج. ولکن الحمد لله موجود نیست. این است معنای فناء. العنقاء بله فانی دیدیم فیما هو بالحمل الشایع عنقاءا، ولکن بعد می گوئیم معدوم. مفروغ عنه نیست وجود او. یا شریک الباری ممتنع، اجتماع النقیضین ممتنع.

در اینجا هم همین است مولا وقتی می گوید نماز به قصد امتثال امر، بله این را فانی می بیند فیما هو بالحمل الشایع صلاة بقصد امتثال الامر، بحیث لو وجود یکون موطن وجوده الخارج. این معنایش این نیست که وجود آن مفروغ عنه گرفته شده است در خارج با قطع نظر از امر. نخیر، اتفاقا خود مولا توجه دارد که وجود این نماز به قصد امتثال امر متوقف است بر همین امر.

و یزداد العجب من السید الصدر که با آن نبوغ علمی اش چطور خودش یادش رفته است که در اصول اصرار می کند که اخذ علم به جعل در موضوع مجعول ممکن است. یعنی چه؟ یعنی مولا می گوید واجب است نماز بر کسی که این جعل را بداند. این محال نیست. برای اینکه آن چیزی که محال است اخذ علم به مجعول است در موضوع مجعول. بگویند واجب است کسی نماز بخواند که بداند نماز خواندن بر او واجب است. این محال است. چرا؟ برای اینکه توقف الشیء علی نفسه می شود. اما اگر تابلو بزنند و بگویند که واجب است نماز بر کسی که این جعل را بداند، خب هر کسی که این تابلو را بخواند و فارسی هم بلد باشد علم به جعل پیدا می کند. بعد که علم به جعل پیدا کرد مجعول فعلی می شود. مجعول توقف دارد بر علم به جعل، و علم به جعل توقف بر مجعول ندارد بلکه توقف دارد بر جعل.

ما در اصول همیشه مدافع این نظریه بودیم. می گفتیم اختصاص هم ندارد به جعل و مجعول. حب و رضا هم همینطور است. الان شما ماه رمضان در خانه تان عربی می نویسید که أنا راض أن یدخل داری کل من علم بهذا الرضا. یعنی علم بهذا الرضای تعلیقی. هر کسی از در خانه شما رد می شود عربی بلد نیست می گوید این حاج آقا قرآن نوشته، اما کسی که عربی بلد است و معنایش را می فهمد، می گوید آقا نوشته أنا راض أن یدخل فی داری من یعلم بهذا الرضا، سریع در می زند. ولی اگر نوشته بود أنا راض أن یدخل داری من یعلم بأنی راض أن یدخل هو داری، هیچ کس نمی تواند در بزند. چرا؟ چون هر کس در بزند می گوید نوشته را بخوان، نوشتم: أنا راض أن یدخل داری من یعلم بأنی راض أن یدخل هو داری، و این موضوع برای شما مگر محقق شده است که شما در زدی؟ دور است دیگر. چون رضای شما متوقف بر رضای شما است. شما راضی هستید کسی وارد خانه شما بشود که راضی باشید او وارد خانه شما بشود. می شود تعلیق الشیء علی نفسه و این محال است. اما آن تعبیر اول که ارضی أن یدخل داری من یعلم بهذا الرضا اینکه مشکل ندارد.

خب جناب آقای صدر! شما قبول کردید این را، گفتید چه اشکال دارد شارع می گوید تجب الصلاة علی من علم بهذا الجعل. خب همین تهافت در رتبه در اینجا هم هست. مولا موضوع را باید لحاظ کند فانی در خارج، پس باید من علم بهذا الجعل را فانی ببیند در خرج با قطع نظر از این جعل. با قطع نظر از این جعل که الان می خواهد انجام بدهد موضوع آن را که من یعلم بهذا الجعل است باید در خارج محقق ببیند. شما اینجور گفتید دیگر. لازمه فرمایش شما این است که این مولایی که الان جعل می کند وجوب نماز را بر کسی که این جعل را بداند موضوع جعلش چیست؟ من یعلم بهذا الجعل است. جعلت وجوب الصلاة علی من یعلم بهذا الجعل. موضوع اگر بنا باشد با قطع نظر از حکم در خارج موجود بشود به لحاظ حاکم، خب اینجا که اینطوری نیست. با قطع نظر از این جعل کی حاکم می تواند لحاظ کند که عالم به جعل موجود می شود؟

وقتی جعل نباشد عالم به جعل معنا ندارد موجود بشود. بله قاطع به جعل به نحو جهل مرکب حرف دیگری است، اما عالم به جعل یعنی علم مطابق با واقع این متوقف بر جعل است.

پس همین بیان اشکال تهافت در رتبه اینجا هم می آید. در حالی که ایشان اصرار دارد که اخذ علم به جعل در موضوع حکم ممکن است، و مطلب درستی هم هست.

پس به نظر ما این اشکال اول که گفتند اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر مستلزم دور است یا مستلزم تهافت در رتبه است این درست نیست و هیچ محذوری ندارد.

محقق عراقی بعد از اینکه دیده کار را خراب کرد، صل بقصد امتثال الامر تهافت در رتبه پیدا کرد، فرموده: چرا اصرار بکنیم که ما یک وجوب داریم که این یک وجوب رفته روی نماز به قصد امتثال امر، تا بعد نتوانیم درستش کنیم. ما می گوئیم دو وجوب داریم. یک وجوب رفته روی نماز و یک وجوب رفته روی اتیان نماز به قصد امتثال امر. ولکن این دو وجوب مجعول هستند به جعل واحد. یک وجوب نیست تا تهافت در رتبه لازم بیاید. اگر یک وجوب بود رفته بود روی نماز به قصد امتثال وجوب، تهافت در رتبه لازم می آمد. اما اگر دو وجوب باشد، یک وجوب می رود روی نماز، تمام شد، وجوب دیگر می رود روی اتیان نماز به قصد امتثال آن وجوب اول، تهافتی پیش نمی آید. چون متعلق وجوب اول ذات نماز است. متعلق وجوب دوم است که اتیان نماز است به قصد امتثال وجوب اول.

محقق عراقی فرموده است: ولکن ما حرفمان این است که درست است که دو تا وجوب است، اما با جعل واحد جعل شده اند. مثل چی؟ می گوید مثل إغتسل للجمعة و الجنابة، وجوب غسل جمعه و وجوب غسل جنابت مجعول هستند به یک جعل و یک انشاء. منتهی إغتسل للجمعة و الجنابة دو تا وجوب در عرض هم هستند. وجوب غسل جمعه با وجوب غسل جنابت مجعولان عرضیان به جعل واحد. ولی در مانحن فیه وجوب اتیان نماز به قصد امتثال وجوب اول این در طول وجوب اول است. یک وجوب اولی داریم رفته روی ذات نماز، در طول آن یک وجوبی هم داریم رفته روی اتیان نماز به قصد امتثال آن وجوب اول. این وجوب دوم در طول وجوب اول است که رفته روی ذات نماز. طولیت است، چه اشکالی دارد.

می گوید می خواهید مثال بزنم برای طولیت احکام که مجعول هستند به جعل واحد؟ مثال معروف حجیت اخبار مع الواسطه است. یک جعل می گوید خبر الثقة حجة. خب در اخبار مع الواسطة که حریز می گوید أخبرنی زرارة أن الامام علیه السلام قال صلاة الجمعة واجبة، اول باید خبر زراره حجت بشود تا مؤدای خبر حریز اثر شرعی پیدا کند. مؤدای خبر حریز چیست؟ أخبرنی زراره است. اگر این أخبرنی زراره این خبر زراره اثر شرعی نداشت، مؤدای خبر حریز که عبارت است از اینکه أخبرنی زرارة اثر شرعی نداشت، معقول نیست حجیت خبر حریز. پس اول باید خبر زراره بشود حجت و اثر شرعی پیدا کند تا بعد موضوع درست بشود برای حجیت خبر حریز. پس حجیت خبر زراره شد اول، در طول آن حجیت خبر حریز شد، در حالی که اینها مجعول هستند به جعل واحد. اشکالی ندارد.

خب این بیان محقق عراقی برای چیست؟

برای این است که بگوید وقتی جعل واحد شد (صل بقصد امتثال الامر دو وجوب است منتهی بجعل واحد)، حالا اگر مولا بگوید إدفن المیت به اطلاقش تمسک می کنیم می گوئیم این جعل مجعولش فقط وجوب دفن میت است نه بیشتر. دیگر وجوب قصد امتثال امر جعل نشد. تمسک به اطلاق إدفن المیت می کنیم.

اقول: جناب محقق عراقی! در مثال خبر الثقة حجة، خب جعل واحد است رفته روی عنوان کلی، خبر الثقة. در عالم مصداق، مصداق پیدا کردن این عنوان کلی طولیت دارد. اول باید در مورد خبر زراره منطبق بشود تا خبر حریز بشود مصداق برای این عنوان کلی. اما مولا لحاظ مصادیق نمی کند. مولا لحاظ عنوان کلی می کند. خبر الثقة حجة. مثل اینکه دلیل می گوید الکذب حرام، تا گفت الکذب حرام، اگر شما بگوئید الکذب لیس بحرام می شود دروغ. خود الکذب حرام برای خودش مصداق درست کرد. اگر الکذب حرام نبود، شما می گفتید الکذب لیس بحرام که دروغ نبود. الکذب حرام آمد برای خودش مصداق درست کرد، شما اگر الان بگوئی الکذب لیس بحرام می شود دروغ. این اشکال ندارد. چون در عنوان کلی لحاظ خصوصیات مصادیق نمی شود. انطباق عنوان کلی بر مصادیق قهری است، ولو این مصادیق بعدا محقق بشوند.

اما در مثال صل بقصد امتثال الامر ما عنوان کلی نداریم. یک وجوب رفته روی عنوان نماز و مولا باید او را لحاظ کند، یک وجوب رفته روی قصد امتثال امر، مولا باید او را لحاظ کند. پس دو وجوب هستند، و هر دو باید مستقل لحاظ بشوند. یعنی چه اینها به جعل واجد جعل می شوند؟ آیا یعنی به خطاب واحد ابراز می شوند؟ اینکه مهم نیست.

و عجیب است مثال هم که می زند به اغتسل للجمعة والجنابة مثال می زند. خب جناب محقق عراقی! مولا می توانست بگوید إغتسل للجمعة والجنابة و لیوم العید. پس بگو چون نگفت إغتسل للجمعة والجنابة و لیوم العید اصالة الاطلاق جاری می کنیم می گوئیم غسل یوم العید واجب نیست. آیا کسی این حرف را می زند؟ می گوید چه جور شما صل بقصد امتثال الامر را مثال زدید مثل إغتسل للجمعة و الجنابة، گفتید مثل او است، دو تا وجوب به جعل واحد، بعد گفتید صل بقصد امتثال الامر هم دو تا وجوب است به جعل واحد. اگر مولا یکجایی می گفت صل، به اطلاقش می گفتیم آن وجوب دوم نیست.

پس مولا هم اگر بجای إغتسل للجمعة و الجنابة فقط می گفت إغتسل للجمعة، پس باید می گفتید که اطلاق لفظی اش می گوید غسل جنابت واجب نیست. این چه حرفی است. نه، این دو تا وجوب است و دو تا جعل دارد منتهی با یک کلام متصل این را ابراز می کند، اینکه وحدت جعل نیست.

پس اصل اشکال محقق عراقی این است که ایشان دو تا وجوب قبول کرده، و قبول هم دارد که این وجوب ها موضوعشان در لحاظ حاکم فرق می کند، مولا یکبار ذات نماز را لحاظ می کند و امر جعل می کند، بار دیگر در رتبه متأخره لحاظ می کند قصد امتثال امر به نماز را، امر دومی جعل می کند، ولکن این دو تا امر مجعول هستند به جعل واحد. ما می گوئیم این غیر معقول است. دو تا وجوب مخصوصا که طولی هم هستند، بخواهند جعل بشوند به جعل واحد، این معقول نیست. بله می تواند با کلام متصل واحد ابراز بشود.

این فرق می کند با خبر الثقة حجة. آنجا عنوان کلی لحاظ می شود بدون لحاظ خصوصیات. منتهی خصوصیات و مصادیق همدیگر را پیدا می کنند و موضوع برای هم می سازند. خب بسازند، به مولا ربطی ندارد. فرق می کند با صل بقصد امتثال الامر.

پس فرمایش محقق عراقی تمام نیست.

جلسه 148

شنبه 10/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

مطلبی در رابطه با فرمایش محقق عراقی مانده که عرض کنم:

ایشان فرمودند که یک وجوب اگر تعلق بگیرد به نماز به قصد امتثال امر، ممکن نیست. اما اگر دو وجوب باشد، یک وجوب تعلق بگیرد به ذات نماز، وجوب دوم تعلق بگیرد به اتیان نماز به قصد امتثال وجوب اول، این اشکال ندارد. فرموده و لکن ما می گوئیم چون آن دو وجوب به جعل واحد جعل می شوند ولذا اگر مولا یک جائی گفت صل و نگفت بقصد امتثال الامر، به اطلاق لفظی آن تمسک می کنیم و می گوئیم ذات نماز مطلوب است و واجب، واجب توصلی است.

که ما اشکال کردیم گفتیم این مطلب غیر معقول است. دو وجوب با دو متعلق معنا ندارد بگوئیم یک جعل دارند. یک خطاب واحد متصل هر دو را بیان کرده است درست است، مثل إغتسل للجمعة و الجنابة، اما دو جعل هست نه یک جعل.

مرحوم آقای صدر فرموده است: احتمال این هست که مراد محقق عراقی دو وجوب ضمنی باشد نه دو وجوب استقلالی. یک وجوب ضمنی رفته است روی ذات نماز، و یک وجوب ضمنی هم رفته است روی اتیان نماز به قصد امتثال وجوب ضمنی اول.

بعد ایشان اشکال می کند به محقق عراقی، می گوید جناب محقق عراقی! چطور معقول است که امر ضمنی در موضوع امر ضمنی دیگر اخذ ولحاظ بشود؟! معنای امر ضمنی این است که مولا یک مرکبی را وحدت اعتباریه برایش لحاظ می کند، امر می کند به آن مرکب. به حسب تحلیل عقلی ما می گوئیم امر ضمنی داریم به این جزء، امر ضمنی داریم به آن جزء، اما ملحوظ برای مولا واحد است و همان مرکب ارتباطی است که وحدت اعتباریه دارد. مولا وقتی که لحاظ بکند یک مرکبی را به یک لحاظ واحد، معنا ندارد که شما بگوئید امر ضمنی به یک جزء را در موضوع امر ضمنی جزء دوم اخذ کرد، یعنی دو بار لحاظ کرد، یک بار جزء اول را لحاظ کرد وبه او امر ضمنی کرد، بعد این امر ضمنی را در کنار جزء دوم لحاظ کرد یک امر ضمنی هم به جزء دوم کرد. این یک بام و دو هوا می شود. چه امر ضمنی ای شد که موضوع هر کدام مستقل لحاظ بشود؟ یکبار جزء اول لحاظ بشود، امر ضمنی به آن بکند، بار دیگر جزء دوم را با ضمیمه آن امر ضمنی اول لحاظ بکنند، یک امر ضمنی هم به این جزء دوم بکنند، اینکه امر ضمنی نشد. امر ضمنی انتزاع می شود و تحلیل عقلی می شود از یک امر استقلالی روی مرکبی که وحدت اعتباریه دارد و یک لحاظ شده است.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. ما یک مثالی بزنیم: اگر شما بگوئید اکرم زیدا و کل من جلس فی جنب من یجب اکرامه. از تو می خواهم زید را اکرام کنی و هر کسی را هم که در کنار من یجب اکرامه هست او را هم اکرام کنی. بعد می گوید اگر یک نفر را اکرام نکردی به هیچ درد نمی خورد، لم تمتثل امری ابدا. می شود مرکب ارتباطی دیگر. زید نشسته، او می شود مصداق من یجب اکرامه. نفر کناری اش می شود مصداق من جلس فی جنب من یجب اکرامه، نفر سوم هم کذلک، صف کشیده اند تا آخر، یکی یکی مصداق درست می شود. اینکه اشکال ندارد. معنای اینکه امر ضمنی است یعنی ساقط نمی شود امر به اکرام زید مگر زمانی که کل مرکب را انجام بدهی. به زید اکرام کنی بقیه را اکرام نکنی خود زید هم بدش می آید.

پس لازم نیست موضوع اوامر ضمنیه لحاظ بشود به لحاظ واحد.

بله ما به محقق عراقی شدیدا معترض هستیم. چرا؟ برای اینکه می گوئیم اگر مقصود شما این باشد که اوامر ضمنیه داریم، یک امر ضمنی روی ذات نماز، و یک امر ضمنی به اتیان نماز به قصد امتثال امر ضمنی اول. خب این از تهافت در رتبه فرار نمی توانید بکنید. صل بقصد امتثال الامر، یک امر ضمنی برود روی ذات نماز، و یک امر ضمنی هم برود روی اتیان نماز به قصد امتثال امر ضمنی اول. این تهافت در رتبه را حل نمی کند. چرا؟ برای اینکه همان مثال را در نظر بگیرید: اکرم زیدا و کل من جلس فی جنب من یجب اکرامه، فرض این است که مولا وجوب اکرام دیگری ندارد، فقط همین است. اکرم زیدا و من جلس فی جنب من یجب اکرامه بهذا الوجوب، خب همین مشکل تهافت در رتبه هست دیگر. چون در موضوع شما حکمتان را لحاظ کردید. یجب اکرام زید این حکم وجوب است، در موضوعش این وجوب را لحاظ کردید، گفتید یجب اکرام زید و اکرام من جلس فی جنب من یجب اکرامه بهذا الوجوب. چون ما وجوب دیگری نداریم. در موضوع وجوب، وجوب را لحاظ کردید.

اینجا هم همینطور است. در موضوع امر استقلالی به نماز به قصد امتثال امر، این امر را لحاظ کردید. گفتید واجب است نماز بخوانیم و نماز به قصد امتثال این وجوب باشد. همان مشکل تهافت در رتبه هست. چون امر ضمنی به ذات نماز فرض این است که انتزاع می شود از این امر استقلالی. و معنا ندارد که این امر استقلالی در موضوعش امر ضمنی اخذ بشود که از خود این امر استقلالی متولد می شود. در موضوع امر استقلالی امر ضمنی را لحاظ کنید که متولد می شود از خود این امر ضمنی. تهافت در رتبه می شود دیگر.

ما خیالمان راحت است و اصلا این تهافت در رتبه ها را قبول نداریم. اما محقق عراقی مشکل پیدا می کند و تهافت در رتبه و به نظر بهتر دور به نظر حاکم پیش می آید اگر مولا بگوید یجب الصلاة بقصد امتثال الوجوب. خب این آقا ضیاء که اینجور می گوید مشکلش حل نمی شود با اینکه بگوید امر شدیم به نماز به قصد امتثال امر ضمنی به نماز. چرا؟ برای اینکه این امر ضمنی به نماز متولد از این امر استقلالی است. در موضوع امر استقلالی امری را لحاظ کردید که متولد از خود این امر استقلالی است. این مثل این می ماند که در موضوع این امر استقلالی خود امر استقلالی را لحاظ کنیم، چه فرقی می کند؟

پس اگر ما بگوئیم امر رفته روی نماز به قصد امتثال امر ضمنی به نماز، مشکل تهافت رتبه به نظر حاکم حل نمی شود. چرا؟ برای اینکه جناب محقق عراقی چه فرق می کند که در موضوع امر استقلالی خود امر استقلالی را اخذ کنید یا امر ضمنی ای را اخذ کنید که متولد از این امر استقلالی است؟ مشکل مشترک است.

به نظر ما اصلا محقق عراقی دو تا وجوب استقلالی فرض کرده است. لذا در عبارتش مثال می زند به إغتسل للجمعة و الجنابة. دو تا وجوب استقلالی فرض کرده، فقط می گوید مجعولان بجعل واحد. که ما اشکالش را عرض کردیم.

کلام واقع می شود در بقیه وجوه برای منع از اخذ قصد امتثال امر در متعلق

ما از حالا موضعمان را مشخص کنیم، هیچکدام از اشکالات بر اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر را قبول نداریم. و در این بحث معتقدیم که بزرگانی همچون آقای صدر ره دچار اشتباه شده اند. شیهه در ذهنشان مستقر شده است ولذا گفته اند محال است اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر. بعد هم گفته اند یکوقت به ما نگوئید که پس چرا موالی عرفیه ممکن است بگویند که این کار را بخاطر حرف من انجام بده نه بخاطر دل خودت؟ می گوید بخاطر حرف من برو به زید سلام بده نه بخاطر دل خودت.

آقای صدر می گوید: اینها عوامند. اینهایی که قصد امتثال امر در متعلق امر را اخذ می کنند عوامند. چون عوامند می توانند این کار را بکنند. اما خدا که حکیم است و ملتفت است به اشکالات عقلی، لذا خدا نمی تواند. از آنجاهایی است که بنده می تواند خدا نمی تواند.

ببینیم چرا خدا نمی تواند. وجه اول که درست نشد و قانع کننده نبود. هیچ اشکالی ندارد که مولا بگوید آب بیاور به قصد امتثال این امر من. چه اشکالی دارد؟ پس این وجه اول که گفتند تهافت در رتبه لازم می آید اینها را ما قبول نداریم.

وجه ثانی: این است که گفته اند امر متوقف است بر اینکه مکلف قدرت بر فعل داشته باشد. و الا می شود امر به غیر مقدور. وقتی به شما می گویند امر می کنیم شما را به فعلی، توقف دارد امر به فعل بر قدرت شما بر فعل. اینکه مورد بحث نیست.

بعد گفته اند اگر شارع بگوید صل بقصد امتثال الامر، امر به نماز به قصد امتثال امر توقف دارد بر قدرت شما بر انجام نماز به قصد امتثال امر.

ممکن است شما بگوئید خب مشکل کجا است؟

می گویند مشکل این است که از آن طرف قدرت شما بر نماز خواندن به قصد امتثال امر آیا توقف دارد بر امر. شما موقعی قدرت پیدا می کنید بر نماز به قصد امتثال امر که امر باشد. اگر امر نباشد ممکن نیست نماز به قصد امتثال امر بخوانیم. فتوقف الامر علی القدرة علی اتیان الصلاة بقصد امتثال الامر، کما توقف القدرة علی ذلک علی وجود الامر. و هو دور.

مرحوم آخوند این را جوای می دهد، می گوید آن چیزی که در امر شرط است قدرت در زمان امر نیست بلکه قدرت در زمان امتثال است. پس لازم نیست قبل از غسل به قصد امتثال الامر مکلف قادر باشد بر این کار. در زمان امتثال قادر باشد کافی است.

مقصود مرحوم آخوند این است که می گوید: کافی است در صحت امر یک قضیه شرطیه که لو تعلق الامر بهذا الفعل لکان مقدورا. ولو قبل از امر مقدور نباشد. پیامبر اکرم تشریف می آورد نزد یک بیمار که قادر بر قیام نیست و به او می گوید قُم. تا امر می کند این مریض را به قیام، نمی خواهیم بحث معجزه را مطرح کنیم، اصلا این بیمار مشکل روحی دارد، وقتی وجود نازنین پیامبر او را امر به قیام کرد خون در رگهایش می جوشد قدرت پیدا می کند بر قیام. آیا این غلط است؟. آیا می شود به پیامبر گفت که یا رسول الله امر به قیام توقف دارد بر قدرت این آقا بر قیام، وقدرت این آقا بر قیام هم توقف پیدا کرد بر امر شما به قیام، شد دور. خب حق دارد پیامبر اکرم یک نگاه غضب آلود به ما بیندازد که این حرفها درست نیست. در صحت امر به قیام کافی است قدرت تعلیقیه، یعنی قضیه شرطیه که لو تعلق الامر بالقیام کان القیام مقدورا. همین کافی است. دور حل شد. برای اینکه قبل از امر پیامبر این مریض را به قیام این قضیه شرطیه وجود دارد. قضیه شرطیه این است که لو امره النبی بالقیام کان قیامه مقدورا. این قضیه شرطیه صادق است. به نحو قضیه شرطیه مشکلی ندارد. همین کافی است برای امر پیامبر به قیام. بعد از امر پیامبر به قیام آنوقت قدرت فعلیه پیدا می کند این بیمار بر قیام.

اینجا هم همینطور است، ما بیماریم، کلنا مرضی و رب العالمین کالطبیب. فرمود صل بقصد امتثال الامر، ما بعد از این امر خدا قدرت پیدا می کنیم بر نماز به قصد امتثال امر، اما آن چیزی که شرط امر است که یتوقف علیه الامر قضیه شرطیه است، که لو تعلق الامر بالصلاة بقصد امتثال الامر کان هذا مقدورا علی المکلف. موقوف علیه امر شد قضیه شرطیه، وهو حاصل، آن چیزی که یتوقف علیه الامر قدرت فعلیه است.

پس این وجه دوم هم درست نیست.

وجه سوم: ما عن صاحب الکفایة. ایشان در چند سطر اشکال اول را جواب داد با یک و توهم، و اشکال دوم را هم جواب می دهد، اما می گوید شماها که اخذ قصد امتثال امر را ممکن می دانید توهم کرده اید، چون نفهمیدید اشکال ما چیست. اشکال ما این اشکال سوم است.

می فرماید اشکال این است که: یک قانونی را شنیده اید که «الامر لایکاد یدعو الا الی متعلقه». مولا اگر بگوید آب بیاور، این دعوت نمی کند به نان آوردن.

حالا که اینجور شد مرحوم آخوند می گوید جناب مکلف! شما می خواهی نماز بخوانی به قصد امتثال امر به نماز. شما در صورتی می توانستی نماز بخوانی به قصد امتثال امر به نماز که نماز امر داشته باشد. در حالی که آنهایی که می گویند قصد امتثال امر در متعلق اخذ می شود می گویند نماز امر ندارد. نماز به قصد امتثال امر، امر دارد، مقید امر دارد. ذات نماز امر ندارد.

وقتی ذات نماز امر ندارد، پس شمای مکلف قادر نیستی که نماز بخوانی به قصد امتثال امر به نماز. امر به صلاة مقیده که نمی تواند دعوت کند به قصد امتثال امر به ذات نماز. ما امر نداریم به ذات نماز. ما امر داریم به نماز با قصد امتثال امر. شما الان که می خواهی نماز بخوانی، اراده می کنی چه کاری را؟ اراده می کنی نماز بخوانی. باید به قصد امتثال امر به نماز باشد دیگر. خب نماز که امر ندارد بنابر نظر آنهایی که می گویند قصد امتثال امر در متعلق اخذ می شود. نماز مقید به امتثال امر، امر دارد نه ذات نماز. امر به مقید منحل نمی شود به امر به ذات مقید و امر به قید. اگر به شما بگویند آب شیرین بیاور، این معنایش این نیست که دو تا امر داری یکی اینکه آب بیاور و یکی اینکه شیرین باشد، که اگر آب شور بیاوری بگوئی من قسمت اول امر را امتثال کرده ام. نه، وقتی می گویند آب شیرین بیاور اصلا آب شور امر ندارد، ذات آب امر ندارد، آب شیرین آوردن امر دارد.

ولذا مرحوم آخوند می گوید اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر شد محال. وجه استحاله این است که شما از امر به این نماز به قصد امتثال امر می خواهی تحریک بشوی به ذات نماز. ذات نماز که امر ندارد. الامر لایدعو الا الی متعلقه.

در مقابل مرحوم آخوند دو تا جواب داده می شود:

جواب اول: جناب آخوند! این قاعده «الامر لایکاد یدعو الا الی متعلقه» در کدام آیه و روایت است؟ باید نکته اش را پیدا کرد. چه جور است که امر به شیء یدعو الی ایجاد مقدمته، مولا اگر بگوید اصعد السطح، یدعو الی نصب السلم، چه جور شد گفتید الامر لایکاد یدعو الی متعلقه؟ پس این آقا چه جور دارد نردبان می آورد؟ بخاطر امر مولا به صعود علی السطح است دیگر. اینطور نیست که الامر لایکاد یدعو الا الی متعلقه.

در مانحن فیه هم جناب آخوند این مکلف وقتی می بیند که اگر امر مولا به نماز مقید تحریک بکند این مکلف را به ذات نماز، ذات نماز که حاصل می شود، آن قید دومش هم حاصل شده است. چرا؟ برای اینکه قید دومش مگر چی بود؟ تحریک امر به نماز بود نسبت به نماز. خب او هم حاصل می شود دیگر.

مکلف نگاه می کند به امر مولا، می گوید نماز با قصد امتثال امر واجب است. بعد نگاه می کند به خودش، می بیند اگر این امر او را دعوت کند به نماز خواندن و به ذات نماز، آن قید دیگر هم که همین محرکیت امر است حاصل است. مثل این می ماند که مولا به عبدش بگوید آبی بیاور که آن را بیاوری. (نگوئید لغو است، می خواهم مثال بزنم جواب آخوند را بدهم). جناب آخوند! آیا این امر دعوت می کند به آب آوردن یا نه؟ بله. چرا؟ برای اینکه آب که می آورم می دانم با این آوردن آب قید دوم هم حاصل است. وقتی من می بینم آب بیاورم خود آب آوردن باعث می شود که این کار بشود مصداق اتیان به مائی که أتیت به.

اینجا هم مولا گفت نماز بخوان نمازی که با محرکیت امر من باشد. امر را روی مقید برده است. قبول، هیچ اشکالی ندارد. اما این امر به مقید چرا دعوت نکند به ذات تکلیف مثلا به ذات نماز؟ بعد از اینکه من ملتفتم وقتی که دعوت کرد این امر به ذات نماز، هم ذات نماز حاصل می شود وهم آن قید دوم. قید دوم عبارت است از همین دعوة الامر الی اتیان الصلاة. امر داشتیم به نماز مقید به قصد امتثال امر، اما همین باعث می شود که من تحریک بشوم و اتیان کنم ذات صلاة را به قصد امتثال امر به مقید. چرا؟ برای اینکه وقتی ذات عمل را آوردم به داعی امر مولا، می دانم قید دیگر که عبارت است از اینکه داعی امر مولا باشد حاصل است. یعنی این امر به مقید که در تابلو نوشته است (نماز به قصد امتثال امر واجب است)، این امر به مقید یدعو الی ذات العمل بعد التفات المکلف الی حصول القید قهرا. قید مگر چیست؟ قید مثل اینکه گاهی بعضی ها یک چیزی در مشتشان هست مثلا کلید در دستشان هست دنبال کلید می گردند، ما اینجوری شدیم. خب این آقایی که نماز می خواند و محرکش امر مولا است به مقید، خب آن قید دستش است خودش خبر ندارد. یک لحظه به او بگوئید قید همین است، همین است که به تحریک امر مولا نماز بخوانید. پس امر مولا به مقید یمکن أن یحرک العبد نحو ذات العمل إذا کان قیده نفس هذا التحریک. چون مکلف می گوید ذات عمل را که بیاورم بخاطر این امر به مقید قیدش هم خودبخود حاصل می شود. شبیه این می ماند که مولا گفته برو از هند پر طاووس بیاور. کی شما حال داری بروی هند. اما گفتند مأموریت تبلیغی داری برو هند یک ماه بمان خدمت به اسلام بکن، رفتی آنجا دهلی نو، گفتی حالا مولا گفته بود که پر طاووس از هند بخر برویم پر طاووس بخریم. با اینکه امر مولا به خریدن پر طاووس محرک شما نبود، مگر بعد از اینکه به داعی نفسانی قید حاصل شد. قید عبارت است از رفتن به هند. اینکه اشکال ندارد.

ما می گوئیم من نماز می خوانم، نه به قصد امتثال امر به ذات نماز، تا بگوئید ذات نماز امر ندارد، ولکن من اراده می کنم نماز بخوانم به قصد امتثال امر به نماز مقید، یعنی امر به مقید حرّکنی الی اتیان الصلاة، چون می دانم بعد از اینکه امر به مقید مرا تحریک کرد به اتیان نماز، قید دوم که همین تحریک امر مولا باشد حاصلٌ قهرا و مقید حاصل است و هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: امر به نماز مقید یدعو الی ذات الصلاة بعد التفات المکلف الی حصول القید الآخر قهرا.

سؤال وجواب: من که نمی گویم امر به ذات نماز تعلق گرفته است. من می گویم امر تعلق گرفته است به نماز خاص وهو الصلاة بقصد امتثال الامر. واجب است نماز بخوانی به قصد امتثال همین امر. مشکلی ندارد. مرحوم آخوند مشکلش قدرت امتثال است نه اینکه مشکلش مقام جعل باشد. نمی گوید مقام جعل مشکل دارد که شما می گوئید مرحوم آخوند می گوید تسلسل لازم می آید. کی مرحوم آخوند گفت تسلسل لازم می آید. مرحوم آخوند می گوید مشکلش عدم قدرت مکلف است بر امتثال.

سؤال وجواب: می گوید واجب است نماز بخوانی به قصد امتثال همین امر. مثل اینکه در علم به جعل ما می گفتیم که می گوید واجب است نماز بر کسی که این وجوب را بداند. من راضی هستم کسی وارد خانه من بشود که این رضایت را بداند. اشکالی ندارد و تسلسل لازم نمی آمد.

سؤال وجواب: متعلق امر صلاة مقیده است. صلاة مقیده به قصد امتثال همین امر استقلالی که داریم جعل می کنیم. واجب است نماز بخوانی به قصد امتثال همین وجوب. کجای آن تسلسل است؟ مثل اینکه می گفت واجب است نماز بر کسی که این وجوب را بداند. خب اشکال شما آنجا هم می آید که کسی بگوید تسلسل لازم می آید. مثلا در اخذ علم به جعل در موضوع مجعول توضیح دادم که می گوید واجب است نماز بر کسی که بداند که واجب است نماز بر کسی که بداند که واجب است نماز ...، همینجور برود جلو. چون هیچوقت نباید مطلق بشود همیشه باید مقید بشود فیلزم التسلسل. نه آقا این حرفها نیست. مولا یک اشاره ذهنیه می کند، می گوید واجب است نماز بر کسی که این وجوب را بداند، همین وجوب. لازم نیست تصور مستقل بکند. اینجا هم می گوید واجب است نماز به قصد امتثال همین وجوب. واشکال آخوند هم این نیست، بلکه اشکالش این است که مکلف در مرحله امتثال قادر نیست. چون امر به مقید لایمکن أن یحرک نحو ذات العمل. ولی ما می گوئیم چرا، یمکن أن یحرک نحو ذات العمل در فرضی که مکلف ملتفت است که با این کار حصول آن قید قهری است. آن قید چیست؟ قید عبارت است از تحریک الامر نحو ذات الصلاة. خب قید حاصل می شود دیگر. امر مولا به مقید وقتی تحریک کند به ذات نماز، خب قید همین تحریک امر است و او هم که حاصل است. چه مشکلی دارد.

جواب دومی که داده می شود این است که: گفته اند امر می شود به نماز نه به قصد استقلالی. بلکه امر می شویم به نماز به قصد امتثال امر ضمنی که رفته روی ذات نماز. هر امر به مقیدی منحل است به یک امر ضمنی که رفته است روی ذات و یک امر ضمنی که رفته است روی قید. این چیزی است که مرحوم آخوند از آن فرار می کرد، اما یک عده ای آمده اند می خواهند مرحوم آخوند را مجبور کنند که بپذیرد، که واجب بشود نماز به قصد امتثال امر ضمنی که می رود روی ذات نماز. چون امر به مقید منحل است به امر ضمنی به ذات عمل و امر ضمنی دیگر به غیر آن.

ببینیم این مطلب درست است یا نه.

جلسه 149

یکشنبه 11/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

صوت این جلسه موجود نیست.

جلسه 150

دوشنبه 12/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به فرمایش مرحوم آقای صدر بود. ایشان فرمودند اگر مولا بگوید صل بقصد امتثال الامر، چون نباید قصد امتثال امر به نحو تشریع باشد، کسی که امر به او واصل نباشد نمی تواند و قادر نیست نماز بخواند به قصد امتثال امر به نحوی که موجب تشریع نباشد. چون شخصی که مثلا مطمئن است امری وجود ندارد از شارع، اگر بخواهد قصد امر بکند جز تشریع راه دیگری وجود ندارد. پس صل بقصد امتثال الامر اگر بخواهد شامل کسی بشود که لم یصل الیه الامر، می شود تکلیف به غیر مقدور. اگر هم بخواهد بگوید من وصل الیه الامر فلیصل بقصد امتثال الامر، می شود اخذ وصول حکم فعلی در موضوع حکم فعلی.

پس خلاشه فرمایش آقای صدر این شد که کسی که امر فعلی به او واصل نباشد نمی تواند قصد امتثال امر کند. ولذا اگر بگویند صل بقصد امتثال الامر و این مطلق باشد وشامل من لم یصل الیه الامر بشود، یلزم منه التکلیف بغیر المقدور. و اگر هم شارع بخواهد تکلیف به غیر مقدور نکند بگوید من وصل الیه الامر فلیصل بقصد امتثال الامر یلزم منه اخذ وصول الحکم الفعلی فی موضوع الحکم الفعلی.

سؤال وجواب: قصد امتثال را معنا ندارد شما فرض کنید در جائی که امر فعلی نیست. قصد امتثال یعنی امری متوجه من مکلف هست قصد می کنم امتثال این امر متوجه به خودم را. قصد امتثال امر نیاز دارد به وصول امر.

اقول: ما در جواب عرض کردیم که هیچ محذوری ندارد بگویند یجب الصلاة بقصد امتثال الامر علی کل من یقدر علی ذلک. و این را در تابلو بنویسند، هر کس بیاید این عبارت را بخواند و معنایش را بفهمد می شود مصداق قادر. وحتی می شود در تابلو بنویسند تجب الصلاة بقصد امتثال الامر علی من وصل الیه حکمٌ یصیر امرا فعلیا علی تقدیر وصوله. می گوید کسی که واصل بشود به او امر و حکمی که بعد از وصول فعلی خواهد شد نه اینکه قبل از وصول فعلی باشد، نماز به قصد امتثال امر واجب است بر کسی که برسد به او حکم و امری که لازم نیست قبل از وصول امر فعلی باشد، ولو به برکت وصول به این آقا بشود امر فعلی، این اشکالی ندارد و دور لازم نمی آید. چون وصول امر فعلی شرط نشد، بلکه وصول امرٍ سیکون فعلیا فی طول وصوله. اشکال ندارد.

سؤال وجواب: به مجرد اینکه این نامه را شما در تابلو خواندید که نوشته تجب الصلاة بقصد امتثال الامر فی حق من وصل الیه ما یکون امرا فعلیا فی طول الوصول، اتفاقا می بینید همینجوری است. تا این جعل و خطاب واصل شد، شما هم که می بینید بالغ عاقل هستید و الان هم که این خطاب به شما واصل شده است، در طول وصول این خطاب و اینکه می دانید شما که بالغ عاقل هستید، در طول آن این امر می شود فعلی. پس موضوع نشود وصول امر فعلی در رتبه سابقه، یعنی امر فعلی باشد و واصل بشود. نه، امری واصل بشود که در طول وصول فعلی هم بشود هیچ مشکلی پیش نمی آید.

سؤال وجواب: موضوع بالغ عاقل است که این آقا هست. من وصل الیه جعل و امرٌ که فی طول الوصول یکون فعلیا، اتفاقا همینجوری هم هست. شما این تابلو را که دیدید نوشته واجب است نماز به قصد امتثال امر بر کسی که واصل بشود بر او این جعل که در طول وصول فعلی هم خواهد شد. می گوئید الحمد لله، این امر در طول وصول برای ما فعلی شد. لازم نیست در رتبه سابقه بر وصول این امر فعلی باشد. امرٍ سیکون فعلیا فی طول وصوله همین مقدار کافی است و این شرط حاصل می شود.

یک اشکال هم مقرر بزرگوار بحوث در پاورقی بر آقای صدر وارد کرده اند که انصافا اشکال متینی هست. فرموده اند: جناب آقای صدر! شما مبنای خودتان یادتان رفته است. شما گفتید غرض از تکلیف این است که داعی و محرک بشود نسبت به مکلف علی تقدیر الوصول.

ولذا فرمودید ناسی مکلف است. مشهور می گویند ناسی تکلیف ندارد، اما شمای آقای صدر می گوئید ناسی تکلیف دارد. چرا؟ برای اینکه غرض از تکلیف داعویت فعلیه نیست، بلکه الداعویة علی تقدیر الوصول است. یعنی یک قضیه شرطیه که: لو وصل الیه الامر لکان محرکا و داعیا له. ناسی هم همینطور است. لو وصل الیه الامر یعنی زال ناسیا لکان باعثا و محرکا.

بعد فرمودید: اما عاجز تکلیث باعثیت و محرکیت علی تقدیر الوصول هم نسبت به او ندارد. عاجز حتی بعد از وصول امر هم امکان انبعاث ندارد. پس غرض از امر که داعویت علی تقدیر الوصول است در مورد عاجز محقق نیست، ولذا عاجز تکلیف ندارد.

جناب آقای صدر این فرمایش شما شامل آن عاجزی می شود که بعد وصول الامر هم یبقی عاجزا. اما اگر یک عاجزی فرض کردید که می گوید من عجزم از امتثال بخاطر عدم وصول امر است، من با بقیه عاجزها فرق می کنم. من عاجز، عاجز بخاطر عدم وصول امر هستم. خب جناب آقای صدر! در این عاجز که علی تقدیر وصول الامر یصیر قادرا مثل ناسی است. چون غرض از امر داعویت علی تقدیر الوصول است. چه جور شامل ناسی می شد شامل این عاجز هم می شود.

مانحن فیه از این قبیل است. در مانحن فیه عجز کسی که واصل نشده به او امر، عجز او از امتثال عجزی است که علی تقدیر وصول الامر برطرف می شود. خطاب تکلیف از او هیچ انصرافی ندارد.

این جواب می گوید هیچ لازم نیست قید بزند مولا. می گوید صلوا بقصد امتثال الامر، مطلق می گوید. جوابهای قبلی که ما دادیم می گفتیم اشکال ندارد مقید کند شارع موضوع را. این جواب این است که نه، اصلا مقید هم نکند مطلق هم بگوید بی اشکال است.

ما هم یک چیزی اضافه می کنیم، می گوئیم این فرمایش که کاملا متین است، ولی یک چیزی هم اضافه می کنیم، می گوئیم جناب آقای صدر! تکلیف به غیر مقدور شرک به خدا که نیست، تکلیف به غیر مقدور یا لغو است یا خلاف ظهور خطاب امر است. و الا از تکلیف به غیر مقدور اجتماع نقیضین که لازم نمی آید. فرض کنید همه جوابها را قبول نکردید وقتی مولا نمی تواند مقید کند خطابش را طبق ادعای خود شمای آقای صدر، خب مولا چکار بکند؟ شما می گوئید نگوید بقصد امتثال الامر بلکه بگوید صل، نخیر، مولا می خواهد بگوید صل بقصد امتثال الامر تمام الغرضش را بگوید. اینکه تکلیف به غیر مقدور لازم می آید نسبت به من لم یصل الیه الامر، خب بیاید، چاره ای نیست. کار دیگری مولا نمی توانست بکند. این تکلیف به غیر مقدور مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: به نظر آقای صدر انصراف محال است. می گوید انصراف که من وصل الیه الامر فلیصل بقصد امتثال الامر محال است، خب وقتی محال است مولا می گوید صل بقصد امتثال الامر. تقیید نزد چون تقیید محال است. تمام شد و رفت. دوست دارد بگوید صل بقصد امتثال الامر و تمام غرضش را با یک جعل بگوید.

اشکال دیگری که مرحوم آقای صدر مطرح می کند در اخذ قصد امتثال امر در متعلق:

ایشان می گوید: اگر شارع بگوید صل بقصد امتثال الامر، یعنی یک امر ضمنی رفت روی قصد امتثال امر. قصد امتثال امر را معنا کنید ببینیم چیست. قصد امتثال امر یعنی اینکه محرک شما نسبت به نماز امر مولا باشد. صل بقصد امتثال الامر یعنی نماز بخوان و محرکت به سمت نماز خواندن امر مولا باشد. اراده تو نسبت به نماز خواندن ناشی از امر مولا باشد. معنای قصد امتثال امر این است، که وقتی نماز می خوانی محرکت به نماز ریاء نباشد بلکه امر مولا باشد.

آقای صدر فرموده: خب اگر مولا می گفت صل به چه داعی بود؟ نمی گفت صل بقصد امتثال الامر بلکه می گفت صل، به چه داعی بود؟ به داعی محرکیت الی الصلاة بود. مولا وقتی می گفت صل، امرش به داعی این بود که شما را تحریک کند به نماز خواندن. یا این امر محرک شما می شود یا نمی شود، از دو حال خارج نیست. این صل اگر محرک شما بشود به نماز خواندن، که نیاز به آن امر ضمنی نیست. امر ضمنی می گوید آقا امر به نماز محرک شما باشد به نماز. اگر امر به نماز محرک شما هست و صل کافی است که شما را تحریک کند به نماز، که نیازی نیست به امر ضمنی. اما اگر مولا بگوید صل این کافی نباشد که شما را تحریک کند به نماز، آن امر ضمنی نمی تواند کاری بکند. چرا؟ برای اینکه آن امر ضمنی خاصیتی ندارد، مخالفتش موجب عقاب زائد نیست.

شبیه این چیزی می ماند که در اطیعوا الله گفته اند. در اطیعوا الله گفته اند مولا گفته است که نماز بخوانید. اگر امر به نماز کافی است که شما نماز بخوانید، احتیاج به امر مولوی به اطاعت خدا نیست. اگر اقیموا الصلاة کافی است که شما را تحریک کند به نماز خواندن، اطیعوا الله هم امر مولوی نداشت شما نماز می خواندید. و اگر شما کسی هستید که اقیموا الصلاة که امر مولا است کافی نیست شما را تحریک کند به سمت نماز، اطیعوا الله هم امر مولا است دیگر، او هم مثل اقیموا الصلاة است، وقتی امر خدا کافی نیست برای محرکیت شما، خب اطیعوا الله هم امر خدا است دیگر، او هم اخ الامر الاول. پس اطیعوا الله بخواهد امر مولوی باشد لغو است، باید ارشادی باشد.

همان نکته اینجا هم می آید. می گویند مولا امر بکند به نماز، سؤال می کنیم: کافی است برای تحریک شما به نماز خواندن یا کافی نیست؟ اگر شما عبد منقادی هستید کافی است تحریک بکند اقیموا الصلاة شما را به نماز، نیازی به آن امر ضمنی دوم نیست که آقا امر به نماز محرک شما باشد به نماز. این آقایان عبید منقاد هستند، همان صل که گفتی کافی است در تحریک اینها به نماز، نیازی نبود که به اینها بگوئی امر به نماز محرک شما باشد به نماز. اگر رفتی در جلسه مشروب خوارها و قماربازها، آنجا گفتی صلوا، وقتی این امر مولا محرک آنها نمی شود حالا صد بار هم بگوئی امر ما محرک شما باشد بیشتر می خندند.

پس امر ضمنی به قصد امتثال یعنی امر به اینکه امر به نماز محرک شما باشد لغو است. این محرکیت زائده ندارد. فقط یک خاصیت دارد، وآن این است که می گوید آقایان! اگر اتفاقا نماز بخوانید بدون قصد امتثال، آن نماز کافی نیست. فقط خاصیتش این است. و این هم ربطی به محرکیت امر به قصد امتثال ندارد. امر به قصد امتثال باید محرکیت داشته باشد به متعلق خودش. را به قصد امتثال باید نسبت به قصد امتثال محرک باشد نه اینکه حفاظت کند محرکیت امر به نماز را. امر به هر چیزی باید محرک به متعلق خودش باشد نه اینکه حفاظ باشد برای محرکیت یک امر دیگر.

این خلاصه فرمایش آقای صدر، که فرمود صل بقصد امتثال الامر این امر به قصد امتثال نمی تواند محرکیت زائده داشته باشد نسبت به متعلق خودش، ولذا فاقد روح امر و حقیقت امر می شود. آقای صدر نظرش این است که باید مولا بگوید صل، امر کند به نماز. یا شما نماز می خوانید با محرکیت این امر مولا، فنعم المطلوب. یا نماز می خوانید بدون محرکیت این امر مولا بلکه ریاءا، آقای صدر می گوید این صل ساقط شد چون متعلقش آمد. شارع می آید یک صل دیگر می آورد. نماز خواندی بدون قصد امتثال امر باز هم مولا می گوید صل. اما هیچوقت نمی گوید صل بقصد امتثال الامر. باز هم نماز دوم را بخوانی ریاءا، این امر دوم هم ساقط می شود به تحقق متعلق، اما غرض مولا هنوز حاصل نشده است، چون غرض مولا نماز به قصد امتثال امر است، فقط در متعلق نمی تواند اخذ کند. باز یک امر سومی می آید که صل. در روزه هم اگر بدون قصد امتثال امر باشد امر مولا ساقط می شود اما باز خطاب دیگری می گوید اقضوا الصوم، چون غرض مولا حاصل نشده است.

اقول: این فرمایش آقای صدر درست نیست. چرا؟ برای اینکه جناب آقای صدر! غرض از امر به یک مرکب ایجاد محرکیت به این مرکب است نه ایجاد محرکیت به کل جزء جزء. می خواهد مرکب حاصل بشود. غرض از امر به نماز به قصد امتثال امر محرکیت به ذات نماز است. ولکن مولا می بیند نماز بدون قصد امتثال امر وافی به غرضش نیست، لذا قصد امتثال را هم قید متعلق قرار می دهد. به چیزی امر می کند که وافی به غرضش باشد. وافی به غرض شارع ذات نماز نیست بلکه نمازی است که امر مولا محرک به آن باشد. مولا می گوید من در متعلقم می خواهم چیزی را اخذ کنم که وافی به غرضم باشد. امر ضمنی می کند به قصد امتثال به داعی اینکه اگر یک مکلفی نماز خواند بدون قصد امتثال به آن نماز اکتفاء نکند. امر می کند به نماز قصد امتثال امر چرا؟ برای اینکه اگر امر می کرد به ذات نماز، یک نماز می خواند بدون قصد امتثال دیگر اعاده نمی کرد.

ولذا مولا می گوید نماز بخوان به قصد امتثال تا محرک باشد به ذات نماز. این را من قبول دارم، محرک به نماز به قصد امتثال امر نیست، محرک به ذات نماز است، ولی اثر این قید این است که اگر نماز خواندی قصد امتثال نداشتی بدانی که متعلق امر را نیاوردی دو مرتبه بیاوری. خب جناب آقای صدر! چه کسی گفته است که باید امر به قصد امتثال محرکیت داشته باشد نسبت به متعلق خودش؟ در کجا آمده؟ در کدام آیه وروایت آمده است که امر ضمنی به قصد امتثال باید محرکیت داشته باشد به خود قصد امتثال تا بگوئید این ممکن نیست چون قصد امتثال یعنی قصد محرکیت امر. معنا ندارد امر کند مولا به محرکیت امر. که این را بعدا هم توضیح می دهیم. خب جناب آقای صدر قبول امر محرکیت امر معنا ندارد، اما امر به قصد امتثال برای این نیست که محرک به متعلق خودش باشد. برای حفاظت بر غرض مولا است، می خواهد غرض مولا حفظ بشود، می خواهد شما به ذات نماز اکتفاء نکنید. اگر نماز خواندی بدون قصد امتثال، اعاده کنی این نماز را.

پس خلاصه جواب این است که: لایشترط فی الامر بشیء أن یکون بداعی المحرکیة نحو ذاته. امر به امتثال لازم نیست به داعی محرکیت به خود قصد امتثال باشد. نخیر، می تواند آن امر به قصد امتثال به داعی محرکیت به ذات نماز باشد نه به قصد امتثال. واین لغو نیست بلکه برای حفاظت بر غرض مولا است که اگر نماز خواندید بدون قصد امتثال، به آن نماز اکتفاء نکنید.

واضیف الی ذلک: در توصلی اصلا داعی مولا محرکیت فعلیه نحو العمل نیست. آنجا محرکیت لولائیه داریم. یعنی چه؟ مولا می گوید واجب است مؤمن ستر عورت بکند. این را برای چی گفت؟ به داعی این بود که کسانی که محرک نفسانی ندارند و آبرو برایشان مهم نیست، لااقل بخاطر ترس از خدا وترس از جهنم لباس به تن کنند.

پس در واجب توصلی داعی محرکیت فعلیه نیست بلکه محرکیت لولائیه است، یعنی لولم یکن لک محرک آخر داعی ما این است که امر ما محرک شما باشد. اما در واجب تعبدی داعی مولا محرکیت فعلیه است. می خواهد بگوید باید بالفعل شما نماز بخوانید به قصد امتثال امر من. ریاء اگر بکنید فائده ای ندارد. نمی گوید که من می گویم نماز بخوانی تا آنهایی که داعی نفسانی ندارند آنها هم نماز بخوانند. آنهایی که داعی نفسانی دارند مثل داعی ریائی آنها که نماز می خوانند، آنهایی که داعی نفسانی ندارند آنها هم نماز بخوانند. خب اینکه می شود توصلی. داعی در واجب تعبدی محرکیت فعلیه امر مولا است. خب این داعی در واجب تعبدی را چه چیزی تضمین می کند؟ امر ضمنی بقصد الامتثال.

پس اگر امر به نماز می کرد و نمی گفت بقصد الامتثال، خب این محرکیت لولائیه اش هم کافی بود. گفت به قصد امتثال، تا محرکیت امر به نماز بشود محرکیت فعلیه. باز هم همه حرفها سر محرکیت امر به نماز است نسبت به نماز خواندن. ما قبول داریم و اشکال نمی کنیم به آقای صدر که امر ضمنی به قصد امتثال محرک به متعلق خودش هست، ما هچنین حرفی نمی زنیم. نخیر، امر ضمنی به قصد امتثال محرک به قصد امتثال نیست، محرک به ذات نماز است. ولی حرفمان این است که در امر ضمنی به قصد امتثال چه کسی می گوید شرط است که محرک نسبت به قصد امتثال باشد. نه، حافظ منافع امر به صلاة هم باشد کافی است. واین عرفی هم هست، اثرش هم همین است که اگر کسی نماز خواند قصد امتثال نکرد صل بقصد امتثال الامر کافی باشد برای اینکه دعوت کند او را به اعاده نماز. و کفی به اثرا.

ولذا به نظر ما صل بقصد امتثال الامر هیچ محذور عقلی و عقلائی ندارد. اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر ممکن است ولا غبار علیه.

ولذا فکر می کنم بحث را در این مرحله پایان بدهیم و وارد بشویم در سائر تصاویر در اخذ قربت.

فقط یک نکته بگویم: ما قصد امتثال امر را فعلا طبق تفسیر مشهور که می گویند یعنی محرکیة الامر معنا می کنیم. وسیأتی انشاءالله که قصد امتثال امر مساوق محرکیة الامر نیست و یک معنای دیگری دارد. ولی این حرف ما خلاف مشهور است.

جلسه 151

سه شنبه 13/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

محقق اصفهانی ره یک تعبیری دارد، می گوید: قصد امتثال در متعلق محال است اخذ بشود، چونکه یلزم منه محرکیة الامر نحو محرکیة نفسه. ایشان فرموده: مراد از محرکیت امر این است که امر سبب انقداح اراده بشود. یعنی امر مولا سبب بشود مکلف اراده کند فعل را. این معنای محرکیت امر است. حالا امر به نماز سبب محرکیت است. امر به نماز به داعی این است که محرک بشود این امر به نماز، یعنی سبب بشود که شما اراده کنید نماز را. اما محال است که امر مولا بخواهد سبب بشود که شما اراده کنید اراده نماز را. امر به نماز محرک به نماز است نمی تواند محرک باشد به محرک بودن خودش. یعنی نمی تواند سبب بشود شما اراده کنید که اراده کنید نماز را. بلکه صلّ سبب می شود که شما اراده کنید نماز بخوانید. این است دیگر.

پس نتیجه می گیریم که نمی شود شارع امر کند که این امر من باید محرک شما باشد نحو الفعل. امر می تواند بکند به فعل که بگوید نماز بخوانید، اما امر کند که این امر من به نماز محرک شما باشد نحو الفعل. این غیر معقول است. چون لایمکن داعویة الامر الی داعویة نفسه و محرکیة الامر نحو محرکیة نفسه. چون معنای محرکیت یعنی سبب بودن امر لإنقداح الارادة فی نفس المکلف. محرکیة الامر نحو محرکیة نفسه یعنی امر سبب می شود که شما اراده کنید که اراده کنید نماز بخوانید. این چه معنایی دارد؟ غیر معقول است.

ما در جواب از این مطلب یک کلمه می گوئیم وآن این است که: هیچ وقت صلّ بقصد امتثال الامر دعوت نمی کند به محرکیة الامر نحو محرکیت نفسه. صل بقصد امتثال الامر این قید بقصد امتثال الامر برای این است که این صلّ محرک باشد نسبت به ذات نماز. صل بقصد امتثال الامر اگر می خواست محرک باشد به قصد امتثال، جا داشت شمای محقق اصفهانی اشکال کنید و بگوئید که امر به قصد امتثال اگر بخواهد محرک باشد به قصد امتثال محال است. چرا؟ برای اینکه قصد الامتثال یعنی همان محرکیة الامر. اگر بنا باشد امر به قصد امتثال محرک به قصد امتثال بشود یعنی امر به قصد امتثال محرکٌ نحو محرکیة نفسه و هو محال. جناب محقق اصفهانی! یک کلمه می گوئیم، می گوئیم: امر به قصد امتثال برای این نیست که محرک باشد به قصد امتثال، بلکه برای این است که محرک باشد به ذات نماز. برای تضمین و حفاظت از محرکیت امر به نماز است نسبت به نماز. پاسدار محرکیت امر به نماز است، امر به قصد امتثال برای این نیست که محرک به قصد امتثال باشد، بلکه برای پاسداری از محرکیت امر به نماز است. او چه اشکالی دارد. می خواهد بگوید باید امر به نماز محرک شما باشد به نماز. اگر نماز بخوانید بدون محرکیت امر به نماز من قبول ندارم. این را می گوید.

پس اگر ما می گفتیم امر به قصد امتثال که به تعبیر شمای محقق اصفهانی یعنی امر به محرکیة الامر، اگر ما می گفتیم امر به محرکیة الامر که همان امر به قصد امتثال است می خواهد محرک باشد به خود این قصد امتثال، می شد محرکیة الامر نحو محرکیة نفسه، اما امر به قصد امتثال نمی خواهد محرک به متعلق خودش باشد که قصد الامتثال است. می خواهد پاسداری کند از محرکیت امر به نماز.

سؤال وجواب: وقتی که امر به قصد امتثال معقول نیست که محرک باشد نسبت به متعلق خودش که قصد الامتثال است، ما حرف غیر معقول را که ادعا نمی کنیم. ما یک حرف می زنیم، ما می گوئیم وقتی مولا غرضش به نماز خاص تعلق گرفته است، غرضش تعلق گرفته است به نماز با محرکیت امر به نماز، می گوید نمازی بخوان که امر نماز محرک آن باشد، مولا وقتی غرضش تعلق گرفته است به نمازی که به محرکیت امر صادر می شود، چرا نتواند آنچه را که متعلق غرض خودش هست به او امر کند؟ چرا نتواند؟ چه اجباری هست که ما بگوئیم چون امر ضمنی تعلق گرفته است به این محرکیة الامر و قصد الامتثال، پس باید این امر ضمنی به محرکیة الامر محرک باشد به متعلق خودش؟ چه لزومی دارد؟ ما بیشتر از این نمی گوئیم که باید امر استقلالی محرک باشد نسبت به متعلق خودش. ولو به این نحو که اگر مولا نمی گفت نماز بخوانید به قصد امتثال، من اگر نماز ریائی هم می خواندم دیگر آن را اعاده نمی کردم. حالا می گوید نماز بخوان به قصد امتثال، یعنی نماز بخوان با محرکیت امر من به نماز، و اثرش این است که به آن نماز ریائی اکتفاء نکنم.

نکته: مشکلی که محقق اصفهانی مطرح می کند وآقای صدر هم قبول کرده، در جائی است که ما یک امر داشته باشیم (یا دو امر که ناشی است از ملاک و غرض واحد، که این را بعدا توضیح خواهیم داد فعلا کاری به این نداریم)، این امر می گوید باید نماز بخوانید با محرکیت این امر. امر بکنید نماز بخوانید با قصد امتثال این امر، یعنی با محرکیت این امر. این را قبول ندارند.

ما هم اشکالمان این است که این مطلب شما در صورتی درست است که ما شرط بدانیم که هر امر ضمنی به یک چیز به داعی محرکیت به همان چیز است. امر ضمنی به قصد الامتثال هم باید محرک باشد به قصد الامتثال. نه، همچنین شرطی نیست.

این را برای این عرض کردم که روشن بشود که این بزرگان نمی خواهند بطور کلی بگویند امر به قصد امتثال محال است. و الا خداوند متعال می گوید إمتثلوا امر نبیی. حالا فرض کنید معنای اطیعوا الرسول این است که کاری که پیامبر می گوید انجام بدهید بخاطر فرمایش پیامبر. پیامبر فرمود التحقوا بعیش اسامة، اما نه به داعی کفش دزدی، به داعی انبعاث از امر پیامبر. این اشکال ندارد. نه محقق اصفهانی اشکال می کند ونه آقای صدر. چرا؟ برای اینکه امر خدا می خواهد محرک بشود به محرکیت امر پیامبر. این اشکال ندارد.

در حالی که اگر معنا کنیم المحرکیة الی المحرکیة را به تعلق الارادة للارادة، کما اینکه ظاهر عبارت بحوث است و بر اساس آن مقرر بزرگوار در پاورقی گفته اند تعلق اراده به اراده خلاف وجدان است. معنا بکنیم المحرکیة نحو المحرکیة را به اینکه اراده بکن اراده نماز را. اگر اینجوری معنا کنیم که در تعلیقه بحوث فرمودند خلاف وجدان است، آنوقت در این امر خدا به امتثال امر پیامبر هم باید بگوئیم محال است. چون خدا هم بگوید امتثلوا امر نبیکم معنایش این می شود که اراده کنید اراده رفتن به جیش اسامة را. معنای محرکیة نحو المحرکیة این نیست که اراده کنید اراده فعل را که ظاهر بحوث و ظاهر تعلیقه بحوث است. چون اگر اینجوری معنا بکنیم خدا هم بفرماید که گوش به حرف پیامبر بدهید و امتثال کنید امر پیامبر را، او هم باید بشود محال. چرا؟ برای اینکه خدا هم که می گوید فرمان پیامبر را بخاطر اینکه فرمان پیامبر است عمل کنید معنایش این می شود که اراده کنید اراده رفتن به جیش اسامه را. خب اینکه می شود خلاف وجدان. پس محرکیت نحو المحرکیة مساوی با ارادة ارادة الفعل نیست.

پس این عبارت بحوث که بر اساس آن در تعلیقه بحوث اشکال کرده اند که آقا تعلق الارادة بالارادة خلاف وجدان است، دیگر چرا بحث را سنگین می کنید.

ما می گوئیم معنای محرکیة نحو المحرکیة این نیست. و الا اگر معنای محرکیة نحو المحرکیة این بود که اراده بکن اراده فعل را، اگر این بود امر خدا هم به امتثال امر نبی محال بود تعلق بگیرد. چرا؟ برای اینکه خدا به من چه می گوید؟ آیا به من می گوید اراده کن اراده رفتن به جیش اسامه را که پیغمبر فرمود التحقوا بجیش اسامة؟ اینکه معنا پیدا نمی کند. با اینکه بلااشکال امر خدا محرکٌ نحو محرکیة امر نبیه.

پس اشکال در مانحن فیه این است که امر واحد بخواهد محرکیت داشته نحو محرکیة نفسه انصافا خلاف وجدان است. چون امر به نماز به قصد امتثال امر که می کنند این امر به قصد امتثال می خواهد محرک باشد نسبت به اینکه نماز بخوانید. این امر به قصد امتثال امرش که هست مشکل این است که نمی تواند محرک باشد به خود قصد امتثال. چون امر ضمنی نمی تواند محرک نحو محرکیة نفسه باشد. مشکل این است.

جواب هم این است که ما هم قبول داریم که امر ضمنی محرک نحو محرکیة نفسه نیست، امر ضمنی به قصد امتثال برای این است که نگهبان محرکیت امر به نماز باشد. و الا ما هم قبول داریم که امر ضمنی به قصد امتثال نمی تواند محرک باشد به متعلق خودش که قصد الامتثال است. محرک می شود به اینکه امر به نماز را ما امتثال کنیم. والا امر به قصد امتثال معنا ندارد که بگوید من شما را تحریک می کنم به قصد امتثال یعنی تحریک می کنم به اینکه امر من محرک شما باشد.

مرحوم آقای صدر می گوید: همین اشکال در امر ثانی هم از خود این مولا که یک بار بگوید صل و بار دوم بگوید صل بقصد امتثال الامر او هم همینطور است، چون این صل بقصد امتثال الامر دوم می خواهد محرک باشد نحو محرکیة امر المولا. یعنی خود مولا امر می کند به محرکیت امر خودش. او هم همینجور است. این را بعدا بحث می کنیم.

پس ما حرفمان این است که اولا از عبارت بحوث به اشتباه نیفیتد. چون هم عبارت بحوث ابهام دارد، و هم در تعلیقه بحوث مطلب را برده اند روی اینکه تعلق الارادة بالارادة خلاف الوجدان پس محرکیت نحو المحرکیة خلاف الوجدان. ما حرفمان این است که اگر کلام را اینجور تقریب کنیم خدا هم امر کند به امتثال امر نبیش باید بگوئیم خلاف وجدان است. چون می شود محرک نحو محرکیة امر النبی. محرکیت نحو المحرکیة را هم که معنا می کنیم تعلق الارادة بالارادة واین هم که خلاف وجدان است. آیا پس خدا نمی تواند بگوید اطاعت کنید امر پیامبر مرا چون معنایش این می شود که اراده کنید اراده رفتن به جیش اسامه را که پیامبر فرمود؟ جواب این است که کی معنای محرکیت نحو المحرکیة اراده اراده فعل است؟! خود مولا امر کند بگوید صل بقصد امتثال الامر مشکل آنجا است. خود این امر واحد بگوید من تحریک می کنم شما را به اینکه من محرک شما باشم. من محرک شما هستم به اینکه من محرک شما باشم این غیر معقول است. امر مولا محرک به ذات فعل هست اما محرک به اینکه من محرک شما باشم این غیر معقول است. و این مطلب درستی هم هست.

ولکن ما حرفمان این است که امر به قصد امتثال به داعی محرکیت به قصد امتثال نیست. بلکه برای نگهبانی و پاسداری از محرکیت امر به نماز است. یعنی امر به قصد امتثال محرک نحو متعلقه نیست چون محال است، بلکه امر به قصد امتثال تضمین می کند و پاسداری می دهد از محرکیت امر به نماز. می گوید اگر نماز خواندید بدون محرکیت امر به نماز ما قبول نداریم. والسلام.

ما یک مطلبی را دیروز هم اشاره کردیم گفتیم بعدا می گوئیم، وآن این است که تمام این مطالب که دردسرهایی است که قابل جواب است ولو آقایان قبول نمی کنند، اما یک مطلبی می خواهم عرض کنم: تمام این دردسرها بخاطر این است که قصد الامتثال را معنا کرده اند أی محرکیة الامر. آقا! قصد الامتثال به نظر ما مساوی با محرکیة الامر نیست. قصد الامتثال یعنی بناء نفسانی بر امتثال.

من مثال بزنم: مولا گفت برو آب بیاور. من می گویم مولا برای چه کس ی می خواهد آب بیاورم؟ اگر برای زید می خواهد اهلا و سهلا، اما اگر برای عمرو می خواهد که از عمرو پذیرائی کند من دشمن درجه یک عمرو هستم. ولی چون من به احتمال قوی می گویم مولا می خواهد از زید پذیرائی کند عمرو بیرون است، اما وقتی دارم می روم با خودم تکرار می کنم که می گویم مولا! فکر نکن که اگر یکوقت آب برای عمرو می خواستی من می رفتم می آوردم، الان هم من در صورتی قصد می کنم دستور تو را اطاعت کنم که بخاطر زید آب بخواهی. تعلیق می کنم قصد امتثال امر را بر اینکه آب برای زید باشد. می روم آب می آورم نزد مولا می بینم عمرو آمد و مولا هم آب را گذاشت جلو عمرو. اگر من می دانستم که تو برای عمرو آب می خواهی هیچوقت آب نمی آوردم. در راه به خودم گفتم که در صورتی من قصد دارم امتثال امر تو را که تو برای زید آب بخواهی نه برای عمرو. آیا این عبد متقرب الی المولاست؟ البته محرک این عبد به طرف این آب آوردن امر مولا است، چون اگر مثل آن عبد متمرد بود که اصلا از جا حرکت نمی کرد، اما عقلاءا و عرفا این قصد قربت دارد و عملش مضاف الی المولاست؟ ما در ذهنمان هست که نه. قصد امتثال امر صرف این نیست که امر مولا محرک باشد تا بگوئیم بلاخره این عبد اگر متمرد بود که اصلا آب نمی آورد. امر قصد امتثال می شود یعنی بناء نفسانی دارید بر امتثال امر مولا. ما این مطلب را خدمت آقای تبریزی ره عرض کردیم و ایشان هم پذیرفتند.

ولذا بحثی هست در فقه که خیلی مهم است به نام تقیید. که یک آقایی می گوید من فکر می کنم واجب است بروم مثلا نماز غفیله بخوانم، اگر بدانم مستحب است اصلا نمی خوانم. صاحب عروه این را مطرح می کند به عنوان تقیید که اگر می دانست نماز غفیله واجب نیست نمی خواند.

آقایان مثل مرحوم آقای خوئی وآقای صدر در بحث هایشان اشکال کرده اند که: اینهایی که مثل صاحب عروه در ذهنشان این است که این نماز غفیله باطل است چون تقیید است، یعنی اگر می دانست نماز غفلیه واجب نیست نمی خواند. آقای خوئی وآقای صدر وبعضی دیگر اشکال کرده اند گفته اند آقا تقیید هست که هست. مشکل ما چیست؟ آیا مشکل ما این است که این آقا قصد قربت نکرده است؟ خب این آقا اگر بخاطر خدا نبود که اصلا نماز نمی خواند. باز هم خدا پدرش را بیامرزد که می گوید چون نماز غفیله واجب است می خوانم. باز هم بخاطر خدا است.

ما اشکال کردیم و استاد ره هم این را در بحثشان مطرح فرموده بودند و نظر انتخاب کرده بودند که اگر تعلیق قصد امتثال بشود یعنی اول بگوید اگر واجب است قصد امتثال می کنم اگر مستحب است خدایا قصد امتثال نمی کنم. خب عرفا اگر مستحب بود این قصد القربة و أضافَ العمل الی الله؟ انصافا اینطور نیست. ولذا قصد امتثال امر محرکیة الامر نیست. بلکه بناء قلبی بر اینکه ما امتثال امر کنیم و اضافه قلبیه عمل الی الله این محقق قصد قربت است. ولذا اصلا دیگر مشکلات به نظر ما حل است. اصلا امر به قصد امتثال یعنی امر به آن بناء قلبی بر امتثال.

پس من قبول دارم محرک این عبد به آب آوردن امر مولا است اگر متمرد بود نمی رفت، ولی بناء نفسانی بر امتثال امرش را معلق کرد بر اینکه آب برای عمرو نباشد وفرض این است که آب هم برای عمرو خواسته شده بود. و عرفا قصد امتثال امر محقق نشده است و این عبادت واقع نمی شود.

و جواب اصلی ما این بود که گفتیم قصد الامتثال را محرکیة الامر هم معنا کنیم باز مشکلی پیش نمی آید.

و اگر حرف ما را قبول نکنید، اما دلتان را خوش نکنید که مشکل فقط در اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر هست. مشکل در اراده مولا است. مولا می خواهد چیزی را از ما یا نمی خواهد؟ آن چیزی را که از ما می خواهد چیست؟ نماز است مطلقا؟ او که ملاک ندارد. آیا نماز است نمازی که با قصد امتثال اراده مولا باشد؟ او هم که محال است، چون اراده تعلق بگیرد به نماز به قصد امتثال اراده مولا، چون روح امر و جان امر اراده مولا است، او هم می شود محال. پس این مولا نه تنها امر نمی تواند بکند بلکه اراده هم نمی تواند بکند. می گویند به زور هم که شده تو باید اراده کنی ذات نماز را. می گوید ملاک ندارد، نماز ریائی به درد من نمی خورد. من عمل لی و لغیری فهو لغیری. می گویند جناب مولا! ما این حرفها را نمی فهمیم، محال است تو اراده ات تعلق بگیرد به نماز با قصد موافقت وامتثال اراده، تو باید اراده ات تعلق بگیرد به ذات نماز طوعا أو کرها. معنای فرمایش آقایان این است، آیا ملتزم می شوند؟!

فتحصل مما ذکرنا که: اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر ممکن است و ممکن بودن آن واضح است و ما هیچ تردیدی در آن نداریم.

کسانی که نتوانسته اند مسأله را حل کنند، گفته اند یک تصویرهای دیگری برای قصد قربت هست آنها را تجربه کنیم:

تصویر اول: اینکه گفته شده است بیاید مولا بجای اینکه بگوید صل بقصد امتثال هذا الامر، بگوید صل بقصد امتثال طبیعی الامر.

اقول: شما می دانید اشکالاتی که در اخذ قصد امتثال امر بود غیر از اشکال تهافت در رتبه، بقیه اشکالاها اینجا هم می آید. فقط اشکال تهافت در رتبه به نظر حاکم دیگر پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه حاکم لحاظ می کند نماز با قصد امتثال طبیعی امر را. نمی گوید نماز با قصد امتثال این امر، تا بعد بگویند مولا! هنوز این امر در عالم تصور تو نیامده است. مولا می گوید نه، می گویم نماز به قصد امتثال طبیعی امر. فرض نکرده ام هذا الامر را. پس مشکل تصوری ندارم. چون من که نگفته ام نماز به قصد امتثال این امر، تا در عالم تصور من هنوز هذا الامر نیست.

محقق عراقی گفته نخیر، همین اشکال هم اینجا هست. چرا؟ برای اینکه مولا خودش هم می داند که در عالم هیچ امری ندارد به نماز غیر از همین چیزی که الان می خواهد بگوید که می خواهد بگوید صل بقصد امتثال طبیعی نماز. غیر از این امر، امر دیگری به نماز ندارد. پس خود مولا هم می داند طبیعی امر بعد از این امر موجود می شود. پس نمی تواند طبیعی امر را که بعد از این امر موجود می شود در متعلق امر اخذ کند. آقا ضیاء عراقی گفته مشکل تهافت رتبه در اینجا هم هست.

اقول: می گوئیم جناب محقق عراقی! این مشکل اینجا نیست. برای اینکه این مشکل، مشکل تصوری است. مشکل این است که مولا چطور تصور بکند. اشکال ندارد که مولا تصور می کند نماز به قصد امتثال طبیعی امر را. تصور این مطلب فرع بر شخص این امر نیست. ولو در مرحله تصدیق مولا می داند که موجود نمی شود طبیعی امر مگر با همین امر، ولی مشکل تصوری پیدا نمی شود. مشکل تهافت در رتبه به نظر حاکم مشکل تصوری است. اگر می گفت نماز به قصد امتثال این امر، مشکل تصوری داشت. چون کدام امر؟ امری که هنوز نیامده است؟ این مشکل تصوری داشت. اما می گوید نماز به قصد امتثال طبیعی امر، فانی می بیند در طبیعی امر، تصورش که مشکل ندارد ولو در مقام تصدیق خودش هم بداند که لا وجود لطبیعی الامر الا بعد هذا الامر الخاص این مهم نیست. مهم مشکل تصوری است که پیش نمی آید.

اما فقط مشکل تهافت در رتبه نبود. بلکه پنج تا مشکل دیگر هم بود. مثلا مشکل تکلیف به غیر مقدور که آقای صدر فرمود. مشکل عدم محرکیة الامر نحو محرکیة نفسه، خب این مشکلات که با این کار حل نشد.

پس از خیر این تصویر اول بگذرید برویم سراغ بقیه تصویرها.

جلسه 152

چهارشنبه 14/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر قصد اخذ امتثال امر در متعلق محال شد، یعنی ممکن نبود که مولا بگوید صل بقصد امتثال هذا الامر، تصویرهای دیگری هست برای اخذ قصد قربت.

تصویر اول را مطرح کردیم.

تصویر دوم: از میرزای شیرازی نقل شده است که فرموده اند: اگر قصد امتثال امر مشکل دارد عنوان ملازم او را اخذ کنید. عنوان ملازم او این است که بگویند نماز بخوان نه به داعی نفسانی، صل صلاة لاتکون بداع نفسانی. و چون هیچ فاعل مختاری فعلش بدون داعی نیست، کسی که نماز بخواند بدون داعی نفسانی یعنی نماز خواند به داعی امتثال امر. ولکن دیگر محذور تهافت در رتبه پیش نیامد.

البته یک مقدار این باید تعمیق بشود. چون بگویند صل لا بداع نفسانی لازمه اش این است که اگر کسی نماز می خواند هم به داعی نفسانی و هم به داعی امتثال امر، تعبیر می کنند داعیین مستقلین فی التأثیر. هم اگر امر خدا نبود داعی نفسانی داشت بر این فعل (حالا در نماز مقداری تصویرش مشکل است، مثال می زنیم به صدقه)، اگر هم خدا نمی گفت صدقه بده، اینقدر این آقا با عاطفه است که اصلا اشکش جاری می شود وقتی یک فقیر را می بیند. هم داعی نفسانی دارد بر تصدق بر فقیر و هم داعی امتثال امر. وفرض این است که صدقه مشروط است به قصد قربت. خب این اشکالی ندارد. در روزه هم اتفاقا همین مطرح است، یک آقایی هست می گوید من هیچ داعی نفسانی ندارم بر ارتکاب مفطرات، نه اشتهای غذا دارم و نه اشتهای آب دارم و نه اشتهای دیگر. ولکن قصد قربتم این است که می گویم خدایا اگر هم امر تو به تنهایی بود کافی بود برای اینکه من روزه بگیرم. ولو داعی نفسانی به روزه گرفتن دارم چون اشتها ندارم، ارتکاب مفطرات بعضی از آنها غیر مقدور است و به بعضی هم اشتها ندارم، اما اگر فقط امر تو هم بود من روزه می گرفتم.

پس ما باید یک جوری بیان کنیم که در جائی که داعیین مستقلین باشد عبادت باطل نشود. اگر بگوئیم نماز بخوان و نمازت به داعی نفسانی نباشد، خب اینجایی که اجتماع داعی نفسانی وداعی قربی باشد کار مشکل می شود. آنوقت باید بشویم مثل حضرت امام ره که فتوی داده که در فرض اجتماع داعی نفسانی و داعی قربی عبادت باطل است. (ظاهرا فتوی داده است ولی لااقلش این است که اشکال کرده است). ولی این درست نیست. پس باید بگوئیم صل لا بداع نفسانی منفرد. یعنی چه؟ یعنی داعی نفسانی ای که با انتفائش نماز منتفی می شود این داعی نفسانی نباشد. نباید عملت صادر بشود از همچنین داعی نفسانی، مشکل حل می شود.

ولکن مشکل تهافت در رتبه را میرزای شیرازی حل کرد، اما مشکلات دیگری هم بود که آنها را ایشان نتوانست حل کند.

مثلا یک اشکال این بود که این امر ضمنی به این قید زائد محرکیت الی متعلقه ندارد. امر بکنند که این نماز به داعی نفسانی نباشد این محرکیت زائده ای ندارد. چرا؟ برای اینکه کسانی که امر به نماز کافی است برای محرکیت آنها به نماز، که به داعی امر نماز می خوانند، چه این قید زائد باشد چه نباشد. وبرای کسانی که امر به نماز محرک آنها نیست، که ذکر این قید زائد که صلوا ولتکن صلاتکم لابداع نفسانی منفرد فائده ای ندارد بلکه آنها می خندند. می گویند گفتی صلوا هیچ کس توجه نکرد، حالا هم یک امر ضمنی می کنی که ولتکن صلاتکم لا بداع نفسانی منفرد این چه اثری دارد؟

پس این اشکال یعنی عدم محرکیت زائده بر اصل امر به ذات عمل اینجا هم هست.

البته الجواب الجواب. ما در اصل اخذ قصد امتثال امر در متعلق هم این اشکالها را قبول نکردیم و تأکید کردیم که اگر مولا فقط می گفت مثلا صل، این محرکیت فعلیه در آن نبود، یعنی می شد واجب توصلی مثل أدّ دینک، در وجوب اداء دین محرکیت، محرکیت لولائیه است، یعنی اگر محرک نفسانی نداشتی به اداء دین، من امر می کنم به اداء دین که لااقل امر من محرک باشد. خب اگر کسی داعی و محرک نفسانی داشت به اداء دین، نسبت به او أدّ دینک محرکیت فعلیه ندارد ولی غرض مولا حاصل می شود. مولا می بیند در صل این درست نیست و کافی و وافی به غرض نیست. ولذا می گوید ولتکن صلاتک بقصد امتثال الامر یا می گوید ولتکن صلاتک لابداع نفسانی منفرد، برای اینکه محرکیت فعلیه درست کند برای آن امر به نماز. در حالی که اگر این امر ضمنی نبود به قصد امتثال، امر به نماز به داعی محرکیت لولائیه بود. می شد مثل أدّ دینک و اُستر عورتک. اُستر عورتک را برای چی گفته اند؟ گفته اند آنهایی که داعی نفسانی ندارند به ستر عورت و از غیر خدا از هیچکس حساب نمی برند یک جوری نشود که اینها لخت بروند داخل خیابان. هر چه می گویند زشت است، می گوید تا خدا نگوید لباس بپوش من لباس نمی پوشم. اُستر عورتک را به این داعی گفته اند، محرکیت لولائیه. صل برای این است که بعد می گویند بقصد امتثال الامر که محرکیت فعلیه بشود.

سؤال وجواب: او داعی بر داعی است. یعنی می گوید خدایا تو گفتی که نماز شب بخوان حورالعین به تو می دهند، ما برای اینکه حورالعین را تو تقسیم می کنی سراغ تو آمدیم. کس دیگری حورالعین را تقسیم نمی کند والا اگر کس دیگری هم حورالعین تقسیم می کرد ممکن بود سراغ او هم برویم. چون تو حورالعین تقسیم می کنی و ممکن است یکی هم گیر ما بیاید، این داعی بر داعی می شود، داعی می شود که نماز شب بخوانم بخاطر امتثال امر تو. چون اگر نماز شب بخوانم بدون امتثال امر تو، حورالعین گیرم نمی آید. این اشکالی ندارد، او می شود داعی بر داعی و اشکالی ندارد.

تصویر سوم: تصویر محقق عراقی است. ایشان با آن عقل فعالش (که ظاهرا آسید اسماعیل صدر وقتی آقا ضیاء عراقی را می دیده می گفته از آن حرفهای جنی چی داری) فرموده: چیزی هست به نام حصه توأمه. مثلا دیدید فلاسفه می گویند آتش علت حرارت است، آن چیزی که از آتش صادر می شود چیست؟ آیا حرارت با وصف صدور از این آتش است(الحرارة بوصف صدورها من هذه النار)؟ نه. آیا از آتش صادر می شود مطلق الحرارة به نحوی که صادق است بر حرارت صادره از بخاری و استکان و ...؟ نه. از این آتش صادر می شود ذات حرارت که این ذات تضیق ذاتی دارد به نحوی که لاینطبق الا علی الحرارة الصادرة من هذه النار. از این آتش یک ذات حرارا تمتضیقه صادر می شود. این را می گویند حصه توأمه. یعنی حصه ای از حرارت که توأم است با حیث صدور از این آتش.

ایشان می گوید اگر شما تصور کنید نماز به قصد امتثال امر. این نماز که موصوف این وصف است، یعنی در الصلاة المتقیدة بقصد امتثال الامر این الصلاة می شود موصوف و ذات متقیده. این ذات در مرحله ذات تقید لحاظی ندارد. یعنی دو بخش دارد، در یک بخش نوشتید نماز و در یک بخش نوشتید مقید به قصد امتثال امر، آن بخش اول که نوشتید نماز در آن بخش هنوز تقید به قصد امتثال که نیست به عنوان یک تقید لحاظی. در آن بخش اول ذات نماز است. هم قید خارج است و هم تقید. ولکن این ذات نماز یک ذاتی است که بخاطر اینکه در بخش دوم تقید به قصد امتثال امر نوشته شده است این ذات نماز یک ذات متضیقه است، یک ذات کوچک شده است، تضیق ذاتی پیدا کرده است. تقیید لحاظی ندارد اما تقیید ذاتی پیدا کرده است، به جوری که منطبق نیست این نماز بر آن نمازی که به قصد امتثال امر نباشد. مولا می بیند نمی تواند بگوید نماز با قصد امتثال امر واجب است، می گوید این نماز واجب است. می گوئیم کدام نماز؟ می گوئید نمی توانم حرف بزنم فقط به عنوان مشیر می گویم این نماز. این می شود حصه توأمه. دیگر اخذ نشد قید قصد امتثال امر، تقیدش خارج است قیدش هم خارج است، اما این ذات صلاة بیچاره یک ذات کوچکی است. حصه ای از نماز که توأم است با آن قید ولی آن قید داخل در مأموربه نیست.

شبیه قضیه حینیه در منطق. در قضیه حینیه می گوئیم زید در حینی که عمرو شاداب است. این می شود قضه حینیه. اینجا هم همینطور، می گوئیم این نماز، نمی گوئیم نماز مقید به قصد امتثال، این نماز ضیق ذاتی پیدا کرد و به این نماز امر می کنیم. اسم این را گذاشته است حصه توأمه.

پس آقایان گفتند در مقام ثبوت مولا نمی تواند کاری بکند که متعلق امر شامل آن نماز فاقد قصد امتثال نشود. ولی آقا ضیاء فرمود طبق حصه توأمه می تواند.

اقول: جناب آقا ضیاء عراقی! اولا: وقتی شما قصد امتثال امر را اخذ کنید هم قید خارج بود و هم تقید دیگر مشکل تهافت در رتبه پیش نمی آید. چون یکوقت عین خارجیه است، از دور شبهی می بینم می گویم این. اشاره می کنم به این خارج. حالا مشارالیه مرد باشد مشارالیه می شود مرد، ولی ما مرد بودن او را لحاظ نکردیم. می گوئیم این واجب الاکرام است، چون تضیق تشخصی دارد، بخاطر اینکه جزئی است و تشخص وجودی دارد متضیق است، اما اوصافش را ما لحاظ نکردیم. اما در مفهوم کلی شما می گوئید نماز. نماز یک مفهوم کلی است و اطلاق ذاتی دارد و شامل هر نمازی ولو نماز به داعی ریاء هم می شود. آن کسی هم که ریاءا نماز می خواند نماز است. تا اخذ نکنید تقیدش را به آن قصد امتثال امر، محال است که ضیق پیدا کند. شما که می گوئی این نماز، اسمش را نیاور و خودش را بیاور نشود. این نماز یعنی نماز با قصد امتثال امر، خب آن که شد عبارة اخری از همان اخذ تقید. اصلا ذات نماز که شما نگاه بکنید، در آن بخش اول اگر تقیدش به قصد امتثال امر اخذ نشود آن ذات نماز اطلاق ذاتی وسریان ذاتی دارد محال است منطبق نشود بر نماز به داعی ریاء. برای اینکه اگر بخواهد منطبق نشود باید تقید بزنیم. مثل اینکه مثلا می گوئیم انسان. هر چی بگوئیم انسان منطبق بر زن هم هست تنها راه برای اینکه زن را خارج کنیم این است که بگوئیم انسان مذکر. اگر المذکر را اخذ نمی کنیم لا قیدا و لاتقیدا، آنوقت این انسان چطور تضیق پیدا کند؟ مگر اینکه در ذهنت بگوئی الانسان المذکر بعد بگوئی این انسان، خب این همان اخذ تقید است دیگر.

سؤال وجواب: قضایای حینیه هم بازگشتش به قضایای مقیده است. وقتی می گوئید زید فی حین مصاحبته مع عمرو مسرور خب این تقیید است دیگر، تقید است به حین.

سؤال وجواب: این نماز مفهوم کلی است، تشخص وجودی ندارد چون جزئی که نیست. فانی در معنون است اما تشخص وجودی ندارد. اشاره نمی کند به نماز پیغمبر و بعد بگوید این نماز. و اگر اشاره کند به نماز پیامبر و بگوید این نماز بر مردم واجب است، اینکه محال است چون طلب الحاصل است. باید بگوید مشابه این نماز بر مردم واجب است. خب مشابه این نماز عنوان اجمالی است برای نماز به قصد امتثال امر.

سؤال وجواب: میرزای شیرازی تقید را اخذ کرد، گفت نماز لابداعی النفسانی. اما محقق عراقی می گوید تقید و قید را بریز دور، اما نماز یعنی نماز با قصد امتثال امر، یعنی این ذات متضیقه. این معقول نیست.

ثانیا: برفرض حصه توأمه را از شما قبول کردیم، اما هیچ کجای اصول با این حصه توأمه مشکل را حل نکردید. همه مشکلات تقیید بر حصه توأمه هم بار می شود. چرا؟

مثلا نماز به قصد امتثال امر یک مشکلش مشکل تهافت در لحاظ بود که بگویند نماز به قصد امتثال امر واجب است. اگر هم بگویند این نماز واجب است باز تهافت است. چرا؟ برای اینکه چه فرق می کند، به قصد امتثال الامر بشود موضوع یا بشود مشیر، بالاخره باید لحاظ بشود یا نه؟ حالا یا موضوعا لحاظ بشود یا مشیرا. مشیر هم لحاظ بشود باز تهافت در رتبه است، چون دارید همین عنوان مشیر را لحاظ می کنید در رتبه موضوع. این نماز به قصد امتثال امر، یعنی لحاظ کردی عنوان مشیر را دیگر. تهافت در رتبه است.

اشکالات دیگر هم همینجور است وبر آن وارد است.

در بحث اخذ علم به حکم در موضوع حکم که محال است، که بگوید مکلف عالم به وجوب نماز نماز بر او واجب است، این دور است. آقا ضیاء آنجا هم گفته با حصه توأمه مشکل را حل می کنیم، می گوئیم مکلف عالم به وجوب نماز این ذات بر او نماز واجب است. خب این دور هنوز هم هست دیگر. کی من می شوم مصداق این ذات متضیقه؟ موقعی که عالم باشم به وجوب نماز. کی نماز بر من واجب می شود؟ موقعی که مصداق این ذات متضیقه بشوم. مشکلات را حل نکردید که حصه توأمه آوردید ولی سرابی پیش نبود.

سؤال وجواب: آن چیزی که ما گفتیم اشکال ندارد این بود که بگوید واجب است بر تو نماز به قصد امتثال این وجوب، همین وجوبی که همین الان داریم جعل می کنیم. این مشکل ندارد. ما اخذ می کنیم تقید را. مشکلی نداریم.

تصویر رابع: این است که اصلا قصد قربت اعم از قصد امتثال است.

صاحب جواهر در جلد9/121 و در دو جای دیگر گفته است: قصد قربت یعنی قصد امتثال امر. خب این درست نیست. قصد قربت اعم است از قصد امتثال امر. قصد قربت یعنی أتموا الحج و العمرة لله، نگفت أتموا الحج و العمرة بقصد امتثال الامر. لاتکونوا الصدقة الا لله یا لایکون العتق الا لله، کار باید برای خدا باشد. حالا کار برای خدا لازم نیست قصد امتثال امر کنیم، بلکه می توانیم به داعی اینکه این فعل محبوب خدا است یا شاید محبوب خدا باشد بیاوریم. همین هم می شود قصد قربت. این فعل را می آوریم به رجاء اینکه محبوب مولا باشد. همین اضافة العمل الی الله هم کافی است. ولذا می گوید نماز بخوان، نماز برای خدا بخوان، نماز با قصد قربت بخوان. یک مصداقش قصد امتثال امر است ولی ما قصد امتثال امر را اخذ نمی کنیم. هیچ اشکالی هم ندارد.

البته برخی از مصادیقی که آقایان برای قصد قربت ذکر کرده اند ما قبول نداریم اما این مثال را قبول داریم که این فعل را می آورد به رجاء اینکه محبوب خدا باشد. این درست است. سجود می کند بر خدا چون خدا اهل سجود است، فوجدتک اهلا للعبادة فعبدتک. سجود لله به داعی اینکه خدا اهل عبادت است ولو امر هم نکرده است، اینها را ما قبول داریم که محقق قصد قربت است. یعنی سجود لله این بالاخره خضوع لله است. اگر من به داعی ریاء بیاورم حسن فاعلی ندارد، اما اگر به داعی این بیاورم که خدا اهل عبادت است حسن فاعلی هم پیدا می کند.

مثل این می ماند که من قیام می کنم، اگر به داعی استهزاء باشد تعظیم نیست، ولی اگر به داعی تعظیم باشد می شود مصداق تعظیم. سجود می کنم لله، اگر به داعی این باشد که خدا اهل عبادت است می شود عبادت، والا می شود ریاء. اشکال ندارد.

اینها را برای این مثال می زنم که گاهی قیام بدون داعی تعظیم مصداق تعظیم نیست. باید حتما به داعی تعظیم باشد تا مصداق تعظیم بشود. اینجا هم سجود لله اگر به داعی قربی نباشد مصداق عبادت نیست. ولی سجود لله به داعی اینکه خدا اهل عبادت است می شود مصداق عبادت.

فقط بعضی از مثالهای قصد قربت را ما قبول نداریم. مثلا می گویند نماز می خوانم به داعی حسن ذاتی نماز، نماز می خوانم چون مصلحت دارد. اینها به درد خدا نمی خورد. ما که درویش نیستیم. باید برای خدا نماز بخوانیم. این مصلحت نماز که به خودت برمی گردد چه ربطی به خدا دارد؟ روزه می گیرم چون پیغمبر فرمود صوموا تصحوا، این چه ربطی به خدا دارد؟ پس به داعی حسن ذاتی یا به ذاعی مصلحت اینها محقق قصد قربت نیست. اما به داعی محبوبیت ولو رجاءا، به داعی اینکه خدا اهل عبادت است، اینها همه محقق قصد قربت است. قصد امتثال امر هم محقق قصد قربت است.

سؤال وجواب: عنوان قصدی غیر از قصد قربت است. صوم مثلا عنوان قصدی است ولی ممکن است یکی ریاءا قصد صوم بکند. بحث ما در قصد قربت است، قصد عنوان صوم که باید بکنیم او بحث دیگری است.

مرحوم آخوند حرف عجیبی زده، فرموده: قصد قربت قطعا در متعلق امر اخذ نشده است. چرا؟ برای اینکه قصد امتثال امر به ضرورت فقه کافی است.

اقول: می گوئیم مگر اینها نسبتشان با هم نسبتشان تباین است. اگر قصد قربت در متعلق امر اخذ بشود خب قصد امتثال امر مصداق او است. اما کاری کردیم قصد امتثال امر مشکلاتش دیگر دامنگیر ما نشد. آمدیم جامع قصد قربت را اخذ کردیم. حالا اتفاقا قصد امتثال امر هم مصداق این جامع است حرفی نیست و اشکالی ندارد.

مرحوم آقای صدر می گوید: نخیر اشکال دارد. چون قصد قربت یک مصداقش قصد امتثال امر است. پس قصد قربت را هم نمی تواند مولا اخذ کند. چرا؟ فرموده برای اینکه اگر مولا به من بگوید نماز بخوان، این به داعی محرکیت به نماز است دیگر. بعد هم بگوید به قصد قربت باشد. زائد بر محرکیت امر به نماز آیا امر به قصد قربت زائد بر آن محرکیت، محرکیت دیگری دارد. وقتی مولا می گوید صل به داعی محرکیت نماز، اگر شما نماز نمی خوانید که هیچ، امر به قصد قربت هم بیاید شما نماز نمی خوانید. و اگر این امر به صلاة محرک شما است به نماز، خب این شد قصد امتثال امر. اگر امر به نماز محرک شما است به نماز، محرکیت امر به نماز نسبت به نماز شد یعنی قصد امتثال امر. وقتی این مصداق قصد قربت حاصل می شود کسی که امر به نماز محرک او است به نماز یک مصداق از قصد قربت که قصد امتثال امر است در مورد او محقق می شود دیگر امر به جامع لغو است. چرا؟ برای اینکه در فرضی که یک فرد حاصل است با همان امر صلّ، محرکیت امر به نماز حاصل است، و این قصد امتثال امر است. وقتی این فرد حاصل است با فرض حصول این فرد امر به جامع دیگر محرکیت زائده ندارد. چون طرف می گوید آن کسی که اصلا نماز نمی خواند و امر به نماز محرکش نیست به نماز، که هیچ، امر به قصد قربت هم بکنند فائده ندارد. اما آن کسی که وقتی به او می گویند صل سریع اطاعت می کند و نماز می خواند، خب همین امر به نماز محرک او که به نماز است یعنی قصد امتثال امر، و این فرد حاصل است. و وقتی این فرد حاصل است، اگر به جامع دیگر با وجود حصول این فرد از جامع محرکیت زائده ندارد.

اقول: آقای صدر دقت خوبی کرده است ولی جواب دارد. جوابش فقط همان چیزی است که قبلا گفتیم. گفتیم جناب آقای صدر! خود قصد امتثال امر هم در متعلق اخذ بشود اشکال ندارد.

بله اگر آن جوابهای ما درست نشود اشکال آقای صدر وارد است. ما می گوئیم قصد امتثال امر اگر به معنای محرکیت امر باشد باز هم اشکال ندارد، تا چه برسد به اینکه ما اصلا قصد امتثال را معنای دیگری کردیم گفتیم بناء قلبی بر امتثال. مثال می زدیم می گفتیم: یک پدری به بچه اش می گوید برو نان بخر، واقعا هم این بچه از ترس پدرش می رود نان می خرد. ولی موقع رفتن می گوید بابا فکر نکن بخاطر حرف تو می روم نان می خرم، بلکه با رفیقم قرار دارم در نانوائی و خودم هم گرسنه ام می خواهم نان بخرم، یک وقت خودش را دلخوش نکنی. آیا این قصد قربت است؟ در حالی که خود پدر می داند و خود پسر هم ممکن بداند یا نداند هم فی علم الله اینجور است که از ترس پدر دارد می رود، منتهی می خواهد کم نیاورد اینجوری ابراز می کند. آیا این قصد قربت است؟ ابدا، کلا و حاشا. قصد قربت صرف محرکیت امر مولا نیست، بلکه بناء قلبی بر امتثال امر مولا است.

جلسه 153

شنبه 17/09/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در امکان اخذ قصد قربت بود در متعلق امر. عرض کردیم بر خلاف مشهور متأخرین منهم صاحب الکفایة و محقق الاصفهانی و السید الصدر ره، به نظر ما خلافا لهذه الاعلام اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن است.

حال علی فرض که پذیرفتیم که اخذ قصد قربت در متعلق امر اول محال است، برخی مثل محقق نائینی ره گفته اند از طریق متمم الجعل می شود قصد قربت را اخذ کرد. یعنی ما دو امر داشته باشیم، یکی امر به ذات نماز، که این امر اول مهمل است، نه مطلق است و نه مقید. و دیگری امر به نماز به قصد امتثال امر اول.

مرحوم آخوند این را مطرح می کند و می فرماید که این امر دوم لغو است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که امر اول با اتیان به ذات عمل ملاکش استیفاء نمی شود. آن امر اول که گفته است صل با اتیان به صلاة بدون قصد قربت غرض و ملاک از آن استیفاء نمی شود. و یک مطلبی که در باب امر هست این است که تا غرض و ملاک مولا استیفاء نشود امر باقی است. چرا؟ برای اینکه علت محدثه امر غرض مولا است، و علت محدثه علت مبقیه هم هست. مولا برای چه گفت نماز بخوانید؟ بخاطر یک غرضی که دارد. و فرض این است که غرض مولا با اتیان به ذات نماز استیفاء نمی شود بلکه با نماز به قصد امتثال استیفاء می شود. اگر کسی آمد و نماز خواند بدون قصد امتثال، هنوز غرض مولا را استیفاء و تحصیل نکرده است. ولذا معنا ندارد که آن امر اول مولا ساقط بشود. چون هنوز غرض مولا با اتیان به ذات نماز تحصیل نشده است. و وقتی امر به نماز هنوز ساقط نشده ولو شما نماز خواندید بدون قصد امتثال، اما چون این نماز محصل غرض مولا نیست پس هنوز آن امر مولا به نماز باقی است. همان بقاء آن امر کافی است تا شما را الزام کند که بار دیگر نماز بخوانید تا این نماز دوم به قصد امتثال امر باشد و محصل غرض مولا باشد، نیاز به امر ثانی نیست.

اگر هم شک بکنید که آیا قصد امتثال دخیل در غرض مولا هست یا نیست، مثلا در کفاره یا در عتق رقبه شک بکنید که آیا قصد امتثال دخیل است در غرض مولا و بدون قصد امتثال غرض مولا از امر به کفاره یا امر به عتق حاصل نمی شود، شک هم بکنید قاعده اشتغال هست. قاعده اشتغال می گوید شما اشتغالتان به این وجوب یقینی است و الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. ولذا باید عمل را به نحوی انجام بدهید که احراز کنید سقوط این امر را. و تا قصد امتثال نکنید احراز سقوط امر نمی کنید.

ممکن است شما بگوئید جناب صاحب کفایه! این امر دوم که می گوید صل بقصد امتثال الامر برای این است که به مردم بفهماند ایها الناس قصد امتثال در غرض من دخیل است. تا شما قصد امتثال نکنید غرض من از نماز حاصل نمی شود.

مرحوم آخوند می فرماید: این شد إخبار و ارشاد، اینکه امر نشد. امر حقیقی به نماز به قصد امتثال مورد بحث است. ما می گوئیم امر دوم یعنی امر حقیقی به نماز به قصد امتثال امر اول این لغو است. چون مولا بیاید اثبات کند ایها الناس قصد الامتثال دخیلٌ فی غرضی من الامر بالصلاة، حرفی نداریم. امر جدی دوم است که لغو است.

این فرمایش مرحوم آخوند.

اقول: جواب از این فرمایش این است که:

جناب آخوند! اولا: در موارد شک در اینکه آیا قصد امتثال دخیل است در غرض مولا یا نه، ما بعدا خواهیم گفت که مجرای قاعده اشتغال نیست، بلکه مجرای برائت است عقلا و نقلا. ولذا اینکه شما می گوئید شک هم بکند مکلف در دخالت قصد امتثال در غرض مولا، عقل حکم می کند به اشتغال، این درست نیست.

کسانی که برائت عقلیه را قبول دارند یا لااقل مثل ما برائت عقلائیه را قبول دارند یا لااقل برائت شرعیه را قبول دارد، اینها بعدا خواهیم گفت که در موارد شک در تعبدی بودن و توصلی بودن برائت جاری می کنند. مجرای برائت است نه مجرای قاعده اشتغال.

پس اگر شک کردیم در دخالت قصد قربت در غرض مولا، اینطور نیست که عقل حکم بکند به اشتغال و ما نیاز به امر شارع به نماز به قصد امتثال نداشته باشیم.

ممکن است مرحوم آخوند بگوید خب چرا امر؟ إخبار کند مولا. چرا امر می کند به نماز به قصد امتثال امر، بلکه خبر بدهد که ایها الناس قصد امتثال دخیل است در غرض من.

می گوئیم جناب آخوند! یکی از راه های اعلام غرض مولا همین امر است. بله إخبار کافی است، إخبار به اینکه قصد امتثال در غرض من دخیل است کافی است، ولی راه که منحصر به این نیست. مولا با امر به نماز به قصد امتثال امر از غرض خودش هم خبر می دهد و اعلام می کند به مردم که قصد امتثال در غرض من دخیل است. و این امر هم به داعی جد و بعث است، و واقعا با این امر دوم مولا بعث می کند به نماز به قصد امتثال امر اول، چه اشکالی دارد؟ لازم نیست که حتما جمله خبریه بکار ببرد.

ثانیا: جناب آخوند! امر به نماز بعد از اینکه ما نماز خواندیم معقول نیست باقی باشد. چون بقاءش می شود طلب الحاصل.

پس اینکه شما می گوئید اگر نماز بخوانیم متعلق امر را آوردیم ولکن چون قصد امتثال نکردیم این امر ساقط نشده است. می گوئیم جناب آخوند! معقول نیست این امر ساقط نشود. مولا اگر به عبدش بگوید آب بیاور، و عبد هم برود آب بیاورد، معقول نیست امر به آب آوردن باقی باشد. چون اگر باقی باشد می شود طلب الحاصل. اگر هم مولا می بیند غرضش حاصل نشده است یک بار دیگر باید بگوید برو آب بیاور. باید امر مجدد بکند.

فرض این است که متعلق امر ذات آب آوردن است نه آب آوردن به قصد امتثال. فرض این است که امر مولا نرفته روی آب آوردن به قصد امتثال. مولا گفته آب بیاور. فرض این است که ممکن نیست مولا بگوید آب بیاور به قصد امتثال امر. در آن امر اول محال است اینگونه بگوید. پس گفت آب بیاور. عبد هم رفت آب آورد اما به قصد امتثال نبود. خب هنوز غرض مولا تحصیل نشده است، چون غرض مولا این بود که عبد آب بیاورد به قصد امتثال امر، و این عبد آب آورد بخاطر داعی نفسانی. کلام در این است که آن امر به آب آوردن معقول نیست الان باقی باشد، چون این عبد آورد ولو بدون قصد امتثال. اگر مولا می بیند غرضش حاصل نشده است باید تجدید امر بکند، یعنی آن امر قبلی نابود بشود و یک امر جدید زنده بشود، بگوید بار دیگر آب بیاور. و چون نمی تواند مولا بگوید به قصد امتثال، باز امر مجدد تعلق می گیرد به ذات آب آوردن.

پس جناب آخوند! بقاء امر به ذات نماز بعد از اینکه نماز را خواندیم این محال است و طلب الحاصل است.

ولذا مرحوم آقای صدر از کسانی است که اخذ قصد قربت را در متعلق محال می داند، اما می گوید امر قبلی ساقط شد. این عبدی که آب می آورد بدون قصد قربت، امر اولی که به آب آوردن بود ساقط شد، یک امر دیگری پیدا می شود به آب آوردن. و این که مرحوم آخوند می گوید همان امر قبلی باقی است این محال است.

آقای صدر فرموده است: ما حقیقت واجب تعبدی را همین می دانیم که: کلما أتی المکلف بذات الفعل بدون قصد القربة آن امر قبلی ساقط می شود و یک امر جدید حادث می شود. آن امر اولی به آب آوردن ساقط می شود ولو این مکلف آب را بخاطر مردم بیاورد نه بخاطر امر مولا. منتهی واجب تعبدی آن چیزی است که با اتیان به ذات عمل آن امر قبلی ساقط می شود و یک امر جدیدی حادث می شود، باز آن امر جدید این است که بار دیگر این عمل را بیاور.

بعد مرحوم آقای صدر فرموده: به نظر ما هم امر به قصد امتثال امر اول محال است. و در واجب تعبدی ما معتقدیم که امر داریم به ذات عمل و امر به عمل به قصد امتثال امر نداریم حتی به نحو متمم الجعل. امر دوم هم نداریم به اتیان عمل به قصد امتثال امر اول.

فرموده: فقط فرق ما با مرحوم آخوند این است که: مرحوم آخوند می گفت بعد از اینکه ذات عمل انجام شد بدون قصد امتثال، شخص امر قبلی باقی است، ما می گوئیم نوع امر قبلی باقی است. شخص او نابود می شود چون طلب الحاصل است اگر او باقی بماند، آن امر به آب آوردن ساقط می شود بعد از این آب آوردن به داعی ریاء، ویک امر دیگری تعلق می گیرد به آب آوردن مجدد. اما متمم الجعل محال است که یک امری بیاید به آب آوردن به قصد امتثال امر اول. چرا؟

فرموده: جهتش این است که: این امر اول که تعلق گرفته است به ذات اتیان بالماء، با این امر دوم که ادعا می شود که گفته اند تعلق گرفته است به اتیان بالماء به قصد امتثال امر اول، آن دو تا امر ناشی هستند از ملاک واحد. ناشی هستند از غرض واحد. ولذا مخالفت این دو تا موجب تعدد عقاب نمی شود. اگر کسی اصلا نه امر اول را گوش بدهد و نه امر دوم را، یک عقاب بیشتر نمی شود، چون این دو تا امر ناشی هستند از ملاک وغرض واحد. منتهی چرا شدند دو تا امر؟ چون مولا نمی توانست در امر اول قصد قربت را اخذ کند مجبور شد با امر دوم این کار را بکند. لذا ملاک و غرض مولا یک چیز بیشتر نیست و او عبارت است از آوردن آب به قصد امتثال امر.

وقتی اینطور شد و این تعدد امر موجب تعدد عقاب نبود، هیچ فرقی با امر ضمنی نمی کند. چطور؟ فرموده: مولا وقتی می گوید آب بیاورید، در این مکلفین گروهی هستند که این امر مولا محرکشان نیست به طرف عمل، امر دوم هم بکند همینطور است. مولا با بلندگو اعلام کرد که هر عبدی از عبیدم یک سطل آب بیاورد. یک دسته از این مکلفین اصلا گوش نمی دهند به حرف مولا، ولذا سر جای خودشان نشسسته اند. این امر دوم محرک اینها که نمی تواند باشد. برای اینکه این امر دوم مخالفتش که موجب عقاب زائد نیست، که بگوئیم اینها چون از امر اول منبعث نشده اند امر دوم منبعشان کرد. چون امر اول این بود که هر عبدی یک سطل آب بیاورد. امر دوم این بود که هر عبدی یک سطل آب بیاورد با محرکیت امر اول. آن گروهی که امر مولا محرکشان نیست خب این امر دوم هم مثل امر اول محرکشان نیست. اما یک گروهی هستند که تا مولا می گوید هر عبدی از عبید من یک سطل آب بیاورد امر مولا محرکشان هست نحو العمل. مطیع مولا هستند. آنها هم نیاز به امر دوم ندارند. چرا؟ برای اینکه همان امر اول کافی است که آن گروه از بندگان مطیع متحرک بشوند نحو العمل. همان امر اول کافی است برای محرکیت. برای آنها هم نیاز به امر دوم نیست. امر دوم بیاید بگوید ای مردم امر اول من محرک شما باشد، خب این گروه دوم هم نیاز به همچنین حرفی ندارند.

پس این امر دوم لغو است.

همان اشکالهایی که آقای صدر در امر ضمنی به قصد امتثال کرد و گفت محرکیت زائده ندارد در این امر ثانی و متمم الجعل هم می گوید. چون می گوید این امر ثانی هم که خالفتش عقاب زائد ندارد. در حقیقت لبا و ملاکا مثل امر ضمنی می ماند. الاشکال الاشکال، همان اشکالی که در امر ضمنی بود اینجا هم می گوید.

بله مولا می تواند إخبار کند که ایها الناس اگر کسی این عمل را انجام بدهد بدون محرکیت امر مولا، غرض مولا حاصل نمی شود. او اشکال ندارد. اما اینکه امر بکند امر جدی، چون امر جدی به داعی محرکیت است و این امر ثانی محرکیت زائده ندارد، چون مکلفین یک دسته که امر مولا محرک آنها نیست، خب امر دوم هم مثل امر اول، یک دسته هم که امر مولا محرکشان هست همان امر اول کافی است برای محرکیت و نیاز ندارند به امر دوم. چون این امر دوم مخالفتش عقاب زائدی که ندارد تا بگوئیم بخاطر این عقاب زائد ممکن است محرکیت زائده داشته باشد.

اقول: ما به جناب آقای صدر می گوئیم: اولا: ما بارها گفتیم و الان هم می گوئیم قصد قربت مساوی با محرکیت امر نیست. شما معنا می کنید قصد قربت را به محرکیت امر و بر اساس این تحلیل می کند. اما قصد قربت با محرکیت امر یکی نیست. من این را قبلا توضیح دادم ولی امروز هم یک مطلب اضافه بگویم:

اگر یک عبدی هست که وقتی مولا می گوید برو آب بیاور، این امر مولا محرک او هست به عمل، اما نه بخاطر مولا، بلکه برای اینکه دیگران او را تحسین کنند و بگویند عجب عبد خوب و منقادی است، قیمتش برود بالا و احترامش نزد مردم برود بالا. امر مولا محرک او هست به عمل، اما امر مولا محرک به عمل که هست، خب این محرکیتش ذاتیه که نیست بلکه محرک بالعرض است یعنی سبب می خواهد. یکوقت سبب اینکه امر مولا محرک است این است که عبد حب به مولا دارد یا لااقل امید ثواب دارد از مولا، خوف عقاب دارد از مولا، این خوب است. اما یک عبدی است که فقط امر مولا او را تحریک کرد به فعل بخاطر این است که این عبد می خواهد دیگران او را ستایش کنند بگویند نعم العبد، إنه یمتثل امر مولاه.

سؤال وجواب: مگر قصد قربت چیست. قصد قربت حداقلش این است که یعنی این نماز را بخاطر تعریف دیگران نخوانیم. یکوقت یک کسی نماز شب می خواند اما در کیفیتش ریاء می کند، مثلا در حال قنوت نماز وتر جوری گردنش را کج می کند که آدم می گوید ابوذر زمان است. بله این در کیفیت امتثال ریاء کرده است. این را دلیل خاص داریم در روایات که مبطل عبادت است. ولی اگر یک کسی نه بخاطر خدا اصلا بخاطر دل خودش، می گوید اصلا خوشم می آید، چون فلان عارف کبیر را دیدم نماز شب که می خواند در وقع قنوت نماز وتر گردنش را کج می کرد، من نه بخاطر خدا، بلکه اصلا دوست دارم آینه هم جلوم هست نگاه کنم ببینیم شبیه آن عارف کبیر شدم از خودم خوشم بیاید. این عیب ندارد نماز شبش صحیح است. چرا؟ برای اینکه اصل نماز شب را بخاطر خدا می خواند فقط کیفیت نماز شب به داعی نفسانی است. این عیب ندارد. ولی اگر به داعی ریائی باشد مبطل است. ولی بحث ما این است که اصل نماز شب خواندنش بخاطر ریاء است، یعنی اگر نبود که با رفقای متدینی همسفر شده است و اینها بلند می شوند و نماز شب می خوانند و این هم می خواهد کم نیاورد در مقابل اینها، اصلا محال بود که در این وقت شب از خواب بلند شود، آیا این قصد قربت دارد؟! این اگر بخاطر ریاء هم نبود بلکه بخاطر داعی نفسانی هم بود باطل بود.

کلام در این است که امر مولا ممکن است محرک باشد، اما محرک بودن امر مولا که بالذات نیست بلکه بالعرض است، یعنی یک سبب می خواهد. سبب محرک بودن امر مولا گاهی رجاء وصول به ثواب مولا است و خوف از عقاب مولا است، این مشکلی ندارد. اما یکوقت برای این است که دیگران او را تعریف کنند وبگویند عجب بنده خوبی است که امر مولا او را حرکت داد به طرف این فعل. تا مولا گفت آب بیاور این عبد مثل فنر از جایش پرید و رفت آب آورد. عجب عبد خوبی است، بیائیم این عبد را احترام و پذیرائی کنیم. خب این عبد قصد قربت دارد به این مولا؟ ولی محرک بود امر مولا. محرکیت امر مولا که اینجا هست، منتهی این قصد قربت نشد.

پس جناب آقای صدر! قصد قربت را که شما با محرکیت امر یکی می دانید تقصیر شما هم نیست، محقق اصفهانی هم همینجور معنا کرده است. ولی این درست نیست. قصد قربت مساوی با محرکیت امر نیست. بلکه قصد قربت یعنی عمل را برای مولا انجام دادن و مضاف به مولا کردن. بگوید که من بخاطر خدا نماز شب خواندم، ولو داعی بر داعی ام این است که خدا روزی مرا زیاد کند. عیب ندارد. داعی بر داعی است. اما سعه رزق منشأ شد من بیایم بخاطر خدا نماز شب بخوانم. اینجا قصد قربت محقق می شود. اما اگر نماز شب می خواند می خواهد یک کار تجاری بکند یک سری متدینین هنوز باورش نکرده اند. بلند می شود وضوء می گیرد نماز شب می خواند تا بگویند عجب بنده خوبی است که امر مستحب هم این را تکان داد و از خواب بیدار کرد و می شود به او اعتماد کرد ولذا معامله میلیاردی با او می کنند. خب اینکه قصد قربت نیست.

ثانیا: جناب آقای صدر! ما در بحث سابق گفتیم امر به قصد امتثال ضامن محرکیت امر به ذات عمل است. امر به قصد امتثال برای این است که مولا می بیند نماز شب بدون محرکیت امر محصل غرض مولا نیست. ولذا امر می کند به نماز شب با قصد امتثال تا اگر کسی نماز شب خواند بدون قصد امتثال، نماز شبش را اعاده کند. و کفی به اثرا.

پس به نظر ما متمم الجعل هم اشکال ندارد. برخی از اشکالاتی که در اخذ قصد امتثال در امر اول بود اینجا پیش نمی آید. مثلا در اخذ قصد امتثال در امر اول گفتند تهافت لازم می آید، دور لازم می آید، دیگر این اشکالها در مانحن فیه نیست. چون در امر دوم اخذ شد قصد امتثال امر اول. نه قصد امتثال خود این امر دوم تا بگوئید تهافت و دور است. نه. قصد امتثال امر اول در موضوع امر دوم اخذ بشود نه تهافت پیش می آید و نه دور پیش می آید. ولذا کارش آسانتر است. اما ما که آن اشکالات را قبول نکردیم می گوئیم اخذ قصد امتثال در متعلق امر اول هم مشکلی ندارد.

کلام واقع می شود در نظریه مرحوم نائینی که معتقد است تنها راه برای اخذ قصد قربت همین امر دوم یعنی متمم الجعل است، ولی یک اضافه ای دارد، می گوید به نظر من محقق نائینی آن امر اول به ذات نماز مهمل است. بر خلاف نظر مرحوم آخوند که می گفت امر اول به ذات نماز مطلق است و قصد قربت دخیل در غرض مولا است، آقای نائینی یک فرقی دارد می گوید امر اول به ذات نماز اطلاق ندارد بلکه مهمل است و اهمال آن امر اول را با این امر ثانی برطرف می کنیم.

این فرمایش ایشان.

جلسه 154

یکشنبه 09/10/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که آیا قصد قربت را می شود در متعلق امر اخذ کرد یا نه؟

نسب الی المشهور بین المتأخرین که این کار ممکن نیست. ولی قبلا ما عرض کردیم که اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن است حتی در متعلق امر اول.

مرحوم نائینی از کسانی است که اخذ قصد قربت را در متعلق امر اول محال می داند، ولکن قائل است که در امر ثانی می شود قصد قربت را اخذ کرد. مولا یک بار می فرماید صل، و این امر اول مهمل است، نه مطلق است و نه مقید. بار دوم اگر واجب، واجب تعبدی باشد مثل همین صل، می فرماید صل بقصد امتثال الامر. قصد امتثال امر را در متعلق امر ثانی اخذ می کند، و این هیچ محذوری ندارد. و اگر واجب، واجب توصلی باشد مثل إدفن المیت، امر ثانی مطلق است، دو بار شارع می گوید إدفن المیت إدفن المیت. إدفن المیت اول مهمل است، اما إدفن المیت دوم مطلق است.

این نظر محقق نائینی ره است که از امر ثانی تعبیر می کند به متمم الجعل. می فرماید: تارة امر ثانی افاده می کند نتیجة التقیید را، در واجب تعبدی، و تارة افاده می کند نتیجة الاطلاق را، در مثال امر به دفن میت.

تقریبی که ایشان برای کلام خودش دارد این است که فرموده است: بعد از اینکه ما اثبات کردیم که امر اول محال است مقید بشود به قصد قربت، محال است در ضمن امر اول مولا قصد قربت و اقصد امتثال امر را اخذ کند، قانونی داریم که کلما استحال التقیید استحال الاطلاق. چرا؟ چون تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم و ملکه است. الاطلاق هو عدم التقیید فی محل قابل للتقیید. وقتی که تقیید محال شد اطلاق هم عدم التقیید فی محل قابل للتقیید است، اطلاق هم می شود محال. مثل همه عدم و ملکه ها. دیوار محال است چشم داشته باشد. بصر برای دیوار محال است، یعنی دیوار قابل بصر نیست. چون دیوار بصیر نمی تواند باشد پس اعمی هم نیست. هیچ عرفی به دیوار نمی گوید الجدار اعمی. ولی انسانی که چشم ندارد می گویند هذا الانسان اعمی، چون قابل بصر هست. مثلا در باب اطلاق وتقیید هم اگر مولا گفت اکرم هذا الرجل، نمی شود این رجل مقید باشد به اینکه امرأة باشد. جل مقسم برای زن بودن نیست. تقیید رجل بکونه امرأة محال است. پس اطلاق او هم نسبت به امرأه بودن محال است. اینها نشان می دهد که اطلاق عدم التقیید است فی محل قابل للتقیید. و وقتی که در امر اول تقیید به قصد قربت محال شد پس این محل قابل تقیید نیست پس اطلاق هم نسبت به آن نمی تواند داشته باشد، کلما استحال التقیید استحال الاطلاق.

این فرمایش مرحوم نائینی است که نتیجه می گیرد که: امر اول که محال است مقید بشود به قصد قربت یعنی قصد امتثال امر، اطلاق او هم نسبت به قصد قربت وقصد امتثال امر می شود محال. از خطاب امر اول نمی شود اطلاق گیری کرد. مولا اگر گفت إدفن المیت اطلاق ندارد نسبت به اینکه قصد قربت شرط نیست، بلکه مهمل است.

این اهمال در جعل باید با متمم الجعل برطرف بشود. چرا؟ برای اینکه ملاک وغرض مولا که مهمل نیست. بلکه یا تعلق گرفته به مطلق دفن میت، و یا تعلق گرفته به دفن میت با قصد قربت. اگر تعلق گرفته به مطلق دفن میت، باید با متمم الجعل نتیجة الاطلاق را ایجاد کند. امر دومی بیاید بطور مطلق بگوید إدفن المیت. و اگر ملاک و غرض مولا در دفن میت با قصد قربت باشد باید با متمم الجعلی که نتیجة التقیید را ایجاد کند غرض و ملاک مقید خود را با متمم الجعل بیان کند و آن جعل اول را که مهمل هست از اهمال خارج کند. بگوید إدفن المیت بقصد امتثال الامر الاول.

این فرمایش مرحوم نائینی.

مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول 2/59 مطلبی فرموده است، در محاضرات 2/172 که در دوره لاحقه بحث کرده مطلب دیگری فرموده است. ما هر دو مطلب را بیان می کنیم:

در مصباح الاصول ایشان پذیرفته است که تقابل بین اطلاق وتقیید تقابل عدم و ملکه است. و لکن فرموده است که: در تقابل عدم و ملکه شرط نیست قابلیت محل للتقید بقابلیة شخصیة، بلکه قابلیت فی الجملة کافی است. مثلا ما جاهلیم به کنه ذات باریتعالی، با اینکه امکان علم به کنه ذات باریتعالی وجود ندارد. ما قابل نیستیم عالم بشویم به کنه ذات باریتعالی، اما به ما می گونید جاهل بکنهه تعالی. اما به دیوار نمی گویند جاهل بکنهه تعالی. چرا؟ برای اینکه دیوار هم علم ندارد به کنه ذات باریتعالی و ما هم علم نداریم، اما به ما می گویند جاهل بکنهه تعالی اما به دیوار نمی گویند. جهتش این است که دیوار قابلیت علم فی الجمله هم ندارد، اما ما انسانها قابلیت علم فی الجمله داریم. بله به خصوص ذات باریتعالی امکان ندارد عالم بشویم اما فی الجملة نسبت به بعض اشیاء ممکن هست عالم بشویم. همین کافی است که به ما بگویند جاهل بکنهه تعالی. این نشان می دهد که در عدم و ملکه صدق عدم ملکه مشروط نیست به امکان شخصی و قابلیت شخصیه محل برای ملکه، بلکه قابلیت فی الجمله کافی است.

مثال دیگری بزنیم: الان می گوئیم که ما عاجزیم از طیران الی السماء، اما راجع به دیوار نمی گویند که دیوار عاجز است از طیران الی السماء. با اینکه با هم فرقی نمی کنیم از این جهت که ما هم ممکن نیست پرواز کنیم به آسمان و دیوار هم ممکن نیست پرواز کند به آسمان. اما فرق ما دیوار این است که ما یک قابلیت طیران فی الجمله داریم. حالا طیران الی السماء مقدور نیست، اما طیران علی النهر که محذور ندارد، یا یک متر به آسمان بپریم که مقدور است. ولذا به ما می گویند عاجز عن الطیران الی السماء چون قادر بر طیران فی الجمله هستیم، اما دیوار قادر بر طیران فی الجملة هم نیست.

مثال های دیگری هم می زنند، می گویند: در عقرب اصلا نوع عقرب قابل بصر نیست، یعنی نوع عقرب چشم ندارد، اما چون جنس عقرب که حیوان است قابلیت بصر دارد به عقرب می گویند اعمی. اما دیوار چون جنسش هم قابل بصر نیست ولذا به دیوار اعمی نمی گویند. با اینکه اگر قابلیت شخصیه معتبر بود در صدق اعمی بودن، عقرب قابلیت شخصیه بلکه نوعیه برای بصر ندارد. قابلیت جنسیه دارد که همان قابلیت فی الجمله است.

ولذا مرحوم آقای خوئی فرموده است که: در باب اطلاق و تقیید هم کافی است که این محل قابل فی الجمله باشد برای تقیید ولو قابلیت شخصیه ندارد. إدفن المیت قابلیت تقیید فی الجمله دارد ولو قابلیت برای تقیید به خصوص قصد قربت نداشته باشد. اما قابلیت دارد برای برخی از تقییدها، همین کافی است که عنوان اطلاق که عدم ملکه است صدق کند.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره در مصباح الاصول مثل فرمایش خود مرحوم نائینی خلط ابحاث عقلی است به ابحاث لفظی. یکوقت بحث در اعدام وملکات می کنیم که در مفاهیم لغویه مطرح است که از نظر لغوی به چه چیزی اعمی می گویند، به چه چیزی عاجز می گویند، به چه چیزی جاهل می گویند. آیا این عدم ملکه ها شرط صدقش قابلیت فی الجمله است برای ملکه؟ مثلا شرط صدق جاهل قابلیت فی الجمله است برای عالم بودن، یا قابلیت شخصیه؟. این یک بحث است، که بحث لغوی صرف است.

که حق این است که قابلیت فی الجمله کافی است برای صدق عدم ملکه، کما قال السید الخوئی.

ولکن یکوقت بحث، بحث عقلی است، ربطی به واژه ها و مفاهیم ندارد. اینها نباید به هم خلط بشوند. در بحث اطلاق و تقیید ما به دنبال مفهوم اطلاق نیستیم، بلکه ما به دنبال یک بحث عقلی هستیم که ببینیم اطلاق آیا مشروط است عقلا به امکان تقیید یا مشروط نیست.

برای توضیح این مطلب عرض کنم: ما یک اطلاق وتقیید ثبوتی داریم، که محل بحث ما است، و یک اطلاق وتقیید اثباتی داریم. یعنی یکوقت بحث مقام جعل وثبوت است، که آیا در مقام جعل مولا که گفت إدفن المیت، این مقید بود به قصد قربت یا مطلق بود. این می شود اطلاق و تقیید ثبوتی و مربوط به مقام جعل.

یک اطلاق وتقیید اثباتی داریم مربوط به مقام خطاب، که مولا در مقام بیان بود یا نبود. این خطاب مولا اطلاق دارد یا ندارد. مثلا مولائی که به عبدش می گوید إشرب دواء، این اثباتا اطلاق ندارد، چون در مقام بیان نیست که هر دوائی بود.

اطلاق وتقیید اثباتی مسلم است و بدون اختلاف تقابلشان تقابل عدم و ملکه است. شرط اطلاق یعنی مقدمات حکمت که موجب اطلاق اثباتی است یکی از این مقدمات حکمت عبارت است از امکان بیان قید. اگر امکان داشت مولا قید را بیان کند ولی قید را بیان نکرد آنوقت است که اطلاق اثباتی منعقد می شود. اما اگر مولا اصلا امکان تقیید در خطاب برایش فراهم نیست. به مولا گفته اند حق نداری بگوئی أعتق رقبة مؤمنة، این مؤمنه را حق نداری بگوئی. حالا در مقام جعل هر کاری می خواهی بکنی بکن، اما در مقام خطاب قید مؤمنه بودن را نباید بگوئی و الا اعدامت می کنیم. مولا هم می گوید أعتق رقبة. خب اطلاق منعقد نمی شود. چون یکی از مقدمات حکمت عبارت است از امکان تقیید و ذکر قید. و وقتی امکان امکان ذکر قید نبود مقدمات حکمت محقق نمی شود.

آیا اطلاق اثباتی که متوقف است بر عدم تقیید در جائی که امکان تقیید هست، آیا این امکان تقیید و قابلیت تقیید قابلیت فی الجمله است؟ قطعا نه. چون مولا اگر بخواهد بگوید أعتق رقبة عالمة می تواند بگوید. فی الجمله می تواند تقیید بکند، اما مؤمنة نمی تواند بگوید. مولا بخاطر تهدیدی که شده است که اگر بگوئی مؤمنة تو را می کشیم، قید مؤمنة را نمی تواند بگوید، اما هر قیدی بخواهد بگوید می تواند بگوید. آیا کافی است امکان تقیید فی الجمله برای انعقاد اطلاق اثباتی؟ نه. برای اینکه وقتی که مولا نمی تواند بگوید أعتق رقبة مؤمنة، از سکوت مولا چه جور کشف بکنیم که مؤمن بودن در مقام جعل اخذ نشده است؟ مولا متمکن نیست از بیان تقیید. شرط اطلاق اثباتی قابلیت شخصیه است برای تقیید اثباتی. جهتش این است که اینجا بحث، بحث لفظی نیست که ما ببینیم مفهوم اطلاق عرفا صدق می کند یا نمی کند. اینطور نیست.

مرحوم نائینی ادعایش این است که همانطور که تقابل بین اطلاق و تقیید اثباتی تقابل عدم و ملکه است، تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی هم تقابل عدم و ملکه است. یعنی همانطور که در تقابل اطلاق و تقیید اثباتی امکان تقیید و قابلیت تقیید به قابلیت شخصیه شرط هست تا اطلاق منعقد بشود، مرحوم نائینی می گوید اطلاق و تقیید ثبوتی هم همینطور است.

پس جناب آقای خوئی! اگر می خواهید کلام مرحوم نائینی را ابطال کنید باید مسلک تقابل عدم و ملکه را در اطلاق وتقیید ثبوتی انکار کنید. راه دیگری نیست. بگوئید که در انعقاد اطلاق ثبوتی شرط نیست امکان تقیید. ولو امکان تقیید نباشد نفس عدم تقیید مساوی است با اطلاق ثبوتی، که می شود تقابل سلب و ایجاب. که نظر مرحوم آقای بروجردی، حضرت امام و مرحوم آقای صدر همین است که تقابل بین اطلاق و تقیید ثبوتی تقابل سلب وایجاب است، که حکم برود روی طبیعت، قیدی هم در کنار آن اخذ نشود این می شود اطلاق ثبوتی. عدم التقیید یعنی اطلاق ثبوتی.

بله! یک شرط دارد، وآن این است که طبیعت مقسم باشد برای فاقد القید و واجد القید. در آن مثال أکرم الرجل اصلا رجل مقسم نیست برای زن بودن و مرد بودن. نه تقیید دارد ونه اطلاق.

پس اطلاق عدم تقیید است در جائی که طبیعت مقسم باشد برای فاقد القید و واجد القید.

در مثال إدفن المیت اینجور است، ولو ممکن نیست به نظر مشهور تقیید به قصد قربت، اما دفن میت مقسم است برای دفن میت به قصد قربت ودفن میت بدون قصد قربت. همینکه مقسم هست برای این دو قسم و تقیید هم نمی شود به یک قسم خاص، هذا هو الاطلاق. اصلا اطلاق یعنی همین. اطلاق یعنی عدم تقیید نسبت به طبیعتی که مقسم هست برای واجد القید و فاقد القید. اطلاق ثبوتی این است.

ولذا اگر تقیید محال هم بود در مقام ثبوت، باز چون طبیعت مقسم است برای فاقد القید و واجد القید، دفن المیت دو قسم دارد، مثل رجل نیست که دو قسم ندارد مرد و زن ندارد، بلکه دفن المیت دو قسم دارد: دفن میت قربی و دفن میت غیر قربی. عدم تقیید ولو بخاطر اینکه تقیید محال است مساوق با اطلاق است.

بله این اطلاق یک قیدی دارد، وآن این است که ناشی از ضرورت است، چون تقیید محال است این اطلاق رخ داده است. و الا اگر تقیید ممکن بود چه بسا مولا قصد قربت را اخذ می کرد، چون غرض وملاکش مقید است. این اطلاقی که ناشی از ضرورت وضیق خناق است چون تقیید محال است اطلاق منعقد شده است، این اطلاق کاشف از اطلاق غرض مولا نیست. یعنی یک اطلاقی است که لا اثر له عقلا و عقلائا. اطلاق در جعل هست، اما یک اطلاقی است که کاشف از سعه و اطلاق غرض نیست، ولذا عقل وعقلاء برای این اطلاق اثر بار نمی کنند. یعنی یقین داریم که این مولا در مقام جعل، جعلش مطلق است چون تقیید محال است، اما این اطلاق ثبوتی در مقام جعل چون ناشی است از ضیق خناق یعنی مولا لابد له من الاطلاق ولایتمکن من التقیید، همچنین اطلاقی موضوع حکم عقل به منجزیت و یا معذریت نیست.

وشاید مرحوم نائینی همین را می خواهد بگوید. می خواهد بگوید این عدم التقیید در جائی که امکان تقیید نیست به چه درد می خورد و چه اثری دارد عقلا وعقلائا. این ناشی است از ضرورت و ضیق خناق. مولا شاید غرضش مقید بوده است، منتهی چون ممکن نبود تقیید جعل، جعل را مقید نکرد. و لذا این اطلاق ناشی از ضیق خناق کاشف از غرض مولا نیست.

اگر مقصود مرحوم نائینی این است، این حرف درستی است. پس نباید ایشان می گفت در مقام جعل، جعل مهمل است. باید می گفت جعل مطلق است، ولکن هذا الاطلاق لا اثر له عقلا و عقلائا لکونه ناشئا عن ضیق الخناق. نباید ایشان اطلاق جعل را منکر می شد، بلکه می گفت اطلاق جعل ارزش وقیمت ندارد و کاشف از غرض مولا نیست.

این یک مطلب، که نتیجه اش این می شود که ما معتقدیم تقابل بین اطلاق و تقیید ثبوتیین تقابل سلب و ایجاب است نه تقابل عدم و ملکه. ولذا در مقام جعل اهمال غیر معقول است. تقیید که محال شد اطلاق می شود ضروری. ولکن این اطلاق چون ناشی است از ضرورت وضیق خناق ولذا این حکم مطلق کاشف از سعه غرض مولا نیست. ولذا عقل و عقلاء بر این اطلاق اثر بار نمی کنند.

سؤال وجواب: فرق است بین انکار اطلاق و بین انکار اثر عقلی وعقلائی برای این اطلاق. ما این اطلاق را می گوئیم ضروری است، ولکن این اطلاق چون ضروری وناشی از ضیق خناق است کاشف از سعه غرض مولا نیست.

مطلب دیگری که هست این است که مرحوم آقای خوئی در محاضرات نظر دیگری اختیار کرده است، فرموده: تقابل بین اطلاق وتقیید ثبوتی تقابل تضاد است نه تقابل عدم و ملکه. چطور؟ ایشان فرموده است: اطلاق ثبوتی امر عدمی نیست. فرق می کند با اطلاق اثباتی. اطلاق اثباتی یعنی عدم التقیید. ولذا تقابل اطلاق اثباتی با تقیید اثباتی تقابل عدم و ملکه است. اما تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی تضاد است. چرا؟ برای اینکه اطلاق عدم التقیید نیست، بلکه اطلاق یعنی لحاظ عدم دخل القید. لحاظ سریان الطبیعة فی افرادها. مولا وقتی می گوید إدفن المیت، یکوقت لحاظ می کند تقیید را، می گوید إدفن المیت بقصد القربة. این را که گفتند ممکن نیست. راه دوم این است که لحاظ بکند مولا که این دفن المیت ساری است فی جمیع الافراد، چه دفن میت قربی باشد و چه نباشد. کأنه گفته ادفن المیت سواء کان بقصد القربة أم لا. لحاظ کرده است مولا عدم دخل این قید زائد را در متعلق. پس اطلاق ثبوتی شد متقوم به یک امر وجودی که عبارت است از لحاظ عدم دخل الخصوصیة الزائدة فی الحکم، وبه تعبیر آخر لحاظ السریان.

بعد ایشان فرموده: ممکن است شما بگوئید بنابر نظریه تضاد شاید اطلاق وتقیید ضدان لهما ثالث باشند، مثل جلوس و قیام که ضدان لهما ثالث هستند. وثالث عبارت است از اهمال. اطلاق، تقیید، اهمال. آنوقت اینطور نیست که بگوئیم اگر تقیید محال شد اطلاق ضروری است. نه، شاید نه اطلاق باشد و نه تقیید، بلکه ضد ثالث باشد که اهمال است.

آقای خوئی فرموده است: نه، اطلاق وتقیید ثبوتی ضدان لیس لهما ثالث هستند. اگر تقیید محال شد اطلاق می شود ضروری ولو امر وجودی است. چرا؟ برای اینکه اهمال از حاکم ملتفت محال است. حال که ملتفت است به جعل، محال است که نسبت به جعلش اهمال داشته باشد در مقام ثبوت. اهمال اثباتی ممکن است، اما اهمال ثبوتی محال است، چرا؟ برای اینکه مگر می شود مولا جعل بکند اما نداند که در این جعلش این قید را اخذ کرده است یا اخذ نکرده است. همین الان دارد جعل می کند و می گوید إدفن المیت، اما نمی داند که قصد قربت را اخذ کرد یا نکرد. این نمی شود. بالاخره مولایی که می گوید إدفن المیت از او بپرسیم که آیا قصد قربت را اخذ کردی؟ می گوید نه. پس لحاظ می کند که قصد قربت را اخذ نکردم. می پرسیم چرا قصد قربت را اخذ نکردید؟ مولا می گوید چون محال بود. و موقع جعلش بگویند تو قصد قربت را اخذ نکردی نمی تواند بگوید نمی دانم، بلکه می گوید بله اخذ نکردم. این می شود اطلاق. لحاظ کرد عدم اخذ قصد قربت را. فإذا استحال التقیید بقصد القربة یکون الاطلاق ضروریا چون اطلاق وتقیید ثبوتی ضدان لیس لهما ثالث هستند.

جلسه 155

دوشنبه 10/10/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به فرمایش مرحوم نائینی بود که فرمود قصد قربت یعنی قصد امتثال امر، وقصد امتثال امر از انقسامات ثانویه است. یعنی از انقساماتی است که عارض می شود بر موضوع ویا متعلق در طول ثبوت حکم. در مقابل انقسامات اولیه، که عارض می شود بر موضوع و یا متعلق در رتبه سابقه بر حکم. مثلا نماز نشسته باشد یا ایستاده، از انقسامات اولیه است. با قطع نظر از حکم صلاة تقسیم می شود به صلاة جالسا و صلاة قائما.

در انقسامات اولیه تقیید ممکن است. صل قائما. اطلاق هم ممکن است. صلّ.

اما انقسامات ثانویه آنهایی هستند که در طول حکم عارض می شوند. مثلا مکلف دو قسم است عالم به حکم و جاهل به حکم. خب اول باید حکمی باشد تا بعد مکلف تقسیم بشود به عالم به حکم و جاهل به حکم. می شود انقسام ثانوی. قصد امتثال امر هم همینطور است، باید اول امری به نماز تعلق بگیرد تا بعد نماز تقسیم بشود به نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر.

به نظر مرحوم نائینی تقیید به انقسامات ثانویه محال است. محال است بگوئیم نماز به قصد امتثال امر بخوانید. ایشان فرموده است: حالا که تقیید به انقسامات ثانویه محال شد اطلاق هم محال است.

ایشان یک بیان دارد که می گوید اطلاق عدم التقیید است فی محل قابل للتقیید.

این را جواب دادیم، گفتیم اطلاق عبارت است از عدم التقیید در جائی که طبیعت مقسم است برای فاقد القید و واجد القید. نماز مقسم است برای نماز با قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. همینکه نگفت نماز به قصد امتثال امر بخوانید و تقیید نزد ولو بخاطر محال بودن، معنایش این است که حکم رفته است روی ذات نماز. این می شود اطلاق.

مرحوم نائینی یک تعبیری دارد در اجود التقریرات چاپ جدید 1/169 که می گوید: وقتی انقسامات ثانویه بود و تقیید محال بود، دیگر در رتبه سابقه بر امر نماز مقسم نیست برای نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. و تا نماز مقسم نباشد معنا ندارد بگوئیم امر او مطلق است. مطلق بودن امر یعنی امر به عنوان یک حکم شرعی برود روی مقسم. بعد می گوئیم این مقسم نسبت به اقسامش مطلق است. وقتی که قبل از امر نماز مقسم نیست برای نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر، و این مقسم بودن در طول ثبوت امر هست یعنی بعد از اینکه امر به نماز آمد نماز می شود مقسم برای نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال، قبل از امر هنوز مقسم نیست نماز. پس چه جور ما بگوئیم این امر به نماز مطلق است؟ امر به نماز موقعی مطلق می شود که نماز مقسم باشد برای این اقسام، بعد بگوئیم نسبت به این اقسام اطلاق دارد. فرض این است که قبل از امر مولا به نماز هنوز نماز مقسم نیست برای دو قسم، نماز به قصد امتثال ونماز بدون قصد امتثال.

اقول: این بیان ایشان نادرست است. برای اینکه اولا تقیید محال هست به معنای این نیست که نماز قبل از امر مقسم نیست برای نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. اخذ قصد امتثال امر محال است به نظر شما در متعلق امر اول، اخذ القید محال است این یک بحث است، اینکه نماز تقسیم نمی شود به نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر، یک بحث دیگری است. اینها با هم نباید خلط بشود. تقیید محال شد نه انقسام نماز به نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. تقیید اگر محال شد بخاطر اینکه اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر مستلزم محال است این دلیل می شود که نماز مقسم نباشد برای نماز به قصد امتثال ونماز بدون قصد امتثال؟ چه ارتباطی با هم دارند؟

وجود خارجی این نماز به قصد امتثال متوقف بر امر است، این را ما قبول داریم. اما تصور انقسام نماز به این نماز به قصد امتثال و نماز بدون قصد امتثال، انقسام آن در مرحله تصور و در مرحله تقرر ماهوی چه توقفی دارد بر امر؟ اصلا امری هم نباشد الی یوم القیامة، باز نماز دو قسم است، نماز با قصد امتثال امر، نماز بدون قصد امتثال امر.

پس کلام در این است که شما می فرمائید تقیید نماز به قصد امتثال امر محال است. خب محال باشد. اما قبل از امر به نماز آیا در مرحله تصور نمی شود بگوئیم نماز دو گونه است، نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر ولو هیچ امری هم در عالم نباشد؟. وجود خارجی نماز به قصد امتثال امر توقف دارد بر امر، اما تصور مفهوم نماز به قصد امتثال امر که توقف ندارد بر وجود امر. تهافت در صورتی است که الان بخواهد امر کند ودر آن امرش هم قصد امتثال امر را اخذ کند. این تهافت است به نظر شما. اما اصلا امری در کار نیست، ما حساب می کنیم، می گوئیم نماز بر دو قسم است نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر و لو هیچ امری هم در کار نباشد. این اشکال دارد؟ تصور تقسیم پذیری نماز به این دو قسم هیچ توقفی بر وجود امر به نماز ندارد. بله اینکه وجود خارجی نماز به قصد امتثال امر توقف دارد بر امر، این بحث دیگری است. ما بحث وجود خارجی نداریم. بحث در این است که در مرحله انقسام ماهوی و مرحله تصور تقسیم می شود نماز به نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر.

سؤال وجواب: این مشکل که شما مطرح می کنید در صورتی است که مولا بخواهد اخذ کند قصد امتثال امر را در متعلق امر. این را که گفتید محال است. مولا در مقام امر بخواهد این را تصور کند که نماز به قصد امتثال امر، برفرض بگوئید این تصور مولا مشکل دارد، اما ما که بحثمان در تصور مولا در مقام جعل حکم نیست. بحثمان در این است که نماز ولو هیچ امری ندارد، اصلا هیچ انسانی خلق نشده است، آیا صحیح نیست در عالم تصور بگوئیم نماز دو قسم است، نماز با قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. اما چون امری ندارد نماز، پس نماز به قصد امتثال امر محقق نمی شود در خارج. پس مقسم بودن نماز برای نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر مقسم بودنش به لحاظ عالم تصور توقف ندارد بر وجود امر. وجود خارجی این اقسام وجود خارجی نماز به قصد امتثال امر است که توقف دارد بر امر. اینکه محل بحث ما نیست. اطلاق فرع بر این است که نماز در عالم تصور مقسم باشد برای نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. هذا اولا.

ثانیا: اصلا نماز بدون قصد امتثال امر که توقف ندارد بر وجود امر. مثلا اینکه زن حائض نماز بخواند، خب بدون قصد امتثال امر نماز می خواند، هیچ توقفی هم ندارد بر امر، وجودش هم توقف ندارد. و فرض این است که ما می خواهیم اطلاق صلّ را نسبت به این نماز بدون قصد امتثال درست کنیم. نماز بدون قصد امتثال وجودش هم توقف بر امر ندارد. نماز بدون قصد امتثال است. یعنی نماز مع قضیة سالبة، نماز باشد و قصد امتثال امر هم نباشد، ولو از باب اینکه امری نیست. زن حائض نماز می خواند بدون قصد امتثال امر و هیچ امری هم ندارد. و ما اطلاق صل را نسبت به نماز بدون قصد امتثال امر می خواهیم درست کنیم. بحث ما این است. که ببینیم آیا صلّ یا إدفن المیت نسبت به آن حصه غیر قربیه اطلاق دارد یا اطلاق ندارد. نسبت به نماز بدون قصد امتثال امر که حساب می کنیم این نماز بدون قصد امتثال امر توقف ندارد حتی در وجود خارجی اش بر امر مولا.

بلکه نماز به قصد امتثال امر هم توقف ندارد بر امر. چرا؟ برای اینکه ممکن است قصد امتثال امر موهوم بکند. نماز می خواند با قصد امتثال امر، ولکن امر موهوم است و واقعا امری نیست. خب قصد قربت کرده است. کسی که قصد می کند امتثال امر را ولی واقعا امری نیست، او قصد قربت که دارد. مشکل قصد قربت که ندارد. قصد قربت مگر چیست؟ قصد قربت این است که امر را تصور کند مکلف وقصد کند امتثال او را. حالا امر واقعا باشد یا نباشد. اینکه دخیل نیست در قصد قربت. قصد قربت یعنی قصد کند مکلف امتثال امری را که تصور کرده است ولو از باب جهل مرکب. اینکه توقف ندارد بر وجود امر خارجا. امر هم نباشد ولکن مکلف خیال بکند که امر هست کافی است که قصد امتثال امر بکند.

سؤال وجواب: شارع از این مکلف خواسته نماز بخواند به قصد امتثال امر. منتهی تشریع نکند. بیشتر از اینکه نخواسته است. اما اینکه امر من حتما باید باشد این دیگر مربوط به خود مولا است ربطی به مکلف ندارد. مکلف کاری که می تواند بکند این است که قصد بکند امتثال امر را.

پس اشکال دوم این است که: حتی وجود خارجی نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر توقف ندارد بر امر.

سؤال وجواب: شما چرا شرط می کنید که امر واقعی محرک باشد؟! بلکه امری که مکلف به آن اعتقاد دارد ولو از باب جهل مرکب. این هم قصد قربت است دیگر.

زنی واقعا حائض شده است ولی فکر می کند مستحاضه است، نماز می خواند به قصد امتثال امر. مشکل قصد قربت که ندارد. منتهی مشکلش این است که واقعا حائض است.

مثال فقهی بزنم: من أتمّ فی موضع القصر عن جهل بالحکم، آیا او امر دارد به نماز تمام؟ نه، ولی نماز تمام می خواند به قصد امتثال امر، چون جهل مرکب دارد، و این نماز تمامش صحیح است. خب این نماز تمامی که خوانده فاقد قصد قربت که نبوده، ولی واقعا هم امر نداشته است به نماز.

پس توقف ندارد نماز به قصد امتثال امر بر وجود امر. حتی وجود خارجی نماز به قصد امتثال امر توقف بر وجود خارجی امر ندارد. ولذا این بیان از این جهت هم قابل مناقشه است.

ثالثا: جناب نائینی! اگر ما بگوئیم اطلاق عبارت است از جمع بین القیود، یعنی بگوید صل سواء قصد امتثال الامر ام لا. اگر این را بگوئیم که اطلاق یعنی این، خب جا دارد که شما بگوئید وقتی تقیید محال شد این اطلاق هم محال می شود. چون وقتی محال است مولا بگوید صل بقصد امتثال الامر، محال است بگوید صل سواء کان بقصد امتثال الامر أم لا. چون لحاظ قید محال است، حالا چه بخواهد تقیید کند و چه بخواهد اطلاق که به معنای جمع القیود است باشد. اما نه مبنای شما این است و نه مبنای صحیح این است. اطلاق به معنای این است که طبیعت تمام الموضوع بشود للحکم. وقتی که مولا می گوید صل، صلاة بشود تمام الموضوع للحکم تمام المتعلق للحکم، اینکه توقف ندارد بر انقسام فعلی. اینکه نماز تمام المتعلق است برای امر، اینکه توقف ندارد که انقسام فعلی پیدا بکند به نماز به قصد امتثال و نماز بدون قصد امتثال، ولو انقسام ثانوی هم پیدا کند به لحاظ آینده وبعد از امر. بعد از امر نماز منقسم می شود به نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. خب باشد. اطلاق فرع بر این نیست که موضوع مقسم فعلی باشد. اطلاق به معنای جمع القیود که نیست تا بگوئیم باید در مرحله اطلاق انقسامها فعلی باشد تا جمع بین القیود بکنیم. اطلاق رفض القیود است. رفض القیود یعنی لحاظ بکند مولا که نماز تمام المتعلق است للامر. خب لحاظ این مطلب که توقف ندارد بر مقسم بودن فعلی نماز و انقسام فعلی نماز به نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. ولو در رتبه لاحقه در امر مقسم بشود به این نماز به قصد امتثال امر، باز صادق است که متعلق امر شده است ذات نماز. تمام المتعلق ذات نماز است نه چیز دیگر.

این اهمال نیست، این اطلاق است، اما لحاظ کرد که نماز تمام المتعلق است. بیشتر از این نمی خواهیم. اهمال نیست. مولا می گوید من نماز می خواهم نماز لابشرط از قید. یعنی نماز تمام المتعلق است للحکم.

جمع القیود این است که اخذ بکند در متعلق وبگوید جامع بین نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر، جامع بین این دو را می خواهم، این را لحاظ کند، این می شود جمع القیود. اما ما می گوئیم اطلاق که این نیست. اطلاق این است که بگوید نماز بخوان. از مولا بپرسیم آیا تمام المتعلق امر تو نماز است؟ می گوید بله. می پرسیم آقای مولا! قبل از امر تو هنوز منقسم نیست نماز به نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. مولا می گوید: برفرض حرف تو درست باشد و قطع نظر کنیم از جواب اول و دوم، برفرض در رتبه سابقه بر امر به نماز، نماز منقسم نشود فعلا به این نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر. اما اطلاق عبارت است از کون الطبیعة تمام المتعلق أو تمام الموضوع للحکم، و این توقف ندارد بر انقسام فعلی در رتبه سابقه بر حکم. نه. مولا می گوید نماز بخوانید. همینکه گفت نماز بخوانید در رتبه لاحقه انقسام پیدا کرد نماز به نماز به قصد امتثال امر و نماز بدون قصد امتثال امر.

همین انقسام در رتبه لاحقه کافی است که بگوئیم تمام المتعلق امر مولا نماز است نه چیز دیگر، و هذا هو الاطلاق.

سؤال وجواب: آن بحث دیگری است که شما بگوئید هر کجا تقیید ثبوتی محال بود، اطلاق ثبوتی ولو ضروری است اما چون کاشف از سعه غرض مولا نیست پس عقلا معذر و یا منجز نیست. او را ما قبول داریم. دیروز هم عرض کردیم. کلام در این است که شما نفرمائید که جعل اول اهمال دارد. جعل اول اهمال ندارد، منتهی اطلاق ناشی از ضیق خناق به نظر عقل و عقلاء منجز و معذر نیست. آن بحث دیگری است که نباید با هم خلط بشود.

مرحوم آقای خوئی در محاضرات به عنوان اشکال به مرحوم نائینی فرمودند: تمام مطلب شما مبتنی بر این است که تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل عدم وملکه باشد. اما این درست نیست. تقابل بین اینها تضاد است. اطلاق عبارت است از لحاظ عدم اخذ قید زائد. امر وجودی است. تقیید هم عبارت است از لحاظ اخذ قید زائد. تقیید شد لحاظ اخذ قید زائد، اطلاق شد لحاظ عدم اخذ قید زائد.

بعد ایشان فرموده است: هرگاه تقیید محال شد، مثل اینکه مشهور می گویند قصد امتثال امر در متعلق امر محال است اخذ بشود، این تقیید محال است، اطلاق می شود ضروری. چرا؟ برای اینکه مولا در هنگام جعل که نمی تواند جاهل باشد به کیفیت جعلش. بگوید نمی دانم اخذ کرده ام قید زائد را یا اخذ نکرده ام. معنا ندارد. همین الان داری جعل می کنی، مگر می شود بگوئی نمی دانم قید زائد را اخذ کرده ام یا نه.

پس اهمال غیر معقول است که مولا کیفیت جعلش را نداند. نداند اخذ کرده قید زائد را یا اخذ نکرده است. وقتی اهمال غیر معقول است هرگاه تقیید واخذ قید زائد شد محال، اطلاق می شود ضروری. یعنی مولا لحاظ می کند که قید زائد را اخذ نکرده ام. اخذ قید زائد یعنی قید قصد امتثال شد محال. مولا هم که نمی تواند اهمال ثبوتی داشته باشد، پس می شود اطلاق، واطلاق می شود ضروری. یعنی مولا لحاظ کرد عدم اخذ قید زائد را در متعلق یا موضوع حکم.

ولذا اذا استحال التقیید الثبوتی کان الاطلاق الثبوتی ضروریا.

مرحوم آقای صدر به ایشان اشکالی کرده است که انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 156

سه شنبه 11/10/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به فرمایش مرحوم نائینی بود که فرمودند خطاب امر نسبت به قصد امتثال چون ممکن نیست مقید بشود پس ممکن نیست مطلق بشود. بلکه مهمل است به اهمال ثبوتی. و این اهمال را باید با امر دوم برطرف کرد.

مرحوم آقای خوئی اشکال کردند که اهمال ثبوتی غیر معقول است. و هرگاه تقیید محال شد چون اهمال ثبوتی غیر معقول است اطلاق می شود ضروری، ولو ما نظرمان این هست که تقابل بین اطلاق وتقیید تقابل تضاد هست، والاطلاق امر وجودی و هو لحاظ سریان الطبیعة فی افرادها، أو فقل لحاظ عدم دخل القید الزائد.

مرحوم آقای صدر به آقای خوئی ره اشکال کرده است، فرموده است که: مراد مرحوم نائینی از اهمال، اهمال بالحمل الشایع نیست تا بگوئید اهمال بالحمل الشایع غیر معقول است. یعنی اینطور نیست که مرحوم نائینی بگوید که مولا در هنگام جعل شک دارد که آیا مطلق جعل کرد یا مقید. مردد است جعلش بین مطلق و مقید. نه این نیست. بلکه مراد مرحوم نائینی این است که حکم را مولا برده است روی ماهیت مهمله، یعنی روی ذات نماز. و نه لحاظ کرده است تقیید به قصد امتثال را، تا بشود تقیید، و نه لحاظ کرده است عدم دخل قصد امتثال را، تا بشود اطلاق. ذات طبیعت را لحاظ کرده است و نه چیز دیگر را. نه اطلاق دارد چون اطلاق لحاظ عدم دخل قید زائد است و مولا این را لحاظ نکرد. لحاظ نکرد که صل سواء کان بقصد الامتثال أم لا. پس اطلاق نیست. چون اگر اطلاق بود باید مولا لحاظ کند سریان را، صل سواء قصدت الامتثال أم لا. این نیست. تقیید هم نیست، صل بقصد الامتثال هم نیست. پس نه تقیید است و نه اطلاق، بلکه جعل رفته است روی ماهیت مهمله نماز بلالحاظ زائد، این می شود اهمال.

فرموده: بله ما اشکالمان به مرحوم نائینی این است که: اطلاق همان جعل الحکم است علی الماهیة المهملة بلالحاظ زائد. ما می گوئیم اصلا اطلاق چیزی نیست غیر از جعل حکم بر ماهیت مهمله بدون لحاظ زائد. بگوید نماز بخوان، حکمی جعل می کند روی ماهیت مهمله نماز، لحاظ زائدی هم نمی کند. دیگران می گویند این شد جعل حکم بر ماهیت مهمله، آقای صدر می گوید ما می گوئیم یعنی اطلاق. لابشرط قسمی با ماهیت مهمله یکی است. شما وقتی حکم را ببرید روی ماهیت مهمله، لحاظ نکنید قید زائد را، این می شود اطلاق ولابشرط قسمی.

فرموده: این اشکال به مرحوم نائینی وارد است. اما اشکال آقای خوئی ره که اهمال غیر معقول است، این اشکال وارد نیست. مراد مرحوم نائینی از اهمال این است که حکم می رود روی ماهیت مهمله و نه لحاظ می شود تقیید و نه لحاظ می شود سریان. اسم این را می گذارد اهمال.

اقول: این فرمایش آقای صدر از دو جهت اشکال دارد:

جهت اول: ایشان خلاف مبنای مرحوم نائینی صحبت کرده است. مرحوم نائینی که اطلاق را لحاظ السریان نمی داند. اینکه آقای صدر می خواهد دفاع کند از مرحوم نائینی، گفت نائینی می گوید اطلاق مثل تقیید متقوم است به لحاظ زائد. تقیید لحاظ دخل القید است، اطلاق لحاظ السریان است. اگر اطلاق باشد باید بگوید صل سواء قصد امتثال الامر أم لا. اگر تقیید باشد باید بگوید صل بقصد امتثال الامر. و مرحوم نائینی می گوید هم اطلاق محال است و هم تقیید. فقط مولا گفته است صلّ.

پس این با مبنای نائینی نمی سازد. مرحوم نائینی می گوید اطلاق امر وجودی نیست. اطلاق غیر از عدم التقیید چیز دیگری نیست. عدم تقیید منتهی در محل قابل للتقیید.

پس اینکه ما بیائیم از مرحوم نائینی دفاع کنیم به یک تقریبی که خلاف مبنای نائینی است، این چه دفاعی است؟ مرحوم نائینی ینادی باعلی صوته که الاطلاق امر عدمی، بعد ما بگوئیم جناب آقای خوئی! مقصود مرحوم نائینی از اهمال این است که حکم رفته است روی ماهیت مهمله نماز و اطلاق وتقیید یتقومان بلحاظین زائدین، اینکه دفاع از مرحوم نائینی است.

بله می توانستیم دفاع کنیم از مرحوم نائینی، بگوئیم مقصود مرحوم نائینی از اهمال این است که وقتی اطلاق عبارت است از عدم التقیید فی محل قابل للتقیید، یا به تعبیر دیگر اطلاق عبارت است از جعل حکم بر طبیعتی که مقسم باشد برای اقسام، مثلا در رتبه سابقه بر وجوب آن مقسم نیست برای انقسامات ثانویه از جمله قصد امتثال امر، وقابل تقیید به قصد امتثال امر نیست. اهمال دارد یعنی چون قابل تقیید نیست، چون این نماز در رتبه سابقه بر امر مقسم نیست برای انقسامات ثانویه، این مقصود از اهمال است. نه اینکه مولا نمی داند عبد قصد امتثال کرده است یا نکرده است که مرحوم آقای خوئی ره بیان کرده است. نه، مولا می داند که من قصد امتثال را اخذ نکردم، اما می گوید این اطلاق نیست. چرا؟ برای اینکه اطلاق عبارت از عدم التقیید فی محل قابل للتقیید است. این محل که قابل تقیید نیست. کما اینکه قسم می خورد که این دیوار نه بصیر است و نه اعمی. هر چه می گوئیم اهمال غیر معقول است، می گوید اهمالی در کار نیست. من که نگفتم نه بصیر است و نه لیس ببصیر. من گفتم نه بصیر است نه اعمی، ارتفاع عدم وملکه که محال نیست.

پس اگر اینجور از مرحوم نائینی دفاع کنیم درست است که بگوئیم مراد مرحوم نائینی از اهمال جهل مولا نیست به کیفیت جعلش. مولا جاهل نیست، می داند تقیید نکرده است به قصد امتثال. اما چون محل قابل تقیید نیست این می شود اهمال نه اطلاق. چون محل مقسم نیست برای انقسامات ثانویه این می شود اهمال نه اطلاق. ولی این بیان آقای صدر که مبنای تقابل تضاد را در اطلاق وتقیید وسیله قرار داده برای تقریب نظریه مرحوم نائینی، وجهی ندارد.

جهت دوم: اشکال دومی که به آقای صدر هست این است که: جناب آقای صدر! حتی بنابر نظریه تضاد که نظریه آقای خوئی ره است باز فرمایش شما درست نیست. شما بنابر این نظریه هم این تعبیری که دارید که حکم می رود روی ماهیت مهمله، نه لحاظ می کنیم دخل قید زائد را تا بشود تقیید، و نه لحاظ می کنیم سریان را، تا بشود اطلاق، و گفتید مراد از اهمال این است. که بعد هم گفتید که همین اهمال به نظر ما اطلاق است. می گوئیم جناب آقای صدر! کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی تقابل اطلاق و تقیید را تضاد می دانند، می گویند اطلاق عبارت است از لحاظ عدم اخذ قید زائد در متعلق حکم. اطلاق را اینجور می گویند. می گویند مولا بگوید نماز بخوان و لحاظ کند که قصد امتثال در متعلق این وجوب اخذ نشده است. تصریحی است که کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی قائل به مسلک تضاد هستند بیان می کنند.

پس اطلاق عبارت نیست از اینکه مولا لحاظ سریان بکند به این معنا که بگوید صل سواء قصدت الامتثال أم لا، اینکه جمع القیود است. اطلاقی که آقای خوئی ره و جمع دیگری می گویند و امر وجودی می دانند، می گویند یعنی لحاظ بکند مولا که این قید زائد که قصد الامتثال است در متعلق امر اخذ نشده است. سریان یعنی لحاظ بکند که این قید زائد اخذ نشده است در متعلق امر. به این تصریح می کنند. بعد اشکال این است که مولا وقتی می گوید صل، قصد امتثال را اخذ کرد یا نکرد؟ اگر قصد امتثال را اخذ کرد، خب این تقیید به قصد امتثال که محال است، پس باید بگوئید اخذ نکرد. مولائی که قصد الامتثال را اخذ نکرد موقعی که گفت صل، آیا می تواند بگوید نمی دانم قصد امتثال را اخذ کردم یا نه؟ معلوم است که باید بگوید می دانم که قصد الامتثال را اخذ نکردم. آقای خوئی ره هم فرمایشش این است. می گوید ما که اطلاق را امر وجودی می دانیم و می گوئیم اطلاق عبارت است از لحاظ عدم اخذ قید زائد در متعلق، مولا وقتی محال بود این قید زائد یعنی قصد امتثال را اخذ کند، پس لحاظ می کند عدم اخذ این قید زائد را.

پس مراد از اطلاق این نیست که صل سواء کان بقصد الامتثال أم لا. اینکه جمع القیود است. مراد از اطلاق بنابر نظریه تضاد هم این است که بگوید نماز بخوان و لحاظ بکند که قید قصد امتثال را در این متعلق اخذ نکرده است.

پس صحبت این است که کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی که می گویند اطلاق امر وجودی است و متقوم است به لحاظ زائد، آیا می توانند بگویند اهمال معقول است؟ با این بیان آقای صدر اهمال معقول می شود. چرا؟ برای اینکه مولا نه لحاظ می کند صل سواء کان بقصد الامتثال أم لا را و نه لحاظ می کند صل بقصد امتثال الامر را. فقط می گوید صل. آقای صدر می گوید این شد اهمال به نظر این آقایان، ولو به نظر ما این اطلاق ذاتی است و لابشرط قسمی است. بنده عرضم این است که نظر دیگران هم مثل آقای خوئی این است که صریحا می گویند که من اطلاق را که می گویم متقوم است به لحاظ زائد، یعنی لحاظ عدم اخذ قید زائد در متعلق. مولائی که می گوید صل، نمی داند که این قید زائد قصد الامتثال را در متعلق اخذ کرده است یا نه؟ این می شود؟ خب معلوم است که می داند اخذ نکرده است. پس لحاظ کرده است عدم اخذ این قید قصد الامتثال را. این شد اطلاق.

بله! ما اشکالی که با آقای خوئی ره داریم این است که می گوئیم: جناب آقای خوئی! اگر نظر بکنید به مقام جعل، باید بگوئید تقابل اطلاق وتقیید تقابل سلب و ایجاب است نه تقابل تضاد. چرا؟ برای اینکه مولا وقتی قید زائد را اخذ نکرد، خب این قید زائد را اخذ نکرد البته ملتفت هم هست که قید زائد را اخذ نکرده است، این التفات چه خصوصیتی دارد که بگوئید حتما اطلاق عبارت از این علم مولا و التفات مولا به عدم اخذ قید زائد است. التفات مولا به عدم اخذ قید زائد یعنی التفات مولا به اطلاق. و الا اطلاق همان عدم اخذ قید زائد است. چرا شما بجای اینکه اطلاق را که همین عدم اخذ قید زائد است این را اطلاق بدانید، می روید التفات مولا را به این عدم اخذ القید الزائد او را اطلاق می گیرید. التفات مولا به عدم اخذ قید زائد مثل التفات مولا است به اخذ قید زائد. چه جور تقیید عبارت است از اخذ قید زائد و نه التفات مولا به اخذ قید زائد. تقیید این است دیگر. التقیید هو اخذ القید الزائد لا التفات المولی ولحاظ المولی لاخذ القید الزائد. این التفات مولا یعنی علم مولا به تقیید. تقیید خود اخذ قید زائد است. اطلاق هم همین است. اطلاق هم یعنی عدم اخذ قید زائد. البته اگر مولا اخذ بکند قید زائد را، التفات به آن دارد، اگر اخذ هم نکند قید زائد را به او هم التفات دارد. اما اطلاق وتقیید خود این التفاتها نیستند. همانطور که تقیید اخذ القید الزائد است و نه التفات مولا به آن، اطلاق هم عدم اخذ القید الزائد است و نه التفات مولا به آن. ولو همیشه مولا در هنگام جعل ملتفت است به اینکه یا قید زائد را اخذ کرده یا نکرده، اما التفات مولا طریق است. اطلاق خود عدم اخذ قید زائد است، کما اینکه تقیید خود اخذ قید زائد است. التفات به اینها خارج از حقیقت خود این اطلاق و تقیید است. وجدانا اینطور است.

مگر شما فقط مقام جعل را نبینید، پا را فراتر بگذارید و اطلاق را یک معنای دیگری بکنید. و الا اگر اطلاق و تقیید فقط ناظر به مقام جعل باشد، خب اطلاق وتقیید تقابلشان باید سلب و ایجاب باشد دیگر. تقیید اخذ القید الزائد است، اطلاق هم عدم اخذ القید الزائد است، ولو کان المولی لا ینفک عن الالتفات الی ذلک.

مگر اینکه پا را از مقام جعل فراتر بگذارید. چطور؟ بگوئید اطلاق عبارت است از لحاظ عدم دخل قید زائد نه در متعلق جعل، بلکه در متعلق غرض. یعنی مولا وقتی می گوید صلّ، یک بار تقیید می کند به قصد امتثال، او می شود تقیید، یک بار که تقیید نمی کند و می گوید صل، لاظ می کند که قصد امتثال در غرض من دخیل نیست. این می شود اطلاق.

اگر اطلاق را اینجوری معنا کنیم آنوقت اطلاق وتقیید می شوند ضدان لهما ثالث، نه ضدان لا ثالث لهما. چرا؟ برای اینکه اگر در غرض مولا قصد امتثال دخیل باشد، مولا نمی تواند جعلش را مقید کند، اما در غرضش دخیل است قصد امتثال. اینجا تقیید نیست، لکونه محالا. اطلاق هم به این معنا که لحاظ عدم دخل قصد الامتثال فی الغرض، این هم نیست. چرا؟ برای اینکه دروغ است. مولا که دروغ نمی گوید. مولا چه جور لحاظ کند که قصد امتثال در غرض من دخیل نیست با اینکه واقعا دخیل است. اگر اطلاق به این معنا باشد پس اینجا نه اطلاق است و نه تقیید. إذا استحال التقیید کان الاطلاق ضروریا که آقای خوئی فرموده درست نمی شو. باید ببینیم آیا این قید زائد که محال بود اخذش در متعلق جعل، آیا در غرض مولا دخیل هست یا نیست. اگر در غرض مولا دخیل نیست و مولا لحاظ می کند که در غرض من دخیل نیست، آنوقت می شود اطلاق. ولی اگر در غرض مولا دخیل باشد، اطلاق به این معنا محقق نمی شود، می شود اهمال.

پس این اشکال به آقای خوئی وارد است که جناب آقای خوئی! اگر نظر بکنید فقط به مقام جعل، وجهی ندارد بگوئید اطلاق امر وجودی است. اطلاق همان عدم اخذ القید الزائد است. وإذا استحال التقیید کان الاطلاق ضروریا از باب اینکه اگر تقیید محال بود و اطلاق هم محال بشود می شود ارتفاع النقیضین. اما اگر نظر بکنید به مقام غرض مولا وبگوئید اطلاق یعنی لحاظ عدم دخل القید الزائد فی غرض المولا، این حرف باعث می شود بگوئیم إذا استحال التقیید لم یکن الاطلاق ضروریا. چون مولا باید ببینید که آیا قصد امتثال دخیل در غرض هست یا دخیل نیست. نمی تواند مقید کند اما شاید دخیل باشد در غرضش. ولذا مقید نشد جعل، از این طرف لحاظ هم نشد عدم دخل این قصد قربت در غرض. فلا تقیید کما لا اطلاق.

فتحصل مما ذکرنا که ما معتقدیم اگر نظر بشود به مقام جعل، تقیید به قصد امتثال وقتی شد محال، اطلاق می شود ضروری. و این اطلاق امر عدمی است. تقابلش هم با تقیید تقابل سلب و ایجاب است.

اما نظر بشود به مقام غرض مولا، و اطلاق را معنا کنیم به لحاظ عدم دخل قید زائد در غرض مولا. در این صورت تقیید اگر محال شد، اطلاق نه محال است و نه ضروری. بلکه تابع این است که مولا ببیند آیا این قید زائد در غرضش دخیل است، دیگر مطلق نمی کند ولحاظ نمی کند عدم دخلش را در غرض. اگر این قید زائد در غرضش دخیل نیست، آنوقت لحاظ می کند عدم دخل قید زائد را در غرض.

این خلاصه عرض ما هست، که می گوئیم اطلاقی که آقایان دنبالش هستند که فقط نظر دارند به مقام جعل، تقابلش با تقیید تقابل سلب و ایجاب است. منتهی این اطلاق مقام جعل در جائی که تقیید محال باشد ارزش ندارد، برای اینکه از باب ضیق خناق است. مولا گفت نماز بخوان، قصد امتثال را هم اخذ نکرد، اما از باب ضیق خناق بود. این اطلاق ضروری ناشی است از ضیق خناق وعقلا و عقلائا هیچ اثر ندارد و منجز و معذر نیست چون کاشف از غرض مولا نیست.

این خلاصه عرض ما هست در این مسأله.

کلام در این است که ما دیگر نیاز به متمم الجعل پیدا نمی کنیم. یعنی اگر مولا گفت إدفن المیت، ولو تقیید به قصد امتثال محال بود، اما مولا می بیند که این قصد امتثال دخیل نبود در غرض مولا در إدفن المیت، خب چه نیازی است به متمم الجعل؟ می گوید إدفن المیت و هیچ متمم الجعل هم نمی آورد. چون امر را برده روی دفن میت، ودفن المیت هم وافی به غرض مولا است. چون اهمال ثبوتی ندارد نیاز به متمم الجعل هم نداریم. اما ما از کجا بفهمیم که قصد امتثال دخیل در غرض مولا نیست؟ او یک بحث دیگری است که انشاءالله فردا به او می پردازیم. ما اختلافمان با مرحوم نائینی این است که إدفن المیت اهمال ثبوتی ندارد. اما این اطلاق ناشی از ضیق خناق ارزش ندارد حرف درستی است. اینکه او را چطور او را با ارزش بکنیم بحث اطلاق لفظی ومقامی پیش می آید که باید فردا صحبت کنیم.

جلسه 157

چهارشنبه 12/10/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم برفرض اخذ قصد قربت در متعلق امر محال باشد، در مقام جعل اطلاق جعل ضروری هست، ولو کاشف از غرض مولا نیست.

واینکه مرحوم نائینی فرموده است که عند استحالة التقیید اطلاق هم محال است، فرمایش ناتمامی است.

فرق عرض ما با فرمایش مرحوم نائینی این است که: ما مشکل را به لحاظ مکلفین می دانیم که مکلفین در اینجا که راه منحصر است به اطلاق، کاشف از سعه غرض مولا ندارند. و الا مولا در مقام جعل هیچ کمبودی ندارد. اصلا مولا اگر هم تقیید ممکن بود تقیید نمی زد. مثل کسی که اگر ممکن باشد شرب خمر هم بکند شرب خمر نمی کند. دیروز شرب خمر ممکن بود شرب خمر نکرد، امروز شرب خمر غیر ممکن است باز هم شرب خمر نمی کند. نفس این مکلف در دیروز و امروز فرقی نکرده است. دیروز تارک شرب خمر بود امروز هم تارک شرب خمر است. چه فرقی کرده است. منتهی دیروز که قادر بود بر شرب خمر ولی ترک کرد شرب خمر را، کشف کرد از ملکه عدالت او. ولی امروز کشف نمی کند ترک شرب خمر از ملکه عدالت. این مشکل مردم است که نمی توانند کشف کنند ملکه عدالت این شخص را. والا این شخص که حالش عوض نشده است.

مانحن فیه هم اینطور است. مولا اگر متمکن هم بود از اخذ قصد قربت در دفن المیت، باز اخذ نمی کرد. حالا ممکن نیست تقیید، چه فرقی می کند به حال مولا؟.

بله! جائی که مولا اگر متمکن بود از تقیید، تقیید می زد، الان بخاطر استحاله تقیید، تقیید نزند، عدم تقیید در این مورد با سائر عدم تقییدها به لحاظ مقام جعل مولا فرق نمی کند. مرحوم نائینی می گوید چون تقیید محال است مقام جعل مولا مهمل است. ما می گوئیم نه، مقام جعل مولا مهمل نیست. و چه بسا مولا اگر متمکن از تقیید هم بود تقیید نمی زد. چرا می گوئید مقام جعل مولا مهمل است؟! بله کاشف از سعه غرض نیست.

سؤال وجواب: آنجا هم بالاخره مقام جعل مشکل ندارد، بالاخره مولا تقیید نزد و اطلاق همان عدم التقیید است، ولو اگر متمکن بود از تقیید، به قول شما چه بسا تقیید هم می زد. این مقام جعل را ناقص نمی کند، مقام جعل کامل است و هیچ اهمالی ندارد. بله این جعل چون اطلاقش ناشی است از ضرورت و تحمیل و ضیق خناق، کاشف از سعه غرض مولا نیست.

سؤال وجواب: ما مشکل عدم کشف از غرض مولا را از راه های دیگر حل می کنیم. نیاز ندارد مولا برای رفع مشکل به متمم الجعل. مولا می گوید جعل من مشکلی ندارد. من گفته ام إدفن المیت. اگر می خواهید به مردم بفهمانم که قصد قربت در دفن المیت دخالتی ندارد. بسیار خوب نیاز به متمم الجعل نیست، از راه های دیگر به مردم می فهمانم (که بعدا عرض می کنم راه های دیگر چیست). اگر در صلّ می خواهید به مردم بفهمانم که قصد قربت دخیل در غرض من است. آنجا هم نیاز به متمم الجعل نیست، بلکه از راه إخبار، بیان می کنم ایها الناس قصد قربت در غرض من دخیل است. پس مشکل در مقام جعل مولا نیست.

خلاصه عرض ما این است که: ما که قصد قربت را در متعلق امر اول ممکن می دانیم، اما کسانی هم که محال می دانند نتیجه اش اهمال امر اول نمی شود بلکه نتیجه اش این است که اطلاق امر اول به لحاظ مقام جعل می شود ضروری.

پس عرض کردم بحث لفظی نیست. بحث این است که آیا مولا این جعل اولش مهمل است و باید با متمم الجعل اهمال آن را رفع کند، کما علیه المحقق النائینی؟ جواب این است که نخیر، جعل اول هیچ اهمالی ندارد. مشکل این است که این اطلاق بنابر نظریه استحاله تقیید به قصد قربت، این اطلاق ناشی است از ضرورت و ضیق خناق و کاشف از سعه غرض نیست.

الان این بحث را شروع می کنیم که بنابر این نظریه ببینیم از چه راهی ما کشف بکنیم سعه غرض مولا را.

ما تا کنون بحثمان در این بود که فارق بین تعبدی و توصلی چیست. آیا تعبدی آن است که در متعلق امر اول قصد قربت اخذ شده است در مقابل توصلی، کما هو المختار. یا تعبدی آن است که در متعلق امر ثانی قصد قربت اخذ شده است، کما علیه المحقق النائینی، که می گوید تعبدی عبارت است از اینکه ابتدا مولا بگوید صل، در امر ثانی بگوید صل بقصد امتثال الامر الاول. ایشان تعبدی را اینگونه می بیند. تعبدی آن است که در امر ثانی قصد امتثال امر اول اخذ شده است، برخلاف توصلی که در امر ثانی قصد امتثال امر اخذ نشده است. وآن امر ثانی هم از نظر مرحوم نائینی خوبی اش این است که چون تقییدش به قصد امتثال امر اول ممکن است، اگر یک جائی تقیید نخورد اطلاق پیدا می کند. إدفن المیت که امر اول است اگر در امر ثانی بگوید إدفن المیت بقصد امتثال الامر الاول، می شود تعبدی. اگر صرفا در امر دوم هم بگوید إدفن المیت، اینجا مرحوم نائینی می گوید این إدفن المیت دوم اطلاق دارد. چرا؟ برای اینکه تقییدش به قصد امتثال امر اول ممکن است، و حال که تقیید نخورد پس اطلاق دارد. برخلاف آن امر اول که تقییدش محال بود پس اطلاقش هم محال بود به نظر مرحوم نائینی.

این حقیقت امر تعبدی به نظر مرحوم نائینی.

نظر دیگر این بود که تعبدی با توصلی در متعلق امر هیچ فرق نمی کند، و امر ثانی هم نداریم. یک امر بیشتر نداریم، هیچ فرقی بین إدفن المیت و صل نیست به لحاظ متعلق امر. وفقط فرق تعبدی و توصلی در این است که در تعبدی قصد قربت دخیل در غرض مولا است. که این نظر مرحوم آخوند است.

یک نظر هم نظر مرحوم آقای صدر بود. که می گفت: فرق بین تعبدی و توصلی در این است که در تعبدی اگر ذات عمل را بیاورید امر به ذات عمل ثابت می شود ولی یک فرد دیگری از امر به ذات عمل زنده می شود. یعنی اگر مولا گفت صل و تعبدی بود، امر به ذات صلاة تعلق گرفته است. مثل اینکه امر به دفن میت به ذات دفن میت تعلق گرفته است. ولی مرحوم آقای صدر فرمود: در إدفن المیت که توصلی ذات دفن میت که آمد این امر ساقط می شود و دیگر امر جدیدی هم نمی آید. اما در صلّ امر به ذات نماز تعلق گرفته است، اما چون تعبدی است معنایش این است که اگر نماز بخوانید بدون قصد قربت این امر ساقط می شود، ولی یک امر جدیدی می آید باز می گوید صل. آنقدر این امرها تکرار می شود تا اینکه شما نماز بخوانید با قصد امتثال امر.

این هم یک مبنا در حقیقت تعبدی، که می گوید تجدد الامر بذات العمل. کلما أتی المکلف بذات العمل بدون قصد القربة تجدد امر جدید. باز این امر جدید به ذات عمل تعلق می گیرد چون اخذ قصد قربت محال است.

فرق این مبنا با مبنای مرحوم آخوند در این است که: مرحوم آخوند شخص امر به نماز را می گوید باقی است ولو نماز بخوانید بدون قصد قربت. و شخص این امر به نماز باقی است تا اینکه نمازتان را با قصد قربت تکرار کنید. آن نماز بدون قصد قربت مسقط این امر نیست. آقای صدر می گفت این محال است. چرا؟ برای اینکه بعد از اینکه آن امر به ذات نماز تعلق گرفته است و من ذات نماز را آورده ام، خب بقاء این امر می شود طلب الحاصل. آن امر باید ساقط بشود و یک امر جدیدی باید بیاید و بگوید صل.

پس چه به نظر مرحوم آقای صدر و چه به نظر مرحوم آخوند قصد قربت در متعلق امر اخذ نمی شود و فقط دخیل در غرض مولا است. فقط فرقش این است که مرحوم آخوند می گوید: شخص همان امر به نماز که اول وقت بود باقی است. نماز بدون قصد قربت بخوانی آن امر ساقط نمی شود. آقای صدر می گوید آن امر اگر بخواهد باقی بشود بعد از این نماز که بدون قصد قربت خواندی می شود طلب الحاصل. باید آن امر بمیرد ویک امر جدیدی زنده بشود. که در واقع معنای امر جدید این است که امر می کند به اینکه بار دیگر نماز بخوانید. باز هم نمی گوید نماز به قصد قربت بخوانید، چون نمی تواند بگوید.

سؤال وجواب: بله در واجبهای مضیق دیگر موردی برای تجدید امر نمی ماند. اما در واجبهای موسع فرمایش آقای صدر این است که اول وقت به شما می گویند نماز بخوان، از دو حال خارج نیست، یا نماز می خوانید با قصد قربت، فهو المطلوب، یا نماز می خوانید بدون قصد قربت، این امر صل ساقط می شود ولی یک امر جدیدی می آید و می گوید أعد صلاتک. ... انشاء به نحو قضیه حقیقیه شده است، منتهی وقتی نماز خواندید بدون قصد قربت، امر جدید فعلی می شود به این نحو که از اول اینجور انشاء کرده است که می گوید: صل و إذا صلیت بدون قصد امتثال الامر فأعد صلاتک.

این حقیقت های امر تعبدی بنابر نظر اعلام. که ما به نظرمان عرفی و عقلی اش همین است که قصد قربت در متعلق امر اول هم قابل اخذ است و هیچ مشکلی ندارد.

حالا کلام در این واقع می شود که بنابر این مسالک خطاب اگر آمد که إدفن المیت، آیا می شود به اطلاق لفظی یا مقامی آن تمسک کرد برای نفی شرطیت قصد قربت یا نه؟

بنابر مسلک ما که اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن است، که اصلا واضح است، همانطور که إدفن المیت اطلاق دارد، إدفن المیت چه در روز و چه در شب، إدفن المیت به لحاظ قصد قربت هم اطلاق دارد. همانطوری که تقیید دفن میت به اینکه در روز باشد ممکن بود وحال که تقیید نزد اطلاق منعقد می شود، تقیید دفن المیت بقصد القربة ممکن بود وحالا که تقیید نزده اطلاق منعقد می شود. و ما وقتی مولا گفت إدفن المیت تمسک می کنیم به اطلاق لفظی این خطاب برای نفی قصد قربت. چون مولا می توانست بگوید إدفن المیت لله، کما اینکه فرمود أتموا الحج والعمرة لله، ولی در إدفن المیت نفرمود إدفن المیت لله.

بنابر نظر کسانی که تقیید امر را به قصد قربت محال می دانند، می گویند قصد قربت را در متعلق امر نمی شود اخذ کرد، خب گفته اند که حالا که تقیید به قصد قربت ممکن نیست، پس اطلاق خطاب یا منعقد نمی شود و یا اگر هم منعقد بشود کاشف از سعه غرض مولا نیست. مولائی که نمی تواند بگوید إدفن المیت لله، خب وقتی نمی تواند بگوید از کجا معلوم که قصد قربت در غرض مولا دخیل نبود. یا استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق است یا لااقل اطلاقی که ناشی باشد از ضرورت و ضیق خناق، ارزش کشف از غرض مولا را ندارد. و این اشکال، اشکال قویی است. بنابر نظر کسانی که معتقدند که تقیید به قصد قربت محال است، این اشکال جا دارد که دیگر این اطلاق عند استحالة التقیید برفرض هم ضروری باشد که ما قبلا گفتیم اما ارزش عقلی وعقلائی ندارد چون کاشف از غرض مولا نیست.

ولی جوابی که ما از این اشکال می دهیم این است که می گوئیم: مولا ولو نتواند در متعلق امرش قصد قربت را اخذ کند، ولی می تواند متصل به خطاب إدفن المیت إخبار کند که قصد قربت در غرض من دخیل است. با این جمله إدفن المیت لله می تواند این را بیان کند. این لله بنابر نظر مشهور نمی تواند در متعلق امر اخذ بشود، ولی گفتنش که محذوری ندارد. بگوید إدفن المیت لله، اول امر می کند به دفن میت بعد یک لله هم بعدش می گوید. این لله نقشش إخبار از غرض است. اینکه اشکال ندارد. حتی کسانی که محال می دانند اخذ قصد قربت را در متعلق امر، گفتن إدفن المیت لله را محال نمی دانند. هیچ استحاله ای ندارد. اول می گوید إدفن المیت، منتهی بجای اینکه سکوت کند بلافاصله می گوید لله. این لله به نظر مشهور یعنی إخبار از اینکه قصد قربت در غرض مولا دخیل است. مولا که می توانست این کار را بکند. عرف وقتی ببیند مولا گفت إدفن المیت، ولی کلمه لله را نگفت با اینکه می توانست بگوید، از این اطلاق گیری می کند. مولا که می توانست بگوید إدفن المیت لله، منتهی تحلیل که می کنیم به نظر مشهور این کلمه لله در متعلق امر اخذ نشده است ثبوتا، وصرفا إخبار است از دخل قصد قربت در غرض مولا. ولی بالاخره می توانست بگوید إدفن المیت لله. چرا نگفت؟ عرف اطلاق گیری می کند برای خطاب، می گوید مولا اگر غرضش تعلق گرفته به دفن میت برای خدا، چرا نگفت إدفن المیت لله؟ می توانست این را بگوید. و چون خطابش مطلق هست و این قید در خطاب ذکر نشده، عرف اطلاق گیری می کند. ولو ثبوتا إدفن المیت لله این جمله لله محال باشد قید متعلق الامر باشد، اما گفتنش محال نیست و اثر این گفتن إخبار است از دخل قصد قربت در غرض مولا. و مولا وقتی نگوید لله، عرف می گوید این خطاب اطلاق دارد.

پس اولا به قول خود آقای صدر که می گوید محال است اخذ قصد قربت، اما می فرماید عرف متوجه این وجوهی که ما گفتیم نیست، و این وجوهی که ما گفتیم به درد مولای حکیم می خورد وبرای مولا حکیم مشکل درست می کند که نمی تواند قصد قربت را در متعلق امر اخذ کند. ولی مولای عرفی چون ملتفت به این دقائق نیست قصد قربت را در متعلق امر اخذ می کند. پس از نظر عرف این مشکلی ندارد.

وشارع هم ولو مولای حکیم است، اما در محاورات و سخن گفتن مثل عرف سخن می گوید.

این یک نکته در نظر داشته باشید..

نکته دیگر اینکه برفرض عرف ملتفت باشد که این کلمه لله نمی تواند قید متعلق امر باشد، اما خود همین عرف می پذیرد که می شود در مقام اثبات گفت إدفن المیت لله. ولو در مقام ثبوت این جمله لله محال است قید متعلق باشد، برفرض عرف این را بفهمد، اما محال که نیست که مولا در خطابش بگوید إدفن المیت لله، و این لله نقش إخبار از دخل قصد قربت را در غرض مولا ایفاء می کند به نظر مثل مرحوم آخوند، ویا نقش متمم الجعل را ایفاء می کند به نظر مرحوم نائینی.

خب می گوئیم مولا تو که می توانستی بگوئی إدفن المیت لله، اگر در غرض تو دخیل بود قصد قربت چرا نگفتی؟ چرا خطابت را مطلق گذاشتی. ظاهر این خطاب إدفن المیت اگر کلمه لله کنارش نباشد با اینکه می توانستی در کنارش کلمه لله را بگوئی این است که قصد قربت دخیل در غرض توی مولا نیست.

پس به نظر ما، ما که مشکل نداریم، می گوئیم تقیید به قصد قربت ممکن است، پس اگر تقیید نزدند اطلاق هم منعقد می شود. ما بالاتر می گوئیم، می گوئیم حتی به نظر مشهور هم وجهی ندارد که مشهور گفته اند اطلاق منعقد نمی شود در خطاب. چرا منعقد نشود؟

سؤال وجواب: اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است ثبوتا اما ضمیمه کردنش به خطاب که محال نیست. مثلا بگوید إدفن المیت و لیکن دفن المیت بقصد امتثال الامر. این را می توانست بگوید و نگفت. یعنی عرف برای خطاب همانطوری که اطلاق لفظی می بیند نسبت به قیود شرعیه، و اگر قیود شرعیه ذکر نشد می گوید اصالة الاطلاق می گوید که اینها قید نیستند، نسبت به آن قیودی که در غرض مولا دخیل هستند هم خطاب اطلاق پیدا می کند. چون اگر مولا قیودی را که در غرضش دخیل هستند شرعا نتواند اخذ کند ولی در مقام خطاب که می تواند ارشاد بکند به اینها و نکرد. عرف می گوید مولا می توانست بگوید إدفن المیت بقصد امتثال الامر ولی نگفت. پس این تقیید اثباتی ولو به عنوان ارشاد به دخل قصد امتثال در غرض مولا باشد، تقیید اثباتی وقتی ممکن بود وذکر نشد یعامل معه العرف معاملة الاطلاق اللفظی.

و به نظر ما حتی مشهور هم می توانند تمسک کنند به اطلاق خطاب برای نفی دخل قصد قربت در غرض مولا، واین هیچ مشکلی ندارد.

مخصوصا با التفات به این نکته که عرض کردم و مرحوم آقای صدر هم فرمود که عرف از این وجوه فنیه ای که ذکر شد برای استحاله اخذ قصد امتثال غافل است، موالی عرفیه اخذ می کنند قصد امتثال امر را در متعلق. فقط گفته می شود که مولای حکیم محال است این کار را بکند. که خب وقتی عرف در مقام ثبوت هم اخذ می کنند دیگر راحت تر به اطلاق خطاب تمسک می کنند برای نفی این تقیید، ولو این خطاب از مولای حکیم صادر بشود. چون مولای حکیم هم در محارواتش مثل عرف سخن می گوید. و وقتی عرف می بیند که مولا گفت إدفن المیت و نگفت بقصد امتثال الامر، می گوید پس معلوم می شود که مطلق است. برهان می گوید که قصد امتثال امر در متعلق امر مولای حکیم محال است اخذ بشود، خب محال باشد، تقیید اثباتی که ممکن بود. کلام واقع می شود در اطلاق مقامی روز شنبه انشاءالله.

جلسه 158

شنبه 15/10/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا به اطلاق خطاب امر می شود تمسک کرد، که در موارد شک که آیا واجب تعبدی است یا توصلی به اطلاق خطاب امر تمسک کنیم برای نفی تعبدیت. مثلا نمی دانیم خمس واجب تعبدی است یا واجب توصلی. چون در باب خمس ما هیچ دلیل لفظی نداریم که خمس واجب تعبدی است. ولذا بعضی از بزرگان مثل مرحوم آقای صدر وآقای سیستانی نظرشان این است که قصد قربت در اداء خمس واجب مستقل است. و همینطور در اداء زکات. شرط صحت اداء خمس وزکات نیست. لذا اگر کسی خمس یا زکات داد و قصد قربت هم نکرد عملش مجزی است ولو واجب نفسی بوده است که قصد قربت بکند. ما اگر شک کردیم که آیا خمس یا زکات واجب تعبدی یعنی یشترط فی صحة اداء الخمس أو الزکاة صدوره بقصد القربة أم لا چه کنیم؟

مرحوم آخوند اصالة الاشتغالی شده است. چرا؟ برای اینکه بعد از این اثبات کردیم که اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است، فقط واجب تعبدی آن است که قصد قربت در غرض مولا دخیل هست، ولذا برای نفی این احتمال که قصد قربت دخیل باشد در غرض مولا در خمس، ما به اطلاق خطاب أدّ الخمس نمی توانیم تمسک کنیم. چون اطلاق این خطاب ناظر است به شرائط و اجزاء معهوده در متعلق. و یقینا قصد قربت در متعلق اخذ نشد. اما اینکه قصد قربت در غرض مولا هم دخیل نیست اطلاق جعل کاری به آن ندارد وآن را نه نفی می کند و نه اثبات.

نوبت به اصل عملی هم که برسد ایشان فرموده است که اصل عملی هم اصالة الاشتغال است که بعدا توضیح می دهیم.

ما عرضمان این است که لو فرضنا که اخذ قصد قربت در متعلق امر محال باشد ثبوتا، اما عرف قصد قربت را اگر در خطاب مولا بیاید معامله تقیید می کند، یعنی تقیید اثباتی برای خطاب. مولا که در مقام اثبات می تواند بگوید أدّ الخمس بقصد القربة. منتهی این بقصد القربة در مقام ثبوت در متعلق امر اخذ نشد. اما در مقام اثبات اشکال ندارد که ضمیمه بشود به خطاب امر. مولا می گوید أدّ الخمس، این جمله أدّ الخمس تمام که شد بلافاصله می گوید ولیکن بقصد القربة، ولیکن بقصد امتثال الامر. أدّ الخمس بقصد امتثال الامر. اشکالی ندارد. وجهی نیست برای اینکه ما بگوئیم این محال است. تقیید ثبوتی محال است علی الفرض، والا ضمیمه کردن قصد قربت در مقام اثبات به خطاب امر که محال نیست.

ولذا عرف وقتی ببیند مولا گفت أد الخمس و نگفت بقصد القربة می گوید اگر مولا قصد قربت در غرضش دخالت داشت سکوت نقض غرض هست. سکوت از بیان دخل قصد قربت در غرض مولا می شود نقض غرض مولا. همان بیانی که در مقدمات حکمت گفته اند. گفته اند اگر مولا غرضش در عتق رقبه مؤمنه بود، بگوید أعتق رقبة، سکوت کند از ذکر قید مؤمنه، نقض غرض هست. همین بیان در أدّ الخمس می آید. اگر مولا غرضش مقید است به قصد قربت ولو در مقام جعل نمی تواند قصد قربت را اخذ کند اما در غرضش که دخیل است، اگر سکوت بکند نگوید أدّ الخمس بقصد القربة این اخلال به غرض مولا است.

اساسا خطاب امر برای تفهیم غرض مولا است. صرف اینکه مقام جعل وجوب را بیان کند نیست. اینها مقدمه است، بیان متعلق وجوب مقدمه است که غرض مولا را بفهمیم. مهم غرض مولا است. ما با خطاب أدّ الخمس غرض مولا را می فهمیم. اگر بنا باشد قصد قربت دخیل باشد در غرض مولا و غرض مولا مقید باشد ولی به ما نگوید، این اخلال به غرض است. این می شود منشأ برای انعقاد اطلاق لفظی در خطاب امر برای نفی دخالت قصد قربت در غرض مولا.

مرحوم آقای صدر یک بیان دیگری دارد برای اطلاق لفظی. ایشان فرموده است: ما ولو گفتیم اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است، اما محال است بر مولای حکیم و دقیق نه بر مولای عرفی. چطور؟

ایشان فرموده است: یک دلیل برای استحاله اخذ قصد قربت این بود که گفتند تهافت در رتبه پیش می آید. مولا بگوید أدّ الخمس بقصد امتثال هذا الامر، این تهافت در رتبه است. این اشکال اختصاص به مولای حکیم ندارد. تهافت در رتبه محال است چه از مولای حکیم صادر بشود و چه از مولای غیر حکیم. اما این مشکلش آسان حل می شود، چرا بگوید أدّ الخمس بقصد امتثال هذا الامر؟ خب بگوید أد الخمس بقصد امتثال الامر، طبیعی امر، اینجا که مشکل تهافت در رتبه پیش نمی آید. اخذ قصد امتثال شخص این امر در متعلق امر مستلزم تهافت در رتبه است، ولی قبلا ایشان گفت و این قسمت را درست هم گفت که اخذ قصد امتثال طبیعی الامر در متعلق محذور تهافت در رتبه ندارد.

البته قبلا محقق عراقی ره این را اشکال کرد و گفت تهافت در رتبه در اخذ قصد امتثال طبیعی الامر هم پیش می آید، با توجه به اینکه مولا می بیند لا وجود لطبیعی الامر الا فی ضمن شخص هذا الامر.

که مرحوم آقای صدر جواب داد و ما هم جواب دادیم گفتیم: به لحاظ تصور مولا مشکل تهافت در رتبه مشکل تصوری است، مشکل در عالم تصور مولا پیش می آورد. و در عالم تصور مولا طبیعی الامر فانی است در طبیعی نه در این فرد. وقتی می گوئید اداء کن خمس را به قصد امتثال طبیعی امر به اداء خمس، وجود این امر به اداء خمس را تصور نمی کنید بلکه طبیعی را تصور می کنید. شخص این امر را که تصور نمی کنید. پس متعلق امر مقید شد به قصد امتثال طبیعی امر. وتصور آن توقف بر شخص این امر ندارد. طبیعی الامر مرآت است به طبیعی نه اینکه مرآت باشد به این فرد. وقتی شما می گوئی انسان، انسان مرآت است به طبیعی الانسان نه به زید.

پس اینها را قبلا آقای صدر بحث کرد و نظرش این شد که اخذ قصد امتثال طبیعی الامر در متعلق مشکل تهافت در رتبه پیش نمی آورد. مشکل تهافت در رتبه موقعی به نظر آقای صدر پیش می آید که امتثال شخص این امر را اخذ کنند در متعلق، بگویند أدّ الخمس بقصد امتثال شخص هذا الامر. این می شود تهافت در رتبه. چرا؟ برای اینکه شخص این امر هنوز موجود نیست در هنگام تصور متعلق. پس چجور می خواهید اخذ کنید در متعلق. اما اگر بگویند أدّ الخمس بقصد امتثال طبیعی الامر، در عالم تصور مولا آن چیزی که در متعلق اخذ شد طبیعی الامر است. و در مقام تصور مولا تصور شد قصد امتثال طبیعی الامر نه شخص این امر. ومشکلی پیش نمی آید، و ما قبلا عرض کردیم که فرمایش آقای صدر در این رابطه کاملا متین است. یعنی اگر اشکالی باشد به لحاظ تهافت در رتبه که به نظر ما نیست ولی اگر اشکالی باشد در خصوص قصد امتثال شخص الامر است.

سؤال وجواب: وقتی که شما می گوئید اداء کن خمس را به قصد امتثال طبیعی الامر، در مقام تصور این را فانی می بیند در طبیعی الامر، فانی نمی بینید در شخص این امری که الان می کنید تا بگوئید من این را فانی دیدم در شخص این امر و متعلق اگر مقید بشود به شخص امر که به او می شود محال است، برای اینکه یلزم منه که در مقام لحاظ متعلق شخص این امر را لحاظ کنید، در حالی که شخص این امر در طول متعلق است. اول متعلق لحاظ می شود، بعد امر به او تعلق می گیرد. پس امر تأخر دارد از متعلق در مقام لحاظ. اگر بنا باشد این امر در متعلق اخذ بشود می شود تهافت در رتبه. خب این در صورتی است که ما در متعلق شخص این امر را لحاظ کنیم، بگوئیم اداء کن خمس را به قصد امتثال شخص این امر. این می شود تهافت در رتبه به نظر آقایان. چون امر در طول متعلق هست به لحاظ مولا. اگر بنا باشد در متعلق امر را لحاظ کنیم یلزم آن چیزی که متأخر است در مرحله متقدم لحاظ بشود. این اشکال می شود. این اشکال در صورتی است که قصد امتثال شخص امر را در متعلق اخذ کند. اما اگر بگویند أدّ الخمس بقصد امتثال الامر یعنی طبیعی الامر، او که مشکل تهافت در رتبه را پیش نمی آورد. چون طبیعی امر به اداء خمس ممکن است در ضمن فرد دیگری موجود بشود.

پس این مشکل حل می شود.

سؤال وجواب: مشکل در مقام جعل مولا است. مشکل این است که وقتی مولا بگوید اداء کن خمس را به قصد امتثال شخص این امر، خب فرض این است که امر عارض بر متعلق است. و عارض در رتبه متأخره از معروض است. یعنی اول باید مولا متعلق را تصور بکند بعد امر عارض بر این متعلق بشود. حالا اگر امر که در رتبه متأخره از متعلق هست بخواهد در متعلق اخذ بشود، در متعلقی که مقدم است بر او رتبه بخواهد اخذ بشود، یلزم که آنچه که در رتبه متأخره است بیاید در رتبه متقدمه اخذ بشود. این می شود تهافت در رتبه. ولی این اشکال در صورتی بود که قصد امتثال شخص این امر در متعلق اخذ بشود. و الا قصد امتثال طبیعی امر به اداء الخمس این بیاید در متعلق اخذ بشود که اشکالی ندارد و تهافت پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه آنچه که متأخر است رتبة از اداء الخمس که الان ما لحاظ کردیم، شخص این امر به اداء الخمس است. و الا ممکن است یک امر دیگری باشد به اداء الخمس، آن امر دیگر به اداء الخمس که از آن متعلقی که ما لحاظ کردیم که تأخر ندارد. یک ساعت پیش واجب کردیم اداء الخمس را، الان هم فرض کنید واجب می کنیم اداء الخمس را. این وجوب دوم که به اداء الخمس تعلق گرفته، حالا اگر آن وجوب قبلی را ما در متعلق اخذ کنیم مشکل پیش می آید؟ نه. پس اگر ما بخواهیم طبیعی الامر یعنی طبیعی وجوب اداء خمس را هم در متعلق اخذ کنیم مشکل تهافت پیش نمی آید.

این مشکل که حل شد بقیه مشکلات که آقای صدر ره را وادار کرد که بگوید اخذ قصد امتثال امر و یا اخذ قصد قربت در متعلق محال است آن مشکلات فقط جلو مولای حکیم و دقیق را می گیرد. مثلا یکی از مشکلات لزوم تکلیف به غیر مقدور بود. مولای عرفی اصلا این حرفها را متوجه نمی شود. اگر بگوید آب بیاور به قصد امتثال امر، اصلا نمی فهمد که اطلاق این خطاب مستلزم تکلیف به غیر مقدور است. وقتی این دقائق نمی فهمد که مشکلی ایجاد نمی کند. چون تکلیف به غیر مقدور خلاف حکمت است برای کسی که بفهمد. این مولای عرفی اصلا نمی فهمد که این مستلزم تکلیف به غیر مقدور است.

یا مشکل اینکه امر به قصد قربت امر به محرکیة الامر است، که قبلا بحث کردیم. اینها برای کسی به درد می خورد که این حرفها را بفهمد. هر چه به مولای عرفی بگوئی اخذ قصد قربت مستلزم تکلیف به غیر مقدور است اصلا نمی فهمد. وقتی نمی فهمد ولذا محذوری ندارد برای این مولای عرفی که بگوید آب بیاور به قصد امتثال امر.

فقط مشکل تهافت در رتبه مشکل همگانی است که آن هم با قصد امتثال طبیعی الامر حل می شود.

وقتی اینجور شد آقای صدر فرموده است: پس مولای عرفی می تواند تقیید ثبوتی بزند به قصد امتثال طبیعی الامر. بگوید آب بیاور به قصد امتثال امر یعنی طبیعی الامر. مولای حکیم که دقائق را می فهمد او است که نمی تواند این کار را بکند، که می فهمد که این مستلزم تکلیف به غیر مقدور است یا مستلزم امر به محرکیة الامر است.

ایشان فرموده: خب راجع به مولای حکیم هم ما فهمیدیم مولای حکیم سخن گفتنش مثل سخن گفتن عرف است. یعنی اگر مولای عرفی می گوید آب بیاور به قصد امتثال امر، وبرای مولای عرفی این کار آسان و ممکن هست حتی ثبوتا، مولای حکیم هم در مقام اثبات با مولای عرفی هیچ فرق نمی کند. وفرض این است که در مقام اثبات مولای حکیم هم می تواند بگوید أدّ الخمس بقصد امتثال الامر. منتهی این بقصد امتثال الامر را مولای حکیم فقط می تواند در مقام اثبات بگوید، ثبوتا نمی تواند اخذ کند. ولکن چون مولای حکیم در محاوراتش مثل عرف و مثل مولای عرفی سخن می گوید، همان اصالة الاطلاقی که در مولای عرفی ما پیاده می کنیم (وقتی می گوید آب بیاور اطلاق دارد، نگفته آب بیاور به قصد امتثال امر)، همان اصالة الاطلاق را در مولای حکیم هم در خطابش در مقام اثبات پیاده می کنیم. مولای حکیم که می تواند در مقام اثبات بگوید أدّ الخمس بقصد امتثال الامر. این أدّ الخمس بقصد امتثال الامر برای مولای حکیم فقط نقش این را ایفاء می کند که ارشاد می کند شما را به اینکه قصد امتثال در غرض مولا دخیل است. وقتی که این را نگفت و فقط گفت أدّ الخمس، اصالة الاطلاق اثباتی می گوید حالا که نگفت بقصد امتثال الامر، پس قصد امتثال امر در غرض مولا دخیل نیست. و هو المطلوب.

ولذا اطلاق لفظی در خطاب امر منعقد می شود و احتمال تعبدیت نفی می شود حتی بنابر نظر مشهور که قصد قربت را فقط دخیل در غرض مولا می دانند.

چون با این بیان آقای صدر خیلی واضحتر است که مولای عرفی وقتی تقیید ثبوتی هم می تواند بزند به قصد قربت، ولذا اگر نزد اصالة الاطلاق منعقد می شود در خطابش، وبا توجه به اینکه کلام وخطاب مولای حکیم هم علی وزان کلام وخطاب مولای عرفی است، مولای حکیم در محاوراتش مثل مولای عرفی صحبت می کند، همان اصالة الاطلاقی که در مولای عرفی پیاده کردیم باید در مولای حکیم هم پیاده کنیم. منتهی در مولای حکیم نتیجة اصالة الاطلاق این است که می گوئیم قصد قربت در غرض مولای حکیم دخیل نیست.

پس به نظر ما اصالة الاطلاق لفظی منعقد می شود.

اگر کسی اصرار کرد که نخیر، اصالة الاطلاق لفظی جاری نمی شود. چرا؟ برای اینکه اصرار می کند مثل آقایان که اصرار دارند که مولا وقتی می گوید أدّ الخمس فقط نظر دارد به مقام جعل، واگر چیزی قید بود در مقام جعل، فقط او را ملزم است مطرح بکند. اما اگر گفتید محال است قصد قربت قید باشد در مقام جعل، یا عده ای اصرار می کند که دیگر اصالة الاطلاق جاری نمی شود تا بگوید قصد امتثال در غرض مولا هم دخیل نیست، اگر کسی اصرار کرد گفت اصالة الاطلاق فقط ناظر است به مقام جعل، کاری به مقام غرض ندارد، فقط می گوید فلان چیز در مقام جعل قید نیست، وفرض این است که قصد امتثال هم در مقام جعل محال است قید باشد، و آن چیزی که ما احتمال می دهیم این است که در مقام غرض قید باشد و دخیل باشد. اگر کسی گفت که اصالة الاطلاق کاری به مقام غرض ندارد، پس ما نمی توانیم به اصالة الاطلاق تمسک کنیم بگوئیم قصد امتثال در غرض مولا دخیل نیست. اگر کسی اصرار کرد به این مطلب، می گوئیم بسیار خوب، منتقل می شویم به اطلاق مقامی و می گوئیم:

لااقل قبول کنید که ظاهر حال مولا این است که هر چیزی که در غرضش دخیل است بیان می کند ولو به شکل إخبار. مولا وقتی به ما می گوید اداء کنید خمس را، اگر قصد امتثال امر در غرضش دخیل بود، خب ظاهر حال مولا این است که هر چیزی که در غرضش دخیل است بیان می کند. و اگر بیان نکرد پس ظاهر حالش این است که آنچه که بیان نشد دخیل در غرضش هم نیست. مولا می تواند بگوید که أدّ الخمس واعلم أن قصد امتثال الامر دخیل فی غرضی. این را که می تواند بگوید، إخبار که می تواند بکند. خود شما فرض کنید مولا، وقتی یک غرضی دارید، غرضتان این است که این آقا آب بیاورد به قصد امتثال امر شما. وفرض این است که قصد امتثال را هم نمی توانید اخذ کنید. به هر وسیله ای شده سعی می کنید این مطلب را به طرف مقابل بفهمانید. آن فرمانده ای که به سربازش می گوید به راست به چپ، به او می فهماند که تو باید بخاطر حرف من به راست یا به چپ بشوی. نه اینکه وقتی من می گویم به راست تو به راست بشوی برای اینکه با رفیقت که طرف راستت ایستاده حرف بزنی. این فائده ندارد. این را می فهماند. کسی که غرضش یک غرض مخصوصی است به هر وسیله ای که شده ظاهر حالش این است که این غرضش را می فهماند به طرف مقابل. درست است نمی تواند در متعلق امر اخذ کند، اما خبر که می تواند بدهد. ظاهر حال متکلم در جائی که غرضش واحد است، غرض ارتباطی است، یک غرض دارد مولا در این مقام. وقتی یک غرض دارد ظاهر حال مولا این است که با خطاب واحد هر آنچه که در این غرض دخیل است بیان می کند.

ولذا اینکه مرحوم آخوند اشکال می کند به اطلاق مقامی، می گوید اطلاق مقامی موقعی منعقد می شود که قصد قربت مما بغفل عنه العامة باشد، والا اگر نوع مردم متدین قصد قربت هم می کنند، سکوت مولا در اینجا اخلال به غرض نیست. چرا؟ برای اینکه نوع مردم ملتفت هستند به اینکه قصد قربت بکنند. مرحوم آخوند می گوید چون نوع مردم در اوامر مولا قصد قربت می کنند و این مطلب مغفول عنه عامه مردم نیست، پس سکوت مولا اخلال به غرض نیست.

جواب این است که: ما حرفمان این است که غرض واحد هر قیدی داشت ظاهر حال مولا این است که تمام قیود این غرض را ولو به شکل إخبار می گوید. مما یغفل عنه العامة باشد یا نباشد، چه فرق می کند؟. مولا غرضش واحد است، در نماز غرضش تعلق گرفته است به نماز به قصد امتثال، حالا غرض واحد را الان با هر وسیله ای باید قیودش را بگوید. ظاهر حالش این است دیگر. ولذا باید بگوید صل، بعد هم بگوید واعلم أنّ قصد الامتثال دخیل فی غرضی. ظاهر غرض واحد این است که مولا در خطاب واحد هم تمام قیود آن را می گوید. و این ظاهر حال موجب اطلاق مقامی است.

پس ما هم اطلاق لفظی داریم برای نفی تعبدیت و هم اطلاق مقامی. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 159

یکشنبه 16/10/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر اطلاق لفظی منعقد نشد برای اینکه ما بگوئیم خطاب امر مقید به قصد قربت نیست، چون نظر مشهور این است که قصد قربت در متعلق امر محال هست اخذ بشود و لذا پس اطلاق هم منعقد نمی شود.

عرض کردیم برفرض این مطلب درست باشد نوبت می رسد به اطلاق مقامی.

فرق اطلاق لفظی با اطلاق مقامی این است که: در اطلاق لفظی حکم می رود روی طبیعت و ما می گوئیم چون مقید نبود به یک خصوصیت زائده ای، پس اطلاق دارد. مولا گفت أعتق رقبة، نفرمود أعتق رقبة مؤمنة، می شود اطلاق لفظی.

اما اطلاق مقامی عبارت از این است که ظهور حال مولا این است که در مقام بیان تمام وظیفه عبد است. مولا گفت اکرم زیدا و اخاه و اکرم عمروا، نفرمود و اکرم عمروا و اخاه، خب ظهور حال مولا این است که اگر اکرام برادر عمرو هم واجب بود می گفت. یا مولا گفت ادخل السوق و اشتر اللحم و الخبز، ولی نفرمود والفاکهة، ظاهر حال مولا این است که اگر خریدن فاکهه هم لازم بود می گفت. با اینکه این اطلاق لفظی نیست، حکم واحدی نیست که رفته باشد روی طبیعت وما بگوئیم نسبت به قیود آن طبیعت لابشرط است.

ما در اینجا هم همین را می گوئیم. می گوئیم برفرض إدفن المیت نسبت به قصد امتثال امر اطلاق لفظی پیدا نکند، اما ظاهر حال مولا این است که وقتی غرضش واحد است و این غرضش مقید است به قصد امتثال، در خطاب واحد تمام قیودی که دخیل در آن غرض هست بیان می کند. وقتی مولا غرضش واحد هست و مقید هست به قصد امتثال امر، در این خطاب واحد که امر می کند به آن فعل، تمام قیودی که دخیل در غرضش هست بیان می کند ولو به شکل إخبار. واگر بیان نکرد ظاهر حالش این است که دخیل در غرضش نیست.

این عرض ما غیر از فرمایش مرحوم آخوند است، که تقریب کرده اطلاق مقامی را به اینکه اگر مولا قصد قربت در غرضش دخیل باشد و نگوید و خبر ندهد از آن، اخلال به غرض تلقی می شود، نقض غرض شمرده می شود.

ما این را نگفتیم، ما گفتیم ظاهر حال مولا این است که غرض واحد را با خطاب واحد بیان می کند، و کل قیود دخیله در غرض واحد را در ضمن همین خطاب توضیح می دهد. ما بحث از اخلال ونقض به غرض را مطرح نکردیم.

مرحوم آخوند تقریب اطلاق مقامی که می کند اینجور می گوید که: لو سکت عن بیان دخل قصد القربة فی غرضه اخل بغرضه. بعد اشکال می کند، می گوید: نه این درست نیست. چرا؟ برای اینکه اگر قصد قربت مثل قصد وجه بود که مغفول عنه عامه بود و عامه اصلا احتمال نمی دادند دخل قصد قربت را، بله سکوت مولا می شد اخلال به غرض. اما قصد قربت چیزی است که نوع مردم احتمال دخلش را در غرض مولا می دهند. مثل قصد وجه نیست که عموم مردم غافلند. وقتی احتمال این را می دهند که قصد قربت در غرض مولا دخیل باشد، عقلشان هم که حکم می کند به لزوم احتیاط، شک در دخل قصد قربت در غرض مولا که بکنند عقل می گوید باید احتیاط کنید کما سنبین فیما بعد. ولذا سکوت مولا نقض غرض نیست.

این اشکالی است که مرحوم آخوند کرده است.

اقول: این اشکال اولا: مبتنی است بر این تقریب اطلاق مقامی که گفت سکوت مولا از بیان دخل قصد قربت در غرضش نقضٌ للغرض. ولی ما که اینجور نگفتیم. ما گفتیم خلاف ظاهر حال متکلم است که غرض واحد را با خطاب واحد توضیح می دهد.

ثانیا: جناب آخوند! صرف احتمال نوع مردم که قصد قربت در غرض مولا دخیل باشد صرف این احتمال که مجوز سکوت مولا نیست. باید زمینه بکنید به آن این مطلب را که نوع مردم هم از حکم عقل به لزوم احتیاط غافل نباشند. ما نوع مردم را که می بینیم ولو احتمال دخالت قصد قربت را در غرض مولا می دهند، اما تا مولا بیان نکند فکر می کنند که مجرای برائت است. می گویند به ما چه، مولا که نگفته. می توانست بگوید و نگفته. اینطور نیست که احتمال که بدهند قصد قربت در غرض مولا دخیل باشد بلافاصله عقلشان حکم بکند به لزوم احتیاط. اینطور نیست. نوع مردم از حکم عقل به لزوم احتیاط غافلند. بلکه ما بیان خواهیم کرد که اصلا عقل حکم نمی کند به لزوم احتیاط. حق دارند مردم غافل باشند از لزوم احتیاط، چون اصلا عقل حکم به لزوم احتیاط نمی کند.

پس صرف احتمال دخالت قصد قربت در غرض مولا کافی نیست، چون نوع مردم از حکم عقل به لزوم احتیاط غافل هستند. بله! اگر نوع مردم ملتفت بودند به لزوم احتیاط عقلا، خب این اشکال مرحوم آخوند وارد است، ولی به هر حال ما اطلاق مقامی را اینطور که مرحوم آخوند تقریب کرده است تقریب نمی کنیم، که سکوت مولا از دخالت قصد قربت در غرضش یعدّ اخلالا بالغرض.

والا این تقریب دو تا اشکال دیگر هم دارد که عبارتند از اینکه گفته می شود:

اشکال اول: سکوت مطلق مولا که در هیچ خطابی بیان نکند این مطلب را که قصد قربت دخیل در غرض من هست این اخلال به غرض است، نه سکوت مولا در هنگام امر به دفن میت. اگر مولا بگوید إدفن المیت و با یک خطاب منفصلی هم بیان کند که قصد قربت در غرض او دخیل است باز مشکلی نیست.

بله اگر در هیچ خطابی تذکر ندهد به دخالت قصد قربت در غرضش او اخلال به غرض است. و ما از کجا می دانیم؟ همه خطابات مولا که به ما نرسیده، بسیاری از آنها گم و فراموش شده است. آنطور که از نقل تاریخ به خاطرم می آید ابن ابی عمیر سی هزار حدیث فراموش کرد. شاید این مطلب هم فراموش شده است. اگر می گوئید باید کنار این خطاب می گفت، بله کنار این خطاب إدفن المیت نگفت. اما اگر منفصل هم بگوید کافی است و اخلال به غرض شمرده نمی شود، خب شاید منفصل گفته به ما نرسیده است. چون اخلال به غرض در صورتی است که در هیچ خطابی نگوید که قصد قربت در غرض من دخیل است.

اشکال دوم: اشکالی است که آقای صدر ره می کند، می گوید: شاید قصد قربت شرط ذُکری باشد نه رکن. نوع مردم که غافلند نسبت به آنها قصد قربت شرط نیست. اما آن اقلیتی که ملتفتند چطور؟ شاید نسبت به آنها قصد قربت شرط باشد. اینکه نوع مردم غافلند و شارع سکوت بکند و به آنها چیزی نگوید، معلوم می شود در حق آنها قصد قربت شرط نیست. اما اقلیت ملتفت چطور؟ شاید قصد قربت در مورد آنها شرط باشد. فرض هم این است که مشهور می گویند شک هم بکنیم مجرای قاعده اشتغال است.

تمام این اشکالها بخاطر بد تقریب کردن اطلاق مقامی است.

اطلاق مقامی در اینجا یک اطلاق مقامی بسیار زیبائی است. غرض واحد یقتضی عرفا به حسب ظاهر حال مولا أن یتکفل المولا لابرازه بخطاب واحد. مولا وقتی می گوید دفن میت بکن و غرضش هم به دفن میتِ قربی است، خب خبر بدهد به اینکه قصد قربت در غرض من دخیل است. اگر سکوت بکند ظاهرش این است که قصد قربت دخیل در غرضش نیست.

جاهای دیگر هم اطلاق مقامی گاهی اینجور است، اطلاق مقامی در این است که در همین خطاب تمام غرضش را می گوید. مثلا در همان مثال أکرم زیدا و اخاه و اکرم عمرا، اصلا ظهور حال مولا این است که اگر برادر عمرو هم واجب الاکرام بود الان می گفت. گفت اکرم زیدا و اخاه، ولی به اکرم عمروا که رسید نگفت واکرم اخاه. اگر برادر عمرو هم واجب الاکرام باشد ظاهر حال این است که او را هم بگوید دیگر. این ظهور حال مربوط به شخص این خطاب است. دیگر نمی گوئیم شاید در خطاب دیگر گفته است. نه، ظاهر حال این است که در همین خطاب بگوید.

اینجا هم همینطور است. اینجا هم ظاهر حال مولا این است که در همین خطاب امر به دفن میت اگر قصد قربت دخیل در غرضش بود همینجا و همین الان خبر بدهد. اگر خبر نداد ظاهر حال این است که پس قصد قربت دخیل در غرضش نیست.

سؤال وجواب: دأب شارع بر اعتماد بر قرائن منفصله در حدی نیست که 180 درجه در مقابل سیره عرف قرار بگیرد. به حدی است که یک مقدار با عرف متعارف فرق می کند. والا اگر بگوئید روشش جوری است که ظهورهای عرفی دیگر در مورد شارع کارساز نیست، شما دیگر در تمام ظهورهای عرفی در مورد شارع مشکل پیدا می کنید. اصالة الظهور، اصالة العموم، اصالة الاطلاق، همه اینها دچار مشکل می شود. و شما هم که نمی خواهید دچار مشکل بشوید.

سؤال وجواب: فرق نمی کند، ظاهر حال این است که و ثابت نیست که روش مولا با عرف به حدی اختلاف دارد که دیگر این ظهورهای عرفی در موردش تطبیق نشود. و الا اگر آنقدر اختلاف روش شارع با روش عرف شدید بشود، دیگر تمام این علم اصول را باید بگذارید کنار. اصول عقلائیه از عقلاء گرفته شده است دیگر.

پس به نظر ما در درجه اول اطلاق لفظی جاری می شود برای نفی قصد قربت. در درجه دوم اطلق مقامی داریم.

در مقابل این نظر برخی از بزرگان مثل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری و مرحوم ایروانی آمده اند گفته اند اصل در اوامر تعبدیت است الا ما خرج بالدلیل.

حرف این بزرگان این است که می گویند: واجب توصلی یعنی چیزی که مأموربه نیست مسقط باشد. یعنی دفن میت که واجب توصلی است معنایش این است که دفن غیر قربی با اینکه مأموربه نیست ولی مسقط امر است. والا آن چیزی که مأموربه است فعل قربی است. ولذا سقوط واجب به غیر مأموربه خلاف ظاهر است. ظاهر خطاب امر این است که لایسقط الامر الا باتیان متعلقه. و متعلق اوامر فعل قربی است. چرا متعلق اوامر فعل قربی است و در مورد واجب توصلی دلیل داریم که فعل غیر قربی با اینکه متعلق امر نیست مسقط امر است؟

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری طبق نقل حضرت امام ره در تهذیب الاصول (که در تهذیب می گوید: حاج شیخ عدل فی آخر عمره الشریف الی اصالة التعبدیة) فرموده اند: امر علت تشریعیه واجب است. مولا امر می کند به دفن میت. امر مولا علت تشریعیه است برای دفن میت. وزان علت تشریعیه وزان علت تکوینیه است.

بعد ایشان فرموده است: همانطور که در علت تکوینیه معلول تضیق ذاتی دارد. آتش علت حرارت است، آن حرارتی که معلول آتش است ضیق ذاتی دارد، یعنی حرارتی است که صادر است به سبب این آتش. آتش علت تکوینیه است برای حرارتی که صادر می شود به سبب این آتش. شامل آن حرارتی که صادر می شود به سبب حرکت شدید نیست. آتش علت است برای حصه ای از حرارت، یعنی الحرارة المسببة عن النار، وشامل حرارت مسببه از حرکت شدیده نمی شود.

ایشان فرموده در امر هم که علت تشریعیه است همین است. امر علت تشریعیه است برای فعلی که صادر بشود به سبب امر. وشامل آن فعلی که صادر می شود به سبب غیر امر نمی شود.

این نتیجه اش این می شود که وقتی مولا امر کرد به دفن میت، متعلق این امر طبیعی دفن میت نیست، بلکه دفن میتی است که معلول این امر ومسبب از این امر باشد وصادر بشود دفن میت از عبد بخاطر امر مولا. اما دفن میتی که بخاطر ترس از آبرو صادر بشود او معلول امر مولا و متعلق امر مولا نیست.

اقول: اشکال این فرمایش مرحوم حاج شیخ روشن است. یعنی چه که امر علت تشریعیه متعلقش هست؟ چه کسی گفته امر علت تشریعیه متعلق هست؟ واصلا یعنی چه این مطلب؟. امر مولا به یک فعل علت شأنیه است نه علت فعلیه. یعنی اگر مکلف داعی و محرک دیگری ندارد برای دفن میت، فقط امر مولا هست، امر مولا می آید تا در نفس عبد منقاد تأثیر بگذارد و او را تحریک کند به دفن میت إذا لم یکن له محرک آخر. پس امر مولا بیش از این نیست. مولا به عبدش می گوید لباس بپوش با بدن لخت به حمام نرو، إذا دخلت الحمام فالبس إزارک، این یعنی چه؟ یعنی اینکه یکوقت خودت آدم شریفی هستی و بدون گفتن ما هم در حمام لنگ می بندی، خب حرفی نیست. تو احتیاج به امر ما نداری. اما اگر یک آمدی بودی که اگر امر ما نبود به لبس ازار در حمام برایت مهم نبود، ما می خواهیم کسی که محرک آخری ندارد به لبس ازار، محرک نفسانی ندارد، برای او یک فکری بکنیم، محرک مولوی درست کنیم که اگر آدم منقادی بود لااقل بخاطر امر ما لبس ازار بکند. و الا امر به لبس ازار اینطور نیست که بخواهد علت بالفعل باشد برای متعلق خودش. ما دلیلی نداریم بر این مطلب. امر مولا به داعی جعل داعی است به فعل لمن لم یکن له داع آخر الیه. و این اقتضاء نمی کند که حتما کسی که حمام می رود بخاطر امر مولا لبس ازار بکند. نه. چون مولا که نگفت بخاطر امر من لبس ازار کن. گفت لبس ازار کن. وغرض از امر هم این بود که اگر داعی آخری نداری به لبس ازار لااقل بخاطر امر مولا این کار را بکن. مثل اداء دین.

پس این فرمایش آقای حائری ره درست نیست.

یک وجهی هم بعضی ها آورده اند شبیه همین وجه آقای حائری. گفته اند غرض مولا از امر به یک فعل این است که این امرش محرک به فعل باشد. مولا وقتی می گوید إدفن المیت، غرضش از این امر این است که محرک به دفن میت باشد. و تحصیل غرض مولا لازم است. پس باید کاری بکنیم که امر مولا محرک باشد به دفن میت.

اقول: این هم جوابش روشن شد. غرض مولا از مطلق امر به فعل تحقق فعل است بأی داع کان، چه با محرکیت امر مولا باشد و چه با محرکیت دواعی نفسانیه باشد. وبعبارة اخری غرض از امر این است که این امر محرک باشد لمن لم یکن له محرک آخر.

علاوه بر اینکه غرض تکوینی مولا از امر این است که امرش محرک باشد، بر عبد که تحصیل اغراض تکوینیه مولا لازم نیست. آن چیزی که بر عبد لازم است آن اغراض تشریعیه مولا است که مولا از عبد چه می خواهد. مولا غرض تکوینی خودش از امر این است که محرک باشد. به من چه ربطی دارد غرض تکوینی مولا؟ بر من لازم است آن چیزی که مولا از من می خواهد و غرض تشریعی اش هست نسبت به من، آنها را تحصیل کنم.

بله اگر اینجور می گفتید که چون غرض تکوینی مولا از امر محرکیت است تا این غرض تکوینی مولا حاصل نشود مولا دست از امرش بردار نیست. مثل اینکه غرض شما تطهیر ثوب است، تا ثوب تطهیر نشود دست از آب ریختن بر نمی دارید.

این حرف خوبی است، ولی جوابش را دادیم گفتیم: غرض مولا از امر ذات فعل است. وبه تعبیر دیگر غرض مولا از امر محرکیت شأنیه است نه محرکیت فعلیه. اگر محرک آخری نداری امر من محرکت باشد. بیشتر از این غرض مولا نیست.

ولذا هیچ درست نیست اینکه گفته اند اصل در اوامر تعبدیت است.

برخی از آیات وروایات را هم مطرح کرده اند، مثل " وما امروا الا لیعبدوا الله" یعنی هر امری که به اینها شد به غرض عبادت خدا بود. یا "و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون"، کار دیگری از مردم نخواستیم، فقط از مردم خواستیم که ما را عبادت کنند. اینجوری معنا می کند. یعنی هر چه از مردم خواستیم مربوط بود به زمینه عبادت ما. اگر هم گفتیم که استنجاء بکنید او هم مربوط می شود به همین بحث عبادت خدا. اگر هم گفتیم چهار ماه یکبار جماع با زوجه واجب است آن هم جماع قربی واجب است.

اقول: جواب از این ادله هم واجب است. برای این که ظاهر " وما امروا الا لیعبدوا الله" معنایش این است که آنها رفتند مشرک شدند با اینکه ما به آنها گفتیم عبادت خدا بکنید. در سوره بینه می فرماید: "لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین منفکین حتی تأتیهم البینة، ... و ما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتهم البینة، و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء ویقیموا الصلاة و یؤتوا الزکاة وذلک دین القیمة". به اینها ما گفتیم که فقط عبادت خدا بکنید، یعنی مشرک نشوید، ولی اینها رفتند مشرک شدند. نه اینکه هر امری به آنها کردیم واجب تعبدی بوده است. این را که نمی خواهد بگوید. و الا تخصیص اکثر لازم می آمد. اکثر اوامر شرعیه توصلیات است.

اما آیه "و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون"، اولا که در روایت تصریح کرده اند که یعنی لیعرفون. یعنی هدف اعلی از خلقت جن و انس این است که خدا را بشناسند و خدا را عبادت کنند، نه اینکه مشرک بشوند. عرفا معنایش این نیست که ما به هر چیزی امر کردیم جنبه عبادیتش مد نظر ما بود، که اگر هم امر کردیم که واجب است زن تمکین کند از شوهر او هم تمکین قربی واجب بشود که اگر تمکین غیر قربی بکند مجزی نباشد. نه اینطور نیست. متفاهم عرفی از "و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون" این است که یعنی اگر عبادت بکنند ما را به هدف از خلقت رسیده اند، یعنی اگر عبادت نکنند ما را به هدف از خلقت نرسیده اند. نه اینکه هر دستوری که به این ابناء آدم دادیم دستور ما دستور تعبدی بود. معنایش این نیست.

کلام واقع می شود در مقتضای اصل عملی عند الشک فی التعبدیة والتوصلیة. ما نظرمان این است که هم در شک در تعبدیت و توصلیت برائت عقلیه داریم طبق نظر کسانی که برائت عقلیه را قبول دارند، و هم برائت عقلائیه داریم وهم برائت شرعیه. و این نظر مرحوم آخوند که طرفدار قاعده اشتغال است درست نیست.

جلسه 160

شنبه 06/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر شک بکنیم که آیا واجب تعبدی هست یا توصلی، چه بکنیم؟ مثلا آیا امر به معروف ونهی از منکر واجب تعبدی است یعنی امتثال نمی شود وجوب امر به معروف مگر با قصد قربت، و یا واجب توصلی است. یا وجوب وفاء به نذر، چون بحث است که آیا وجوب وفاء به نذر تعبدی است و هنگام وفاء به نذر باید قصد قربت بکنیم، یا نه، وجوب وفاء به نذر تعبدی نیست بلکه توصلی است، بدون قصد قربت هم محقق می شود. بلکه بدون قصد وفاء به نذر هم محقق می شود کما هو الصحیح. اگر کسی نذر کرد یک شب در این هفته نماز شب بخواند. شب برخواست غافل بود از نذر خودش، نماز شب خواند و خوابید. بعدا یادش آمد که نذر کرده بوده. آیا این نماز شبی که خواند و اصلا التفات نداشت به نذر خودش تا قصد بکند وفاء به نذر را و یا قصد بکند امتثال امر به وفاء به نذر را. صحیح در این مسأله کما قال السید الخوئی فی اول کتاب الصوم این است که امر وفاء به نذر امتثال شده است. ولی برخی این را قبول ندارند. و این را مطرح می کنند که آیا امر وفاء به نذر نیاز دارد که انسان قصد بکند امتثال آن را، یا نه.

حال اگر شک کردیم که وجوب وفاء به نذر تعبدی است یا توصلی، چه بکنیم؟

مرحوم آخوند در کفایه فرمود: قاعده اشتغال جاری است و می گوید احتیاطا شما قصد قربت بکنید. چرا؟ برای اینکه ما احتمال دخالت قصد قربت را در غرض مولا می دهیم. شاید غرض مولا به نحوی است که لایحصل الا بقصد القربة. و این احتمال نه با اطلاق لفظی خطاب امر نفی می شود و نه با اطلاق مقامی نفی می شود و نه با اصل عملی. هیچکدام از اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی یا اصل عملی که اصل برائت هست مشکل ما را حل نمی کنند. ولذا عقل حکم می کند به لزوم احتیاط و قصد قربت.

البته یک نکته اینجا عرض کنم: مراد از قصد قربت در کلام این بزرگان همان محرکیت امر مولا هست که عمل مکلف ناشی باشد از محرکیت امر مولا وداعی امتثال امر مولا. بحث در این است. وکسانی که مثل مرحوم آخوند می گویند در مورد شک در اینکه آیا قصد قربت لازم است یا لازم نیست باید احتیاط کنیم، مرادشان لزوم محرکیت امر مولا هست.

اما قصد قربت در مقابل ریاء، او مشکلی ندارد. یعنی اگر ما شک کنیم که آیا ریاء در مثل دفن میت یا واجب دیگر مبطل عمل هست یا مبطل عمل نیست، می توانیم به اطلاق خطاب إدفن المیت تمسک کنیم برای اینکه ریاء مبطل عمل نیست. این را توضیح بدهم:

گاهی انسان امر مولا محرک او هست به عمل، یعنی وقتی که این عمل را انجام می دهد محرک او به انجام عمل امر مولا است، اما در کیفیت عمل ریاء می کند. اگر بخاطر مردم نبود این نحو امتثال نمی کرد، میت را در قبرستان معروف شهر دفن نمی کرد، می برد در بیابان و مجانی میت را دفن می کرد تا پول خریدن قبر را پرداخت نکند. اما بخاطر اینکه مردم پشت سر او حرفی نزنند و تعریف کنند او را، می آید انتخاب می کند قبرستان معروف شهر را ریاءا، و میت را در آنجا دفن می کند.

اصل دفن میت به داعی امر مولا است، و ما بیشتر از این نمی خواهیم. آن چیزی که معتبر هست این است که امر مولا محرک باشد به متعلق خودش. متعلق امر مولا صرف الوجود دفن میت است. مولا امر کرد به صرف الوجود دفن این میت. نگفت دفن کن میت را در این مکان معین. و ما اگر دفن میت واجب تعبدی باشد باید امر مولا به صرف الوجود محرکمان باشد، ولو در انتخاب این فرد داعی غیر الهی داشته باشیم.

پس یک فرض این است که ریاء می کند در خصوصیت عمل و نه در اصل عمل. این ریاء منافات با قصد قربت به معنای محرکیت امر ندارد. شارع اگر بخواهد این ریاء را مبطل عمل قرار بدهد مشکلی ندارد. آن چیزی که به نظر مشهور محال است این است که بخواهد مولا قصد قربت به معنای محرکیت امر را در متعلق اخذ بکند. او محال است. بیاید بگوید إدفن المیت بقصد امتثال الامر. او است که به نظر مشهور محال است. اما اینکه بگوید دفن کن میت را بدون ریاکاری، اینکه محذور ندارد. می گوید دفن کن میت را و ریاکاری هم در دفن میت نکن. اینکه ممکن است. ولذا تقیید واجب به اینکه به داعی ریاء نباشد ممکن است و وقتی که مولا مقید نکرد اصالة الاطلاق جاری می کنیم می گوئیم ریاء مبطل دفن میت نیست.

این در جائی است که ریاء لطمه ای به قصد امتثال امر به صرف الوجود نزد.

بله! دلیل خاص داریم در عبادات که ریاء ولو در خصوصیات عمل مبطل عمل است. این در عبادات است نه در مطلق واجبات. در عبادات روایت داریم که من عمل لی و لغیری فهو لغیری. ریاء در عبادات به أیّ وجه کان مبطل است. دلیل داریم. والا اگر ما باشیم و صرف اینکه این نماز مثلا واجب تعبدی است، بیشتر از این نیست که اصل نماز باید به محرکیت امر مولا باشد. حالا اگر مولا نبود این آقا نماز نمی خواند، امر مولا است که محرک او است به نماز، ولی انتخاب نماز در مسجد ریاءا بوده است. علی القاعده مشکلی نداشت. صرف اینکه نماز واجب تعبدی است باعث نمی شود بگوئیم نماز در مسجد ریاءا باطل است یا نماز اول وقت ریاءا باطل است. نه، واجب تعبدی است، اما معنای واجب تعبدی این است که امر به صرف الوجود نماز محرک شما باشد الی متعلقه. صرف الوجود نماز را به داعی امر مولا بیاورید. و ما هم همین کار را کردیم. انتخاب این فرد یعنی نماز اول وقت یا نماز در مسجد به داعی غیر الهی است، این اشکال ندارد علی القاعده. ولذا اگر کسی نماز در مسجد را انتخاب کند چون مسجد گرم است، مسجد را انتخاب کرد نه بخاطر خدا بلکه بخاطر اینکه مسجد گرم است این اشکالی ندارد. چون اصل نماز بخاطر خدا است، انتخاب این فرد لازم نیست بخاطر خدا باشد. دلیل خاص داریم در عبادات که ریاء وبرای اینکه به دیگران بگوید من چقدر آدم خوبی هستم ریاء در عبادات مبطل است ولو در خصوصیات عمل.

البته سید مرتضی نظرش این است که ریاء در صورتی مبطل عبادت است که اخلال ایجاد کند در قصد قربت در صرف الوجود. ولذا ریاء در خصوصیات را ایشان مبطل نمی داند. ولکن دلیل مطلق است. دلیل مبطلیت ریاء شامل ریاء در خصوصیات عمل هم که متحدند با عمل، مثل نماز در اول وقت یا نماز خواندن با صوت حزین بخاطر ریاکاری، می شود. این بخاطر اطلاق ادله است در باب ریاء، والا علی القاعده مشکلی ایجاد نمی کرد.

سؤال وجواب: ریاء در مسجد رفتن غیر از نماز در مسجد خواندن است. یک نفر در مسجد رفتن ریاء می کند نه در نماز خواندن در مسجد. او لطمه ای به نماز نمی زند. ریائش در این است که به مردم بگوید من هم مسجد می آیم، اما حالا که مسجد آمده مردم خبر ندارند که در مسجد خوابیده یا نماز می خواند. این آقا بلند می شود نماز می خواند. در نماز در مسجدش ریاء نکرد. در بودن در مسجد ریاء کرد. بله این لطمه نمی زند به نماز.

بله در خصوصیاتی که متحد نیست با عمل، مثل قنوت نماز، که قنوت نماز را ریائا انجام بدهد. قنوت متحد با نماز نیست یک عملی است در ضمن نماز. تارة ریاء می کند به مردم بفهماند که ببینید من چه نمازی می خوانم. نمازی می خوانم مع القنوت. این می شود ریاء در نماز. این هم مبطل است. یکوقت فقط می خواهد در قنوت ریاء کند. مثلا دید یک آقایی دارد نگاه می کند این هم شروع کرد قنوت بگیرد. برایش مهم نیست که آنها بگویند نماز می خواند با قنوت یا نه. ممکن است اصلا آنها نفهمند که این آقا نماز می خواند. فقط می خواهد به آنها بفهماند که من در نیمه شب دارم با خدا مناجات می کنم، حالا نماز می خوانم یا نه او مهم نیست. این می شود ریاء در قنوت. بله این مبطل نماز نیست.

پس یکوقت ریاء می کند کیف اصلی، اصلی قانتا. این مبطل نماز است. چون ریاء کرده است در این کیفیت نماز. یکوقت ریاء می کند که نگاه کنید که من دارم مناجات می کنم، این فی حد ذاته مبطل نماز نیست.

خلاصة الکلام ریاء در خصوصیات این ربطی به بحث لزوم قصد قربت در واجب تعبدی ندارد. و این چیزی که مشهور گفته اند که اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است به معنای محرکیت امر هست نه به معنای مقابل ریاء. و الا چه اشکالی دارد مولا بگوید نماز بخوان بدون داعی ریاء.

سؤال وجواب: بحث در این است که مشهور که قائلند به اصالة الاشتغال در تعبدیت و توصلیت، این مراد این است که در مورد شک در لزوم محرکیت امر مولا الی صرف الوجود اینجا اگر شک کردیم آیا امر مولا به صرف الوجود دفن میت مثلا باید محرک ما باشد به دفن المیت، تا واجب بشود تعبدی، یا نه. اینجا اصالة الاشتغالی هستند. اما در بحث لزوم عدم ریاء در عمل نه، آنجا وجهی ندارد که ما اصالة الاشتغالی بشویم اگر شک کردیم که آیا ریاء در خصوصیات عمل مبطل عمل هست یا مبطل نیست. مولا می توانست بگوید دفن کن میت را بدون ریاکاری و نگفت، اصالة الاطلاق می گوید پس ریاء مبطل نیست.

در غیر داعی ریائی اصلا دلیل هم نداریم بر مبطلیت، بلکه اطلاقات می گوید داعی غیر ریائی در خصوصیات هیچ اشکالی ندارد. حتی در نماز جماعت کسی بیاید نماز جماعت را انتخاب کند فقط بخاطر اینکه امام جماعت سریع نماز می خواند. یا این آقا می خواهد بین دو نماز با رفقایش گعده بکند می آید نماز جماعت شرکت می کند. عیب ندارد. ثواب نمی دهند به او بر این نماز جماعت ولی نماز جماعتش صحیح است. چرا؟ برای اینکه امر به صرف الوجود نماز محرک این آقا است. این آقا بالاخره نماز می خواند بی نماز نیست. انتخاب نماز جماعت به داعی غیر الهی است باشد. آن چیزی که دلیل داریم بر مبطلیتش این است که ریاءا بخواهد در نماز جماعت شرکت کند.

سؤال وجواب: هیچ کس کیفیت عمل را نمی گوید باید به داعی امر آورده بشود. چرا؟ برای اینکه کیفیت عمل امر ندارد. امر رفته است روی طبیعت عمل. وقتی امر روی این خصوصیت عمل نرفته، معنا ندارد بگوید این خصوصیت عمل را به داعی امر بیاور. امر ندارد آن خصوصیت. آن چیزی که امر دارد طبیعی العمل است.

سؤال وجواب: اطلاق رفض القیود است. مولا گفته طبیعی العمل را بیاور، امر رفته روی طبیعی عمل. معنا ندارد بگوید این خصوصیت را و این فرد را به داعی امر مولا بیاور. این فرد که امر ندارد که من به داعی امر مولا بیاورم. آن چیزی که من می توانم به داعی امر مولا بیاورم طبیعی العمل است. بله شارع می تواند بگوید خصوصیت عمل را به داعی ریاء نیاور. اما نمی تواند بگوید خصوصیات عمل را به داعی امر مولا بیاور. خب خصوصیت عمل امر ندارد. اگر کسی نماز بخواند مثلا در اول وقت به داعی اینکه نماز در اول وقت امر وجوبی دارد، این تشریع است. نماز اول وقت امر وجوبی ندارد. امر وجوبی نماز رفته روی صرف الوجود نماز. معنا ندارد شما این امر وجوبی نماز را نسبت به نماز اول وقت بخواهید محرک قرار بدهید. لا یدعوا الامر الا الی متعلقه معنایش همین است دیگر. امر به صرف الوجود نماز محرک به صرف الوجود است، نمی تواند محرک به این فرد خاص باشد. ولذا نمی توانند بگویند این فرد خاص را به داعی امتثال امر بیاور. این فرد امر ندارد. بله شما باید در واجب تعبدی امر به صرف الوجود محرکتان باشد الی صرف الوجود. یعنی بخاطر خدا نماز بخوانید. اما نماز در مسجد، نماز در خانه، نماز اول وقت، اینها خصوصیات نماز امر وجوبی شاملشان نمی شود. ولذا آن چیزی که در اینها مطرح است دلیل خاص داریم که داعی ریائی مبطل است. اما دواعی نفسانیه هیچ اشکالی ندارد.

ولذا عرض من این است که: ریائی که لطمه نزند به اصل محرکیت امر مولا الی صرف الوجود، مثل ریاء در خصوصیات عمل، اینها اخذشان در متعلق امر ممکن است. مولا ممکن است بگوید دفن میت را بدون اینکه در خصوصیات دفن میت ریاء بکنی. می تواند این را بگوید.

سؤال وجواب: آیا مقصود شما این است که اگر ریاء نبود اصلا رکوع بجا نمی آوردی در نماز، بله این مخل به قصد قربت است. چون امر به صرف الوجود رکوع محرکش نشد. یا نه این رکوع با این کیفیت خاص را ریاءا آورده، یعنی این آقا در این رکوع خاص ریاء کرده است، این می شود ریاء در خصوصیات عمل. اگر دلیل خاص نبود می گفتیم این مخل به قصد قربت نیست. دلیل خاص آمده می گوید ریاء در عبادات مبطل است.

و این قصد قربت به معنای اخلاص و عدم ریاء این در متعلق امر قابل اخذ است. یعنی مولا می تواند بگوید این کار را انجام بده بدون داعی ریائی. و اگر این تقیید ممکن شد که ممکن هست ما می توانیم در موارد شک به اصالة الاطلاق تمسک کنیم. مثلا شک می کنیم ریاء در غیر عبادات مبطل هست یا مبطل نیست. مثلا در دفن میت فقهاء می گویند واجب توصلی است، قصد قربت به معنای محرکیت امر در او لازم نیست. اما شک کردیم ریاء مبطل است یا مبطل نیست. ما به اصالة الاطلاقش تمسک می کنیم می گوئیم پس انشاءالله ریاء مبطل نیست. اگر هم اطلاق لفظی نداشت به اصل عملی برائت از مانعیت ریاء تمسک می کنیم.

واین محل بحث نیست. محل بحث در اخذ قصد قربت به معنای محرکیت امر است.

این نکته ای است که لازم بود عرض کنم.

سؤال وجواب: آن چیزی که جزء انقسامات ثانوی است و بحث است که آیا می تواند در متعلق امر اخذ بشود یا نه، او عبارت از قصد امتثال امر است. او محل بحث است. آیا در متعلق امر قصد امتثال امر ممکن است اخذ بشود یا ممکن نیست. مشهور می گویند ممکن نیست. بنده عرضم این است که حتی به نظر مشهور که قصد امتثال امر در متعلق امر ممکن نیست اخذ بشود، اگر شک بکنیم که قصد قربت به معنای اخلاص در مقابل ریاء معتبر است یا نه، می توانیم به اطلاق امر تمسک کنیم بگوئیم انشاءالله ریاء مبطل نیست. چرا؟ برای اینکه ریائی عمل کردن جزء انقسامات ثانویه نیست. یعنی دفن میت بکنیم بخاطر ریاکاری، یا دفن میت بکنیم نه بخاطر ریاکاری، این جزء انقسامات اولیه عمل است. یعنی امر مولا هم فرض نشود باز می شود دفن میت دو قسم بشود، دفن میت عن ریاء و دفن میت لا عن ریاء.

بله در جائی که ریاء در اصل عمل باشد، به قول ایشان اگر ریاکاری نبود حتی امر به صرف الوجود هم محرک این آقا نبود. مثل اینکه یک کسی مولا به او گفت جئنی بماء. این عبد هم امر مولا محرکش هست، اما داعی بر داعی ریاء است. یعنی می خواهد به مردم بفهماند ببینید من چقدر آدم خوبی هستم که تا مولا گفت جئنی بماء برخواستم و برای مولا آب آوردم. ریاء داعی بر داعی شد. این عبد آمد امر مولا را امتثال کرد و امر مولا محرک او بود اما ریاءا. یعنی چی؟ امر مولا محرک بالذات که نیست محرک بالعرض است. اما گاهی امر مولا محرکیتش بخاطر این است که مولا ثواب می دهد بر عمل. مولا گفته جئنی بماء ومن امتثال امری اعطیه جاریة، این هم بخاطر اینکه مولا به او جاریه بدهد و از عزوبت خارج بشود می گوید چشم وسریع می رود آب می آورد. امر مولا محرکش شد و داعی بر محرکیت امر مولا ثواب این مولا است. اینکه اشکالی ندارد. به این می گویند داعی بر داعی. حالا گاهی داعی بر داعی ریاء است. مولا جاریه و ثواب نمی دهد، جلب ثواب ودفع عقاب مطرح نیست، بلکه فقط بخاطر این است که مردم بگویند عجب عبد مطیعی است. این هم داعی بر داعی است دیگر. محرکیت امر مولا هست، اما داعی بر داعی ریاء است. بحث در این است که اگر شک کردیم اینطور ریاء مبطل عمل است یا نه آیا می توانیم تمسک بکنیم به اطلاقات برای نفی مبطلیتش یا نه؟

جلسه 161

یکشنبه 07/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در تعبدی وتوصلی بود. عرض کردیم آنچه که مشهور می گویند که محال است در متعلق امر اخذ بشود قصد قربت در مقابل ریاء نیست. بلکه قصد قربت به معنای قصد امتثال امر هست که معنا می کنند به محرکیت امر. اینکه عمل شما نباید صادر بشود به داعی ریاء، این اخذش در متعلق امر مسلم ممکن است. ولذا اگر دلیل ما اطلاق داشت ومقید نبود به اینکه عمل ناشی از ریاء نباشد، ما اطلاق گیری می کنیم. مگر دلیل خاص قائم بشود بر مبطلیت ریاء. کما اینکه در عبادات ما این دلیل را داریم.

ونقل عن بعض الاعلام قده که فرموده اند: ریاء در توصلیات هم حرام است و شاید ملتزم شده اند که مبطل است. دفن میت که واجب توصلی است را کسی ریاءا انجام بدهد. مشهور می گویند ریاء در توصلیات نه حرام است و نه مبطل عمل. ولی نسبت عن بعض الاعلام قده که فرموده اند ریاء در توصلیات هم حرام است. وشاید وجه آن این باشد که اطلاق قائل شده اند در ادله تحریم ریاء.

ولکن این نظر خلاف مشهور است، وظاهر ادله تحریم ریاء ومبطلیت ریاء این است که ناظر است به خصوص عبادات.

به هر حال ریاء اگر در خطاب اخذ نشد که عمل نباید صادر بشود عن ریاء، ما اطلاق گیری می کنیم و قصد قربت به معنای اینکه عمل ریائی نباشد اخذش در متعلق امر ممکن است ومشهور هم با این مطلب مخالف نیستند. مشهور می گویند اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر محال است.

وربما یقال که ریاء با محرکیت امر تنافی ندارد. یعنی اگر دلیل نداشتیم که ریاء مبطل عبادت است، می شود فرض کنیم کسی ریاءا عمل را انجام بدهد با محرکیت امر مولا. چطور؟

این مطلب را در کتاب منتقی الاصول مطرح کرده اند، گفته اند: محرکیت امر مولا بالذات نیست بالعرض است. اینکه امر مولا محرک باشد به عمل، این یک سببی می خواهد و یک داعی بر داعی می خواهد. حالا گاهی داعی بر داعی وصول به ثواب مولا است. مولا می گوید که نماز بخوانید و هر کس نماز بخواند او را به بهشت می برم. شوق الی الثواب سبب محرکیت امر مولا می شود. یک عده ای هم خوف من العقاب سبب می شود که امر مولا محرکشان باشد. ایشان فرموده است که یک عده ای هم ریاء محرکشان هست که امر مولا را امتثال کنند. مثلا یک عبدی هست برای اینکه به دیگران نشان بدهد که من چقدر مطیع مولای خودم هستم، تا مولا گفت جئنی بماء گفت علی عینی. مولا دید این عبد بلند شد رفت آب آورد گذاشت جلو مولا. مولا گفت که من تو را می شناسم، هر روز می گفتم آب بیاور می گفتی خودت برو بیاور، امروز چطور شد مطیع شدی؟ می گوید یک آقایی داشت نگاه می کرد، من می خواستم به او نشان بدهم که من ممتثل امر مولا هستم و امر مولا محرک من هست نحو العمل. خب اینجا برای اینکه دیگران تعریف بکنند مرا که ببینید این عبد مطیع مولای خودش هست، این ریاء سبب شد که امر مولا محرک من باشد نحو العمل. چون این ناظر محترم گفته است که اگر تو امر مولا را امتثال بکنی من به تو جایزه می دهم. اینجا ریاء کرد اما ریائش داعی بر داعی شد. یعنی داعی شد بر اینکه این عبد امر مولا محرکش باشد نحو العمل. کما اینکه در شوق الی الثواب، شوق الی الثواب سبب است که امر مولا محرک باشد نحو العمل، اینجا هم شوق به مدح دیگران سبب شد عبد امر مولا محرکش بشود نحو العمل. ولذا اگر دلیل خاص نداشتیم که ریاء در عبادات مبطل است ریاء می توانست داعی بشود الی الداعی. ریاء سبب بشود که امر مولا محرک باشد نحو العمل، و محرکیت امر مولا نحو العمل با ریاء هیچ تنافی ای پیدا نکند.

یک مثالی بزنم: فرض کنید یک شخصی اجیر شد بر اینکه یک روز روزه بگیرد برای پدر زید. این آقا اگر نبود اخذ اجرت هیچوقت یک روز روزه برای پدر زید نمی گرفت. بخاطر این اجرتی که به او می دهند برای پدر زید روزه می گیرد. به این می گویند داعی بر داعی دیگر. این اجرتی که این آقا می خواهد بگیرد منشأ شده است که امر مولا به صوم محرکش باشد. این را می گویند داعی بر داعی. چرا؟ برای اینکه اجرت را بر چه چیزی می دهند؟ آیا بر ذات روزه گرفتن می دهند؟ نه، بر روزه گرفتن به قصد امتثال امر مولا. این مکلف هم می بیند که تا روزه نگیرد به قصد امتثال امر مولا اجرت را به او نمی دهند. اینجا اخذ اجرت می شود داعی بر اینکه روزه بگیرد به قصد امتثال امر. اگر فقط بخواهد روزه بگیرد و قصد امتثال امر نکند که به او اجرت نمی دهند. اجرت را می دهند به کسی که روزه بگیرد به قصد امتثال امر مولا. اخذ اجرت شده است داعی بر داعی. یکوقت این آقا می خواهد این اجرتی که گرفته حلال بشود وبریء الذمه بشود نسبت به حقوق مردم، این داعی بر داعی هیچ مشکلی ندارد. چون خود آن داعی بر داعی هم شد الهی وقربی. یعنی دنبال این است که این اجرتی که می گیرد حلال بشود و ذمه اش بریء بشود از بدهکاری مردم. این هیچ مشکل ندارد. داعی بر داعی است که خود آن داعی بر داعی قربی است. اما یکوقت نه، این آقا بحث حلال شدن اجرت نیست. می گوید من اصلا کار به خدا ندارم اما قول داده ام به زید و قرار داد با او بسته ام که یک روز به قصد امتثال امر خدا روزه بگیرم به نیت پدر زید. بخاطر اینکه می خواهم مردانگی کنم و قولی که به مرد می دهم روی قولم بایستم ولذا روزه می گیرم، نه بخاطر اینکه اجرت حلال بشود. اصلا دنبال حلال شدن اجرت نیست، فقط مروت خودش را به رخ می کشد، می گوید آدم باید مرد باشد یا قرارداد نمی بندد با کسی یا قرارداد می بندد مرد است و قولش. فقط همین داعی می شود برای او که بیاید امروز روزه بگیرد. خب قرارداد بسته که روزه بگیرد برای پدر زید به قصد امتثال امر شارع، نه اینکه همینجوری روزه بگیرد. منتهی حرفش این است که می گوید من بخاطر اینکه می گویم مرد است وقولش، کار ندارم که خدا گفته اوفوا بالعقود، کار به حرف خدا ندارم، اگر قول بدهد که دروغ هم بگوید می گوید مرد است وقولش، کار به این ندارد که خدا چی گفته است، اینجا هم قول داده که روزه بگیرد برای پدر زید می گوید مرد است وقولش. این یک نوع داعی بر داعی است.

شما اگر این داعی بر داعی را قبول کنید که مشهور قبول دارند، در منتقی الاصول مطرح می کند که یک راه داعی بر داعی هم ریاء است. این آقا می گوید بگذار مردم تعریفم کنند که عجب عبد مطیع مولا هست که امر مولا محرکش بود نحو العمل. این هم می شود داعی بر داعی.

ولذا گفته می شود که محرکیت امر مولا اگر مطرح بشود و قصد قربت به معنای محرکیت امر مولا باشد، با ریاء حتی در اصل عمل جمع می شود از باب داعی بر داعی. کما اینکه در این مثال این احساس مردانگی این آقا داعی بر داعی شد که بیاید روزه بگیرد به قصد امتثال امر مولا. و الا اگر بحث این نبود که مرد است وقولش، یعنی وقتی که قول می دهد که آدم می کشم می رود آدم می کشد، قول می دهد که دروغ می گویم می رود دروغ می گوید. امروز هم قول داده که یک روزه قضاء پدر زید را می گیرم به قصد امتثال امر خدا، می گوید مرد است و قولش و می آید روزه می گیرد. اگر کسی این را قبول کند که مشهور قبول دارند گفته می شود که یک نمونه داعی بر داعی هم ریاء است. البته منافات ندارد که دلیل خاص آمده می گوید ریاء در عبادات مبطل است. ما می گوئیم علی القاعده این مطلب هست.

البته عرض می کنم: مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی در حاشیه مکاسب صفحه 146 کلا داعی بر داعی را زیر سؤال برده است. حالا چه این داعی بر داعی ریاء باشد یا سائر داعی های بر داعی. البته بعید است که آنجایی که داعی بر داعی الهی است آنجا را هم زیر سؤال ببرد. مثل شوق الی الثواب. این داعی بر داعی است اما می گویند این از خدا می خواهد. شوق به ثواب از خدا داعی بر داعی شده است که امر خدا را اطاعت کند. این عیب ندارد. یا خوف از عقاب خدا داعی شده که امر خدا را اطاعت کند. شوق به اینکه خدا روزی اش را زیاد کند داعی شده است که نماز شب بخواند. می گویند این داعی بر داعی ها که خود داعی مربوط به خدا است اینها اشکال ندارد. اما اگر داعی بر داعی مربوط به خدا نباشد، مثل اینکه پسری از ترس پدرش نماز می خواند، پدرش می گوید اگر نماز نخوانی بخاطر امتثال امر مولا زندانی ات می کنم. خوف از عقاب پدر داعی بر داعی بشود که نماز بخواند منتهی پدر گفته اگر نماز بخوانی کافی نیست، من دستگاهی دارم تمام حرکات مغز تو را هم نشان می دهد، اگر نماز به قصد امتثال خدا نخوانی عقابت می کنم. صرف نماز به درد من نمی خورد. خب این می شود داعی بر داعی دیگر. میرزا محمدتقی شیرازی می گوید این داعی بر داعی ها به درد نمی خورد. داعی بر داعی ای به درد می خورد که آن داعی بر داعی مضاف به خدا باشد، خوف از عقاب خدا، شوق به ثواب خدا. اما اگر آن داعی بر داعی مضاف الی المولی نباشد مضاف الی الله نباشد گفته اینکه به درد نمی خورد اینکه قصد قربت نیست. مثال می زند می گوید:

اگر فرض کنید مولا به عبدش بگوید شما اگر امر زید را امتثال بکنی من به تو پاداش می دهم. یعنی اگر زید گفت آب بیاور تو آب بیاوری به قصد امتثال امر زید، من مولا به تو جایزه و ثواب می دهم. ایشان فرموده است وقتی زید گفت جئنی بماء این عبد رفت وآب آورد، آیا عرفا متقرب به زید است یا نه متقرب به مولای خودش است؟ متقرب به مولای خودش هست. لذا اگر به زید بگوید من بخاطر تو آب آوردم. زید می گوید اگر مولای خودت نمی گفت که إن امتثلت امر زید اعطیک میلیون تومان تو می آمدی حرف من را گوش بدهی؟ می گوید نه. می پرسد پس چرا تا امروز گفتم برو آب بیاور گفتی چشم.

ایشان فرموده است ببینید ثواب مولا محرک شد که این عبد برود امر زید را امتثال کند ولی متقرب به زید نیست و نمی تواند بگوید جناب زید من بخاطر تو آب آوردم.

پس ایشان می گوید داعی بر داعی اگر خودش مضاف به خدا بشود می شود داعی قربی. خدایا نماز شب می خوانم تا تو روزی مرا زیاد کنی. بحث خدا است. ایشان می گوید این عیب ندارد. ولی اگر یک کسی است می گوید من نماز شب که می خوانم بخاطر این است که امتحان کردم هر وقت نماز شب می خوانم تا شب اعصابم آرام است، ولی موقع هایی که نماز شب نمی خوانم اصلا تا شب اعصاب ندارم، فقط بخاطر اینکه اعصابم آرام باشد می آیم نماز شب می خوانم. خب این آرامش اعصاب شد داعی بر اینکه این آقا نماز شب بخواند، اما نماز شب بخواند به داعی امتثال امر مولا دیگر نه همینجوری نماز شب الکی. این می شود داعی بر داعی. ایشان این مثالها را قبول ندارد. تعبیری که ایشان دارد این است که می گوید لایعدّ بنظر العقلاء متقربا. یعنی خدا می گوید تو برای من نماز شب خواندی یا برای آرامش اعصاب خودت؟ مشهور می گویند برای آرامش اعصاب خودش نماز شب بخاطر خدا خواند. چون اگر نماز شب بخاطر خدا نخواند آرامش اعصاب پیدا نمی کند. میرزا محمدتقی شیرازی گفته این به درد نمی خورد. نمی تواند بگوید خدایا من بخاطر تو نماز شب خواندم. خدا می گوید که تو خودت می دانی که اگر امروز قرص اعصاب داشتی نماز شب نمی خواندی. قرص اعصابت تمام شده می گویی نماز شب بخوانم برای آرامش اعصابم، چون این هم جایگزین قرص اعصاب است.

این نظر میرزا محمدتقی شیرازی است. ولی مشهور این نظر را قبول ندارند. مشهور می گویند همه اینها می تواند داعی بر داعی باشد ودرست هم هست، وبیش از این در عبادات معتبر نیست که آدم به هر داعی ولو داعی بر داعی بشود که عملش را اضافه کند به مولا وبه قصد امتثال امر مولا عمل را انجام بدهد، ولو داعی بر داعی اش الهی نباشد. مثل همان مثال اجیری که می گوید چون مرد است و قولش من می خواهم عمل کنم به اجاره و روزه بگیریم برای پدر زید. یا در این مثال می گوید چون امتحان کردم هر وقت نماز شب خواندم ارامش اعصاب داشتم. این آرامش اعصاب داعی شد که نماز شب بخواند بخاطر خدا. چون اگر نماز شب بخاطر خدا نخواند بیشتر اعصابش خورد می شود. خب بنابر نظر مشهور که می گویند داعی بر داعی صحیح است و محقق قصد قربت است، که صحیح هم همین است و ما بیشتر از این دلیل نداریم، طبق این نظر مشهور گفته می شود که یکی از داعی های بر داعی می تواند ریاء باشد. مگر دلیل خاص بیاید بگوید ریاء مبطل است که او بحث دیگری است.

اگر بخواهید اینها را قبول نکنید، در همان مثال نماز شبی هم که به این داعی می خواند که روزی اش زیاد بشود در آنجا هم اشکال می آید، با اینکه ایشان آنجا اشکال نمی کند، والا اگر آنجا هم اشکال کند که لخرج الکل. شما مولای عرفی را حساب کنید، مولایی است هر چه به عبدش گفت آب بیاور، دید عبد نشسته است، به او گفت اگر بروی آب بیاوری و گوش به حرف من بدهی یک میلیون تومان پول به تو می دهم، اینجا بلند می شود آب می آورد. خب اینکه مسلم درست است دیگر، اکثر عبادات ما عبادت تجار است دیگر. کلام این است که همین موردی که مسلم درست است اشکال میرزای شیرازی اینجا هم می آید. که مولا می گوید تو بخاطر آن یک میلیون رفتی آب آوردی. بالدقة همین است دیگر. لذا اگر آن یک میلیون را من هم نمی دادم بلکه دشمن من می داد باز هم می رفتی آب می آوردی. پس اگر بخواهید اشکال کنید در همه اینها اشکال می آید. کسی هم که بخاطر ثواب خدا (ثواب اخروی حور العین و ثواب دنیوی سعه رزق) نماز شب می خواند او هم تاجر است. او هم بخاطر خدا نماز شب نمی خواند بلکه بخاطر این است که روزی اش زیاد بشود. اگر می دانست از راه جفر سعه رزق پیدا می کند می رفت راه جفر را طی می کرد. منتهی به او گفته اند تجربه شده است که نماز شب روزی را زیاد می کند. خب این را شما درست می دانید. چه فرق می کند؟ اگر سعه رزق را خدا نمی داد بلکه دیگری هم می داد این آقا گوش می کرد. شما اینها را که نمی توانید بگوئید که این عبادتها نادرست است. والا اینکه می گوید من خدا را عبادت می کنم نه بخاطر شوق به ثوب و نه بخاطر خوف از عقاب، این را علی علیه السلام می گوید و الا همه همین شوق و خوف است. این را نمی شود اشکال کرد. پس اگر بخواهید دقت عقلی کنید همه این داعی های بر داعی اشکال دارد. و اگر عرفی بخواهید حساب کنید بیش از این نمی خواهد که عمل مضاف الی الله باشد، ولو داعی بر اینکه عمل مضاف الی الله باشد داعی نفسانی باشد، داعی غیر الهی باشد.

سؤال وجواب: اگر دلیل داشتیم که ریاء حرام است و مبطل است او را نمی گویم. ولی اگر دلیل نداشتیم، بحث در اینجا است، ریاء می شد داعی بر داعی. چه فرق می کند کسی در نماز و روزه استیجاری که می گیرد یکوقت می گوید اجرتم حلال بشود وبریء الذمه بشوم از حقوق مردم، او خوب است او داعی بر داعی اش الهی است. اما یکوقت می گوید بخاطر اینکه قول دادم و مرد است و قولش، آیا می توانید بگوئید که این روزه ای که می گیرد باطل است؟ خب چرا باطل است. قول داده است که یک روزه ای بخاطر خدا بگیرد، این التزاماتش که می گوید مرد است و قولش، این داعی بر داعی شده است که روزه بگیرد به قصد امتثال امر خدا. چه اشکالی دارد؟ آدمی هم هست که به او می گویند اگر قول داده بودی دروغ بگوئی آیا آنجا هم می گفتی مرد است وقولش؟ می گوید بله آنجا هم می گفتم مرد است و قولش. این آدم الان روزه گرفته بخاطر قولی که داده، به چه دلیل بگوئیم روزه این شخص باطل است؟

بله دلیل خاص داریم بحث دیگری است.

فتحصل مما ذکرنا که ما بحث قصد قربت را به معنای محرکیت امر از بحث ریاء باید جدا کنیم. بحث ریاء یک بحث جدائی است و نسبت به ریاء امکان اخذ مانعیت ریاء در متعلق امر مما لاریب فیه و لاکلام، وبعید است که مشهور با این نظر مخالف باشند. واینکه مشهور بحث می کنند و قبول ندارند اخذ قصد امتثال امر است در متعلق امر، این را محال می دانند.

کلام واقع می شود در اینکه در موارد شک در اینکه این واجب تعبدی است یا توصلی مثل دفن میت، مقتضای اصل لفظی و اصل عملی ببینیم چیست.

جلسه 162

دوشنبه 08/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در واجب تعبدی و توصلی بود. عرض کردیم مشهور در موارد شک در اینکه آیا واجب، تعبدی است ویا توصلی، قائل به قاعده اشتغال شده اند. مثلا نمی دانیم آیا اداء کفاره تعبدی است یا توصلی. مثلا کسی در حج ویا عمره سوار ماشین مسقف شد وبه او گفتند که باید یک گوسفند ذبح کنی به عنوان کفاره تکلیف، آیا این ذبح هدی به عنوان صدقه بر فقراء باید همراه با قصد قربت باشد یعنی تعبدی است، و یا توصلی است؟ البته ما طبق موازین شک نداریم. چون کفاره صدقه است و لاتکون الصدقة الا لله. ولی اگر شک کردیم مقتضای قاعده اشتغال به نظر مشهور احتیاط هست.

مرحوم آخوند در کفایه هم همین نظر را اختیار کرده است. چون می گوید وقتی اخذ قصد قربت در متعلق امر محال بود پس ما نمی توانیم به اطلاق خطاب امر که إذبح هدیا تمسک کنیم و بگوئیم قصد قربت شرط نیست. چون طبق نظر مرحوم آخوند قصد قربت در واجب تعبدی هم شرط نیست، فقط دخیل در غرض مولا است، و متعلق امر در واجب تعبدی هم مشروط به قصد قربت نیست. اگر ذبح هدی واجب تعبدی باشد یعنی قصد قربت دخیل در غرض مولا است. خب با خطاب إذبح الهدی که نمی شود احتمال دخل قصد قربت را در غرض مولا نفی کرد. چون إذبح الهدی متعلق امر را بیان می کند کاری به آنچه که در غرض مولا دخیل است ندارد.

پس اطلاق لفظی به درد ما نخورد.

نوبت رسید به اطلاق مقامی که مولا نگفته است که قصد قربت در غرض من دخیل است.

این را هم مرحوم آخوند جواب داد، گفت نوع مردم هر خطاب امری که از مولا بیاید احتمال می دهند واجب تعبدی باشد. غافل نیستند نوع مردم از این احتمال. وقتی احتمال دادند مولا که می گوید إذبح الهدی قصد قربت در غرض او دخیل باشد، عقل حکم می کند به لزوم احتیاط.

پس اینطور نیست که بگوئیم سکوت مولا از بیان دخالت قصد قربت در غرضش نقض غرض است. نه، نقض غرض نیست. اعتماد کرد به این مطلب که نوع مردم احتمال می دهند دخل قصد قربت را در ذبح هدی برای کفاره، و وقتی احتمال دادند عقلشان می گوید باید احتیاط کنید. نیازی نیست که شارع به مردم این مطلب را بگوید.

پس اطلاق مقامی هم منعقد نشد که بگوئیم اگر قصد قربت دخیل بود در غرض مولا، سکوت مولا چون نقض غرض است اطلاق مقامی می گوید حال که سکوت کرده است پس قصد قربت دخیل در غرض او نیست. نخیر، شاید سکوت کرده اعتمادا علی فهم الناس که مردم احتمال دخالت قصد قربت را که می دهند عقلشان می گوید باید احتیاط کنید. پس اطلاق مقامی هم کنار رفت.

می ماند اصل عملی. مرحوم آخوند فرموده اصل عملی اینجا احتیاط است. چرا؟ برای اینکه ما شک داریم که آیا با ذبح هدی بدون قصد قربت غرض مولا تحصیل می شود یا نه.

امر مولا به ذبح هدی معلوم است یقینا، اگر بدون قصد قربت ذبح بکنیم شک داریم در حصول غرض مولا، و تا غرض مولا حاصل نشود امر مولا ساقط نمی شود. پس شک که داریم آیا ذبح بدون قصد قربت غرض را مولا تحصیل می کند یا نه، یعنی شک داریم در سقوط امر. اشتغال یقینی به امر یقتضی الفراغ الیقینی عنه. باید احراز کنیم که امر مولا ساقط شد.

مرحوم آخوند می گوید إن قلت: پس چرا شما در اقل و اکثر ارتباطی برائتی شدید با اینکه آنجا هم شک در تحصیل غرض مولا هست. ما نمی دانیم مولا فرمود صل مع القراءة، یا فرمود صل لابشرط از قرائت. اگر مولا فرموده است صل مع القراءة، من نماز بخوانم بدون قرائت، غرض مولا تحصیل نمی شود، چون مرکب ارتباطی است. مرکب ارتباطی یعنی اگر یک جزئش را هم نیاوریم هیچ ملاک و غرض تحصیل نمی شود. امر مولا به نماز محرز، اگر من سوره نخوانم شک دارم در استیفاء غرض مولا، وبالتبع شک می کنم در سقوط امر مولا. چرا در آنجا شما قائل به اشتغال نشدید؟

مرحوم آخوند می فرماید: چرا ما در آنجا هم عقلا اشتغالی شدیم. گفتیم عقل در اقل و اکثر ارتباطی هم قائل است به اشتغال. یک وجهش همین چیزی است که شما می گوئید که اگر نماز بی سوره بخوانم شک دارم در سقوط غرض مولا. و بالتبع شک می کنم در سقوط امر مولا. و امر مولا که اشتغال به آن یقینی بود، والاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. یک وجه اینکه ما در اقل واکثر ارتباطی گفتیم عقلا باید احتیاط کرد این است. یک وجه دیگر هم آنجا گفتیم وآن علم اجمالی است، گفتیم علم اجمالی منحل نمی شود. ما علم اجمالی داریم که یا اقل لابشرط واجب است و یا اکثر. و این علم اجمالی منحل نمی شود. واین علم اجمالی عقلا منجز است. این هم وجه دوم است که ما در بحث اقل و اکثر ارتباطی اشتغالی شدیم به حکم عقل.

می فرماید: اما یک فرق هست بین اقل و اکثر ارتباطی و این بحث ما. در اقل و اکثر ارتباطی نوبت که می رسید به حکم شرع، ما از حکم عقل می گذشتیم می رفتیم سراغ حکم شرع. شارع برائت برای ما جاری می کرد، برائت از جزئیت سوره.

ولذا در اقل و اکثر ارتباطی ما عقلا می گفتیم احتیاط، ولی در عین حال چون شرعا برائت از جرئیت سوره جاری می شد ورود داشت بر حکم عقل. با وجود برائت شرعیه از جزئیت سوره دیگر عقل حکمش مرتفع می شد. چون حکم عقل اقتضائی بود، مادامی بود که برائت شرعیه از جزئیه سوره جاری نشود. که این را بعد توضیح خواهم داد.

می فرماید: اما در اینجا چه کنیم؟ برائت شرعیه از جزئیت و یا شرطیت قصد قربت جاری کنیم؟. خب یقینا قصد قربت نه جزء متعلق است و نه شرط متعلق است. چون محال است اخذ قصد قربت در متعلق بنحو الجزئیة أو الشرطیة. اگر بخواهیم برائت جاری کنیم از دخل قصد قربت در غرض مولا، خب جوابش این است که برائت یعنی رفع شارع للحکم المشکوک. رفع عن امتی ما لایعلمون. باید چیزی رفع بشود شرعا که وضع و رفع او به ید شارع باشد. جزئیت سوره وضعش به ید شارع است، شارع که بگوید صل مع السورة وضع کرده است جزئیت سوره را. وضعش به ید شارع است رفعش هم به ید شارع است. برائت او را می گیرد. (بالاخره امر وضع جزئیت به ید شارع است امر رفع جزئیت هم در مرتبه فعلیت به ید شارع است). اما دخل قصد قربت در غرض مولا که امر تکوینی است، وضعش به ید شارع نیست. یا قصد قربت تکوینا در ملاک دخیل است یا دخیل نیست. اعتبار شرعی نیست تا بگوئیم شارع اعتبار کرد که قصد قربت دخیل در ملاک است. وضعش به ید شارع بود حالا برائت جاری کنیم بگوئیم رفعش هم به ید شارع است. اعتباری نیست. تکوینا یا قصد قربت دخیل در ملاک است یا نیست. یک امر تکوینی است. امر اعتباری نیست که بگوئیم اعتبارش به ید شارع است وضعا و رفعا. دخل قصد قربت در ملاک امر تکوینی است، چون مصلحت امر تکوینی است شرائط دخیله در مصلحت هم تکوینی است. در رتبه قبل از جعل مولا است و در اختیار مولا نیست. وضعش خارج از اختیار مولا است رفعش هم خارج از اختیار مولا است.

ولذا وقتی شرعا نشد برائت شرعیه جاری بشود از دخل قصد قربت در غرض مولا، دیگر حکم عقل به اشتغال جاری می شود بلامزاحم. ولذا در اینجا باید احتیاط کرد.

استاد ما مرحوم آقای تبریزی ره فرموده بودند که: جناب آخوند! بعد از اینکه من آمدم این فعل را بدون قصد قربت انجام دادم، شک در بقاء تکلیف دارم یا ندارم؟ شک دارم در بقاء تکلیف. اینکه بحثی ندارد. بعد از اینکه من ذبح کردم هدی کفاره را بدون قصد قربت، شک دارم در سقوط تکلیف، که خود شمای مرحوم آخوند هم گفتید، پس یقین ندارم به بقاء امر. بقاء این امر شد مشکوک. خب رفع ما لایعلمون جاری کن در بقاء وجوب ذبح الهدی. بقاء این وجوب مشکوک است و امر این وجوب حدوثا وبقاءا به ید شارع است. حدوث وجوب به ید شارع است بقاء وجوب هم به ید شارع است. بقاء وجوب مشکوک است رفع ما لایعلمون. که نتیجه اش می شود ترخیص در مخالفت احتمالیه این تکلیف.

ایشان به این نکته توجه داشته و می گوید: البته این برائت به درد کسانی می خورد که استصحاب در شبهات حکمیه را مثل ما قبول ندارند. و الا به مرحوم آخوند نمی توانیم این حرف را بزنیم، چون مرحوم آخوند می گوید من چطور برائت از بقاء تکلیف جاری کنم؟ استصحاب بقاء تکلیف به نظر من جاری است نوبت نمی رسد به برائت. آقای تبریزی ره فرموده اند ما که استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی دانیم استصحاب بقاء وجوب را جاری نمی دانیم نوبت می رسد به برائت از بقاء تکلیف. اما کسانی که استصحاب بقاء تکلیف در شبهات حکمیه را جاری می دانند مثل مرحوم آخوند، فرموده اینها دیگر برائت از بقاء تکلیف نمی توانند جاری کنند. و راه دیگری هم ندارند برای برائت. چون برائت از چه چیزی می خواهد جاری کند؟ برائت از دخل قصد قربت در غرض مولا، که مرحوم آخوند گفت امر وضع و رفعش به ید شارع نیست. برائت از بقاء تکلیف هم که محکوم استصحاب است.

اقول: به نظر ما این بیان درست نیست. بنابر نظر کسانی مثل مرحوم آخوند که قائلند به مسلک علیت در منجزیت قاعده اشتغال، یعنی مرحوم آخوند از کسانی است که معتقد است ترخیص در مخالفت احتمالیه تکلیف معنا ندارد. شارع باید حکم واقعی را از فعلیت بیندازد. حکم واقعی را اگر از فعلیت بیندازد مشکل حل می شود. و فرض این است که اینجا نشد، چون برائت از دخل قصد قربت در غرض نشد جاری کنیم. با وجود اینکه نمی شود حکم واقعی را از فعلیت بیندازیم، قاعده اشتغال جلو برائت از بقاء تکلیف را می گیرد. چون برائت از بقاء تکلیف یعنی ترخیص در مخالفت احتمالیه تکلیف. مرحوم آخوند علی ما نسب الیه این مبنا را قبول ندارد. مرحوم آخوند می گوید با برائت شما باید حکم واقعی را از فعلیت بیندازید. با برائت از جزئیت و یا شرطیت، که اینجا جاری نیست.

ولذا اگر مرحوم آخوند استصحاب در شبهات حکمیه را هم قبول نداشت باز برائت از بقاء تکلیف جاری نمی کرد، چون قاعده اشتغال مانع از جریان برائت از بقاء تکلیف است. چون قاعده اشتغال را طبق مسلک علیت می گویند قابل مخالفت توسط شارع نیست. شارع نمی تواند با قاعده اشتغال مخالفت کند. شارع نمی تواند ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه تکلیف بر خلاف قاعده اشتغال.

ولی این مسلک مورد قبول استاد ما نبود. ایشان می گفتند برائت از بقاء تکلیف ورود دارد بر قاعده اشتغال، و حکم عقل به اشتغال علی وجه الاقتضاء است نه علی وجه العلیة. یعنی شارع می توانست صریحا بگوید من ترخیص می دهم شما را در مخالفت احتمالیه این تکلیف. طبق این وجه برائت از بقاء تکلیف بی اشکال است.

بنابر مسلک مرحوم آقای صدر که خیلی واضح است برائت از تکلیف. چرا؟ برای اینکه آقای صدر عقیده اش این است که اگر شما ذبح هدی بکنید بدون قصد قربت، اگر فی علم الله واجب تعبدی باشد، آن امر به ذبح هدی ساقط می شود چون بقاءش طلب الحاصل است، ولی یک امر جدید به وجود می آید. ایشان واجب تعبدی را اینجور معنا کرد، گفت واجب تعبدی این است که: اگر فعل را بدون قصد قربت آوردی، شخص وجوب قبلی ساقط می شود چون بقائش طلب الحاصل است، ولی یک وجوب جدیدی می آید می گوید اعاده کن این فعل را.

طبق مسلک آقای صدر جریان برائت از تکلیف خیلی واضح است. چون بعد از ذبح هدی بدون قصد قربت شک می کنم که آیا مر جدیدی به ذبح الهدی متوجه من شد یا نشد. اگر واجب تعبدی است امر جدیدی به من متوجه شده است که ذبح هدی را اعاده کن، اگر واجب توصلی است امر جدیدی در کار نیست. امر قبلی دیگر قطعا ساقط شده است به نظر آقای صدر. چون آن امر قبلی می گفت صرف الوجود ذبح هدی را بیاور، و من آوردم. بقائش می شود طلب الحاصل. به نظر مرحوم آقای صدر واضح است که برائت جاری می کنیم از حدوث تکلیف جدید.

اما اشکال روی مسلک مرحوم آخوند می ماند که می گوید اگر واجب تعبدی باشد و شما بدون قصد قربت بیاورید همان وجوب قبلی باقی است. خب می شود شک در امتثال. قاعده اشتغال هم که جاری است. لذا مرحوم آخوند احتیاط می شود.

اقول: به نظر ما قطع نظر از اینکه ما مبنایمان این بود که قصد قربت در متعلق امر قابل اخذ است. ولذا می توانیم برائت جاری کنیم در موارد شک از خود شرطیت قصد قربت در متعلق امر. مثل اقل و اکثر ارتباطی. هیچ فرقی نمی کند.

علاوه بر آن حتی اگر مسلک مرحوم آخوند را هم بگوئیم که امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر نیست. اما جناب آخوند! چه کسی گفته برائت باید در چیزی جاری بشود که وضع واقعی اش به ید شارع است؟ برائت یعنی رفع ظاهری. رفع ظاهری در مقابل وضع ظاهری است. وضع ظاهری یعنی ایجاب احتیاط. پس رفع ظاهری در جائی هست که وضع ظاهری ممکن باشد. نه اینکه وضع واقعی ممکن باشد. چه کسی این حرف را گفته است. اگر وضع ظاهری ممکن بود یعنی ایجاب احتیاط ممکن بود رفع ایجاب احتیاط هم ممکن است. چون رفع ظاهری یعنی عدم ایجاب الاحتیاط.

شارع وقتی بگوید شما شک داری در دخل قصد قربت در غرض من، از ناحیه این شک شما آزادید و بر شما احتیاط را واجب نکردیم، اینکه اشکال ندارد. شارع می گوید از شما برداشته شد چیزهایی را که نمی دانید. یکی از چیزهایی که نمی دانید دخل قصد قربت است در غرض مولا. برداشتن این مطلب مشکوک از ما به این است که از ناحیه او ما مؤمّن پیدا کنیم و دیگر احتیاط بر ما واجب نشود.

ثانیا: جناب آخوند! دخل قصد قربت در غرض به چه معنا است؟ غرض به معنای مصلحت است یا به معنای غرض مولا است. مصلحت را ما نمی گوئیم. من اصلا چکار به مصلحت دارم؟ اصلا ممکن است به نظر خود مرحوم آخوند مصلحت در متعلق نباشد. مولا می گوید رمی جمرات بکن هیچ مصلحت در متعلقش هم شاید نباشد، مصحلت در وجوب رمی جمرات است. با اینکه رمی جمرات واجب تعبدی است، اما چه بسا مصلحت در خود وجوب رمی جمرات است نه در متعلق. نظر مرحوم آخوند هم همین است.

پس مراد از دخل قصد قربت در غرض مولا دخل قصد قربت در مصلحت نیست، بلکه غرض مولا و به اصطلاح دیگر اراده مولا، در اراده مولا که نگاه بکنیم به لحاظ مقام اراده مولا، می بینیم مولا غرض مولوی واراده اش به این است که شما قصد قربت کنید. تا قصد قربت نکنید خواسته قلبی مولا برآورده نمی شود. اما نمی تواند در مقام انشاء اخذ کند. نمی تواند بگوید مع قصد القربة این کار را بکن. اما در غرض مولا دخیل است. ما این را می گوئیم. وتعلق غرض مولا به فعل مع قصد القربة، خب این امر وضعش به ید شارع است. مولا غرضش تعلق می گیرد به ذات فعل یا به فعل قربی، خب این کار مولا است. این وضعش به ید مولا است. مراد از غرض را مثل اینکه مصلحت می گیرید. مراد مصلحت نیست، بلکه غرض وآن شوق مولا است که مولا شوق است به ذات فعل است یا به فعل قربی.

پس به نظر ما حتی بنا بر مسلک مرحوم آخوند که قصد قربت در متعلق امر قابل اخذ نیست، می شود برائت جاری کنیم از دخل قصد قربت در غرض مولا و هیچ محذوری ندارد.

بلکه به نظر ما برائت عقلیه هم جاری است. و برائت عقلیه هم می گوید بیان تمام نشده است. بیان نداریم بر دخل قصد قربت در غرض مولا. این را انشاءالله در جلسه آینده توضیح می دهیم.

این مطلب را هم فرصت نشد توضیح بدهم، ما برداشتمان از مسلک مرحوم آخوند این است که مرحوم آخوند هر کجا در اقل واکثر ارتباطی یا جای دیگر برائت شرعیه جاری کرد، یعنی حکم واقعی را از فعلیت انداخت، و باید برائت شرعیه کاری بکند که حکم واقعی از فعلیت بیفتد تا دیگر قاعده اشتغال و یا علم اجمالی منجز نباشد. و اگر هم تعبیر کردیم که مرحوم آخوند قائل به اقتضاء است به این معنا است، یعنی می گوید می شود حکم واقعی را با برائت از فعلیت بیندازیم. والا تا او را از فعلیت نیندازیم حکم عقل نمی شود از بین برود. توضیح این مطلب انشاءالله در جلسه آینده.

جلسه 163

سه شنبه 09/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به فرمایش مرحوم آخوند بود. ایشان فرمود در موارد شک در اینکه واجب تعبدی هست یا توصلی، قاعده اشتغال جاری هست به حکم عقل. همانطور که در اقل و اکثر ارتباطی طبق قاعده اشتغال عقل حکم می کرد به لزوم احتیاط، اینجا هم همینطور است. در اقل و اکثر ارتباطی به نظر مرحوم آخوند برائت از جزئیت و یا شرطیت مثلا سوره در نماز، مشکل را حل کرد. و الا مقتضای حکم عقل احتیاط بود. اگر شک می کردیم آیا نماز لابشرط از سوره واجب است یا نماز به شرط سوره، طبق علم اجمالی به اینکه یا نماز لابشرط از سوره واجب است یا نماز به شرط سوره، مرحوم آخوند فرمود این علم اجمالی منجز است و باید احتیاط بکنیم. و همینطور فرمود حکم عقل به اینکه باید در هنگام اشتغال یقینی فراغ یقینی پیدا کنیم، ما شک می کنیم اگر نماز بدون سوره بخوانیم امر مولا به نماز ساقط می شود یا نمی شود، چون اگر نماز با سوره واجب باشد واجب ارتباطی است. نماز بی سوره با نماز نخواندن فرقی نمی کند. شک می کنیم آیا با نماز بی سوره غرض مولا را تحصیل کردیم تا امر مولا ساقط بشود یا نه، شک می کنیم در سقوط امر مولا، اشتغال یقینی به نماز داشتیم، الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. این به حکم عقل.

اما در بحث اقل و اکثر ارتباطی این امتیاز بود که مرحوم آخوند دید که شک داریم در جزئیت سوره در نماز. و اصل برائت از جزئیت سوره می توانست جاری بشود. چرا؟ برای اینکه امر وضع جزئیت سوره در نماز به ید شارع است. یک امر اعتباری است وضعش به ید شارع است. و هر چیزی که وضعش به ید شارع باشد رفعش هم به ید شارع است. با رفع ما لایعلمون می آییم جزئیت سوره را در نماز که مشکوک هست می گوئیم رفع شده است توسط شارع.

اما در بحث شک در دخالت قصد قربت در غرض مولا در بحث تعبدی و توصلی، به نظر مرحوم آخوند مسلّم متعلق امر مولا ذات عمل است. ذات دفن میت متعلق امر مولا است، ومحال است قصد قربت جزء یا شرط واجب باشد. پس برائت از جزئیت و یا شرطیت قصد قربت موضوع ندارد. آن چیزی که مشکوک است این است که آیا قصد قربت در غرض مولا دخیل است یا نه. مرحوم آخوند فرموده: دخالت قصد قربت در غرض مگر در اختیار شارع است. اینکه قصد قربت در مصلحت دفن میت دخیل باشد، اگر دفن میت کردیم بدون قصد قربت، مصلحت و ملاک و غرض از دفن میت حاصل نشده است. خب اینکه دست شارع نیست. چون ملاک حکم در رتبه سابقه بر حکم است و در اختیار شارع نیست. یا دفن میت مطلقا مصلحت دارد یا دفن میت مع قصد القربة مصلحت دارد. مگر شارع می تواند در این مورد دخالتی بکند. مصلحت تکوینیه است، جعل شارع به او تعلق نمی گیرد. ولذا شارع همانطوری که نمی تواند وضع کند دخالت قصد قربت را در مصلحت دفن میت، چون یک امر تکوینی است، همینطور رفع هم نمی تواند بکند. امر رفع و وضع آن به ید شارع بما هو شارع نیست. ولذا نمی توانیم برائت شرعیه جاری کنیم از دخالت قصد قربت در غرض و ملاک از دفن میت.

ولذا در این بحث تعبدی و توصلی مرحوم آخوند می گوید ما وظیفه مان احتیاط است، اما در اقل و اکثر ارتباطی عقل می گفت احتیاط کنید، شارع ما را نجات داد.

در اینجا یک توضیحی بدهم: مرحوم آخوند از کسانی است که معتقد است اگر شارع بخواهد حکم عقل را بردارد باید تصرف بکند در حکم خودش. در علم اجمالی هم این را فرموده اند که علم اجمالی منجز است ولکن اگر شارع در آن حکم شرعی معلوم بالاجمال تصرف کرد و او را از فعلیت انداخت، طبعا دیگر علم اجمالی به حکم فعلی از بین می رود و منجز نیست. مستقیما نمی تواند شارع بیاید منجزیت علم را از بین ببرد. معلوم را که حکم شرعی هست از فعلیت می اندازد، وقتی از فعلیت انداخت دیگر علم به حکم فعلی تعلق نمی گیرد.

مثلا در همین بحث اقل و اکثر ارتباطی مرحوم آخوند نظرش این است (و در حاشیه کفایه هم در همین بحث اقل و اکثر ارتباطی گفته) فرموده: اگر ما علم داشته باشیم به تکلیف فعلی، می دانیم نماز وجوب فعلی دارد، نمی دانیم وجوب فعلی نماز رفته روی نماز لابشرط یا رفته روی نماز به شرط سوره، اگر علم پیدا کنیم به وجوب فعلی و مراد از وجوب فعلی به نظر مرحوم آخوند یعنی آن وجوبی که به مرتبه انقداح اراده مولا رسیده، فعلیت مرحوم آخوند به معنای تنجز نیست، بلکه یعنی علم داریم به یک حکمی که از نظر مولا فعلی است، یعنی مولا اراده لزومیه دارد بر طبق او. چون ایشان می گوید گاهی حکم انشائی است، حتی ایشان معتقد است که در شبهه بدویه وقتی شما برائت جاری می کنید از حرمت شرب تتن، کشف می کنیم که حرمت شرب تتن حرمت فعلیه نیست. یعنی مولا در نفسش اینطور نیست که اراده لزومیه داشته باشد که شما سیگار را ترک کنید. یا به تعبیر دقیقتر کراهت لزومیه داشته باشد نسبت به شرب تتن. نه. اگر مولا در نفسش واقعا می خواست شما سیگار نکشید حتی در مورد شبهه بدویه، و خواسته اش به نحوی بود که راضی به سیگار کشیدن شما در این مورد شبهه بدویه نبود، یعنی حرمت فعلیه داشت شرب تتن در فرض شک، در این صورت محال بود شارع برائت برای شما جعل کند و راضی بشود به شرب تتن. چرا؟ برای اینکه از این طرف به مولا می گویند شمای مولا تحریم کردی شرب تتن را، خب این حکم انشائی است، اما به لحاظ مقام و مرتبه فعلیت لطفا به ما توضیح بده آیا انقداح اراده و کراهت لزومیه در نفس تو شده است، یعنی واقعا می خواهی از ما که شرب تتن را در فرض شبهه بدویه ترک کنیم؟ مولا اگر بگوید بله می خواهم که در فرض شبهه بدویه هم شما سیگار نکشید و این خواسته من خواسته لزومی است، می خواهم سیگار نکشید به نحوی که راضی نیستم به سیگار کشیدن شما در فرض شک فضلا عن العلم. از آن طرف بگوئیم مولا! شما برائت جعل می کنی قاعده حل جعل می کنی؟ اگر مولا بگوید بله. این یعنی من راضی هستم که در فرض شبهه بدویه سیگار بکشید. این می شود تناقض. هم حکم واقعی فعلی باشد، فعلی به این معنا که یعنی انقداح اراده و یا کراهت لزومیه که مولا می خواهد شما سیگار نکشید به نحو لزوم و به نحو لایرضی بارتکابه، از آن طرف هم اذن بدهد در ارتکاب، این تناقض است. ولذا مرحوم آخوند می گوید اگر شما برائت شرعیه جاری بکنید از حرمت شرب تتن، علم پیدا می کنید که حکم فعلی در مورد شرب تتن ما در هنگام شبهه بدویه ندارید. ولو شک دارید در حکم انشائی، اما نسبت به حکم فعلی علم به عدم پیدا می کنید. دیگر شک ندارید در حکم فعلی. یقینا حکم فعلی ندارید. چون احتمال اجتماع نقیضین که انسان نمی دهد. اینکه از آن طرف ما بگوئیم مولا اذن داد در شرب تتن در هنگام شبهه بدویه، از آن طرف احتمال هم بدهیم مولا کراهت لزومیه دارد نسبت به شرب تتن در شبهه بدویه. این یعنی احتمال اجتماع نقیضین.

پس مرحوم آخوند می گوید در هنگامی که شک داریم در حرمت شرب تتن اگر مولا قاعده حل جاری کند اصل برائت جاری کند یعنی اذن بدهد در شرب تتن، کشف می کنیم که حرمت شرب تتن اگر هم باشد فعلیت ندارد. یعنی مولا در این حال اینطور نیست که به نحو لزوم اراده لزومیه داشته باشد نسبت به اینکه ما ترک کنیم شرب تتن را. پس کشف می کنیم به نظر مرحوم آخوند که یقینا در اینجا تحریم فعلی نسبت به شرب تتن نداریم، اگر تحریم باشد انشائی است.

در اقل و اکثر ارتباطی هم مرحوم آخوند می گوید: یکوقت علم داریم به وجوب فعلی نماز، یعنی وجوب نماز را می دانیم هر چه باشد چه متعلقش نماز لابشرط از سوره باشد و چه نماز بشرط سوره باشد هر چه باشد وجوبش فعلی است. یعنی مولا اراده لزومیه دارد که این متعلق را بیاوریم. اینجا عقل که حکم می کنند به احتیاط، شارع هم نمی تواند برائت شرعیه جاری کند از جزئیت سوره. چرا؟ برای اینکه مستلزم اجتماع نقیضین است. اگر واقعا متعلق وجوب فعلی نماز با سوره باشد، یعنی من می خواهم نماز با سوره بخوانید حتی در این فرض دوران امر بین الاقل و الاکثر، و خواسته ام هم به نحو اراده لزومیه است، یعنی راضی به ترک نیستم. از آن طرف هم بگوید رفع ما لایعلمون، ترک هم کردی اشکال ندارد. اصلا این تناقض است. از آن طرف احتمال بدهید وجوب فعلی نماز با سوره را، یعنی احتمال می دهیم که مولا از ما خواسته است به نحو اراده لزومیه که نماز با سوره بخوانیم، خب فرض این است که شما این احتمال را می دهید دیگر. وقتی احتمال این را می دهیم این احتمال چه جور جمع می شود با اینکه از آن طرف جزم پیدا کنید که حتما مولا اذن داده است در ترک سوره؟

پس در جائی برائت از جزئیت سوره جاری می شود که شما علم به وجوب فعلی نماز علی أیّ تقدیر نداشته باشید.

مرحوم آخوند در حاشیه کفایه فرموده است که: اگر بنا باشد علم به وجوب فعلی نماز علی أیّ تقدیر نداشته باشیم، این جاها ما برائت از جزئیت سوره بتوانیم جاری کنیم، در اینجا اصلا به حکم عقل هم باز احتیاط لازم نیست. چرا؟ برای اینکه فرض این است که علم به وجوب فعلی نداریم. پس مرحوم آخوند گفته است اگر علم به وجوب فعلی نماز داری علی أی تقدیر، لا مجال لجریان البرائة عن جزئیة السورة. اگر علم نداری به وجوب فعلی نماز علی أیّ تقدیر، اصلا عقلا هم منجز نیست، چون عقلا علم به حکم فعلی است که منجز است.

پس خلاصه این شد که مرحوم آخوند در جائی که برائت شرعیه را جاری می کند می گوید باید کشف کنیم که حکمِ فعلی نیست. ولذا می گوید اگر علم داریم که وجوب نماز علی أیّ تقدیر فعلی است، چه متعلق وجوب نماز لابشرط از سوره باشد و چه نماز به شرط سوره، اگر اینجوری باشد بدانیم این وجوب فعلی است دیگر مجالی برای برائت شرعیه از جزئیت سوره نیست.

این مبنای مرحوم آخوند که می گوید برائت شرعیه جاری است در اقل و اکثر ارتباطی، ولی اگر برائت شرعیه نبود عقل حکم می کرد به احتیاط. این را در جائی مطرح می کند که ظاهر خطاب وجوب فعلی است. ظاهر خطاب أقم الصلاة وجوب فعلی است. علم نداریم به وجوب فعلی نماز علی أیّ تقدیر، بلکه ظهور است. ظاهر خطاب صل این است که متعلق وجوب هر چه هست این وجوبش فعلی است. این ظهور خطاب است. این ظهور خطاب را در نظر بگیرید. صلّ ظاهرٌ فی وجوب الصلاة علی أیّ تقدیر، چه متعلقش صلاة مع السورة باشد و چه متعلقش ذات صلاة باشد. مرحوم آخوند نظرش این است که رفع ما لایعلمون در جزئیت سوره وقتی جاری شد حاکم است بر آن ظهور. می آید می گوید ایها الناس! ظهور صل ولو این بود که وجوب صلاة فعلی است چه متعلقش صلاة مع السورة باشد و چه ذات صلاة، اما من رفع ما لایعلمون حاکم هستم دارم به شما می گویم چون جزئیت سوره مشکوک است پس اگر هم فی علم الله جزئیت داشته باشد جزئیتش فعلیه نیست.

وقتی اینجور گفت، کأنه یک دلیل خاص آمده، چه جور دلیل خاص می گوید در ضیق وقت سوره واجب نیست، دلیل خاص کأنه آمده است و می گوید در موارد جهل سوره وجوب فعلی ندارد. این را ضمیمه کنید به خطاب صل. جمع بین خطاب صلّ وخطاب رفع ما لایعلمون نتیجه می دهد که ما حجت پیدا می کنیم که تکلیف فعلی رفته است روی ذات نماز، ویقینا تکلیف فعلی روی نماز با سوره نرفته است. یقین پیدا می کنیم. ممکن است انشاءا گفته اند صل مع السورة، اما وجوب فعلی یقینا روی صلاة مع السورة نرفته است. مقتضای جمع بین رفع ما لایعلمون و بین خطاب صل، چون این رفع ما لایعلمون حاکم است و به منزله استثناء است نسبت به صل، می آید می گوید وجوب فعلی رفته است روی نماز لابشرط از سوره. نسبت به وجوب فعلی ما دیگر هیچ شکی نداریم. نسبت به وجوب انشائی شک داریم، اما او مهم نیست. اما نسبت به وجوب فعلی دیگر مثل روز روشن شد. چه جور اگر یک خطابی می گفت صل مع السورة و یک خطابی می گفت لاتجب السورة فی ضیق الوقت فی الحاجة العرفیة، رفع ما لایعلمون هم می گوید سوره در حال جهل به جزئیت آن جزئیت فعلیه و وجوب فعلی ندارد. این را ضمیمه کنید به خطاب صل. خطاب صل این می شود که وجوب فعلی رفته روی ذات نماز لابشرط از سوره، ویقینا سوره وجوب فعلی ندارد. با این کار تصرف شد در حکم معلوم بالاجمال. وقتی تصرف شد در حکم معلوم بالاجمال، طبیعی است که دیگر وقتی من علم دارم که نماز با سوره وجوب فعلی ندارد، عقل که دیگر حکم به اشتغال نمی کند.

این است معنای اینکه ما عرض کردیم که مرحوم آخوند می گوید عقل حکم می کند به احتیاط بخاطر اینکه ظاهر خطاب صل وجوب فعلی است، متعلقش که مردد است هر چه باشد. اما رفع ما لایعلمون منجی ما است و به منزله تبصره است، می آید می گوید من به شما می گویم مطمئن باشید نماز با سوره وجوب فعلی ندارد. چون وجوب فعلی نماز با سوره با ترخیص در ترک سوره جمع نمی شود. اما ذات نماز از کجا امر دارد؟ تمسکا به ظهور خطاب صل که محکوم این رفع ما لایعلمون است. مرحوم آخوند می گوید مقتضای جمع بین صل وبین رفع ما لایعلمون این است که وجوب فعلی رفته روی ماعدای آن جزء مشکوک. چون ظاهر آن خطاب این است که صلاة وجوب فعلی دارد. رفع ما لایعلمون هم می گوید چون سوره جزئیتش مشکوک است وجوب فعلی روی صلاة مع السورة نرفته است. جمع بین این دو خطاب اقتضاء می کند بگوئیم وجوب فعلی رفته روی ذات نماز.

ولذا در کفایه اگر دقت کنید می گوید مفاد حدیث رفع این است که مشکوک مرفوع فعلا. این کلمه فعلا را آنجا آورده است. این فعلا یعنی رفع مشکوک در مرتبه فعلیت است. و واقعا هم مرفوع است. رفع ظاهری که مرحوم آخوند می گوید (که البته یادم نمی آید مرحوم آخوند جائی تعبیر به رفع ظاهری کرده باشد)، اگر تعبیر بکند مراد رفع فعلی است. یعنی واقعا رفع می شود مشکوک از مقام در مرحله فعلیت. و دیگر اصلا سوره جزء فعلی نماز نیست. خب با این کاری که برائت کرد آمد آن حکم معلوم بالاجمال را دستکاری کرد. وقتی دستکاری کرد دیگر علم شد به حکم فعلی به ذات نماز. و یقین داریم که نماز با سوره وجوب فعلی ندارد. ولذا ایشان می گوید برائت از جزئیت سوره مقدم بر آن حکم عقل است با این نکته.

سؤال وجواب: اگر صل رفته روی ذات نماز لابشرط از سوره، فهو المطلوب، اگر رفته روی صلاة مع السورة در مقام انشاء، اما در مقام فعلیت مشکل حل شد. و مهم هم برای عقل حکم فعلی مولا است. اول مباحث قطع مرحوم آخوند گفت حکم انشائی هیچ موضوع برای منجزیت نیست.

اما در بحث تعبدی و توصلی مرحوم آخوند می گوید برائت از چه چیزی می خواهید جاری کنید؟ برائت از جزئیت قصد قربت، که یقینا جزء نیست. برائت از دخل قصد قربت در غرض مولا، که این در اختیار شارع نیست تا برائت از آن جاری بشود.

این خلاصه فرمایش مرحوم آخوند.

اقول: ما عرضمان این است که:

اولا: جناب آخوند! کسانی که برائت عقلیه قبول دارند به ملاک قاعده قبح عقاب بلابیان، یا ما که برائت عقلائیه غیر مردوعه را قبول داریم. غیر از برائت شرعیه که مشهور اصولیین بلکه کل اصولیین قبول دارند در مقابل اخباریین، بعضی ها مازاد بر او برائت عقلیه را هم قبول دارند که قبح عقاب بلابیان است. ما برائت عقلیه را قبول نداریم، اما معتقدیم که یک برائتی در سیره عقلاء هست در موارد شک، و این برائت عقلائیه ردع نشده است. و این برائت عقلائیه غیر مردوعه با آن برائت عقلیه ای که آقایان دیگر می گویند فرقی نمی کند، عملا نتیجه اش یکی است.

ما معتقدیم در اقل و اکثر و در تعبدی وتوصلی هم برائت عقلیه أو فقل علی الاصح برائت عقلائیه جاری است و هم برائت شرعیه. که در تعبدی و توصلی هم جاری است همانطور که در اقل و اکثر ارتباطی جاری است.

اما اینکه برائت شرعیه جاری بود، این را دیروز توضیح دادیم گفتیم: دخالت قصد قربت در غرض به معنای مصلحت نیست. غرض یعنی خواست مولا. غرض یعنی آن چیزی که مولا در نفس خود می خواهد. اینکه مصلحت چه جور است هیچ اثر عقلی ندارد، ما درویش نیستیم، مصلحت هر چه می خواهد باشد. ما دنبال خواست مولا هستیم، مولا غرضش به چه چیزی تعلق گرفته است. اینکه مصحلت دارد یا ندارد به ما مربوط نیست. ما می گوئیم شک داریم قصد قربت در غرض مولا دخیل است، یعنی وقتی ما دفن میت می کنیم بدون قصد قربت مولا ناراحت می شود اما نمی تواند بگوید. نمی تواند بگوید چون می گویند محال است. اما مولا ناراحت است چون خواسته اش تأمین نشده است. شک داریم آیا دفن میت بدون قصد قربت که بکنیم مولا منقبض می شود یا منبسط می شود. غرض مولا این است. شک داریم در دخل قصد قربت در غرض و خواست درونی مولا. خب اگر تعبدی است مولا غرض مولوی اش تأمین نشده است. شک داریم، برائت جاری می کنیم از دخالت قصد قربت در غرض مولوی مولا. آن چیزی که بر ما عقلا منجز می شود برائت از او جاری می کنیم. شارع می توانست وضع ظاهری بکند ایجاب احتیاط بکند ولی نکرد. وضع ظاهری اشکالی ندارد. اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است اما ایجاب احتیاط محال نیست. شارع می گوید من می توانستم وضع ظاهری بکنم حالا وضع ظاهری نمی کنم رفع ظاهری می کنم. شک داری قصد قربت در غرض من دخیل است یا نه رفع عن امتی ما لایعلمون.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 164

چهارشنبه 10/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به مقتضای اصل عملی بود در موارد شک در تعبدیت و توصلیت.

عرض کردیم به نظر ما که قصد قربت در متعلق امر ممکن است اخذ بشود، مقام از مصادیق دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی است. و ما در اقل واکثر ارتباطی هم قائل شدیم به برائت عقلیه وهم برائت شرعیه.

قبلا عرض کنم: برائت عقلیه مورد اختلاف هست که آیا قاعده قبح عقاب بلا بیان در مولای حقیقی جاری است کما هو المشهور، یعنی در مواردی که بیان بر تکلیف نداریم عقل حکم می کند به اینکه ما امن از عقاب داریم، یا نه، عقل حکم می کند به لزوم اطاعت مولای حقیقی حتی در موارد شک، کما هو الصحیح وفاقا لجمع من الاعلام کالسید الصدر، و ما عقلا قائل به مسلک حق الطاعة هستیم. تا از مولای حقیقی که خداوند متعال است اذن در ارتکاب مشکوکات صادر نشود عقل ما را مأمون از عقاب در ارتکاب این مشکوک نمی بیند. و لااقل من عدم احراز حکم العقل بالأمن من العقاب و قبح العقاب علی ارتکاب المشکوکات. و عقاب می شود معتبر و دفع عقاب محتمل واجب است.

ولکن اختلافی که ما با مرحوم آقای صدر داریم این است که می گوئیم: در بین موالی و عبید عقلائیه ما برائت عقلائیه داریم. در مواردی که بیان از مولا تمام نشده، عقلاء عقاب عبد را قبیح می دانند. و این برائت عقلائیه توسط شارع ردع نشده است. و ارتکاز عقلاء توجه ندارد که شاید بین مولای عرفی و مولای حقیقی فرق بکند. با همان ارتکاز عرفی بین موالی و عبید عقلائیه، عقلاء در رابطه با مولای حقیقی هم با همان ارتکاز جلو می آیند و عمل می کنند و مواجه می شوند. اگر شارع این برائت عقلائیه را قبول نداشت نباید سکوت می کرد، باید ردع می کرد. و اگر ردع می کرد به ما واصل می شد. پس ما برائت عقلائیه ممضاة را جایگزین برائت عقلیه می کنیم.

ثمراتی که مرحوم آقای صدر در نظرشان هست برای انکار برائت عقلیه، دیگر پیش نمی آید. چون ما برائت عقلیه را منکر می شویم اما جایگزینش برائت عقلائیه ممضاة هست.

نیاز به دلیل لفظی نداریم، گاهی دلیل لفظی قاصر است، بخاطر تعارض و امثال آن دلیل لفظی نابود شده است. ولذا مرحوم آقای صدر قائل می شود به لزوم احتیاط، بخاطر اینکه دلیل لفظی بر برائت شرعیه از کار افتاده است. اما ما می گوئیم با اینکه برائت عقلیه را قبول نداریم برائت عقلائیه ممضاة نیاز به دلیل لفظی ندارد و او می تواند موجب برائت بشود ولو ادله لفظیه برائت شرعیه از کار افتاده باشد. در مواردی که فعلا مجالی برای توضیحش نیست.

ما در اقل و اکثر ارتباطی عرض کردیم که: بیان چون تمام نشده است بر وجوب آن جزء مشکوک مثل سوره، و لذا عقلا و عقلائا عقاب مکلف بر ترک سوره در نماز مثلا می شود عقاب بلابیان. اما اصل نماز یعنی ده جزء که نماز دارد جزء دهمش سوره است، او مشکوک است. عقاب بر ترک این جزء مشکوک عقاب بلا بیان است. اما عقاب بر ترک آن نه جزء، عقاب عن بیان هست. ولذا می گوئیم فی علم الله یا اقل واجب است یعنی نماز لابشرط از سوره واجب است، پس کسی که نماز را ترک می کند عقاب می شود بر مخالفت این وجوب اقل لابشرط. و یا فی علم الله اکثر واجب است، بنابر اینکه اکثر واجب است به حکم عقل و عقلاء تبعیض در تنجز داریم. یعنی چه؟ یعنی وجوب اکثر تارة مخالفت می شود با ترک آن نه جزء معلوم که اصل نماز است. این قبیح است و منجز است عقلا بر مکلف که مخالفت نکند این وجوب اکثر را از ناحیه ترک اصل نماز که آن نه جزء معلوم است. و لکن این وجوب نماز با سوره که وجوب اکثر است از ناحیه وجوب سوره که جزء دهم است منجز نیست.

علم اجمالی هم منحل است، برای اینکه من می دانم که این نه جزء واجب است. بیان بر وجوب این نه جزء تمام شده است. اما بیان بر وجوب جزء دهم که سوره است تمام نشده است. ولذا اقل یعنی این نه جزء منجز علی أیّ تقدیر. برای اینکه اگر اقل واجب است وجوب اقل منجز است لتمامیة البیان علیه، و اگر اکثر واجب است یعنی نماز با سوره واجب است، باز این وجوب نماز با سوره به لحاظ آن نه جزء بیان بر آن تمام شده است و منجز است. اما به لحاظ وجوب این جزء دهم بیان بر آن تمام نشده و منجز نیست.

پس وجوب اصل نماز که از آن تعبیر می کنیم به اقل، این منجز علی أیّ تقدیر. برای اینکه اگر فی علم الله اقل لابشرط واجب باشد یعنی این نه جزء واجب باشد، خب بیان تمام شده است بر وجوب این نه جزء، پس منجز است. و اگر اکثر واجب باشد یعنی این ده جزء واجب باشد، باز وجوب اکثر تبعیض در تنجز دارد، یعنی به لحاظ این نه جزء وجوب منجز است. اگر فی علم الله اکثر واجب بود کسانی که نماز را رأسا ترک می کنند مستحق عقاب هستند بر مخالفت این وجوب اکثر. کسانی که نماز می خوانند سوره را ترک می کنند، اینها مستحق عقاب بر مخالفت این وجوب اکثر نیستند. پس وجوب اقل منجز علی أی تقدیر، بیان بر او تمام است، اما نسبت به وجوب آن جزء دهم که مشکوک است بیان تمام نیست و علم اجمالی منجز نیست نسبت به او.

مرحوم آخوند که علم اجمالی را منحل نمی داند بخاطر این است که تبعیض در تنجز را در ذهنش تصور نکرده است. چرا؟ برای اینکه مرحوم آخوند می گوید شمائی که می گوئید اقل منجز علی أیّ تقدیر، چطور بعدا نتیجه می گیرید که علم اجمالی منحل است و وجوب اکثر منجز نیست؟. مرحوم آخوند می گوید می دانید این حرفتان یعنی چی؟ شما آمدید به برکت علم اجمالی به وجوب اقل لابشرط یا به وجوب اکثر گفتید و وجوب الاقل منجز علی أیّ تقدیر، پس نتیجه بگیرید که فلایتنجز وجوب الاکثر. مرحوم آخوند می گوید می دانید معنای حرف شما چیست؟ معنای حرف شما این است که اگر فی علم الله وجوب رفته بود روی اکثر، این وجوب اکثر منجز نیست. وجوب اقل لابشرط هم که معلوم بالتفصیل نیست. چون من نمی دانم اقل واجب است یا اکثر. اگر اکثر واجب باشد شما می گوئید منجز نیست وجوب اکثر. خب اگر وجوب اکثر منجز نیست یعنی فی علم الله اگر اکثر واجب بود این وجوب اکثر منجز نیست یعنی مکلف مستحق عقاب بر مخالفت این وجوب اکثر نیست. یعنی اگر نماز را هم ترک کرد نمی توانند او را عقاب کنند که لم خالفت وجوب الاکثر.

بله اگر اقل لابشرط واجب باشد آنوقت وجوب اقل منجز است، ولی اگر اکثر واجب باشد آقایانی که می گوئید علم اجمالی منحل است، این یعنی وجوب اکثر منجز نیست. پس احتمال بدهید که وجوب رفته است روی اکثر، و طبق ادعای شما وجوب اکثر منجز نیست. و معنای این حرف این است که اگر اقل در ضمن اکثر واجب بود اقل هم دیگر منجز نیست.

آقایان مخالفین منجزیت علم اجمالی، شما وقتی می گوئید علم اجمالی منحل است، معنای حرفتان این است که فلایتنجز وجوب الاکثر. مرحوم آخوند حرفش این است که می گوید لایتنجز وجوب الاکثر یعنی و لا یتنجز الاقل فی ضمن الاکثر. پس چه جور ادعا می کنید که اقل علی أیّ تقدیر منجز است و بخاطر تنجز اقل علی أیّ تقدیر می خواهید علم اجمالی را منحل کنید؟

اقول: جواب این است که بله، اقل علی أیّ تقدیر منجز است، و اگر فی علم الله اکثر واجب باشد باز اقل در ضمن این اکثر منجز است. وجوب اکثر اگر فی علم الله باشد به لحاظ آن نه جزء معلوم تنجز دارد به لحاظ آن جزء دهم تنجز ندارد. به این می گویند تبعیض در تنجز.

سؤال وجواب: تبعیض در تنجز است نه تبعیض در وجوب. ارتباطی بودن می گوید وجوب ارتباطی است منافات ندارد که تنجزش تبعیض بردار باشد. و لذا به مرحوم آخوند عرض می کنیم جناب آخوند! درست است، اقل منجز علی أی تقدیر، چه اقل لابشرط واجب باشد، اقل منجز است، و چه اکثر واجب باشد، باز وجوب اکثر به لحاظ آن نه جزء که اقل هست در ضمنش باز منجز است. فقط به لحاظ آن جزء دهم که مشکوک است منجز نیست چون بیان بر او تمام نیست. و این منشأ انحلال علم اجمالی می شود. اگر اکثر واجب باشد نماز بی سوره فائده ندارد به لحاظ سقوط امر، ولی اگر نماز بی سوره را ترک کنی مستحق عقابی. بخاطر معصیت وجوب اکثر. اما آن کسی که نماز می خواند سوره را ترک می کند، او مستحق عقاب بر مخالفت وجوب اکثر نیست.

سؤال وجواب: کسی که مخالفت می کند وجوب اکثر را دو گونه است: یکوقت مخالفتش به ترک نماز است رأسا، او مستحق عقاب است. چون او بیان تمام بر او تمام شد و مخالفت کرد با تکلیف واصل. او می دانست به هر حال این نه جزء واجب است یا لابشرط و یا در ضمن اکثر. و اگر این نه جزء را ترک کند عقاب او عقاب بلابیان نیست. اما اگر سوره را ترک کند، عقاب او که چرا سوره را ترک کردی عقاب بلابیان است.

و این نتیجه اش این می شود که علم اجمالی به لحاظ تنجیز وجوب آن جزء مشکوک منحل می شود و دیگر منجز وجوب مشکوک که سوره است نخواهد بود چون بیان بر او تمام نشده است. اما آن نه جزء که می دانیم واجب هستند، آنها بیان بر آنها تمام شده و منجز هستند، علم اجمالی منحل شد. چرا؟ برای اینکه آن نه جزء که اسمش اقل هست منجز علی أی تقدیر. یعنی چه اکثر واجب باشد و چه اقل واجب باشد این نه جزء منجز است. اما نسبت به آن جزء دهم که مشکوک است این علم اجمالی منحل می شود، چون بیان بر وجوب آن جزء دهم ما نداریم.

این به لحاظ انحلال علم اجمالی. علم اجمالی انحلالش به تبعیض است و به تعبیر دیگر توسط در تنجز پیش آمد، یعنی این علم اجمالی منجز لوجوب الاقل و لیس منجزا لوجوب الجزء الزائد المشکوک که بیان بر او تمام نیست.

اما این چیزی که مرحوم آخوند فرمود که شک داریم اگر نماز بی سوره بخوانیم استیفاء کرده ایم غرض مولا را یا نه، خب جناب آخوند! شک کنیم چه می شود؟ عقل تحصیل غرض مولا را در صورتی لازم می داند که بیان قائم بشود بر مقدار غرض مولا. که بیان قائم بشود که غرض مولا این است. غرض مولا این است که ساب النبی کشته بشود. حالا من نمی دانم قتل ساب النبی با این رخ می دهد که او را شمشیر بزنیم، یا نه اگر او را داخل استخر بیندازیم هم کشته می شود. نمی دانیم. بله، غرض مولا تعلق گرفته است به قتل ساب النبی، نمی دانیم انداختن ساب النبی در استخر موجب قتل او می شود یا نه. بله اینجا بلااشکال شک در محصل است و باید احتیاط کنیم تا یقین کنیم که ساب النبی را کشتیم.

اما در جائی که مقدار غرض مولا مشخص نیست، بیان تمام نشده بر او، کی عقل به من می گوید باید احراز کنی غرض مولا که بیان بر او تمام نشده استیفاء شده است؟ عقل همچنین چیزی نمی گوید. عقل می گوید آن مقدار که بیان بر او تمام شد انجام بده، آن مقداری که بیان بر او تمام نشده لازم نیست انجام بدهی ولو شک در حصول غرض مولا داشته باشی. مهم نیست.

سؤال وجواب: برفرض نتواند تمام غرضش را هم بگوید باز بالاخره بیان تمام نشده بر اینکه غرض مولا موقوف است بر اتیان این جزء مشکوک. علاوه بر اینکه مولا می تواند غرضش را بگوید ولو به نحو إخبار.

پس به نظر ما برائت عقلیه وبه تعبیر دیگر برائت عقلائیه ممضاة در اقل و اکثر ارتباطی جاری است، در بحث تعبدی وتوصلی هم جاری است. چرا؟ برای اینکه می گویم مولا! بیان که تمام نشده بود بر دخالت قصد قربت در غرض تو، بنابر نظر کسانی که محال می دانند که قصد قربت در متعلق امر اخذ بشود. بنابر نظر ما که ممکن می دانیم اخذ قصد قربت را در متعلق امر، می گوئیم بیان تمام نشده بود بر اخذ قصد قربت در متعلق امر. اگر ما را عقاب کنی که چرا قصد قربت نکردی می شود عقاب بلابیان. شک دارم که غرض تو تحصیل شد یا نه، خب بیان تمام نشده است بر اینکه قصد قربت در غرض تو دخیل است. و می توانستی به ما بگوئی که ایها الناس قصد قربت در غرض من دخیل است. این را که می توانستی بگوئی. اگر هم لازم باشد در جریان برائت تمکن مولا از بیان، مولا از بیان تمکن داشته است.

پس اجرای برائت عقلیه و یا عقلائیه ممضاة هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: هیچ غرض مولا استیفاء هم نشود مهم نیست، مهم این است که می گوئیم مولا تو حق نداری مرا عقاب کنی. چرا؟ برای اینکه آن مقداری که بیان بر او تمام بود آوردم. آن مقداری که نیاوردم بیان بر او تمام نبود.

اما برائت شرعیه. در اقل و اکثر ارتباطی ما اینجور گفتیم که برائت از وجوب اکثر جاری است بلامعارض. یعنی برائت می گوید مثلا دفن میت با قصد قربت واجب نیست. و معارضه نمی کند این برائت از وجوب اکثر با برائت از وجوب اقل لابشرط. چرا؟ برای اینکه این برائت از وجوب اقل لابشرط چه چیزی می خواهد بگوید؟ اگر می خواهد بگوید تو مجازی کلا نماز را ترک کنی، اینکه می شود ترخیص در معصیت وترخیص در مخالفت قطعیه. و شأن اصل عملی این نیست که ترخیص در مخالفت قطعیه بدهد. چون جایگاه اصل عملی در موارد شک است. اگر من یقین دارم این کار من معصیت است که اصل عملی کاری نمی تواند بکند.

اگر این اصل برائت از وجوب اقل لابشرط می گوید من جاری می شوم تا بگویم اقل لابشرط واجب نیست پس اکثر واجب است، خب اینکه می شود اصل مثبت. اصل مثبت حجت نیست. علاوه بر اینکه با امتنانیت برائت نمی سازد، که برائت از وجوب اقل اثرش این باشد که احتیاط کن اکثر را بیاور. پس این برائت از وجوب اقل هیچ اثری ندارد. فیجری البرائة عن وجوب الاکثر بلامعارض.

اما حالا نماز خواندم بدون سوره، ایشان می گوید استصحاب می کنیم بقاء وجوب نماز را. قبلا نماز بر من واجب بود، اگر نماز با سوره بخوانم، یقینا امتثال شد و امر ساقط شد، اما اگر نماز بدون سوره بخوانم شک دارم که امر ساقط شده است یا نه، استصحاب می گوید امر مولا هنوز ساقط نشده است.

جوابش این است که: این استصحاب از آن علمی که قبل از نماز داشتم که بالاتر نیست. قبل از نماز علم داشتم به وجود تکلیف. وآن علم به وجود تکلیف منجز نبود چون برائت از وجوب اکثر جاری شد بلامعارض. الان نوبت رسیده به استصحاب وجوب. خب این استصحاب وجوب که الان جاری می کنید آیا نمی تواند اثبات کند وجوب اکثر را، چون اصل مثبت است. شاید وجوب رفته است روی اقل، و اگر وجوب رفته روی اقل که دیگر این استصحاب منجز نیست، چون قبلا اقل را بجا آوردم. احتمال هم که می دهید که وجوب تعلق گرفته به اقل، دیگر منجز اکثر نیست. چرا؟ برای اینکه اولا قبل از نماز که علم وجدانی داشتم وجوب هست منجز اکثر نشد، حالا که استصحاب دارد وجوب جامع را اثبات می کند که به طریق اولی منجز نیست. وانگهی این استصحاب وجوب اثبات می کند وجوب مردد بین اقل و اکثر را، خب یک طرفش را قبلا آورده ام.

این مثل این می ماند که من اول همینجوری اکرام می کنم زیدا را. بعد یک مخبر ثقه ای به من می گوید فلانی می دانی مولا به تو گفته اکرم، می گویم بعدش چی گفته؟ می گوید یادم نیست، نمی دانم مولا گفت اکرم زیدا یا گفت اکرم عمروا. اما یک اکرمی گفت نمی دانم گفت زیدا یا گفت عمروا. این علم اجمالی اش منجز نیست تا چه برسد به استصحاب. چرا؟ برای اینکه شاید مولا گفته اکرم زیدا که قبلا اکرامش کردم. حتی استصحاب کنی آن وجوب اکرامی که قبلا بود الان هم هست، اما او اثبات نمی کند که آن وجوب اکرام تعلق گرفته است به اکرام عمرو. اصل مثبت است. شاید آن وجوب اکرام تعلق گرفته به اکرام زید. و اگر آن وجوب اکرام تعلق گرفته باشد به اکرام زید او منجز نیست چون طلب حاصل است قبلا اکرام کرده ام زید را. می شود جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز. علم به همچنین وجوبی که شاید متعلقش اکرام زید باشد که قبلا اکرامش کردم و دیگر نیاز به اکرام او نیست و طلب حاصل می شود و قابل تنجیز نیست، علم به همچنین وجوبی منجز نیست فضلا از استصحاب. چون استصحاب که اثبات نمی کند تعلق وجوب را به آن فردی که هنوز اکرام نکردم. شاید متعلق وجوب اکرام زید باشد. چون بخواهید بگوئید متعلق وجوب اکرام عمرو است می شود اصل مثبت. شاید متعلق وجوب اکرام زید باشد. اگر متعلق وجوب اکرام زید باشد قابل تنجیز نیست اکرام زید، چون او را قبلا اکرامش کردم. علم به همچنین وجوب مرددی منجز نیست فضلا از استصحاب.

اینجا هم استصحاب می کنید بعد از نماز بی سوره که خواندید آن وجوب نمازی که قبلا بود استصحاب می گوید هنوز هم آن وجوب هست. اما این وجوب به چه چیزی تعلق گرفته است. آیا این وجوب تعلق گرفته است به نماز با سوره؟ اینکه اصل مثبت است. شاید آن وجوب تعلق گرفته به نماز لابشرط از سوره. واگر آن وجوب تعلق گرفته به نماز لابشرط از سوره قابل نیست که تنجیز کند نماز لابشرط از سوره را، چون دو دقیقه قبل خواندم، معنا ندارد او را تنجیز بکند.

پس به نظر ما در اقل و اکثر ارتباطی هم برائت عقلیه جاری است و هم برائت شرعیه.

در تعبدی و توصلی هم، هم برائت عقلیه جاری است و هم برائت شرعیه، چه قائل بشویم که قصد قربت در متعلق امر ممکن است اخذ بشود و چه قائل بشویم که ممکن نیست اخذ بشود. چون اگر قائل بشویم ممکن نیست اخذ بشود، باز می گوئیم عقاب بر ترک قصد قربت در این عمل عقاب بلابیان است. بله اگر قصد قربت نکنیم شک داریم در سقوط امر، شک داریم در سقوط غرض، ولکن بیان تمام نشده است بر این مطلب که دخالت دارد قصد قربت در غرض مولا. عقابش می شود بلابیان. اگر هم بگوئید شرط برائت عقلیه تمکن مولا از بیان است، خب مولا متمکن از بیان هست ولو خبر بدهد از دخالت قصد قربت در غرضش. خبر که می تواند بدهد. إخبار از دخالت قصد قربت در غرض که هیچ کس نگفته محال است.

برائت شرعیه هم جاری است. از چی؟ از دخالت قصد قربت در غرض مولا. نمی گوئیم از جزئیت ویا شرطیت قصد قربت، تا بگوئید قصد قربت محال است جزء یا شرط باشد بنابر نظر مشهور. اگر می گوئید ممکن نیست قصد قربت جزء یا شرط باشد برائت جاری می کنیم از دخالت قصد قربت در غرض مولا. و این برائت مؤمّن هست.

جلسه 165

شنبه 13/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با بحث اقل و اکثر ارتباطی در رابطه با اینکه بعد از اتیان اقل استصحاب بقاء وجوب جاری می شود توضیحی بدهم:

اشکال شده است در مسأله دوران الامر بین الاقل والاکثر الارتباطیین، گفته شده است شما که مثلا نماز می خوانید بدون سوره تمسکا به اصل برائت از وجوب سوره، شک می کنید در سقوط امر. چون شاید امر به وجوب نماز با سوره تعلق گرفته است و این مرکب ارتباطی هست، و اگر سوره را ترک کنید این امر ساقط نمی شود. ولذا استصحاب می کنیم می گوئیم بعد از این نماز بی سوره انشاءالله وجوب باقی هست.

البته این استصحاب، اثبات نمی کند وجوب نماز با سوره را. ولکن برای تخلص از این استصحاب ما چاره ای نداریم مگر اینکه نماز با سوره بخوانیم.

این بیان جریان استصحاب وجوب در موارد دوران امر بین الاقل و الاکثر.

اقول: ما قطع نظر از اینکه این استصحاب مبتنی است بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه، و همه این را قبول ندارند. استصحاب در شبهات حکمیه مورد اختلاف است. قطع نظر از این مطلب عرض کردیم که این استصحاب وجوب سه اشکال دارد:

اشکال اول: این است که: متعلق این وجوب وقتی که ثابت نشد که عبارت است از نماز با سوره، کأنه شارع مقدس به ما فرموده است که شما تعبدا بگوئید که بعد از این نماز بی سوره وجوبی دارید. اما این وجوب مردد است که تعلق گرفته است به نماز لابشرط از سوره یا به نماز به شرط سوره. این استصحاب نمی تواند بیان باشد بر وجوب نماز با سوره. چرا؟ برای اینکه فرض این است که قبل از این نماز من علم وجدانی داشتم به وجوب مردد بین اقل و اکثر. و آنجا منقح شد که علم اجمالی منحل است. چرا؟ برای اینکه من یقین دارم اصل نماز به عهده من آمده است، سوره خواندن در نماز به عهده من آمده یا نه مشکوک بود، علم اجمالی به وجوب نماز لابشرط از سوره و یا نماز بشرط سوره بیان بر وجوب سوره نبود. چرا؟ برای اینکه به لحاظ عهده مکلف ما علم تفصیلی داشتیم که اصل نماز به عهده مکلف آمده است. علم ما به اینکه یا نماز واجب است یا نماز با سوره، این منحل می شد به علم تفصیلی به اینکه اصل نماز به عهده ما آمده است. یعنی ما می دانستیم که اصل نماز را باید بخوانیم، اما نمی دانستیم که سوره در نماز هم باید بخوانیم یا نه. پس این علم اجمالی منحل می شد به علم تفصیلی به اینکه اصل نماز به عهده ما آمده است، اما اینکه سوره به عهده ما آمده است یا نه می شد مشکوک به شک بدوی. این استصحاب هم فرض این است که متعلقش مردد است بین اقل واکثر. چون اثبات نکرد وجوب اکثر را. اصل مثبت می شد. آنجایی که ما علم وجدانی داشتیم که یا نماز واجب است لابشرط از سوره و یا نماز به شرط سوره واجب است، عقل گفت این علم اجمالی شما صلاحیت ندارد که بیان باشد بر وجوب سوره.

سؤال وجواب: برفرض هم ما مثل مرحوم آخوند حرف بزنیم و بگوئیم که عقل حکم می کند به احتیاط، برائت از وجوب اکثر وارد بود بر حکم عقل به وجوب احتیاط.

پس آن علم اجمالی که مردد بود بین وجوب اقل و وجوب اکثر، این منجز اکثر نبود، عقلا منجز نبود به نظر ما، چون صلاحیت نداشت بیان بر وجوب اکثر باشد. و لااقل شرعا منجز نبود چون برائت شرعیه از وجوب اکثر جاری می شود. حالا کلام در این است که استصحاب هم بعد از نماز بی سوره بیشتر از آن علم وجدانی نمی گوید. می گوید الان شما یک وجوبی دارید، نمی دانید این وجوب متعلق است به نماز لابشرط از سوره یا نماز به شرط سوره. این استصحاب صلاحیت ندارد بیان باشد بر وجوب اکثر، چون اثبات وجوب اکثر که نمی کند.

سؤال وجواب: فرض این است که به لحاظ عالم عهده، همین استصحاب هم منحل است. استصحاب وجوب مردد بین نماز با سوره یا نماز لابشرط از سوره هم، به هر حال این استصحاب اصل نماز را به عهده من گذاشت بالتفصیل. چون چه بگوید نماز لابشرط از سوره وجوب استصحابی دارد و چه بگوید نماز مع السورة وجوب استصحابی دارد. به هر حال اصل نماز به عهده من گذاشت. و این نسبت به اینکه سوره را هم به عهده من بگذارد این صلاحیت ندارد بیان باشد. ولذا این استصحاب اصلا بیان نیست بر وجوب اکثر، چون فرض این است که اثبات وجوب اکثر نمی تواند بکند الا علی القول بالاصل المثبت. فقط این استصحاب می گوید ایها المکلف تو تعبدا بگو که یک وجوبی داری، اما این وجوب تعلق گرفته به نماز لابشرط از سوره یا نماز به شرط سوره نمی دانم. این استصحاب تا بیان نشود بر وجوب سوره، اقتضاء ندارد برای منجزیت آن. چرا؟ برای اینکه فرض این است که در صورتی که ما قبل از نماز علم داشتیم یعنی وجدانا می گفتیم وجوبی هست، ولی چون مردد بود بین اقل و اکثر، علم وجدانی به وجوب بیان نبود بر وجوب اکثر. حالا شارع که استصحاب را می خواهد تنزیل کند منزله علم در منجزیت و می خواهد آثار منجزیت علم وجدانی را بر استصحاب پیاده کند، وقتی علم وجدانی به وجوب مردد بود بین اقل و اکثر او بیان نبود بر اکثر و برائت عقلیه و شرعیه از اکثر جاری می شد، استصحاب هم همان وجوب مردد بین اقل و اکثر را می خواهد تعبد کند، و این صلاحیت ندارد که بیان بر اکثر باشد. چون اثبات وجوب اکثر نمی کند. و فرض این است که وقتی که بیان بر اکثر نبود برائت شرعیه وعقلیه از وجوب اکثر جاری می شد، اصلا عقل می گوید این استصحاب اثر تنجیزی ندارد. ولذا جاری نمی شود.

سؤال وجواب: اینکه بگوئیم قبح عقاب بلابیان یعنی عقاب بدون مصحح عقاب صحیح نیست اینکه ضروت به شرط محمول است اینکه قاعده نیست. مثل این است که بگوئیم الجالس جالس.

سؤال وجواب: شارع با استصحاب بقاء تکلیف ابراز کرد اهتمام خودش را به واقع، و خود ابراز اهتمام به واقع بیان است. شارع در اینجا ابراز کرد اهتمامش را به جامع وجوب که مردد بین اقل و اکثر است. خب من که قبل از نماز بی سوره علم داشتم به اهتمام مولا به جامع بین اقل و اکثر. و علم به اهتمام مولا به جامع بین اقل و اکثر منجز اکثر نبود بیان بر اکثر نبود، کشف تام اینجور بود، حالا استصحاب که کشف ناقص است و تنزیل شده است استصحاب منزله علم به بقاء و منجزیت علم را می خواهیم برای استصحاب ایجاد کنیم به من می گوید بگو انشاءالله وجوب هست می خواهد منجز اکثر باشد و بیان بر اکثر باشد!. منزل علیه که علم است منجز نیست، حالا استصحابی که می خواهد تنزیل بشود منزله علم او چه جور می خواهد منجز باشد. بله اگر اثبات کند وجوب اکثر را، او خوب است، ولی این اصل مثبت است.

ولذا لو فرض که بعد از نماز بی سوره شما علم پیدا می کردید که به حضرت عباس یک وجوبی هست، اما این وجوب شاید تعلق گرفته به نماز لابشرط از سوره، شاید هم تعلق گرفته است به نماز مع السورة، این علم وجدانی به جامع وجوب اگر مستلزم علم به وجوب اکثر نبود عقل می گفت این علم منجز نیست و بیان بر اکثر نیست و مانع از برائت شرعیه نیست. وقتی اینجور شد، علم وجدانی اینطور است، حالا علم تعبدی که می خواهد اثر علم وجدانی را بار کند چه جور منجز است؟ فرض این است که علم وجدانی خودش اثر منجزیت ندارد نسبت به وجوب اکثر. اکرم العالم خود عالم وجدانی مثلا فلان حکم را ندارد، وجوب اکرام دارد اما وجوب تقلید ندارد، آنوقت ولد العالم عالم می خواهد وجوب تقلید داشته باشد؟!.

همان نکته انحلال که در علم مردد به اقل و اکثر بود، همان نکته انحلال در استصحاب هم هست. نکته انحلال چی بود؟ نکته انحلال این بود که اقل یقینا به عهده ما آمده، اکثر مشکوک است به عهده ما آمده باشد. همین نکته در استصحاب هم هست.

سؤال وجواب: باید فرض کنید که علم دارید به وجوب جامع بین اقل و اکثر، و علم به وجوب اکثر ندارید. یعنی چه؟ یعنی فرض کنید که می شود حتی بعد از امتثال هم وجوب باقی باشد که نظر آقای صدر است. علم وجدانی به بقاء وجوب دارم اما چون مستلزم علم به وجوب اکثر نیست، عقل می گوید خب علم نداری به اینکه سوره به عهده تو آمده، خب برائت عقلیه جاری کن، برائت شرعیه جاری کن. آنوقت شارع بیاید بگوید که تعبدا علم داری به وجوب جامع بین اقل واکثر. آن جایی که علم وجدانی داشتم بیان بر اکثر نبود، اینجا که می خواهد چیزی تنزیل بشود منزله علم، این بیان بر وجوب اکثر است؟!.

ثانیا: ما یک مبنایی را در اصول عرض کردیم آقای صدر هم این را مطرح می کند. می گوید اگر علم اجمالی مردد بود بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز، فلیس بمنجز. مثلا شما علم اجمالی دارید که یا مولا امروز گفته اکرام زید واجب است و یا گفته اکرام عمرو واجب است. اگر گفته اکرام زید واجب است، قادر نیستید بر اکرام او، ولی اگر گفته اکرام عمرو واجب است، قادر هستید بر اکرام او. وجوب اکرام زید لایصلح للتنجیز، چون غیر مقدور است. وجوب اکرام عمرو یصلح للتنجیز. علم اجمالی به همچنین وجوبی عند العقل و العقلاء منجز نیست. چرا؟ برای اینکه مردم می گویند من چه می دانم مولا چه گفته. شاید مولا گفته اکرام زید را، که نمی توانی. از کجا معلوم که گفته اکرام کن عمرو را؟. برائت شرعیه وعقلیه از وجوب اکرام عمرو جاری می شود بلامعارض.

مثال دیگر: بعد از اینکه زید را اکرام کردیم و قادر بودیم بر اکرام زید، بعد از اکرام زید اگر علم اجمالی پیدا کنیم که مولا امروز یا اکرام زید را واجب کرد یا اکرام عمرو را. باز اکرام زید چون قبلا امتثال شده است قبل از حصول علم اجمالی، لذا دیگر این اکرام زید صلاحیت تنجز به وسیله علم اجمالی ندارد. چون اگر متعلق علم اجمالی فی علم الله اکرام زید باشد، خب او را قبلا اکرام کرده ام. این علم اجمالی یک طرفش قابل تنجیز نیست چون قبلا امتثال شده است. این نسبت به وجوب اکرام عمرو هم صلاحیت منجزیت ندارد، چون می شود جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز.

این مطلبی است که ما به نظرمان از نظر عقلی وعقلائی روشن است و مورد اختلاف هم نیست. عقلاء این را مثل شک بدوی می بینند. مثل اینکه شک بدوی کنم که اکرام عمرو واجب است یا واجب نیست. یا مثل علم اجمالی که یک طرفش قابل تنجیز نیست، مثل موارد خروج از محل ابتلاء.

مانحن فیه هم فرض این است که این استصحاب بقاء وجوب موقعی که جاری می شود بعد از خواندن نماز بی سوره است. این استصحاب وجوب چون مشخص نیست که این وجوب تعلق گرفته است به اقل لابشرط یا به اکثر، اگر تعلق گرفته است به اقل لابشرط، این قابل تنجیز نیست با این استصحاب. چرا؟ برای اینکه قبلا امتثال شده است.

مثل همان مثال می ماند که بعد از اکرام زید من بفهمم که مولا امروز از من خواسته بود یا زید را اکرام کنم یا عمرو را. می گویم آن وجوبی که صبح بود قبل از اکرام زید ولی من خبر نداشتم، استصحاب می گوید همان وجوب هست. خب این به درد نمی خورد. چرا؟ برای اینکه آن استصحاب وجوب که اثبات نمی کند وجوب اکرام عمرو را. شاید متعلقش وجوب اکرام زید است. اگر اکرام زید واجب باشد که قابل تنجیز نیست. چون قبل از جریان این استصحاب وقبل از وصول علم اجمالی من زید را اکرام کردم. اینجا هم قبل از جریان این استصحاب بقاء وجوب من اقل را آوردم، پس این استصحاب که می گوید واجب است یا اقل لابشرط و یا اکثر، می گویم یک طرف استصحاب خورده به ما لایقبل التنجیز.

این بیان دوم غیر از بیان اول است. در بیان اول می گفتیم این استصحاب از علم وجدانی بالاتر نیست و لایکون بیانا علی الاکثر. نکته انحلال علم بین اقل و اکثر در استصحاب هم هست واین استصحاب بیان بر اکثر نیست. این وجه دوم این است که این استصحاب یک طرفش قبلا امتثال شده است و او اقل لابشرط است، و او صلاحیت تنجیز ندارد. و کلما دار امر العلم الاجمالی أو الاستصحاب الاجمالی بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز فلیس بمنجز. اینجا هم اگر استصحاب وجوب فی علم الله آن وجوب تعلق گرفته است به اقل لابشرط، خب آن اقل لابشرط را قبلا آورده ام و او صلاحیت تنجیز مجددا ندارد.

اشکال سوم: لو سلمنا که این استصحاب در بقاء وجوب جاری بشود. خب معارضه می کند با برائت از وجوب اکثر. استصحاب می گوید جامع وجوب هست، به قول شما می خواهد منجز کند وجوب اکثر را. برائت از وجوب اکثر هم می گوید من می خواهم منجز نکنم وجوب اکثر را. با هم تعارض می کنند.

نگوئید که این استصحاب است و او برائت است. خب باشد. استصحابی مقدم بر برائت است که در یک مورد جاری بشود. استصحاب جامع وجوب با برائت از وجوب اکثر موردشان دو تا است. این برائت از وجوب اکثر است و او استصحاب جامع وجوب است. با هم تعارض وتساقط می کنند نوبت می رسد به اصل محکوم.

اصل محکوم اصل برائت از بقاء تکلیف است. اصل برائت می گوید بعد از نماز بدون سوره شک داریم در بقاء تکلیف به نماز، برائت از بقاء تکلیف به نماز جاری می کنیم. و این برائت از بقاء تکلیف به نماز بعد از تعارض وتساقط آن استصحاب بقاء تکلیف با آن برائت از وجوب اکثر، نوبت می رسد به اصل محکوم. چون این اصل محکوم طرف معارضه نیست. اصل برائت از بقاء تکلیف طرف معارضه نیست با استصحاب بقاء تکلیف. چون اینها اصل حاکم و محکوم هستند. اصل حاکم و محکوم با هم تعارض ندارند. فقط صبر می کند آن استصحاب بقاء تکلیف در جنگ بین این استصحاب و بین آن برائت از وجوب اکثر نابود بشود، وقتی نابود شد این اصل محکوم می گوید اصل حاکم ما مرد، حالا نوبت می رسد به جانشین او که اصل محکوم است. و این اصل محکوم می گوید اصل برائت از بقاء تکلیف جاری کن.

وقتی بیان تمام نشد بر اینکه سوره به عهده من آمده، محال است این استصحاب وجوب جامع رافع برائت عقلیه باشد نسبت به وجوب سوره. و محال است رافع برائت شرعیه باشد نسبت به وجوب سوره. چون فرض این است که بیان بر وجوب سوره نمی شود.

ولذا ما معتقدیم این استصحاب وجوب جامع لایشکّل مانعا عن جریان البرائة فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطیین.

جلسه 166

دوشنبه 15/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این واقع می شود که آیا مقتضای صیغه امر این است که وجوب نفسی وتعیینی و عینی هست، یا صیغه امر مجمل است، فقط می فهماند که متعلق امر وجوب دارد، اما این وجوب نفسی است یا غیری، تعیینی است یا تخییری، عینی است یا کفائی، مجمل است؟

اعلام فرموده اند که مقتضای اطلاق صیغه امر این است که وجوب نفسی تعیینی عینی هست و هیچ اجمالی ندارد.

ما ابتدا در رابطه با اینکه وجوب نفسی هست و نه غیری صحبت بکنیم:

مولا گاهی می گوید توضأ، نمی دانیم وجوب وضوء وجوب نفسی است، یا وجوب غیری است مقدمة للصلاة. یا می فرماید نصب سلّم بکن، نمی دانیم امر به نصب سلّم امر نفسی است، یا امر غیری است مقدمة للصعود الی السطح.

حضرت امام ره فرموده است: ما قبول داریم که عند العقلاء احتجاج می شود به صیغه امر برای اینکه وجوب نفسی است. اما این حجیت عقلائیه مستند به ظهور خطاب نیست. نمی شود بگوئیم ظاهر توضأ این است که وجوب نفسی است. از کجا این ظهور پیدا شده است؟ از وضع صیغه امر، از اطلاق صیغه امر، از انصراف صیغه امر؟ می بینیم از هیچکدام ظهور محقق نشده است. اما عقلاء به عنوان یک اصل عقلائی بین موالی وعبید احتجاج می کند. اگر عبد شک دارد که وجوب وضوء نفسی است یا غیری، بگوید شاید وجوب وضوء غیری باشد. حال که من نماز را ترک می کنم دیگر نیازی به وضوء نیست. خب عقلاء احتجاج می کنند، می گویند نماز را ترک می کنی بکن، حالا یا مکلف نیستی به نماز و یا عصیانا ترک می کنی نماز را، ولی در ترک وضوء معذور نیستی. چرا خطاب توضأ را مخالفت کردی. نماز نخواندی به کنار، چرا وضوء نگرفتی؟ احتجاج می کنند به خطاب امر بر اینکه وجوب نفسی است. و این احتجاج ناشی از هیچ ظهوری نیست.

اقول: این فرمایش حضرت امام ناتمام است. اگر خطاب امر متصل بود به ما یصلح للقرینیة، مثلا مولا یک جمله ای در کنار امر به وضوء فرمود که مجمل کرد این خطاب امر به وضوء را که آیا نفسی است یا غیری است. یا بخشی از کلام مولا ساقط شده بود از این نوشته، و بعد از توضأ یک مقدار کلام مولا پاک شده بود. احتمال دادیم که در آن قسمت قرینه ای آورده بوده است که وضوء واجب غیری است. کی عقلاء احتجاج می کنند به خطاب توضأ بر اینکه این وجوب نفسی است اگر احتمال قرینه متصله بدهیم یا ما یصلح للقرینیة داشته باشیم. این نشان می دهد که اینکه عقلاء احتجاج می کنند به خطاب امر برای اینکه وجوب نفسی است این مستند به ظهور خطاب است. ولذا اگر ما یصلح للقرینیة داشتیم ظهور خطاب مختل می شود و دیگر عقلاء احتجاج نمی کنند.

اینکه ما بگوئیم عقلاء حجیت خطاب امر را که حجیت عقلائیه است بر نفسی بودن وجوب در مواردی قائلند که احتمال قرینه متصله یا ما یصلح للقرینیة نباشد، این عبارة اخری است از اینکه تمسک به ظهور خطاب امر می شود.

اینکه در موارد اجمال و احتمال اجمال دیگر عقلاء احتجاج نمی کنند، نشان می دهد که یک کشف نوعی در خطاب امر هست که اگر قرینه متصله نبود و ما یصلح للقرینیة نبود، آن کشف نوعی (یا کشف وضعی و یا کشف اطلاقی) کاشف از نفسی بودن وجوب هست. خود اینکه اگر قرینه متصله بود یا احتمال قرینه متصله بود دیگر عقلاء احتجاج نمی کنند، همین اوضح دلیل علی أنّ منشأ حکم العقلاء هو الظهور النوعی لخطاب الامر.

سؤال وجواب: اگر یک مخبر ثقه ای می گوید مولا گفت توضأ، اما نمی دانیم گفت وجوب الوضوء نفسی أو غیری. عقلاء دیگر نمی گویند که نه، حجت است امر به وضوء بر نفسی بودن وجوب. خود مخبر ثقه می گوید مولا حرفی زد نمی دانم چی گفت آیا گفت وجوب وضوء نفسی است یا گفت وجوب وضوء غیری است. کی عقلاء احتجاج می کنند؟ این نشان می دهد که منشأ احتجاج عقلاء ظهور خطاب است. اثبات واجب نفسی بودن مستند است به ظهور خطاب.

البته ظهور خطاب وضعی نیست. روشن است که صیغه امر وضع نشده است برای وجوب نفسی. می تواند صیغه امر در موارد وجوب غیری بکار برود، اما اطلاق صیغه امر این اقتضاء را دارد.

مرحوم آخوند تقریب که می کند اقتضای اطلاق صیغه امر را می گوید: مولا گفت توضأ. اگر این واجب، واجب غیری باشد، وجوب غیری مشروط است به وجوب نفسی ذی المقدمة. وجوب غیری مقدمه در جائی هست که ذی المقدمه وجوب نفسی داشته باشد. امر مولا به توضأ می گوید وضوء واجب است، و این اطلاق دارد، سواء وجبت الصلاة أم لا. خب این نفی می کند وجوب غیری وضوء را. چون اگر وضوء وجوب غیری داشت، وجوب وضوء مشروط می شد به وجوب نماز. چون وجوب غیری مقدمه مشروط است به وجوب نفسی ذی المقدمه. در حالی که اطلاق توضأ می گوید وضوء واجب است مطلقا فی جمیع الاحوال سواء وجبت الصلاة أم لا. این نشان می دهد که وضوء نسبت به نماز واجب غیری نیست.

وهمینطور نسبت به هر چیزی که شک بکنیم که وضوء نسبت به او واجب غیر هست، می گوئیم وجوب وضوء مطلق است سواء وجب ذلک الشیء أم لا.

سؤال وجواب: حضرت امام ره می فرماید صرفا اصل عقلائی است. مرحوم آخوند می فرماید اطلاق توضأ می گوید وجوب وضوء ثابت است فی جمیع الاحوال سواء وجبت الصلاة أم لا. یا انصب السلّم می گوید نصب سلّم وجوب دارد سواء وجب الصعود الی السطح أم لا. تمسک می کند مرحوم آخوند به اطلاق صیغه امر.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند خوب است، ولکن در دو جا کارگشا نیست:

مورد اول: یکی اینکه در جائی که بدانیم مثلا نماز واجب است یا صعود الی السطح واجب است. می دانیم نماز بر ما واجب است، شک در وجوب نماز نداریم. مولا گفت توضأ، نمی دانیم این وجوب وضوء یک وجوب نفسی مستقل است یا یک وجوب غیری است. خب اگر وجوب غیری هم باشد، در جمیع احوال مقارن است با وجوب نماز. چون در جمیع احوال نماز بر مکلفین واجب است. یا مثلا صعود الی السطح بر این مکلف واجب است. نمی دانیم امر به نصب سلّم وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری. اگر وجوب غیری داشته باشد هم مشروط نیست وجوبش به وجوب صعود الی السطح. چرا؟ برای اینکه این وجوب صعود الی السطح فی جمیع الاحوال ثابت است. یعنی اطلاق وجوب نصب سلّم فرض ندارد که جائی را شامل بشود که صعود الی السطح واجب نباشد. فرض این است که صعود الی السطح بر این عبد واجب است، در این حال هم مولا گفته انصب السلّم، نمی دانیم نصب سلّم واجب نفسی است یا واجب غیری. حالا اگر واجب غیری باشد می گوئید وجوبش باید مقارن باشد با وجوب صعود الی السطح، خب مقارن هم هست. فرض نمی شود که مقارن نباشد. چون مفروض ما این است که در اینجا صعود الی السطح واجب شده است. و ما یک فرضی نداریم که صعود الی السطح واجب نباشد تا نسبت به آن فرض بگوئیم خطاب إنصب السلّم اطلاق دارد. اطلاق خطاب انصب السلّم در جائی مطرح می شود که ما یک حالتی داشته باشیم که صعود الی السطح واجب نباشد نسبت به آن حالت بگوئیم اطلاق إنصل السلّم شامل می شود. ولی اگر ما هر حالتی را که حساب می کنیم می بینیم مولا صعود الی السطح را واجب کرده است، دیگر چه جور به اطلاق إنصب السلّم تمسک کنیم؟

سؤال وجواب: فرض را ببرید به جائی که ما یک حالتی نداریم که صعود الی السطح نباشد. ما یک حالتی نداریم که نماز واجب نباشد. آنوقت شما چه جور به اطلاق توضأ می خواهی تمسک کنی، بگوئی در حالی که نماز واجب نیست باز اطلاق توضأ می گوید وضوء واجب است. اگر ما همچنین حالتی را فرض نکردیم و در همه احوال نماز واجب بود، یا در همه احوال صعود الی السطح واجب بود، اینجا امر به نصب سلم نمی شود بگوئیم اطلاق دارد نسبت به آن حالتی که صعود الی السطح واجب نیست. در همه حالات صعود الی السطح واجب است.

سؤال وجواب: شاید آن ذی المقدمه صحیح نیست. شاید آن نمازی صحیح است که قبل از آن وضوء بگیرید. شارع امروز گفته است که نماز بخوانید و امروز هم گفته وضوء بگیرید. اینکه نماز بدون وضوء خواندید شاید باطل است و هنوز هم نماز وجوبش باقی است و وجوب وضوء هم باقی است. شما از کجا می خواهید اثبات کنید که وجوب وضوء نفسی است؟ دلیل می گوید امروز از طلوع آفتاب تا غروب آفتاب یک نماز بخوان. بعد هم گفته است که از طلوع فجر تا غروب آفتاب وضوء بگیر. شمای آخوند می گوئید اطلاق دارد وجوب وضوء نسبت به آن حالی که نماز واجب نباشد. خب ما اصلا همچنین حالی فرض نمی کنیم. چون امروز از طلوع فجر تا غروب آفتاب که وجوب وضوء هست وجوب نماز هم هست.

می گویند بعد از اینکه نماز بی وضوء خواندیم آنوقت اطلاق دلیل توضأ می گوید من واجبم در حالی که دیگر نماز وجوبش با امتثال ساقط شده است. می گوئیم هذا اول الکلام. چه کسی می گوید نماز بی وضوء امتثال امر به صل است؟

سؤال وجواب: وجه مرحوم آخوند را شما در نظر بگیرید. مرحوم آخوند به اطلاق هیئت توضأ تمسک کرده است. می گوید: اطلاق هیئت توضأ می گوید وضوء واجب است ولو لم تجب الصلاة. می گوئیم اگر همچنین فرضی نبود، مثل همین مثالی که می زنم، مولا گفت در امروز از طلوع فجر تا غروب آفتاب صل رکعتین، بعد هم در خطاب دیگر گفته است که از طلوع فجر تا غروب آفتاب توضأ. خب شاید این امر به وضوء امر غیری باشد. مرحوم آخوند گفت اطلاق توضأ می گوید وضوء واجب است ولو لم تجب الصلاة. می گویم ما همچنین فرضی نداریم. فرض این است که امروز که وضوء واجب بود نماز هم واجب بود. شما به اطلاق توضأ می خواهید تمسک کنید و بگوئید وضوء واجب است ولو لم تجب الصلاة. شما این حالت را که جائی فرض کنیم وضوء واجب باشد ولی قطعا نماز واجب نباشد. خب همچنین حالتی را امروز از کجا می خواهید اثبات کنید؟

سؤال وجواب: مرحوم آخوند به اطلاق هیئت تمسک می کند برای اثبات وجوب نفسی وضوء.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند در جائی امر به توضأ را می گوید اصالة الاطلاق می گوید نفسی است که ما گاهی فرض کنیم نماز واجب است و گاهی هم نماز واجب نباشد. اگر وجوب وضوء غیری است باید مقید باشد به آن حالی که نماز واجب است. اصالة الاطلاق جاری می کند می گوید ولکن اصالة الاطلاق در وجوب وضوء می گوید مقید به حال وجوب نماز نیست. بلکه در حالی هم که نماز واجب نباشد وضوء واجب است و هذا هو الوجوب النفسی. ما این را اشکال می کنیم، می گوئیم اگر همچنین حالتی نداشتیم که نماز واجب نباشد، مثل این مثال که مولا گفت یجب علیک الوضوء من طلوع الفجر لهذا الیوم الی غروب الشمس، در خطاب دیگری هم گفت تجب الصلاة فی هذا الیوم من طلوع الشمس الی غروب الشمس. خب شما یک حالتی در نظر بگیرید که نماز امروز واجب نباشد. خب نداریم.

سؤال وجواب: اگر شما فرض کنید که در ماه رمضان بر یک کسی روزه واجب باشد اما نماز واجب نباشد، مثل فاقد الطهورین که نماز بر او واجب نیست ولی روزه بر او واجب است، خب الکلام الکلام. آنجا هم اگر احتمال بدهیم که وجوب صوم وجوب غیری است نمی توانیم با فرمایش مرحوم آخوند این احتمال را دفع کنیم.

مورد دوم: در جائی است که بدانیم وجوب وضوء مشروط است به وجوب نماز. ولی احتمال بدهیم وجوب وضوء واجب نفسی فی ضمن واجب آخر باشد نه وجوب غیری. یا مثلا اقامه، وجوب اقامه در نماز بنابر قول به وجوب آن مشروط است به وجوب نماز، اما خود آنهایی که می گویند اقامه واجب است نمی گویند واجب غیری است، بلکه می گویند واجب نفسی مشروط بوجوب الصلاة. ولذا می گویند عمدا هم اقامه را ترک کنید نمازتان باطل نمی شود.

جناب آخوند! وجوب اقامه مشروط است به وجوب نماز، اما وجوب اقامه وجوب نفسی دارد نه وجوب غیری. با اینکه نظر مشهور این است که اقامه وجوب نفسی دارد وکسی قائل نشده است که اقامه در نماز وجوب غیری دارد، ولی حالا اگر کسی آمد دچار وسوسه شد شک کرد که نکند اقامه در نماز وجوب غیری داشته باشد وکسی که ترک کند اقامه در نماز را نمازش باطل بشود، جناب آخوند! همچنین آدمی که شک کرد این اصالة الاطلاق شما به چه درد می خورد؟ خب یقین دارد که وجوب اقامه مشروط به وجوب نماز است، منتهی شک می کند که این وجوب، وجوب غیری است یا وجوب نفسی. راه شما چه مشکلی را از این آقا حل می کند؟

نگوئید آقا چه اثری دارد که ما بفهمیم وجوب اقامه وجوب نفسی است یا غیری؟

جواب این است که اثر زیاد دارد. یک اثرش این است که اگر ما اقامه را عمدا ترک کردیم اگر اقامه وجوبش نفسی باشد می فهمیم نمازمان صحیح است. خب این خیلی اثر مهمی است. اثر دیگرش این است که اگر کسی هم نماز را ترک کرد و هم اقامه را. اگر اقامه واجب نفسی باشد و نماز هم که واجب نفسی است آنوقت دو تا گناه کرده است. البته این در صورتی است وجوب اقامه مشروط باشد به وجوب صلاة، نه اینکه مشروط باشد به اتیان صلاة. اگر وجوب اقامه مشروط باشد به اتیان صلاة، نه، اگر نماز نخواند اصلا شرط وجوب اقامه محقق نشده است. وجوب اقامه اگر مشروط باشد به وجوب صلاة، یعنی إذا وجبت الصلاة وجبت الاقامة قبلها، اینجا دو عقاب می شود.

سؤال وجواب: مگر هر وجوبی که مقرون بود به یک وجوب نفسی دیگر این وجوب غیری است؟! ممکن است شارع بگوید نماز واجب نفسی است، اگر نماز واجب شد اقامه قبل از نماز هم واجب نفسی است. آنوقت اقامه که واجب غیری نمی شود. هر وجوبی که مشروط بشود به وجوب نفسی دیگر که وجوب غیری نمی شود. وجوب غیری آن وجوبی است که بخاطر واجب نفسی دیگر واجب بشود، ملاکش تبعی باشد. ما لایتم الواجب الا به. این می شود واجب غیری. اما اگر شارع بگوید نماز واجب نفسی است، و هرگاه نماز واجب بود اقامه قبل از نماز هم واجب است، خب اینکه دلیل نمی شود که این واجب غیری بشود. وجوب غیری در جائی است که لایتم الواجب النفسی الا به. در حالی که عرض کردم که اجماع است که اگر کسی اقامه را ترک کند نماز بخواند نمازش صحیح است. یعنی وجوب اقامه وجوب غیری نیست. ولکن نماز واجب است و علی تقدیر وجوب الصلاة اقامه قبل از نماز هم واجب است. دو تا وجوب نفسی می شوند، منتهی وجوب نفسی اقامه مشروط می شود به وجوب نماز.

پس ثمره دوم این بود که اگر کسی هر دو را ترک کرد یستحق عقابین و می شود مصداق اصرار علی الصغائر احیانا و مضر به عدالت می شود.

جناب آخوند! حالا اگر کسی شک کرد که وجوب اقامه نفسی است یا غیری، چه جور به اصالة الاطلاق شما تمسک کند بگوید وجوب اقامه وجوب نفسی است؟ خب ما یقین داریم وجوب اقامه مشروط است به وجوب نماز. بلکه بالاتر بگویم وجوب اقامه مشروط است به اتیان نماز فضلا از وجوب. یعنی مشروط است هم به وجوب نماز و هم به اتیان نماز. حالا به این جهت کار ندارم.

پس این فرمایش مرحوم آخوند که ما به اصالة الاطلاق تمسک می کنیم در این مورد که شک داریم مثلا اقامه واجب نفسی است یا واجب غیری هم معنا پیدا نمی کند. چونکه شما به اصالة الاطلاق تمسک می کردید. خب ما شک نداریم در اشتراط وجوب اقامه به وجوب نماز. ولی در عین حال شک داریم که این وجوب اقامه نفسی است بحیث لاتبطل الصلاة بترک الاقامة، یا غیری است. شک که کردیم با این راه حل شما نمی توانیم مشکل را حل کنیم.

پس این راه حل مرحوم آخوند در همه موارد کارساز نیست.

مرحوم آقای خوئی راه حل دیگری ارائه داده است، فرموده: به اطلاق صلّ تمسک کنید به لحاظ ماده. بگوئید شک داریم نماز مشروط است به وضوء یا نماز مشروط است به اقامه یا مشروط نیست. با این اطلاق در ماده صلّ بگوئید نه، اطلاق ماده صلّ می گوید ذات نماز واجب است. اطلاق دارد. اطلاقش اقتضاء می کند که این نماز مشروط به وضوء یا مشروط به اقامه نیست.

مرحوم آقای خوئی بجای تمسک به اطلاق هیئت توضأ و هیئت أقم قبل الصلاة، رفته به اطلاق ماده خود صلّ تمسک کرده است. شک داریم که نماز مشروط است بالوضوء أو بالاقامة قبلها یا مشروط نیست. اصالة الاطلاق در ماده صلّ می گوید بگوئید انشاءالله مشروط نیست. آنوقت نفی می شود وجوب غیری وضوء یا اقامه در نماز. وقتی نفی شد بالمآل اثبات می شود که پس اقامه یا وضوء واجب نفسی است.

البته این مبتنی بر این است که صل به لحاظ ماده اطلاق داشته باشد. در مثال صل، صل به لحاظ ماده مهمل است. به لحاظ اینکه نماز چه شرائطی دارد و چه شرائطی ندارد به لحاظ ماده مهمل است، ولی اگر فرض کردیم که یک خطابی بود که نسبت به ماده اطلاق داشت، وشک می کنیم که آیا این چیزی که امر به او شد یعنی توضأ یا أقم قبل الصلاة شرط شرعی مثلا نماز هست یا نیست، بله اگر ماده صل اطلاق داشت کاملا فرمایش مرحوم آقای خوئی متین است و می توانیم به اطلاق ماده صل تمسک کنیم و بگوئیم پس کشف می کنیم وضوء یا اقامه شرط شرعی برای صلاة نیست. منتهی عرض کردم در مثال صل ما نمی توانیم این حرف را بزنیم، چون صلّ به لحاظ ماده مهمل است و در مقام بیان نیست از حیث شرائط و اجزاء نماز. اما در مثال فرضی اصعد الی السطح، اصعد الی السطح دو راه دارد، یک راهش نصب سلم است و یک راهش این است که طناب بیندازم بروم بالا. مولا گفت اصعد الی السطح، این اطلاق دارد، نگفت اصعد الی السطح منتهی از راه نصب سلّم. اطلاق اصعد الی السطح می گوید پس نصب سلّم شرط شرعی برای صعود الی السطح نیست. و با این اصالة الاطلاق در ماده إصعد الی السطح نفی می کنیم احتمال وجوب غیری نصب سلّم را. ثابت می کنیم که دو تا واجب داریم، یک واجب نصب سلّم است، یک واجب هم به نحو واجب مستقل صعود الی السطح است.

البته منافات ندارد که آقای خوئی هم راه حل مرحوم آخوند را قبول داشته باشد منتهی فی الجمله. اما همه جا کارساز نیست.

من مثال فقهی اش را عرض کنم: ما بحثی داریم در فقه که آیا وجوب موالات بین نماز طواف و طواف وجوب نفسی است کما علیه المشهور، حضرت امام ره هم فرموده اند اگر کسی عمدا بعد از طواف نماز طواف را تأخیر انداخت طوافش صحیح است فقط عصیان کرده است. پس موالات عرفیه بین نماز طواف و طواف می شود واجب نفسی. یا نظر آقای خوئی ره وبعضی بزرگان درست است که می گویند نه، موالات عرفیه بین نماز طواف و طواف واجب شرطی است نه واجب نفسی. یعنی چی؟ یعنی اگر موالات عرفیه را ترک کردی وبعد از طواف نماز طواف را فورا نخواندی طوافت هم باطل می شود. یعنی امر به موالات عرفیه می شود امر غیری برای تصحیح طواف. این محل بحث است.

آقای خوئی می گویند: ظاهر إذا طفت فصلّ ولا تؤخر الصلاة بعد از طواف ظاهر عرفی اش ارشاد به شرطیت موالات است. و حمل این خطاب بر وجوب نفسی موالات خلاف ظاهر است.

حالا اگر شک کردیم همین بحث پیش می آید که می توانیم تمسک کنیم به اطلاق ماده طف، "فلیطوفوا بالبیت العتیق" بگوئیم اطلاق دارد. اطلاق ماده امر به طواف می گوید طواف مشروط به موالات بین طواف ونماز طواف نیست، اثبات می کنیم که پس فرمایش حضرت امام درست است. یعنی به اطلاق ماده طواف می توانیم تمسک کنیم عند الشک که مقتضای اطلاق امر به طواف این است که طواف مشروط به موالات عرفیه بین نماز طواف و طواف نیست. پس طواف بدون موالات هم صحیح است. نتیجه می شود فرمایش حضرت امام ره که موالات عرفیه بین طواف و نماز طواف واجب نفسی است.

جلسه 167

سه شنبه 16/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا اطلاق صیغه امر می تواند اثبات کند وجوب نفسی را یا نه؟

مرحوم آخوند فرمود: اطلاق هیئت امر می فرماید وجب الوضوء سواء وجبت الصلاة أم لا. پس معلوم می شود وجوب وضوء نسبت به نماز وجوب نفسی است. که ما جواب دادیم.

مرحوم آقای خوئی فرمودند به اطلاق ماده اقم الصلاة تمسک می کنیم می گوئیم وضوء شرط صحت صلاة نیست، پس توضأ وجوبش وجوب غیری نیست. چون وجوب غیری یعنی وضوء شرط صحت صلاة باشد.

ما در رابطه با فرمایش مرحوم آخوند عرض کردیم گاهی وجوب فعل خارجا مقارن هست با وجوب فعل آخر. مثلا وجوب نماز ظهر مقارن است با وجوب نماز عصر. اطلاق ندارد وجوب نماز ظهر نسبت به جائی که نماز عصر واجب نباشد. چرا؟ برای اینکه خارجا همچنین فرضی نمی شود کرد. چون خارجا همچنین فرضی نمی شود اگر وجوب نماز ظهر مشروط هم باشد به وجوب نماز عصر، خب این شرط محقق است. مثل این می ماند که وجوب نماز ظهر مشروط باشد به وجود سماء. مولا وقتی می بیند که وجود سماء مفروغ عنه است، اگر سکوت بکند بگوید تجب صلاة الظهر، اخلال به غرض نیست. لازم نیست بگوید تجب صلاة الظهر إذا کان السماء فوقکم. سکوت از بیان همچنین قیدی اخلال به غرض نیست، چون فرض انتفاء قید نمی شود. وجوب نماز ظهر هم ممکن است مشروط باشد به وجوب نماز عصر، اما مولا می بیند چون همیشه وجوب نماز ظهر در کنار وجوب نماز عصر است، لذا به طور مطلق می گوید إذا دخل الوقت وجبت صلاة الظهر. مطلق می گوید. با اینکه فی علم الله ممکن است وجوب نماز ظهر مشروط باشد به وجوب نماز عصر، اما چون فرض نمی شود که یک جائی نماز عصر واجب نباشد ولی نماز ظهر واجب باشد، همیشه وقتی اذان ظهر می گویند هر دو نماز واجب می شود. نیازی به ذکر قید نیست.

وانگهی جناب آخوند! وجوب نماز ظهر که مقارن است به وجوب نماز عصر، اینکه وجوب غیری نمی کند وجوب نماز ظهر را. وجوب نفسی هم می تواند مقرون باشد و مشروط باشد به وجوب نفسی فعل آخر. وجوب غیری ناشی است از ملاک غیری. ناشی است از اینکه یک واجب نفسی داریم که لایتمّ الا بهذا الواجب الغیری. ملاک وجوب غیری این است. والا ممکن است واجب نفسی هم مثل نماز ظهر و عصر، دو تا واجب نفسی هستند ولکن وجوب هر کدام مقرون است به وجوب دیگری.

اما آنچه که مرحوم آقای خوئی فرمود که فرمود: تمسک می کنیم به اطلاق اقم الصلاة اگر أقم الصلاة به لحاظ متعلقش اطلاق داشته باشد. می گوئیم اطلاق متعلق در أقم الصلاة می گوید مشروط نیست نماز به آن وضوءی که خطاب توضأ آن را واجب کرد. ولذا نفی می کنیم وجوب غیری وضوء را. اثبات می شود که وجوب وضوء وجوب نفسی است.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای خوئی در جائی مفید است که اولا خطاب وجوب نفسی نماز مثلا متصل نباشد به خطاب وجوب وضوء. و الا اگر به هم متصل باشند، مثل إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور، شک داریم این وجب الطهور وجوب نفسی است یا وجوب غیری، چطور بیائیم به اطلاق وجبت الصلاة تمسک کنیم؟ او که در کنار این خطاب است. اگر این وجب الطهور مجمل است معلوم نیست وجوبش نفسی است یا غیری، خب این اجمال سرایت می کند به وجبت الصلاة و او هم دچار اجمال می شود.

سؤال وجواب: بحث در این است که وجب الطهور مشخص نیست که وجوب نفسی است یا وجوب غیری. در این هنگام باید به یک خطاب منفصل تمسک کنید. به اقیموا الصلاة در قرآن تمسک کنید اگر به لحاظ متعلق اطلاق دارد، اما به این وجبت الصلاة و الطهور که متصل به هم هستند نمی شود تمسک کنید. اینها را آقای خوئی هم قبول دارد ما می خواهیم توضیح بدهیم. و الا آقای خوئی نفرموده است که به وجب الصلاة در وجبت الصلاة والطهور تمسک می کنیم. می خواهیم بگوئیم اطلاق ماده همه جا کارساز نیست. در جائی کارساز است که خطاب واجب نفسی منفصل باشد، نه متصل به این خطاب وجوب مردد بین وجوب نفسی و غیری. اگر متصل باشد، وجب الطهور مجمل است که هل نفسی أو غیری، خب وجبت الصلاة هم به لحاظ متعلق می شود مجمل.

سؤال وجواب: در وجبت الصلاة والصوم هم اگر مردد باشیم که وجوب صوم وجوب نفسی است یا غیری، شاید وجوب غیری باشد به لحاظ صلاة، اگر همچنین احتمالی بدهیم بله آنجا هم نمی توانیم تمسک کنیم به اطلاق ماده. در جائی که خطاب واجب نفسی به لحاظ متعلق در مقام بیان باشد و منفصل هم باشد، متصل نباشد به آن خطاب مشکوک کونه نفسیا أو غیرا.

مطلب دیگر اینکه: اطلاق ماده و متعلق فقط می تواند نفی کند شرط شرعی را. مثلا همین مثال أقم الصلاة اگر در مقام بیان باشد به لحاظ متعلق، نفی می کند شرطیت وضوء را للصلاة. َآنوقت کشف می کنیم خطاب توضأ واجب غیری نیست. اما در مثال اصعد الی السطح اگر توقف تکوینی دارد بر نصب سلّم، راه دیگری نیست برای صعود الی السطح مگر نصب سلم. اینجا اگر مولا در خطاب دیگری گفت إنصب السلم و قبلا هم گفته اصعد الی السطح، خب شما به خطاب اصعد الی السطح نمی توانید تمسک کنید برای نفی شرطیت نصب سلم. چون بحث شرطیت شرعیه نیست در نصب سلم. بحث این است که شاید امر به نصب سلم بخاطر توقف تکوینی صعود الی السطح باشد بر نصب سلم. شما نمی توانید با اطلاق اصعد الی السطح نفی کنید وجوب غیری نصب سلم را به ملاک توقف تکوینی.

بله در مثال اقم الصلاة، وضوء شرط شرعی صلاة است، والا بدون وضوء هم تکوینا نماز محقق می شود. آنجا خوب است. بگوئیم اطلاق اقم الصلاة به لحاظ متعلق اگر منعقد شد دیگر وضوء شرط شرعی نیست. چون صلاة بدون وضوء هم محقق می شود وبر او صلاة صادق است. اما در صعود الی السطح نمی توانیم بگوئیم پس نصب سلم واجب غیری نیست، چون اطلاق صعود الی السطح محقق می شود ولو بدون نصب سلم. فرض این است که بدون نصب سلم تکوینا ممکن نیست صعود الی السطح.

پس نمی شود به اطلاق اصعد الی السطح تمسک کنیم بگوئیم انصب السلم واجب غیری نیست. این بیان آقای خوئی در این موارد نمی آید. اما بیان در بسیاری از موارد بیان تامی هست.

ما دیروز مثال زدیم، امروز هم چند مثال فقهی می زنیم:

فرع اول: دیروز مثال زدیم که گفتیم شک داریم که آیا موالات عرفیه بین طواف و نماز طواف واجب نفسی است کما علیه المشهور یا واجب غیری است کما علیه السید الخوئی ره. خطاب می گوید إذا طفت فصل لاتؤخرها. این خطاب مردد است که وجوب نفسی موالات عرفیه را بیان می کند یا وجوب غیری وشرطی موالات را.

خب تارة مثل آقای خوئی برایمان روشن است که ظهور این خطاب در ارشاد به شرطیت است. ایشان می گوید اینگونه خطابات که امر می کنند به جزئی یا شرطی در مرکب این ظهور دارد در ارشاد به جزئیت وشرطیت. برای ایشان روشن است.

یا مثلا راجع به اینکه لاتؤخر السعی الی غد، امروز اگر طواف کردی سعی ات را بدون عذر به فردا نینداز. آقای خوئی می گوید ظاهرش ارشاد به مانعیت تأخیر سعی است الی غد. این یک مبنا است. اگر این مبنا را بگوئیم که اصلا مشکلی نداریم.

مبنای دیگر که مبنای برخی از بزرگان است این است که این خطاب مجمل است. برای ما روشن نیست که این خطاب امر نفسی می کند به موالات عرفیه یا امر غیری می کند ارشادا الی الشرطیة. مجمل است. وقتی مجمل شد آنوقت این بیان آقای خوئی درست در می آید که به اطلاق ماده فلیطوفوا بالبیت العتیق تمسک می کنیم می گوئیم انشاءالله صحت طواف مشروط به موالات عرفیه بین او و بین نماز طواف نیست. فثبت که موالات عرفیه واجب نفسی است.

حالا اگر اطلاقی در متعلق منعقد نشد برای خطاب طواف. گفتند این خطابات آمره به طواف در مقام اصل وجوب طواف است، در مقام بیان اجزاء وشرائط طواف نیست، چه باید بکنیم؟

اینجا علم اجمالی می آید می گوید علم اجمالی داریم که یا موالات بین طواف ونماز طواف واجب نفسی است، ویا طواف مشروط به موالات با نماز طواف واجب نفسی است. علم اجمالی داریم به وجوب نفسی احد الامرین إما وجوب نفسی مولات یا وجوب نفسی طواف مقید به موالات.

این علم اجمالی منجز است. چرا؟ برای اینکه اصل برائت از یک طرف می گوید بگو موالات واجب نفسی نیست. اثرش این است که من طواف کردم، حال ندارم الان نماز طواف بخوانم، می خواهم بروم هتل نماز بخوانم استراحت بکنم بعدا بیایم طوافم را تکرار کنم. کسانی که مثل حضرت امام ره می گویند موالات عرفیه بین طواف و نماز طواف واجب نفسی است، می گویند حق نداری بروی، طواف کردی واجب نفسی است که الان نماز طواف بخوانی. ولذا ثمره هم دارد. پس الان باید نماز طواف بخوانی، و اگر قادر نیستی قرائتت را تصحیح کنی در این نیم ساعت، به همان نحوی که می توانی بخوانی بخوان. ولو در آن نیم ساعت نمی توانم تصحیح کنم ولی تا آخر وقت و تا ده روز دیگر می توانم، امام ره فرموده نه لازم نیست. چون الان یک واجب نفسی داری که باید الان نماز طواف بخوانی.

اصل برائت چه می گوید؟ می گوید اگر شک کردی بگو نه الان لازم نیست من نماز طواف بخوانم. یعنی می توانم بروم هتل فردا بیایم از نو طواف و نماز طواف انجام بدهم. این برائت از یک طرف.

برائت دیگر از طرف دیگر می گوید اگر موالات عرفیه را مختل کردی لأی جهة، شک می کنی طوافت صحیح است یا نه. چون احتمال می دهی نظر آقای خوئی درست باشد. شک می کنی آیا واجب نفسی طواف مشروط است به موالات، اگر اینجور باشد کما قال السید الخوئی، دیگر آن طواف باطل شد و باید اعاده بشود. اصل برائت می گوید نه، برائت از شرطیت موالات للطواف جاری کن اعاده آن طواف دیگر لازم نیست.

دو تا برائت جاری شدند ولی یکی از این برائتها یقینا دروغ است. چرا؟ برای اینکه یا موالات واجب نفسی است، آن برائت از وجوب نفسی موالات دروغ است و مستلزم ترخیص در خلاف واقع است. یا موالات واجب غیری و شرطی است، پس آن برائت از شرطیت موالات للطواف دروغ است. پس باید احتیاط کنیم بین فتوای حضرت امام و فتوای مرحوم آقای خوئی. باید نماز طواف را فورا بخوانیم احتیاطا. و اگر هم نماز طواف را نخواندیم وموالات فوت شد، احتیاطا باید طواف را هم اعاده کنیم قضاءا لحق العلم الاجمالی.

فرع دوم: در باب زکات و خمس مسلم قصد قربت شرط نیست. اما قصد قربت واجب نفسی است یا واجب شرطی، معلوم نیست. مشهور می گویند واجب شرطی است، یعنی لایصح اداء الزکاة و الخمس بدون قصد القربة. مرحوم آقای صدر وآقای سیستانی نظرشان این که قصد قربت در اداء خمس و زکات واجب نفسی است.

اطلاق ماده أدّ الخمس و الزکاة اگر منعقد بشود که ظاهر هم می شود نفی می کند شرطیت قصد قربت را برای صحت اداء خمس و زکات. یعنی تقویت نظر آقای صدر وسیستانی می شود. ولی اگر اطلاق ماده و متعلق نداشتیم در أدّ الزکاة والخمس، آنوقت نوبت می رسد به علم اجمالی و این علم اجمالی منجز است و باید احتیاط بکنیم. تعارض می کند برائت از وجوب نفسی قصد قربت با برائت از وجوب شرطی قصد قربت. تعارضا تساقطا باید احتیاط کنیم.

فرع سوم: در ذبیحه مسلم قطع رأس ذبیح قبل از زهاق روح منهی عنه است. وهمینطور تنخیع و قطع نخاع ذبیحه قبل از زهاق روح منهی عنه است.

مشهور می گویند حرام تکلیفی ونفسی است، گناه است. آقای خوئی ره می گوید ظاهر دلیل لاتقطع رأس الذبیحه یا لاتنخع للذبیحه ارشاد به مانعیت است، مثل ظهور همه خطابات نهی از شیئی در ضمن مرکب. ولذا برای اینکه خیلی سخت نباشد می گوید الاحوط وجوبا حرمتها. فتوی نمی دهد بخاط تسهیل امر ولی نظر آقای خوئی ره این است. البته این را در قطع رأس مرغ نمی گوید، فقط در قطع رأس شاة و امثاله می گوید. می گوید در طیر دلیل داریم که اشکال ندارد.

اگر شک کردیم که ظهور لاتنخع ذبیحتک که ارشاد به مانعیت است یا نفسیت است، کما اینکه واقعا هم شک می کنیم (مناسبات حکم وموضوع است که تعیین می کند که آیا ارشاد است به مانعیت یا نفسیت است، اینجا هم که مناسبات حکم وموضوع نیست مجمل است)، اطلاق ماده ذبیحه که می گوید إذا فری الاوداج فلابأس، ادله ای که می گوئی اگر فری اوداج اربعه کردی و بسم الله گفتی اشکال ندارد، به اطلاق این خطابات می توانیم تمسک کنیم برای نفی مانعیت قطع رأس و تنخیع. چون اطلاق این دلیل می گوید بسم الله بگوئی وفری اوداج اربعه بکنی کافی است سواء نخعت الذبیحة أم لا، سواء قطع رأس الذبیحة أم لا. آنوقت با این تمسک به اصالة الاطلاق در حکم تذکیه نفی می کنیم احتمال مانعیت تنخیع و قطع الرأس را.

فرع سوم: بحث ستر عورت در طواف هم همین مطلب هست که آیا واجب نفسی است یا واجب شرطی است؟ آقای زنجانی می فرماید واجب نفسی است که ما هم بیشتر به همین تمایل داریم. ظاهر دلیل که می گوید لایطوفن بالبیت عریان، پیامبر علی علیه السلام را می فرستد مکه پیام می آورد که لایطوفن بالبیت مشرک و لایطوفن بالبیت عریان، این ظاهرش نهی تکلیفی است، نه اینکه ایها الناس طواف بدون ستر عورت باطل است. این تشدید برای این است که این کار را نکنید. نهی نفسی است.

اگر شک کردیم که نهی نفسی است یا نهی غیری وشرطی همین بحثها پیش می آید.

وجه دیگر برای اثبات نفسیت: وجهی است که آقای صدر ذکر کرده است. فرموده: با توجه به اینکه اگر مقدمه واجب باشد صحیح این است که مقدمه موصله واجب است نه مطلق مقدمه. مثلا غصب یتوقف علیه انقاذ الغریق. آن غصبی که واجب است که موصل به انقاذ غریق باشد. والا جناب آخوند شما که می گوئی مطلق مقدمه واجب است باید ملتزم بشوی، من انقاذ غریق نمی کنم فقط غصب می کنم. باید در مردم را بشکنیم وبرویم انقاذ غریق بکنیم، اما در مردم را می شکنم انقاذ غریق نمی کنم. مولا می گوید چرا در مردم را شکستی؟ بگویم واجب بود شکستن در مردم. مرحوم آخوند می گوید مطلق مقدمه واجب است نه مقدمه موصله. ما یتوقف علیه انقاذ الغریق این است که در این خانه را بشکنیم. در خانه را می شکنم همانجا می نشینم کنار در می خوابم. صاحبخانه می آید می بیند بچه اش در استخر غرق شده درب خانه اش هم شکسته است. می گویند انقاذ غریق نکردی خب عصیان کردی ویک گناه است. اما دیگر نپرس چرا درب خانه مرا شکستی، این وجوب غیری داشت. کدام عرفی این حرف را قبول می کند؟ عرف می گوید وجوب غیری یعنی حب غیری تعلق می گیرد به آن غصب و شکستن دربی که موصل باشد به انقاذ غریق.

حالا که اینجور شد، آقای صدر می گوید آن خطابی که می گوید إنصب السلم یا توضأ اطلاق دارد، سواء کان موصلا الی الصلاة و الی الصعود الی السطح ام لا. این معلوم می شود وجوب غیری نیست. چون اگر وجوب غیری بود باید مقید می شد به خصوص مقدمه موصله. از اینکه مطلق گفت توضأ، مطلق گفت إنصب السلم و مقید نکرد متعلق وجوب را به حصه موصله، کشف می کنیم وجوب غیری نیست.

اقول: جناب آقای صدر! اشکال این فرمایش شما این است که: وجوب اقامه در نماز مسلم مشروط به اتیان صلاة است. یعنی اگر کسی نماز نخواند نمی گویند اقامه بگو. اصلا نماز هم واجب باشد فقط نماز نمی خواند، دو تا عقاب نمی شود که چرا دو تا نماز نخواندی 50 ضربه شلاق، او که تمام شد، مولا می گوید 10 ضربه دیگر هم بزن که چرا اقامه را در نماز شرط کردی. هیچ فقهیی به این ملتزم نشده است. اما آیا وجوب اقامه وجوب غیری است؟ خود شما هم ملتزم نشدید و هیچ کس از فقهاء ما ملتزم نشده است که اگر نماز خواند اقامه نگفت نمازش باطل است. آنهایی که قائل به وجوب هستند، کما اینکه میرزا هاشم آملی قائل به وجوب بود و می گفت من حاضرم هر کسی بیاید با او بحث کنم وبرایش اثبات کنم وجوب اقامه را، ظاهر ادله هم این است که اقامه واجب است، ولی همین میرزا هاشم آملی که می گفت اقامه واجب است هیچ وقت نمی گفت نماز بدون اقامه باطل است. بلکه می گفت وجوب نفسی دارد اقامه مشروطا باتیان الصلاة. از این تعبیر می کنند به واجب فی واجب.

جناب آقای صدر! پس مسلم وجوب اقامه مشروط است به اتیان صلاة. شامل اقامه غیر موصله نمی شود. چون خصوص اقامه موصله شد که اقامه مقرونه به صلاة واجب است پس وجوب غیری است؟ وجوب غیری این است که نماز بدون اقامه باطل بشود.

پس این وجه آقای صدر هم اخص از مدعا است. بله در مثل تجب صلاة الظهر، می گوید سواء أتیت بصلاة العصر أم لا، این درست است، ثابت می شود که وجوب نماز ظهر وجوب نفسی است. اما در مثل اقامه مسلم وجوب اقامه مشروط است به اینکه نماز بخوانیم. اما این وجوب نفسی است. اما اگر شک کردیم که اقامه واجب نفسی است یا واجب غیری، با این بیان آقای صدر نمی شود اثبات کرد وجوب نفسی اقامه را. چرا؟ برای اینکه اقامه واجب غیری هم باشد اقامه موصله واجب است، واجب نفسی هم باشد بالاجماع واجب فی واجب است. واجب فی واجب یعنی اگر نماز می خوانی واجب است نفسیا که اقامه بگوئی.

این تردید بین وجوب نفسی و وجوب غیری اقامه هم با این بیان آقای صدر حل نمی شود.

جلسه 168

چهارشنبه 17/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در رابطه با مثال طواف که شک داریم ستر عورت برای مرد یا ستر ماعدا الوجه و الکفین برای زن آیا این واجب نفسی است، عرض کردیم که ولو ما معتقدیم همانطور که آقای زنجانی معتقدند که با توجه به اینکه مشرکین طواف عریانا انجام می دادند و پیامبر اکرم امیرالمؤمنین علیه السلام را فرستادند وفرمودند که در کنار کعبه اعلام کن که لایطوفن بالبیت مشرک و لایطوفن بالبیت عریان، واین بیش از نهی نفسی از عاری بودن در حال طواف در هنگام وجود ناظر محترم ندارد.

ولی حالا اگر شک کردیم که لایطوفن بالبیت عریان بیان حکم نفسی است یا بیان حکم غیری است، نوبت اگر برسد به اصل عملی، اینجا دیگر علم اجمالی منحل است. چرا؟ برای اینکه علم به نهی نفسی از کشف عورت ما داریم. تفصیلا می دانیم کشف عورت در هنگام وجود ناظر محترم جائز نیست. برائت از شرطیت ستر عورت در طواف جاری می شود بلامعارض. اینجا دیگر معارضه ای در کار نیست. چون ما علم تفصیلی داریم به نهی نفسی از کشف عورت عند وجود ناظر محترم، شک می کنیم در تقید طواف به ستر عورت، برائت از این تقیید زائد جاری می کنیم.

و با وجود علم تفصیلی به اینکه شارع نهی نفسی دارد از کشف عورت عند وجود ناظر محترم جای استصحاب نیست. فقط یک شک بدوی می کنیم در تقید طواف به ستر عورت، اگر نوبت به اصل عملی برسد برائت جاری می شود از این تقید زائد بلامعارض.

علاوه بر اینکه ما عرض کردیم اطلاق امر به طواف می گوید طواف شرط زائدی ندارد. اطلاق متعلق در فلیطوفوا بالبیت العتیق نفی می کند تقید طواف را به ستر عورت.

کلام در وجوهی بود که برای اثبات وجوب نفسی در مقابل وجوب غیری مطرح شده بود.

آخرین وجهی که مطرح می شود این است که: گفته می شود اگر مولا امر کند به فعلی، بگوید توضأ یا إنصب السلم، ظهور اطلاقی این امر این است که این واجب لنفسه است. چون واجب لغیره مؤمنه زائده دارد و لحاظ زائد می خواهد. در واجب لغیره لحاظ می شود آن واجب نفسی. مثلا می گویند توضأ للصلاة. اما اگر بگویند توضأ، ظهور اطلاقی اش این است که این واجب لغیره نیست.

این مطلبی است که مرحوم آقای صدر فرموده است.

اقول: ما در مواردی که مثلا شارع می گوید شما قبل از شروع در نماز اقامه بگو، شک می کنیم که این اقامه واجب نفسی است یا واجب غیری یعنی اگر واجب غیری باشد نماز بدون او باطل است، انصاف این است که با این فرمایش آقای صدر ما نمی توانیم مشکل را حل کنیم. چون چه جور ما بگوئیم مولا گفته است که قبل از شروع در نماز اقامه بگو، ما چه جور بگوئیم این اقامه واجب نفسی است؟ شاید واجب غیری باشد. یکوقت رجوع می کنیم به اطلاق در ماده اقم الصلاة، او بحث دیگری است. فرض این است که ما اطلاقی در ماده اقم الصلاة نداریم نه اطلاق لفظی داریم و نه اطلاق مقامی. خب نوبت رسیده است به تمسک به خود ظهور این خطاب که می گوید پیش از شروع در نماز اقامه بگوئید. انصاف این است که این تعبیر اگر نگوئیم ظهور دارد در ارشاد به شرطیت اقامه، که شاید نظر مشهور هم همین است که لولا دلیل خارجی ظاهر اینکه بگویند اقامه بگو قبل از شروع نماز ارشاد به شرطیت است لولا دلیل خارجی، اگر ما این را نگوئیم لااقل مجمل است. اینکه ما بگوئیم ظهور اطلاقی یا به تعبیر دقیقتر ظهور انصرافی خطاب امر در این است که این امر وجوبش لنفسه است نه لغیره، چون وجوب لغیره مؤونه زائده دارد، نه این کافی نیست.

در مثال امر به سجود سهو می گوید: إذا زدت أو نقصت فأتم صلاتک ثم اسجد سجدتی السهو، خب این ظهور ندارد در ارشاد به جزئیت یا شرطیت سجود سهو. ولذا مشهور فرموده اند که وجوب سجود سهو وجوب نفسی است بخاطر مناسبت حکم وموضوع که سجود سهو ارغام انف شیطان است و این یک ملاک نفسی دارد. به هر حال این امر به سجود سهو که دیگر ظهور ندارد در ارشاد به شرطیت وجزئیت. کلام ما در این است که این خطاب که می گوید أتم صلاتک ثم اسجد سجدتی السهو، قبول داریم که ظهور ندارد در وجوب غیری، بخاطر اینکه مناسبت حکم و موضوع در اینجا موجب ظهور در وجوب غیری نمی شود. اما چرا مجمل نباشد؟ چرا ظهور داشته باشد در وجوب نفسی؟ ما مواردی که مشکل داریم که واجب نفسی است یا غیری است اینگونه موارد است. مثلا می گوید قبل از شروع در نماز اقامه بگو، بعد از اتمام نماز اگر موجبات سهو آورده شده بود سجود سهو بجا بیاورید، آیا این وجوب نفسی است یا وجوب غیری است؟ ما چه جور بگوئیم این وجوب نفسی است حتی اگر ظهور در ارشاد به شرطیت و جزئیت نسبت به مرکب نداشته باشد. اگر ظهور در ارشاد داشته باشد که فهو، اگر ظهور در ارشاد هم نداشته باشد چطور ما بگوئیم این ظهور دارد در وجوب نفسی.

بله اگر بطور مطلق بفرماید توضأ، بله آنجا ما قبول داریم، اگر شک کردیم که توضأ وجوبش وجوب نفسی است یا وجوب غیری، بله آنجا ما قبول داریم که مقتضای ظهور انصرافی این است که وجوب وضوء وجوب نفسی هست. این را ما قبول داریم. اما اینجا محل بحث نیست، چون ما از راه اطلاق هیئت و از آن راه های گذشته که بیان شد می توانیم مشکل را حل کنیم. حالا این راه را که آقای صدر اضافه کرده اند که اصلا کاری به وجوه سابقه هم نداشته باشیم خود بیان وجوب غیری مؤونه زائده دارد. چون وجوب لغیره نیاز دارد به لحاظ آن واجب نفسی. ووقتی آن واجب نفسی در خطاب لحاظ نشده است، ظهور انصرافی توضأ این است که این وجوب، وجوب نفسی است. ما فی الجمله این مطلب را قبول داریم در جائی که در خطاب بگویند توضأ. اما در مواردی که امر دائر است بین اینکه این واجب، واجب غیری باشد یا واجب نفسی فی واجب آخر، آنجاها ما مشکل پیدا می کنیم و نمی شود ما به ظهور خطاب تمسک کنیم برای اثبات وجوب نفسی. چون فرض این است که وقتی که می گوید اقامه بگو قبل از شروع در نماز، ولو ظهور نداشته باشد در ارشاد به شرطیت، یا می گوید بعد از اکمال نماز سجود سهو بکنید، ولو ظهور ندارد در ارشاد به جزئیت ویا شرطیت سجود سهو کما هو المشهور که می گویند وجوبش نفسی است، ولو ظهور ندارد در ارشاد به شرطیت و جزئیت، اما ما نمی توانیم بپذیریم که ظهور دارد در وجوب نفسی. اگر واقعا مراد مولا وجوب غیری باشد چه مؤونه زائده ای داشت که بیان نشد. خب مولا گفت قبل از شروع در نماز اقامه بگو. بعد از اکمال نماز اگر موجب سجود سهو بود سجود سهو بجا بیاورید، اگر این واجب غیری بود چه کمبودی در خطاب هست که اگر واجب غیری بود باید آن کمبود را جبران می کردیم.

بله یک مواردی هست که اصلا در خطاب هیچ چیز ذکر نشده است، گفته اند توضأ یا انصب السلم، بله اینجا را ما قبول داریم که ظهور انصرافی این خطاب توضأ این است که این واجب لنفسه است نه واجب لغیره.

سؤال وجواب: اگر مولا قصدش بیان وجوب غیری اقامه هم باشد این مؤنه زائده نمی طلبد. می سازد با هر دو. هم می سازد با وجوب غیر اقامه و هم می سازد با وجوب نفسی اقامه، ظهور در هیچ کدام ندارد. بله اگر مقصود آقای صدر آن مواردی است که فقط صیغه امر آمده است که مثلا توضأ، نمی دانیم این توضأ، توضأ لصلاتک است یا مطلق وضوء، بله ما اینجا را بلااشکال قبول داریم، هم وجوه سابقه مطرح است و هم لحاظ اینکه وجوب وضوء وجوب لغیره هست این نیاز به مؤونه زائده دارد، و ظهور انصرافی توضأ این است که وجوب این لغیره نیست.

سؤال وجواب: مثل اکرم زیدا که انصراف دارد به زید مشهور، این را می گویند ظهور اطلاقی ولی در حقیقت یعنی ظهور انصرافی. یعنی انصراف دارد این زید به زید مشهور. ولو این انصراف بخاطر عدم بیان قرینه است. عدم بیان قید زائد است. ما از این تعبیر می کنیم به ظهور انصرافی. ظهور انصرافی یک طبیعت به فرد مشهورش این یک قسم خاصی است از ظهور اطلاقی که از آن تعبیر می کنند به ظهور انصرافی. چون قسم دیگر از ظهور اطلاقی این است که ظهور دارد این کلمه مثلا أعتق رقبة در اینکه رقبه لابشرط از مؤمنه بودن وجوب عتق دارد. خب این ظهور اطلاقی می گوید طبیعت لابشرط وجوب اکرام دارد. آن ظهور اطلاقی در اینجا مراد نیست. مراد این است که از جمله توضأ وقتی قرینه ای نبود و قید زائدی نبود منصرف می شود به وجوب خاص و هو الوجوب النفسی.

سؤال وجواب: کسانی که مثل مرحوم آخوند می گویند مقدمه مطلقا واجب است، آنها می گویند اگر وضوء واجب غیری هم باشد مطلق وضوء واجب است. مطلق وضوء وجوب غیری دارد و هیچ شرطی هم ندارد. بله بنابر اینکه مقدمه موصله وجوب غیری دارد، خب این بیان را عرض کردیم که توضأ چون واجب را مطلق وضوء گرفت نه خصوص وضوء موصل الی الصلاة، پس معلوم می شود این واجب غیری نیست، چون اگر واجب غیری بود باید امر می رفت روی وضوء موصل الی الصلاة. حالا که امر نرفته روی وضوء موصل الی الصلاة مثل همینکه این امر غیری نیست و نفسی است خب این بیان بنابر اختصاص وجوب مقدمه به مقدمه موصله بیان درستی خواهد بود.

پس خلاصه عرض ما این است که: این ظهور انصرافی (به تعبیر ما، که توضأ ظهور انصرافی دارد در وجوب نفسی وضوء، قطع نظر از آن تدقیقاتی که در وجوه سابقه ذکر شده بود) در همه جا کارساز نیست. در تشخیص اینکه این فعل واجب شرطی است (که از آن تعبیر می کنیم به واجب غیری، که واجب غیری یعنی وجوب مقدمی و وجوب شرطی)، یا واجب فی واجبٍ هست، اینجا ما نمی توانیم با ظهور انصرافی یا با سائر وجوهی که ذکر شد مشکل را حل کنیم. فیبقی الاشکال فی هذه الموارد التی یدور الامر بین کون الواجب واجبا فی واجب که می شود واجب نفسی، أو واجبا شرطیا و غیریا، در اینگونه موارد ما مشکل پیدا می کنیم. مثلا رمی جمار در حج، مبیت در منی در حج، آیا واجب فی واجب هست کما علیه المشهور، ولذا می گویند اگر عمدا مبیت در منی یا رمی جمار را در روز یازدهم و دوازدهم ترک کنید حجتان باطل نمی شود، چون اینها واجب فی واجب هستند. اما رمی جمره عقبه در روز دهم او امر غیری دارد، یعنی لایصح الحج إذا ترکت رمی جمرة العقبة یوم العید عمدا.

حالا ما از کجا بفهمیم رمی جمار در روز یازدهم و دوازدهم واجب نفسی است کما علیه المشهور، واجب نفسی فی واجب آخر، یا واجب غیری است؟ از کجا بفهمیم. با این وجوهی که اینجا مطرح شد نمی فهمیم. یا مبیت در منی واجب نفسی است فی ضمن الحج یا واجب غیری است بحیث یبطل الحج بترکه عمدا، خب این را ما با این وجوهی که ذکر شد نمی فهمیم. و اگر ظهور این خطابات در ارشاد به شرطیت و جزئیت باشد که باید بگوئیم طبعا امر به اینها هم می شود امر غیری، و تلازم دارد. حالا امر غیری مولوی شرعی یا عقلی. مثلا اینکه می گوید توضأ لصلاتک، فرقی نمی کند بگوئیم این ارشاد است به شرطیت وضوء برای نماز یا بگوئیم امر غیری است به وضوء برای نماز. این هیچ محذوری ندارد. یعنی امر غیری است که از آن شرطیت وضوء هم استفاده می شود. مانعة الجمع نیست. البته ما در بحث مقدمه واجب این را باید بحث کنیم که ما وقتی امر غیری را منکریم طبعا توضأ لصلاتک را ارشاد به شرطیت می گیریم. ولی آنهایی که امر غیری قائلند هیچ محذوری ندارد که توضأ لصلاتک امر غیری باشد به وضوء ویستفاد منه بالالتزام شرطیة الوضوء للصلاة.

اگر ظهور در این نداشت به نظر ما مجمل می شود وباید احکام اجمال را بر آن بار کرد. که اگر اطلاقی بود در متعلق به او رجوع می کنیم. مثل اینکه گفتیم اطلاق در امر به طواف نفی می کند شرطیت ستر عورت را. و اگر اطلاقی در متعلق نبود مثل اقم الصلاة که اطلاق ندارد نسبت به متعلق باید رجوع کنیم به اصل عملی که دیروز مطرح کردیم.

فی دوران الامر بین الوجوب التعیینی و التخییری

مقام دوم: این است که اطلاق إن افطرت فصم ستین یوما آیا اقتضاء می کند که صوم ستین یوما واجب تعیینی باشد یا واجب تخییری؟

ما باید ببینیم مبنایمان در وجوب تخییری و وجوب تعیینی چیست.

یکوقت مبنایمان این است که وجوب تخییری یعنی وجوب صوم عند ترک الاطعام مثلا. یعنی وجبو الصوم مشروطا بترک الاطعام. در مقابل وجوب تعیینی صوم که یعنی صوم وجوب دارد فی جمیع الاحوال سواء اطعمت المسکین أم لا.

اگر مبنایمان این بود کما علیه المشهور، خب اگر مولا فقط بگوید إن افطرت فصم ستین یوما، اطلاق هیئت صوم می گوید این صوم واجب است فی جمیع الاحوال سواء اطعمت أم لا. اطلاق هیئت صوم اقتضاء می کند وجوب تعیینی را.

اما اگر مبنایمان این شد که وجوب تخییری می رود روی جامع. جامع بین صوم و اطعام یعنی عنوان احدهما. اگر وجوب تخییری باشد عنوان احدهما می شود واجب. اگر مولا فقط بفرماید أن افطرت فصم، مرحوم آقای خوئی فرموده است: غیر از تمسک به اطلاق هیئت برای اثبات وجوب صوم مطلقا سواء اطعمت أم لا، می توانیم به ظهور ماده تمسک کنیم بگوئیم ظاهر ماده این است که صوم متعلق وجوب است نه عنوان احدهما.

پس مرحوم آقای خوئی فرموده: بنابر این نظر صحیح که وجوب تخییری می رود روی عنوان احدهما. وقتی مولا می گوید إن افطرت فصم، هم به اطلاق هئیت می شود تمسک کرد که یجب الصوم سواء اطعمت الفقیر أم لا. و هم می شود به ظهور ماده در اینکه صوم متعلق وجوب است نه عنوان احدهما، به او هم می شود تمسک کرد.

مرحوم آقای تبریزی اشکال کرده اند به مرحوم آقای خوئی، که نه، ما به ظهور ماده می توانیم تمسک کنیم طبق این مسلک دوم، اما به اطلاق هئیت نمی توانیم تمسک کنیم. چون شکی در این نداریم که وجوب مطلق است و مشروط به هیچ شرطی نیست. شکمان در این است که متعلق وجوب صوم است یا عنوان احدهما. والا در اینکه ما یک وجوب فعلی داریم و هیچ شرطی ندارد این وجوب، مولا گفته إن افطرت فیجب، وجوب مشروط به چیزی نیست غیر از افطار عمدی که او کلام فیه و در او بحثی نداریم، اما اینکه متعلق وجوب صوم است یا عنوان احدهما، إن افطرت فصم ستین یوما، یا إن افطرت فیجب الجامع بین صوم ستین یوما أو اطعام ستین مسکینا. چه جور ما بیائیم به اطلاق هیئت تمسک کنیم؟ مگر شک داریم در اطلاق و تقیید وجوب؟

اقول: این فرمایش آقای تبریزی ره درست نیست. برای اینکه در این بیان خلط شده است بین مقام ثبوت و مقام اثبات. ما داریم به اطلاق اثباتی تمسک می کنیم. اطلاق اثباتی یعنی اطلاق خطاب، در مقابل تقیید خطاب. جناب استاد! مبنای شما و آقای خوئی و مبنای صحیح این است که وجوب تخییری تعلق می گیرد به عنوان احدهما. این مقام ثبوت است. اما در مقام اثبات چه جوری تعبیر می کنند؟ می توانند تعبیر کنند که إن لم تطعم ستین مسکینا فصم ستین یوما. این تعبیر غلط نیست. لازم نیست تفسیر حقیقت وجوب تخییری در مقام ثبوت در مقام خطاب هم طابق النعل بالنعل حفظ بشود. خطاب یعنی یک بیان عرفی. ولذا ممکن است ما در مقام ثبوت بگوئیم عنوان احدهما واجب است در وجوب تخییری ولی مولا در مقام اثبات هیئت را مشروط کند، بگوید إن لم تطعم ستین مسکینا فصم ستین یوما. اشکال ندارد. هیچ عرفی تخطئه نمی کند مولا را، که بگوید جناب مولا! وجوب تخییری متعلق است به عنوان احدهما، تو چرا از ابزار وجوب مشروط استفاده کردی. مولا می گوید من برای عرف صحبت می کنم، آن حرفها در مدرسه است که حقیقت وجوب تخییری چیست. وقتی با عرف صحبت می کنی باید عرفی حرف بزنی. ولذا عرفی اش می تواند بگوید صم أو اطعم، می تواند هم بگوید إن لم تطعم فصم. خب مولا وقتی گفت صم ستین یوما و نگفت إن لم تطعم ستین مسکینا فصم ستین یوما، ما به اطلاق اثباتی تمسک می کنیم پس معلوم می کنیم که این واجب، واجب تخییری نیست.

من مثال بزنم: مولا یکوقت واجب می کند اکرام عالم را، ولی به شما نمی گوید. به شما می گوید اکرم الفقیه. اینکه اشکال ندارد. آنهایی که می گویند به ظهور موضوع تمسک می کنیم در اینکه همان چیزی که در خطاب ذکر شد همان موضوع در مقام ثبوت است، می گویند نه، اگر مولا در مقام ثبوت واجب کرده اکرام عالم را، این خلاف ظاهر است که در مقام اثبات بیاید حصه ای از آن جعل را بیان کند. اگر مولا می گوید اکرم الفقیه این ظاهر در این است که جعل ثبوتی اش هم رفته است روی اکرام فقیه.

ما در بحث خودش گفته ایم نه، چه اشکال دارد که مولا جعل ثبوتی اش عام باشد ولی بیاید در مقام اثبات حصه ای از این جعل را بیان کند. و لذا هیچوقت اکرم الفقیه ظهورش نفی نمی کند جعل وجوب اکرام عالم را. ولذا می گویند لقب مفهوم ندارد. اکرم الفقیه در مقام اثبات می سازد با اینکه در مقام ثبوت شارع جعل کرده است وجوب اکرام عالم را، اما در مقام اثبات حصه ای از آن جعل را گفته است.

اما کسانی مثل محقق عراقی وآقای صدر می گویند نه، ظاهر اینکه در خطاب گفت اکرم الفقیه، این است که جعلش هم رفته است روی اکرام فقیه. که ما گفتیم لازمه این فرمایش این آقایان این است که پس کشف کنیم که جعل عام روی اکرام عالم نداریم. و این یعنی مفهوم لقب حجت می شود.

اگر بگوئید ظاهر اکرم الفقیه این است که آن جعل رفته روی اکرام فقیه، پس محتمل نیست که یک جعل برود روی اکرام فقیه و یک جعل هم برود روی اکرام عالم، به جوری که اگر فقیه را اکرام نکردیم دو تا عقاب بشویم، یکی اینکه جعل اکرم الفقیه را عصیان کردی ویکی اینکه چرا جعل اکرم العالم را عصیان کردی. اینکه محتمل نیست. اگر شما بگوئید ظهور اکرم الفقیه این است که جعل هم در مقام ثبوت رفته است روی اکرام فقیه، کشف می کنیم که پس جعل در مقام ثبوت روی اکرام عالم نرفته است. ما گفتیم این حرفها اصلا از اساس اشکال دارد. و اشکالش این است که اکرم الفقیه هیچ ظهوری ندارد در اینکه جعل ثبوتی هم روی این عنوان رفته است. مولا چه الزامی دارد که هر چه در مقام ثبوت جعل کرد طابق النعل بالنعل همان را بگوید، بلکه بخشی از آن را می گوید.

وقتی اینجور شد، جائی اصالة الظهور به درد ما می خورد که اگر مولا جعل ثبوتی اش با استصحاب اثباتی اش فرق کند اخلال به غرض حساب می شود.

وقتی اینجور شد، مولا در مثال إن افطرت فصم، اگر جعل ثبوتی اش وجوب تخییری است، نگوید إن لم تطعم فصم وبلکه فقط بگوید صم، این اخلال به غرض است. چون جعل ثبوتی اش وجوب تخییری است. آمد برخلاف غرض ثبوتی اش که تخییر است کلامی گفت که ظاهر در تعیین است. این کلام نقض غرض است.

پس ما از یک راه دیگر هم می توانیم اخلال به غرض را اثبات کنیم. می گوئیم گفت فصم، نگفت فیجب الجامع بین الصوم و الاطعام. پس هم می توانیم بگوئیم مولا نگفت الجامع که افاده وجوب تخییری کند. از آن طرف هم مولا نگفت إن لم تطعم فصم. ما از هر دو راه می توانیم اثبات کنیم وجوب تعیینی را.

بقیة الکلام یوم السبت انشاءالله.

جلسه 169

شنبه 20/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که گفتیم واجب تخییری عبارت است از آنچه که وجوب متعلق باشد به عنوان احدهما که جامع انتزاعی هست، إن افطرت فصم أو اطعم یعنی یجب احدهما. مرحوم آقای خوئی فرمودند: ما از دو راه می توانیم اثبات کنیم در موردی که فقط شارع بگوید إن افطرت فصم، أو اطعم را نگوید، می توانیم از دو راه اثبات کنیم که إن افطرت فصم وجوبش تعیینی است:

راه اول: اینکه ما به اطلاق هیئت تمسک کنیم، بگوئیم متعلق وجوب در خطاب صوم است. اصالة الاطلاق در هئیت می گوید تا متعلق در خطاب را نیاورید یعنی تا صوم را که در خطاب و مقام اثبات متعلق امر قرار داده شده نیاوری وجوب ساقط نمی شود. نیازی نداریم به اینکه اصالة التطابق جاری کنیم، بگوئیم آنچه که متعلق است فی مقام الاثبات، متعلق فی مقام الثبوت. نه، اصالة التطابق که ما هو متعلق الحکم أو موضوع الحکم فی مقام الاثبات والخطاب فهو متعلق و موضوع للحکم فی مقام الثبوت این اصالة التطابق مورد نیاز نیست. بلکه همینکه در مقام اثبات صوم متعلق است کافی است که اصالة الاطلاق در هئیت بگوید تا این متعلق امر را در خطاب نیاورید وجوب ساقط نمی شود. اما اینکه این متعلق در مقام اثبات متعلق در مقام ثبوت هم هست برای امر، که از او تعبیر می کنند به اصالة التطابق، ولو این اصالة التطابق را شما قبول نداشته باشید. کما اینکه ما عرض کردیم در عام انحلالی مثل أکرم الفقیه که عام یا مطلق انحلالی هست قبول نداریم که اصالة التطابق جاری می شود و می گوید ما هو موضوع الحکم اثباتا فهو موضوع الحکم ثبوتا. نخیر. شاید در مقام جعل شارع مقدس جعل کرده است وجوب اکرام عالم را چه فقیه باشد و چه غیر فقیه، اما در مقام اثبات و خطاب فقط حصه ای از جعل را بیان کرده، فرموده أکرم الفقیه. ولذا هیچوقت اکرم الفقیه دلیل نیست بر اینکه مولا اکرم العالم را جعل نکرده است. که از آن تعبیر می کنند که لقب مفهوم ندارد. و اینکه محقق عراقی وآقای صدر فرموده اند ظاهر اکرم الفقیه اصالة التطابق در او اقتضاء می کند که بگوئیم جعل مولا ثبوتا هم رفته است روی اکرام فقیه، یعنی اگر ما بدانیم که مولا دو تا جعل ندارد، یکی اکرام فقیه واجب است و دیگری اینکه اکرام عالم واجب است، کما اینکه همینطور هم هست، ما علم داریم که دو تا جعل نداریم. یک جعل بیشتر نداریم. چون اگر دو جعل داشتیم معنایش این است که اگر فقیه را اکرام نکنید دو تا گناه کرده اید: یکی اینکه وجوب اکرام فقیه را عصیان کردید و دوم اینکه وجوب اکرام عالم را عصیان کرده اید. یک جعل بیشتر نداریم.

محقق عراقی وآقای صدر اصالة التطابق را که قبول می کنند لازمه اش این است که بگویند که ظاهر أکرم الفقیه این است که جعل ثبوتی رفته است روی اکرام فقیه. و چون می دانیم یک جعل بیشتر نداریم پس می فهمیم که اکرم العالم هم مقید است به عالم فقیه. چرا؟ برای اینکه فرض این است که یک جعل بیشتر نداریم، و ظاهر اکرم الفقیه این است که جعل رفته است روی اکرام فقیه. پس حمل می کنیم اکرم العالم را بر اکرم الفقیه از باب حمل مطلق بر مقید.

ما گفته ایم لازمه اجرای اصالة التطابق در این اکرم الفقیه این است. در جائی که بدانیم یک جعل بیشتر نداریم، کما اینکه در این مثال می دانیم یک جعل بیشتر نداریم اما نمی دانیم این جعل رفته است روی اکرم الفقیه یا رفته است روی اکرم العالم، لازمه اجرای اصالة التطابق در اکرم الفقیه این است که بگوئیم پس کشف می کنیم فقیه در مقام ثبوت موضوع جعل است. آنوقت حمل می کنیم اکرم العالم را بر عالم فقیه. می شود اکرم العالم الفقیه. چون باید حمل کرد مطلق را بر مقید.

ما قبول نداریم اصل این مبنا را. ما می گوئیم اکرم الفقیه هیچ ظهوری ندارد، هیچ اصالة التطابقی ندارد که بگوید در مقام ثبوت هم جعل رفته است روی اکرام فقیه. نخیر، شاید در مقام ثبوت جعل رفته است روی اکرام عالم. مولا بخشی از آن جعل را بیان کرد.

اگر این عرض ما را نپذیرید و مثل مرحوم محقق عراقی وآقای صدر اصالة التطابق جاری کنید در اکرم الفقیه، لازمه این مبنا این است و باید به این لازمه ملتزم بشوید که در جائی که می دانیم یک جعل بیشتر نیست حمل کنیم اکرم العالم را بر اکرام عالم فقیه من باب حمل المطلق علی المقید. و این معنایش التزام به مفهوم لقب است.

سؤال وجواب: ما مشکلی نداریم در اکرم العالم. می گوئیم عالم ظهور خطابش این بود که تمام الموضوع است. ظهور اکرم الفقیه را چون خطاب مقید است بر این ظهور مقدم می کنیم می گوئیم عالم تمام الموضوع نیست جزء الموضوع است. در همه موارد حمل مطلق بر مقید همین است. خود اینها فرموده اند که اگر وحدت جعل بود خطاب مقید بر خطاب مطلق عرفا مقدم است. إن ظاهرت فأعتق رقبة با إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة وقتی جمع می شود این بزرگان تصریح می کنند که اصالة التطابق می گوید جعل رفته روی عتق رقبه مؤمنه. و چون یک جعل بیشتر نداریم پس حمل می کنیم أعتق رقبة را بر اینکه آن رقبه تمام الموضوع برای جعل نیست جزء الموضوع است. یعنی می گوئیم عتق رقبه مؤمنه واجب است. اگر این اصالة التطابق را در اکرم الفقیه هم پیاده کنیم او هم نتیجه اش همین می شود که بگوئیم چون یک جعل بیشتر نداریم ثبوتا و ظاهر اکرم الفقیه هم این است که جعل رفته است روی اکرام فقیه، پس اینکه اکرم العالم می گفتیم تمام الموضوع جعل است از او رفع ید می کنیم، می گوئیم جزء الموضوع للجعل است. و وجوب اکرام ثبوتا رفته است روی اکرام عالم فقیه.

ما خیالمان از این اشکال راحت است. می گوئیم اصلا در موارد حکم انحلالی مثل اکرم الفقیه، هیچ خلاف ظاهر نیست که مولا بیاید بخشی از جعل عام و مطلقش را بیان کند.

حالا اگر کسی آمد گفت طبق بیان شما که اصالة التطابق را منکرید ما هم در إن افطرت فصم اصالة التطابق را قبول نمی کنیم. می گوئیم قبول نکنید. اما قبول دارید که در مقام اثبات صوم متعلق وجوب است. اطلاق هیئت می گوید آن چیزی که در مقام اثبات متعلق وجوب است اصالة الاطلاق می گوید وجوب آن باقی است و ساقط نمی شود مگر با اتیان خود او. با اتیان چیز دیگر آن وجوب ساقط نمی شود.

راه دوم: که آقای خوئی فرموده است و ما هم قبول داریم اجراء اصالة التطابق است در مانحن فیه. اصلا کار نداریم به اطلاق هیئت صوم. اصالة التطابق می گوید ظاهر این خطاب این است که صوم متعلق وجوب است نه عنوان احدهما. تمسک می کنیم به اصالة التطابق در متعلق وجوب.

واین در اینجا عرفی است. در حکم انحلالی اصالة التطابق عرفی نبود. چرا؟ برای اینکه اگر مولا در مقام ثبوت اکرام عالم را واجب کند ولی خصوص اکرام فقیه را بیان کند این نقض غرض و اخلال به غرض نیست. بلکه بخشی از غرضش را گفته و بخشی از غرض را بعدا خواهد گفت. اخلال به غرض نیست. اما در مواردی که حکم انحلالی نیست مثل إن افطرت فصم، اگر واقعا وجوب رفته است روی عنوان احدهما، دیگر انحلالی نیست، یعنی صوم دیگر واجب نیست. صوم می شود مصداق الواجب علی وجه التخییر. بدلی است دیگر. وقتی واجب تخییری شد صوم می شود بدل. یعنی می توانی صوم را بیاوری و می توانی اصلا صوم را نیاوری بروی اطعام کنی. در اینگونه موارد ما اصالة التطابق را قبول داریم. ظاهر فصم این است که صوم متعلق وجوب است نه عنوان احدهما.

پس هم به اصالة التطابق تمسک می کنیم می گوئیم ظاهر فصم این است که صوم متعلق وجوب است ثبوتا. چون در مقام اثبات گفتند صوم متعلق است اصالة التطابق می گوید در مقام ثبوت هم صوم متعلق است نه عنوان احدهما. در ماده صوم اصالة التطابق جاری می شود که آن چیزی که ماده و متعلق در مقام خطاب و اثبات است بگو انشاءالله در مقام ثبوت هم همان ماده و متعلق وجوب است که عبارت است از صوم نه عنوان احدهما.

اینجا ما تمسکمان به اصالة التطابق است کاری به اصالة الاطلاق در هیئت نداریم.

بله اگر مولا می گفت إن لم تطعم فصم، قرینه بود برخلاف اصالة التطابق. قرینه بود بر اینکه ما بفهمیم که در اینجا متعلق وجوب در مقام ثبوت عنوان احدهما است. ولی فرض این است که همچنین قرینه ای که ما نداریم. می گوید إن افطرت فصم. چون قرینه ای بر خلاف اصالة التطابق نداریم می گوئیم آن چیزی که در مقام اثبات متعلق وجوب است که صوم است بگوئید در مقام ثبوت هم همین متعلق وجوب است و نه عنوان احدهما. و اینجا اصالة التطابق را ما قبول داریم ولو در مثال عام انحلالی مثل اکرم الفقیه ما قبول نکردیم.

البته فرض این است که دوران امر بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری است، ما می خواهیم احتمال وجوب تخییری را نفی کنیم. والا بعضی از واجبهای تعیینی هستند که اتیان فعل آخر مسقط وجوبشان هست. مثل اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم. اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم عدل واجب نیست مسقط واجب است. بله، آنجا اگر شک بکنیم که اتمام فی موضع القصر عن جهل تقصیری یا عن جعل مع الالتفات او هم مسقط وجوب قصر است یا نه، بله آنجا ما باید به اصالة الاطلاق در هئیت المسافر یقصر تمسک کنیم. چون بحث وجوب تخییری نیست. واجب است تعیینا نماز قصر. فقط نماز اتمام عن وجوب بالحکم مسقط است. خود آقای خوئی و دیگران اینجا تمسک نمی کنند به اصالة التطابق در ماده. اینجا مسلم باید تمسک بکنیم به اصالة الاطلاق در هیئت.

در جائی که بحث وجوب تخییری است، برای نفی احتمال وجوب تخییری ما می توانیم هم به اصالة التطابق در ماده تمسک کنیم و هم به اصالة الاطلاق در هیئت. و اینها هیچ نیازی به هم ندارند. یعنی شما می توانید اصالة التطابق را منکر بشوید کما اینکه ما در اکرم الفقیه منکر شدیم، شما بیائید در إن افطرت فصم هم منکر بشوید، بگوئید چه کسی می گوید صوم در مقام ثبوت هم متعلق جعل است. خب برفرض کسی این را بگوید ولی باز قبول دارد که در مقام اثبات متعلق امر صوم است دیگر. مقام اثبات که مشکل ندارد. کشف مقام ثبوت نمی توانستیم بکنیم اما مقام اثبات که روشن است. برفرض اصالة التطابق را هم قبول نکنیم اما اطلاق در هیئت می گوید تا این متعلق اثباتی را نیاورید وجوب ساقط نمی شود. می توانید هم بگوئید که ما اصالة التطابق قبول داریم. ظاهر فصم این است که متعلق صوم است حتی در مقام ثبوت نه اینکه عنوان احدهما باشد.

سؤال وجواب: بحث این نیست که اطعام مسقط وجوب صوم باشد مثل اتمام فی موضع القصر. اینکه محتمل نیست. فرض این است که ما احتمال وجوب تخییری می دهیم. وجوب تخییری هم رفته روی عنوان احدهما. برای اینکه بگوئیم عنوان احدهما متعلق وجوب نیست بلکه صوم متعلق وجوب است، خود اصالة التطابق می آید مشکل ما را حل می کند.

سؤال وجواب: دو تا مبنا هست در وجوب تخییری، یکی وجوب الصوم مشروطا بعدم الطعام بود و یکی مبنای صحیح که آقای خوئی ره هم قائل است که وجوب احدهما است. فرض این است که ما طبق مبنای صحیح می گوئیم وجوب تخییری یعنی وجوب احدهما. مبنای مشهور معنایش این است که اگر من صوم را ترک کردم و اطعام را هم ترک کردم، دو تا گناه کردم. چرا؟ برای اینکه می گفت یجب الصوم إن لم تطعم، خب من اطعام نکردم پس یجب الصوم، آن هم که می گفت یجب الاطعام إن لم تصم، خب من روزه نگرفتم پس یجب الاطعام. دو تا تکلیف فعلی دارم چون شرطش محقق شد. لازمه مبنای مشهور تعدد عقاب است.

پس دو راه برای اثبات وجوب تعیینی داریم.

فی دوران الامر بین وجوب العینی و الکفائی

مولا دستور داده است امر به معروف کنید نهی از منکر کنید، نمی دانیم واجب عینی است یا واجب کفائی. آقای سیستانی می فرماید: آن مرتبه اظهار کراهت و نارضایتی از منکر واجب عینی است. اگر ده نفر هم هستید یک منکری را دیدید هر ده نفر باید اظهار ناراحتی کنید. مگر اینکه اگر یک نفر اظهار ناراحتی کند و بگوید مثلا انگشتر طلا دست نکن او انگشتر طلا را در بیاورد. اما اگر معلوم نیست ترک کند باید نه نفر دیگر هم بگویند آقا کار بدی می کنی، نفر بعدی هم بگوید کار بدی می کنی، و خلاصه احتیاط واجب است که همه این ده نفر یک جوری بیایند اظهار ناراحتی کنند.

حالا ما شک داریم که امر به معروف واجب عینی است یا کفائی.

آیا می توانیم به اطلاق امر تمسک کنیم برای اثبات وجوب عینی؟ مثلا بعضی ها می گویند نماز جمعه در عصر غیبت واجب تعیینی کفائی است. یک عده ای باید بروند ونماز جمعه نباید تعطیل بشود. ولی بعضی ها می گویند واجب تعیینی عینی است. این هم قائل دارد دیگر.

سؤال وجواب: نماز جمعه واجب تخییری هم باشد اما برای من به الکفایة واجب تعیینی است.

ببینیم می توانیم به اطلاق امر تمسک کنیم برای اثبات عینیت یا نه؟

تارة مبنای ما در واجب کفائی این است که: وجوب علی کل فرد بشرط ترک الآخرین. مثلا یک آقایی به ده نفر می گوید سلام علیکم. اینجا رد سلام واجب کفائی است. یعنی واجب است بر شما رد سلام به شرط ترک آخرین. واجب است بر رفیقتان هم رد سلام به شرط ترک آخرین. اگر همه تان ترک کنید همه تان عقاب می شوید. چون اگر همه تان ترک کنید ده تا وجوب رد سلام نسبت به شما ده نفر فعلی می شود، وعقاب می شوید بر مخالفت. آنوقت این بحث پیش می آید که اگر همه با هم رد سلام کردیم چطور؟ کدامها واجب است؟ این یک مشکله ای است. گفته بود وجوب رد سلام مشروطا بترک الآخرین، فرض این است که شرط محقق نشد و ترک نکردند آخرین.

این نظر مشهور است. از نظر مشهور راه نفی وجوب کفائی تمسک به اطلاق هیئت است. می گوئیم مولا به من گفت جواب سلام بده، این اطلاق دارد سواء ترک الآخرون أم لا. می شود وجوب عینی.

فرق هم نمی کند که مبنایمان این باشد که اگر واجب کفائی را دیگری انجام داد کشف می شود که از اول وجوب در حق من نبوده و مانع از حدوث وجوب است، کما یقول به بعض. یا بگوئیم نه، وجوب در مورد من هم بوده و حدوث وجوب مشروط به هیچ شرطی نیست، اما رد سلام دیگری بقاء موجب ارتفاع وجوب می شود. این دو احتمال هست در نظر مشهور.

تارة: مبنای دوم در وجوب کفائی مبنای آقای خوئی است، می گوید وجوب علی احد المکلفین. می گوید چطور در واجب تخییری گفتیم وجوب احد الفعلین، اینجا هم می گوییم وجوب رد سلام علی احد المخاطبین و المکلفین. ده نفر نشسته اید یکی آمد سلام کرد. شارع گفت یجب علی احدکم رد السلام. آقا بر تو واجب است رد سلام؟ نه، بر شما چطور؟ نه. تا آخرین نفر از هر کدام می پرسیم می گوید بر من رد سلام واجب نیست. ولی بر یکی از ما رد سلام واجب است. بر عنوان احدنا رد سلام واجب است.

که استاد ما وآقای صدر اشکال می کردند که عنوان احد که قابل بعث وزجر نیست. آقای صدر و استاد می گویند اینها بیان عرفی در مقام اثبات است. والا در مقام ثبوت "فلیبعث احدکم بورقکم هذه الی المدینة" این نمی تواند وجوب برود روی عنوان احدکم. مقام اثبات یک بحث است مقام ثبوت بحث دیگر است. این بیان عرفی هست اما مقام ثبوت هم همین است؟ آقای تبریزی وآقای صدر قبول ندراند، اما آقای خوئی قبول دارد.

خب طبق بیان آقای خوئی همان بحث پیش می آید، هم می شود به اصالة الاطلاق در هیئت تمسک کرد. وقتی به من می گویند رُدّ السلام، اصالة الاطلاق در هیئت می گوید تا تو رد سلام نکنی وجوب ساقط نمی شود. و هم اصالة التطابق در موضوع جاری کرد. بگوئیم مولا گفت یجب علی المکلف أن یرد السلام. ظاهرش این است که مکلف موضوع است نه عنوان انتزاعی احد المکلفین.

تارة: مبنای سوم مبنای آقای صدر است. ایشان می گوید: واجب کفائی وجوب جامع بین فعل خود مکلف و فعل دیگران است. وقتی مثلا می گویند دفن میت واجب کفائی است یعنی بر همه به نحو انحلال واجب است، اما چی واجب است؟ نه دفن میت توسط شما، بلکه طبیعی دفن میت جامع بین دفن میت توسط خودتان یا توسط دیگری.

ولذا اگر دیگری برود دفن میت بکند چون واجب، واجب کفائی است، جامع دفن میت محقق شده است. یعنی شما هم می گوئی متعلق وجوب من ساقط شد. وجوب علی کل مکلف اما واجب طبیعی دفن المیت است لابشرط من استناده الی نفسه أو الی غیره.

طبیعی است که طبق این مبنا در جائی که دلیل نداریم واجب کفائی است تمسک می کنیم به ظهور خطاب. می گوئیم ظاهر خطاب این است که فعل مستند به خودت باشد. به من گفته اند إدفن المیت، ظاهرش این است که دفن مستند ومنتسب به خودت را من از تو می خواهم.

سؤال وجواب: حالا ظهور إدفن المیت این است که من از تو می خواهم دفن مستند به خودت را. حتی اگر بگوید دفن المیت واجب علیک او هم همینجور است، ظاهرش این است که دفنی که مستند به تو باشد و به ظهور ماده در اینکه فعل منتسب به مکلف واجب است احتمال وجوب کفائی را نفی می کند، مگر دلیل خاص داشته باشیم، کما اینکه در دفن میت دلیل خاص داریم. جائی که دلیل خاص نداشتیم ظاهر ماده این است که ماده منتسبه الی المکلف واجب است. ظاهر إدفن المیت یعنی دفنی که منتسب به تو است.

و به نظر ما این مبنای سوم درست است به تفصیلی که در بحث واجب کفائی انشاءالله خواهیم گفت.

جلسه 170

یکشنبه 21/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

فی وقوع خطاب الامر عقیب الحظر أو عقیب توهم الحظر

بحث در این است که اگر خطاب امر عقیب حظر بود یا عقیب توهم حظر بود، آیا دلالتش بر وجوب باقی هست کما نسب الی بعض العامة، یا ظهور پیدا می کند در اباحه کما نسب الی المشهور، یا مجمل است کما هو مختار صاحب الکفایة.

مثلا آیه شریفه فرموده است: "فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین"، آیا این امر به قتل مشرکین ظاهر است در وجوب، یا ظاهر است در اباحه بالمعنی الاخص یعنی در مقابل وجوب و حرمت، یا مجمل است؟

یک قول رابعی هم نقل شده است، وآن این است که گفته اند: اگر این خطاب امر معلق باشد بر زوال سبب نهی، نهی از قتل مشرکین به سبب اشهر حرم بود، بعد فرمود اگر اشهر حرم تمام بشود فاقتلوا المشرکین. خطاب امر معلق شد بر زوال سبب نهی که عبارت است از اشهر حرم. برخی فرموده اند در این صورت هر حکمی که قبل از آن نهی داشتیم، ظاهر این امر این است که همان حکم سابق بر نهی تجدید می شود. مثلا در این مثال حکم سابق بر نهی وجوب قتال مشرکین بود قبل از اشهر حرم مثلا. فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین می گوید آن وجوب سابق بر می گردد بعد از از بین رفتن اشهر حرم. اگر آن حکم سابق بر نهی استحباب بود فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین ظاهرش این است که استحباب برمی گردد. و هکذا.

این را در نظر داشته باشید که ما فرض کلاممان این است که آن خطاب حکم سابق اطلاق و عموم نداشته باشد. و الا اگر آن خطاب حکم سابق بر نهی اطلاق یا عموم داشت، یجب قتال المشرکین، خب روشن است، فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین اگر مجمل هم باشد مرجع ما همین عام فوق است که می گوید یجب قتال المشرکین. بله اگر کسی گفت ظاهر است فاقتلوا المشرکین در اباحه، نمی تواند رجوع کند به عام فوق که می گوید یجب قتل المشرکین. ولکن کسانی که مثل صاحب کفایه مجمل می دانند این خطاب امر عقیب حظر را، اگر عام فوقی داریم که می گوید یجب قتل المشرکین، در اشهر حرم گفت لاتقتلوا المشرکین، فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین. خب مجمل هم باشد عموم و اطلاق فاقتلوا المشرکین است. بحث ما در جائی است که آن خطاب حکم قبل از نهی اطلاق و عموم نداشته باشد. مثلا مولا می گوید که تا روز جمعه واجب است روزه بگیرید. تا آخر رمضان واجب است روزه بگیرید. هنگامی که عید فطر شد حرام است روزه بگیرید. پس اگر عید فطر گذشت فصوموا، روزه بگیرید. خب ما اگر بگوئیم فصوموا ظاهر است در اینکه همان حکم سابق بر نهی بر می گردد، معنایش این است که فإذا انسلخ عید الفطر فصوموا یعنی همان وجوب صوم که قبل از عید فطر بود باز دومرتبه بر می گردد. بحث در اینجا است. و الا اگر یک عام فوقی داریم که یجب الصوم مطلقا یا یستحب الصوم مطلقا، خب آن عام فوق که مرجع ما هست مشکلی ندارد.

ولذا فرض بحث را اینجا فرض کنید که آن دلیل وجوب صوم قبل از عید فطر اطلاق ندارد، چون می گوید صم فی شهر رمضان، فإذا جاء عید الفطر فأفطر، فإذا انسلخ عید الفطر فصم. این فصم بعضی ها گفته اند ظاهر است در تجدید همان حکم سابق بر عید فطر که وجوب است.

خب می دانید که این خلاف ظاهر است. هیچ دلیلی بر این مدعا که بعض العامة مثل غزالی گفته اند ما نداریم. اگر بگوید یجب الصوم الی عید الاضحی، فإذا جاء عید الاضحی فیحرم الصوم، فإذا انسلخ عید الاضحی فصوموا. خب این چه ظهوری دارد در اینکه بعد از عید اضحی واجب است صوم چون قبل از عید اضحی واجب بود؟

پس این حکم تجدد حکم سابق بر نهی درست نیست.

امر دائر است بین این دو قول که آیا ظاهر امر عقیب الحظر اباحه است یا مجمل است. آن قولی هم که به بعض العامة نسبت داده اند که گفته اند ظاهر است در وجوب مطلقا، او که روشن است که باطل است. مثلا می گوید در حال احرام صید نکنید، فإذا حللتم فاصطادوا، محتمل هست که واجب باشد برای تیمن و تبرک بعد از خروج از احرام یک بار صید کنید، ولی اصلا ظهوری ندارد در وجوب. ولذا این قول بعض العامه که گفته اند ظاهر این امر عقیب الحظر وجوب است این حسابش پاک است.

آن قول به تفصیل که نقل کردیم که إذا علّق ثبوت الامر علی زوال علة النهی ظاهر امر این است که همان حکم سابق بر نهی تجدید می شود، او هم به نظر ما درست نیست. فقط امر دائر است بین دو احتمال: یکی ما نسبت الی المشهور من الظهور فی الاباحة، و دوم ما هو مختار صاحب الکفایة من الاجمال.

اقول: به نظر ما حق با صاحب کفایه است. انصافا ظهوری ندارد امر عقیب الحظر در اباحه بالمعنی الاخص. قدر متیقن ترخیص است نه اینکه ظهور دارد در ترخیص و اباحه بالمعنی الاخص. نه. اگر مولا ببیند عبدش دچار توهم حظر است مثلا، فکر می کند ترشی خوردن بر او حرام است، به او می گوید ترشی بخور. نه اینکه ظهور ندارد در وجوب و ظهور دارد در اباحه بالمعنی الاخص. نه، مجمل است. قدر متیقن این است که دارد ترخیص می دهد در خوردن ترشی. اما شاید مراد مولا وجوب باشد. ولذا اگر یک دلیل دیگری داشتیم عام فوقی داشتیم که ظاهر در وجوب بود به او رجوع می کنیم. نمی آییم بگوئیم که ظاهر این خطاب امر به خوردن ترشی چون عقیب الحظر یا توهم الحظر است ظاهر در اباحه است، پس از آن خطاب عامی که ظاهر است در وجوب رفع ید می کنیم. نه، وجهی ندارد. این خطاب امر عقیب الحظر أو عقیب توهم الحظر قدر متیقنش اباحه و ترخیص است، اما ظهور ندارد در اباحه فی مقابل الوجوب.

سؤال وجواب: شما از یک لفظ مشترک نمی توانید اراده کنید یک معنای خاصی را؟ لزومی ندارد قرینه بیاورد، چون داعی او اجمال گوئی است. می گوید جئنی بعین داعی او اجمال است. یا داعی ندارد بر بیان. هر خطاب مجملی وقتی متکلم ملتفت است به اجمالش طبیعی است که معنا ندارد که با این خطاب مجمل بخواهد غرضش را تبیین کند. اینکه در هر خطاب مجملی می آید. مثل یکره در اصطلاح فقهاء با اصطلاح روایات. یکره در اصطلاح روایات مجمل است، هم می سازد با حرمت و هم می سازد با کراهت. اما یکره در اصطلاح فقهاء ظاهر است در خصوص کراهت بالمعنی الاخص فی مقابل الحرمة. ینبغی در روایات ما جامع است بین وجوب و استحباب. ولی در کلمات فقهاء وقتی می گویند ینبغی ظاهر است در استحباب.

ما حرفمان این است که امر عقیب حظر یا توهم حظر مجمل است ظهور ندارد در اباحه بالمعنی الاخص. قدر متیقنش این است که شما مجازید در ارتکاب این فعل. اما شاید مراد مولا وجوب بوده است. ولذا چه جور اگر در روایتی بیاید یکره او با یحرم تنافی ندارد، چون یکره ظهور ندارد در کراهت اصطلاحیه. یکره جامع بین کراهت اصطلاحیه وحرمت است، ولذا اگر یک خطاب دیگری داشتیم می گفت یحرم به ظهور یحرم اخذ می کنیم. اینجا هم همینطور است. اینجا هم این خطاب امر عقیب الحظر یا عقیب توهم الحظر مجمل است. اگر یک خطاب دیگری داشتیم که ظاهر بود در وجوب به او اخذ می کنیم.

ممکن است مراد جدی خدا وقتی می گوید فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین وجوب باشد. الله اعلم، شاید مراد خدا از فاقتلوا المشرکین وجوب باشد. ولکن ظهور ندارد فاقتلوا المشرکین در وجوب، اما مولا غرضش وجوب قتل مشرکین بوده است. البته این خطاب مجمل است و مولا غرضش را با این خطاب تبیین نکرده است. این غیر از این است که بگوئیم فاقتلوا المشرکین أی فیحل قتل المشرکین. فإذا انسلخ اشهر الحرم فیحل قتل المشرکین این فرق می کند با فاقتلوا المشرکین. فاقتلوا المشرکین مجمل است.

حتی اگر مولا می گفت فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین، اینجا درست بود که او هم ظهور داشت در اباحه بالمعنی الاعم و با وجوب هم می ساخت. ولکن ظهور استعمالی یحل قتل المشرکین مشخص است. ظهور استعمالی اش در حلیت بالمعنی الاعم است. و از یحل قتل المشرکین اراده وجوب نمی شود کرد. یحل قتل المشرکین اباحه بالمعنی الاعم است تنافی با وجوب ندارد، ولی از یحل قتل المشرکین نمی شود اراده وجوب کرد ولی از فاقتلوا المشرکین می شود اراده وجوب کرد. ما حتی این را هم ادعا می کنیم. ولذا فاقتلوا المشرکین هم با اراده وجوب می سازد و هم با اراده اباحه می سازد. می شود مجمل.

واین هم که مشهور گفته اند ظهور در اباحه دارد، بعید می دانم مقصودشان این است که ظهور دارد در اباحه بالمعنی الاخص یعنی نفی وجوب می کند. بعید نیست اینها بگویند ظهور دارد در اباحه بالمعنی الاعم یعنی کأنه گفته فیحل قتل المشرکین. ما می گوئیم این هم اگر مراد مشهور باشد باز درست نیست. چونکه این تعبیر فیحل قتل المشرکین ولو تنافی با وجوب ندارد اما نمی شود مراد مولا از فیحل قتل المشرکین وجوب باشد. بر خلاف فاقتلوا المشرکین، در فاقتلوا المشرکین می تواند مراد مولا وجوب باشد. و لذا ما فرمایش صاحب کفایه را قبول داریم که امر عقیب الحظر یا امر عقیب توهم الحظر مجمل است. و این هیچ محذوری ندارد یعنی روشن نیست که آیا مولا که می گوید فاقتلوا المشرکین آیا به داعی بعث جدی است نحو قتل المشرکین یا به داعی رفع حظر است. مجمل است بین اینکه آیا بعث جدی می کند نحو قتل المشرکین، یا رفع حظر می کند از قتل مشرکین. مجمل بین این دو احتمال است. برخلاف سایر اوامر که ظهور داشت مثلا این اقیموا الصلاة در اینکه به داعی بعث جدی است نحو الصلاة. اما فاقتلوا المشرکین مجمل است که آیا به داعی بعث جدی است نحو قتل المشرکین یا به داعی رفع حظر است. مجمل است. و الا ممکن است مراد مولا بعث به قتل مشرکین باشد به داعی بعث جدی نه به داعی رفع حظر. خلاصه عرض ما این است که کلام مجمل است.

سؤال وجواب: قدر متیقن این است که حظر سابق نیست. مشهور می گویند از فاقتلوا المشرکین مولا نمی تواند اراده وجوب بکند، بلکه مثل این است که بگوید فیحل قتل المشرکین. ما می گوئیم نخیر، می تواند اراده کند. منتهی مجمل است، نمی دانیم اراده کرده است فاقتلوا المشرکین یعنی بعث استعمالی لقتل المشرکین آیا ناشی است از بعث جدی مولوی نحو قتل المشرکین، یا ناشی است از داعی رفع حظر. مجمل است.

یک نکته هم عرض کنم: گاهی خطاب امر عقیب توهم حظر و وجوب است معا. یعنی هم احتمال وجوب می دهیم و هم احتمال حظر می دهیم. این خارج از بحث است. این ظهورش در وجوب است. جائی ما می گوئیم مجمل است که فقط عقیب حظر یا عقیب توهم حظر باشد. اما اگر عقیب توهم حظر و توهم وجوب بود، نه آنجا ظهورش در وجوب است. مثل چی؟ مثل اینکه روایت می گوید اگر شک کردی در قرائت بعد الرکوع حضرت فرمود إمض بگذر در نمازت. بعضی ها گفته اند این عقیب توهم حظر است. چون مکلف احتمال می داد که اگر بگذرد و اعتناء به شکش نکند حرام است، حضرت فرمود نخیر، اعتناء به شکت نکن خیالت راحت باشد حرام نیست. ولذا بعضی ها گفته اند که از خطاب إمض در روایات قاعده تجاوز فقط استفاده می شود که حرام نیست شما مضیّ بکنی. اعتناء نکردن به شک حرام نیست. می توانی اعتناء به شکت نکنی و ادامه بدهی نماز را. گفته اند استفاده نمی شود که اگر دوست داشتی وبرگردی و تدارک کنی این نادرست است. فقط می فهماند که مضی جائز است.

ما می گوئیم نه، این خطاب عقیب توهم حظر تنها نیست. طرف نمی داند آیا مضی حرام است یا واجب است یا مباح است. هیچی را نمی داند. اما در این صورت فرمود إمض. این ظهور دارد در وجوب. ولذا اگر کسی بعد از رفتن به رکوع شک کرد که حمد وسوره را خوانده یا نه، نه تنها مضی جائز است بلکه واجب هم هست. وقاعده تجاوز علی وجه العزیمة است نه علی وجه الرخصة.

این اشتباه نشود.

این مطلب را هم بگویم: حظر اعم است از حظر تحریمی یا حظر کراهتی. امر عقیب حظر کراهتی که ظهور در وجوب ندارد. می گوید در روز عاشورا مکروه است روزه بگیری. روز عاشورا که گذشت روزه بگیر. این ظهور در وجوب ندارد. البته اگر روزه مباح باشد مساوی با این است که اصل امرش باشد. چون عبادت نمی تواند اباحه داشته باشد بدون امر. منتهی ظهوری در وجوب ندارد. می گوید روز عاشورا روزه نگیر روز عاشورا که گذشت روزه بگیر، بله این روزه اگر بخواهد صحیح باشد باید امر داشته باشد اما شاید امرش استحبابی باشد. امر عقیب حظر یا توهم حظر در حظر کراهتی هم ظهور در وجوب ندارد.

سؤال وجواب: اگر کسی در حال خواندن سوره شک کرد که حمد خوانده یا نه، آنجا قاعده تجاوز می گوید جوری عمل کن که گویا حمد خواندی. کسی که حمد خوانده وبعد سوره را شروع کرد، جائز است که دومرتبه برگردد و حمد را تکرار کند. اینکه مشکلی ندارد، حتی اگر می داند حمد را خوانده و می داند حمد را درست خوانده است. چون مشکلی به وجود نمی آید. آنجا اصلا حتی قاعده تجاوز علی وجه العزیمة هم باشد مشکلی به وجود نمی آورد. چون قاعده تجاوز علی وجه العزیمة یعنی حتما بگو حمد را خواندم. باشد حتما می گویم حمد را خواندم اما در عین حال دوست دارم یک بار دیگر بخوانم. اینکه مشکل ندارد. مشکل در این مثالی است که زدیم که بعد از دخول در تشهد مثلا نمی داند سجده بجا آورده یا نه، بعد از دخول در رکوع نمی داند قرائت بجا آورده یا نه. خب اینجا مثلا اگر در حال تشهد می دانست یک سجده را بجا نیاورده، باید تدارک می کرد. اما اگر می دانست هر دو سجده را بجا آورده تدارک حرام بود، چون می شد زیاده در سجده. حالا که قاعده تجاوز جاری شده می گوید بگو که من هر دو سجده را بجا آوردم. خب اگر هر دو سجده را بجا آورده بودی الان برمی گشتی یک سجده دیگر بجا می آوردی این زیاده در سجده نبود؟ زیاده در سجده بود دیگر. قاعده تجاوز می گوید حالا هم اگر برگردی و سجده مشکوکه را تدارک کنی زیاده در سجده است و نمازت باطل می شود. این را ما می گوئیم امر به مضی علی وجه العزیمة. مقصودمان این است. والا در حال قرائت سوره اگر بدانی هم که حمد را خواندی باز دومرتبه حمد خواندن مشکل ندارد، تا چه برسد به اینکه قاعده تجاوز بخواهد بگوید دومرتبه حمد خواندی. آن منافات با این حرف ما ندارد که قاعده تجاوز علی وجه العزیمة است.

اما نهی عقیب امر یا نهی عقیب توهم امر هم ظهور ندارد در حرمت. یک آقایی فکر می کند حتما باید پرهیزش را ادامه بدهد، می رود دکتر می گوید پرهیز نکن. خب این ظهور ندارد در اینکه حرام است بر تو پرهیز کردن. نه، بعد از امر به پرهیز یا بعد از توهم وجوب پرهیز می آید می گوید پرهیز نکن او هم ظهور در حرمت ندارد. فرقی نمی کند.

یک بحث دیگری هست که آیا نهی در عبادت ظهور دارد در حرمت تشریعیه یا در حرمت ذاتیه؟ مثلا می گوید لاتصم فی السفر، آیا این معنایش این است که صوم فی السفر حرام ذاتی است، یا صوم فی السفر حرام تشریعی است. ما گفتیم لاتصم فی السفر می سازد با حرام تشریعی بودن صوم فی السفر. چرا؟ برای اینکه توقع در عبادت این است که صحیح باشد یعنی امر داشته باشد، یعنی عبادتی که شما انجام می دهید اثر مرغوب و متوقع در عبادت سقوط امر است. اثر متوقع در صوم این است که امر به صوم حالا یا امر استحبابی ویا امر وجوبی ساقط بشود. لاتصم فی السفر ظهور دارد در ارشاد به اینکه صوم فی السفر این آن اثر متوقع را ندارد. یعنی آن اثر متوقع در عبادت این است که امتثال امر باشد حالا یا امر وجوبی یا استحبابی، آن اثر متوقع در صوم فی السفر نیست. مثل لاتبع ما لیس عندک، چه جور می گویند اثر متوقع در بیع نفوذ و نقل وانتقال است. نهی از بیع ما لیس عندک ظهورش در این است که بیع ما لیس عندک نکن چون آن اثر متوقع که نقل وانتقال است در آنجا مترتب نمی شود. ظهور لاتبع ما لیس عندک در تحریم ذاتی بیع ما لیس عندک نیست. چون متوقع در بیع نقل وانتقال است، لاتبع ما لیس عندک می گوید آن اثر متوقع اینجا نیست، بیخود زحمت نکش. لا تصم فی السفر هم شبیه همین است. چون اثر متوقع در عبادت امتثال امر است، لا تصم فی السفر می گوید بیخود زحمت نکش صوم فی السفر امتثال امر نیست. ولی حالا یک کسی می خواهد احتیاطا در سفر روزه بگیرد چون حکم شرعی اش را نمی داند، او مشکل ندارد. چون صوم فی السفر حرام ذاتی که نیست. لا تصم فی السفر را می گویند ارشاد است. ارشاد به این است که اثر متوقع از صوم امتثال امر است مثل هر عبادت دیگر. صوم در سفر آن اثر متوقع را ندارد. طبعا معنایش این است که صوم فی السفر امر ندارد. این می شود ارشاد. لا تصم فی السفر ارشاد می شود به اینکه ایها الناس آن اثر متوقع در عبادت که امتثال امر است در صوم فی السفر نیست بیخود زحمت نکشید. لذا حرمت تشریعیه را می فهماند.

یقع الکلام فی المرة و التکرار

روشن است که صیغه امر نه ظهور دارد در مره و نه تکرار. نه ماده إضرب در آن خوابیده یک بار و چند بار و نه در هیئت إضرب خوابیده است. پس نه دلالت وضعیه دارد ماده امر که ضرب است در إضرب بر مره یا تکرار و نه هیئت إضرب که هیئت امر است دلالت دارد بر مره و تکرار. و نه اطلاق إضرب اقتضاء می کند مره و یا تکرار را.

پس نیازی به تطویل بحث نیست. لاتدل صیغة الامر علی المرة ولا علی التکرار لا هیئة و لا مادة و لا وضعا و لا اطلاقا.

جلسه 171

سه شنبه 23/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یک نکته در رابطه با بحث لا تصم فی السفر عرض کنیم:

ما عرض کردیم لا تصم فی السفر ارشاد است به اینکه صوم فی السفر اثر متوقع فی العبادة را ندارد. اثر متوقع فی العبادة این است که امتثال امر وجوبی و یا استحبابی باشد. انسان عبادت که می کند می خواهد محبوب مولا را اتیان کند. لا تصم فی السفر ارشاد می کند که صوم فی السفر را ترک کن چون اثر متوقع فی العبادة که امتثال است را ندارد.

یمکن أن یتوهم که: علت اینکه لا تصم فی السفر دلالت نمی کند بر حرمت ذاتیه صوم فی السفر همین است که نهی در مقام توهم وجوب است، و لا تصم فی السفر فقط می گوید وجوب نیست. طبعا اگر وجوب نبود برای صوم فی السفر، قصد امتثال به وجوب می شود حرام تشریعی، اما قصد احتیاط در موارد جهل به وظیفه مشکلی ندارد.

اقول: این توهم باطل است. چونکه لازمه این توهم این است که ما فقط از لا تصم فی السفر نفی وجوب را بفهمیم. در حالی که ما نفی استحباب را هم می فهمیم. (وأن تصوموا خیر لکم نمی تواند اصل استحباب را اثبات کند). پس لا تصم فی السفر فقط ارشاد است به عدم امتثال امر در موارد صوم فی السفر.

البته ما در دوره سابقه فرق می گذاشتیم بین صوم فی السفر وصوم فی العیدین. می گفتیم صوم فی العیدین حرام ذاتی است، چون درباره صوم فی العیدین روایت می گوید: صوم یوم العیدین حرام. اما در سفر فقط داریم لا تصم فی السفر. صوم یوم العیدین حرامٌ ظاهر است در حرام مولوی و دیگر احتیاط هم نمی شود کرد.

آقای صدر هم این تفصیل را در کتاب الفتاوی الواضحه دارد.

ما این تفصیل را در دوره سابقه می گفتیم ولی بعد دیدیم در روایات صوم فی السفر هم همین تعبیر آمده است که الصوم فی السفر حرامٌ و معصیةٌ. ولذا باید در جای خودش بحث شود.

اما ادامه بحث مره و تکرار:

ما یک مره و تکرار داریم و یک دفعه ودفعات. مثلا اگر مولا بگوید اکرم العالم، اگر به او دو بار شام بدهیم می شود تکرار، در مقابل اینکه فقط امشب شام بدهم که می شود مرة. اگر امشب به دو نفر شام بدهم می شود دفعات ولی اگر به یک نفر شام بدهم می شود دفعه.

دفعه ودفعات در افراد عرضیه است که در زمان واحد است و اختلاف در افراد اکرام شده است. ولی مره وتکرار در افراد طولیه است که زمان اکرام یکی باشد یا دو زمان.

کلام در این است که وقتی مولا می گوید اکرم عالما، هیئت اکرم دلالت می کند بر ایجاد طبیعت اکرام که صادق است بر یک اکرام. اما بحث در این است که نه ماده اکرام ونه هیئت اکرام دلالت نمی کنند بر مره یا تکرار و نه بر دفعه ودفعات. بلکه دلالت می کنند بر ایجاد طبیعت اکرام. بله ایجاد طبیعت صادق است ولو به ایجاد یک فرد، اما این غیر از این است که در ماده یا هئیت اکرم قید مره یا تکرار اخذ شود.

اینکه ماده یا هئیت اکرم وضع نشده است بر مره یا تکرار وجهش روشن است. چون اگر وضع شده بود بر مرة، استعمال آن در موارد تکرار مثل اکرم العالم عدة مرات می شد مجاز. واین قطعا مجاز نیست.

می ماند ظهور اطلاقی. ظهور اطلاقی ماده یا هیئت اکرم هم نه مره را می فهماند و نه تکرار را. چون وقتی شما می گوئید زید ضارب، هیچ اطلاق زید ضارب نمی فهماند که زید یک بار زد یا چند بار زد. این از ماده إضرب. اما هیئت اضرب چطور؟ هیئت إضرب هم دلالت اطلاقیه اش بر هیچکدام نیست و موارد فرق می کند. مثلا اکرم العالم ظهورش در تعدد اکرام است به عدد عالم ها، و همینطور سلّم علی العالم. اما در مقابل توضأ بالماء آنجا یک بار وضوء بگیرم با یک آبی کافی است. یا مثال جئنی بالطبیب.

چه فرق است بین اکرم العالم با جئنی بالطبیب؟ فرقشان در ظهور اطلاقی نیست. بلکه به حسب موارد است.

سؤال وجواب: مراد از مره و تکرار فقط به لحاظ خود اکرام نیست، بلکه ولو به لحاظ عالم باشد.

کلام در این است که آیا می شود یک قانونی ارائه داد برای این بحث، یا مثل آقای خوئی بگوئیم موارد مختلف است؟

مرحوم آقای صدر فرموده می شود قانون ارائه داد:

اما به لحاظ دفعه ودفعات ایشان و محقق عراقی و بعضی دیگر فرموده اند: مقتضای دلالت اطلاقیه صیغه امر این است که اگر دو فرد یا بیشتر از طبیعت را فی زمان واحد موجود کنیم، (در مثال اکرم العالم دو فرد از عالم را همزمان اکرام کنیم) هر دو فرد می شود مصداق امتثال.

پس به لحاظ دفعه و دفعات هیچ فرق نمی کند. اگر مولا گفت أکرم عالما دانشمندی را اکرام کن، اگر همزمان دو دانشمند را اکرام کردی هر دو مصداق امتثال این امر و ایجاد طبیعت هستند.

لذا در عروه در بحث حج می گویند: یک آدمی پول دارد اما نمی تواند حج برود، به او می گویند فلیبعث من یحج عنک. اگر این آقا آمد و دو نفر را فرستاد برای حج، اگر احتمال می دهد که حج یکی از این دو نفر باطل باشد که هیچ و بی اشکال است. اما اگر می داند حج هر دو درست است و آن دو نفر را فرستاد که حجة الاسلام بجا بیاورند. صاحب عروه فرموده هیچ اشکالی ندارد. محقق عراقی هم در حاشیه عروه فرموده این اشکالی ندارد و از قبیل امتثال امر است به ایجاد فردین فی زمان واحد. منتهی کما قال السید الامام والسید الخوئی فی حاشیة العروة شرطش این است که اتمام حج توسط این دو نائب فی زمان واحد انجام گیرد. حال اگر کسی حجش را زودتر تمام کرد او می شود امتثال واجب، چون با اتمام نائب اول، دیگر امر به ایجاد طبیعت حج نیابی امتثال و ساقط شد.

پس دفعات و ایجاد دو فرد از یک طبیعت فی زمان واحد اشکالی ندارد.

نتیجه ای که ما گرفتیم این است که: اگر کسی همزمان در زکات فطره که تکلیف است یا کفاره تأخیر قضای رمضان که تکلیف است اگر همزمان به دو فقیر کفاره بدهد یا دو وکیل تام الاختیارش همزمان به دو نفر زکات یا کفاره دادند، نمی تواند یکی را پس بگیرد. چون ما کان لله لایرجع فیه. چون هر دو زکات فطره، شد مصداق امتثال امر. وقتی صحیح واقع شد جواز رجوع دلیل می خواهد. ولذا طبیعت به کلا الفردین معا ایجاد می شود.

یا زکات فطره که 4 مد است شما فکر می کردید که 8 مد است، بعد متوجه شدید که 4 مد است. دیگر نمی توانید پس بگیرید. چون شما کل این مبلغ را فی آن واحد به عنوان زکات فطره دادید.

بله! در مثال اداء دین اینطور نیست. چون عنوان اداء دین عنوان قصدی ما یستحقه الغیر است، وآن مثلا یک میلیون بیشتر نیست. اما در مثال زکات و کفاره شارع واجب کرده است ایجاد طبیعت را. و هر دوی اینها که همزمان ایجاد شد ایجاد طبیعت هستند.

لذا فرعی پیش می آید که در زکات غیر فطره که تکلیف محض نیست، یا بدهکار بودید به سهم سادت، همزمان شما خودتان سهم سادات دادید به زید سید فقیر، وکیل تام الاختیار شما هم دارد به عمرو سید فقیر. اینجا قبول داریم چون به عنوان اداء دین است هر دو مصداق اداء سهم السادة نیست، چون به عنوان ما یستحقه السید می دهیم. اما حالا کدامیک از این سهم ساداتها صحیح است و کدامیک مالک شده اند؟ نمی توانیم یکی را بگوئیم مالک است علی التعیین، چون ترجیح بلا مرجح است. اگر بگوئی احدهمای لابعینه مالک است، این می شود فرد مردد. اگر هر دو مصرف کردند صحیح که نیست، ضامن هم که نیستند چون جاهل به حال بوده اند. آنوقت باید مکلف یک سهم سادات دیگری جور کند، اینهم خلاف مرتکز است.

این اشکال را مثل حضرت امام وبعض معاصرین گفته اند جواب ندارد.

اقول: ما در این موارد گفتیم بعید نیست که عقلاء بیایند مثل بیع کلی فی المعین رفتار کنند. که اگر بگوید بعتک احد هذین الکتابین، مشتری مالک احدهمای لابعینه به نحو جامع انتزاعی می شود و عنوان احدهما را مالک است. چون عرف این عنوان را فانی می بیند در معنون. لذا بایع باید یکی از این کتابها را تحویل مشتری بدهد. پس عنوان احد الکتابین را در بیع کلی فی المعین مالک است نه فرد مردد. و این عنوان یک تعین ذهنی ندارد.

اینجا هم می گوئیم: عنوان احد السیدین به عنوان جامع مالک است، نه فرد مردد. ولو هیچکدام نمی توانند تصرف کنند، اما اثرش این است که مکلف اختیار دارد یکی از این سهم ساداتها را پس بگیرد، و اگر هم متوجه نشد یکی از آنها می شود سهم سادات.

این به لحاظ دفعه ودفعات. اما به لحاظ مره و تکرار خواهد آمد.

جلسه 172

چهارشنبه 24/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا می شود ظهور خطاب امر را در برخی از موارد در انحلال و به تعبیر دیگر در تکرار، وظهور خطاب امر را در برخی موارد دیگر در عدم انحلال و به تعبیر دیگر در مره قاعده مند کرد؟

خب ما می بینیم در اکرم العالم ظهور دارد خطاب امر در تکرار اکرام به عدد افراد عالم، ولی در توضأ بالماء و تیمم بالتراب و جئنی بالطبیب ظهور در صرف الوجود دارد، که یک طبیب را بیاوری کافی است، یک بار وضوء بگیری به آب یا تیمم کنی به تراب کافی است.

و حتی به لحاظ خود متعلق گاهی فرق می کند. إحترم اباک. إحترم اباک ظهور دارد در انحلال، یعنی هر آن باید احترام بگذاری به پدر خودت. اگر امروز احترام گذاشتی معنایش این نیست که دیگر فردا احترام نگذاری. و اگر امروز نعوذ بالله عصیان کردی و احترام نگذاشتی به پدرت، معنایش این نیست که فردا عصیان کنی. نه، حکم انحلالی است، یعنی به هر آن یک وجوب احترام داری، که اگر این آن وجوب احترام را عصیان کنی، این وجوب احترام در این آن بالعصیان ساقط می شود ولی وجوب احترام فردا به حال خودش باقی است. خب این معنایش این است که إحترم اباک ظهور پیدا کرده است در تکرار احترام و اینکه هر احترامی فی کل آن وجوب مستقل دارد.

این آیا تابع اختلاف موارد است یا می شود یک قاعده کلیه ای تأسیس کرد؟

بطور دقیق که نمی شود قاعده کلیه تأسیس کرد، ولکن مرحوم آقای صدر مقداری خواسته است قاعده مند بکند. فرموده است: تارة قرینه خارجیه داریم تعیین می کند انحلال را یا عدم انحلال را، آن بحث دیگری است که بحث می کنیم. قرینه خارجیه داریم، مناسبت حکم وموضوع هست در برخی از مثالها که ظهور پیدا می کند این خطاب امر در انحلال و به تعبیر دیگر در تکرار. بعضی از مثالها هم قرینه داریم که ظهور پیدا کرده است در مره وعدم الانحلال. اما طبع اولی خطاب امر لولا القرینة اینطور است که آنچه که از خطاب امر استفاده می شود که وجود آن فرض شده است ومفروض الوجود ومقدر الوجود است یعنی شارع فرموده است اگر این چیز موجود شد آنوقت امر دارید، که از آن تعبیر می کنند به قضیه شرطیه که لو وجد العالم فیجب اکرامه. وجوب اکرام جعل شد علی تقدیر وجود العالم، که اگر عالمی موجود بود واجب است اکرام کنیم او را. ولذا در این مثال اکرم العالم می گویند عالم مفروض الوجود و مقدر الوجود هست. اما اکرام طلب می شود ایجادش. نگفته اند لو وجد اکرام العالم فیجب، اینکه معقول نیست. لو وجد اکرام العالم فیجب طلب الحاصل است. ولذا اکرام را می گویند متعلق الوجوب، عالم را می گویند موضوع الوجوب. موضوع وجوب یعنی اینکه مآل این قضیه مثلا اکرام العالم به این است که إن وجد العالم فیجب اکرامه. عالم مقدر الوجود است. اگر عالم موجود شد اکرام او واجب است. ولذا هیچ کس از خطاب اکرم العالم نمی فهمد که باید برای اکرام عالم ابتدا عالم ایجاد کنیم. اگر در یک جامعه ای بودیم که عالم وجود نداشت، برای امتثال اکرم العالم باید ابتداء عالم ایجاد کنیم تا او را اکرام کنیم. این معایش این است که ظهور عرفی اکرم العالم در این است که إن وجد عالم فأکرمه.

مرحوم آقای صدر فرموده: هرگاه ظاهر خطاب امر این باشد که یک چیزی موضوع است برای امر، مآلش به قضیه شرطیه می شود که مثلا إن وجد العالم فأکرمه. آنچه که ظاهر خطاب هست و عرف از خود خطاب استفاده می کند که ایجادش لازم نیست، اگر عالم موجود بود باید اکرام شود، این می شود موضوع. حالا که شد موضوع ظهور در انحلال دارد. چون إن وجد العالم فأکرمه امروز زید عالم موجود شد، ظاهر قضیه شرطیه این است که حالا که شرط امروز موجود شد جزاء که وجوب اکرام عالم است فعلی می شود. فردا عمرو عالم موجود شد، باز قضیه شرطیه می گوید إن وجد العالم فأکرمه، باز یک وجوب اکرام هم برای عالم فعلی می شود. و هکذا. این نتیجه اش می شود انحلال.

اما به لحاظ متعلق وجوب که اکرم است فرض نشده است وجود اکرام. نگفته اند إذا وجد اکرام العالم فیجب. اینکه طلب الحاصل است. عالم که موجود شد ما امر می شویم به اکرام او. حالا یک عده ای این امر را امتثال می کنند ویک عده ای عصیان می کنند. خب اینجا طلب شد اکرام، طلب اکرام تابع وجود خارجی اکرام نیست تا با تعدد وجود خارجی اکرام وجوب متعدد بشود.

وجوب اکرام عالم تابع وجود عالم شد، و چون وجود عالم متعدد می شود پس وجوب اکرام هم متعدد می شود. اما وجوب اکرام تابع وجود اکرام نیست. بلکه وجوب اکرام می آید تا شما ایجاد کنید اکرام را. چون تابع وجود اکرام نیست تعدد وجود اکرام موجب تعدد وجوب که هر اکرامی یک وجوب داشته باشد نیست.

سؤال وجواب: آقای صدر که که اینجا نمی خواهد ضابطه بدهد که چه چیزی مقدر الوجود است و چه چیزی مقدر الوجود نیست بلکه طلب می شود ایجادش. ایشان که نمی خواهد برای او ضابطه بدهد. بلکه می گوید آنچه که از ظهور خطاب فهیمیدیم که مقدر الوجود است و حکم تابع وجود او است، به تعدد وجود او حکم هم متعدد می شود.

اما اگر ظاهر خطاب این نبود که این قید مقدر الوجود است. مثلا توضأ بالماء. هیچ ظهوری ندارد در اینکه إن وجد الماء فتوضأ.

ولذا در بحث تیمم در عروه فرموده اند: اگر کسی آب نداشت بالفعل به اندازه ای کافی باشد برای وضوء. حالا برف بود می توانست برف را از پشت بام بردارد آب کند، واجب است مقدمة للوضوء را برف را آب کند. چرا؟ برای اینکه نگفته اند که إن وجد ماء فتوضأ به. آیه شریفه هم که می گوید "فلم تجدوا ماءا فتیمموا" ظهور عرفی اش یعنی فلم تتمکنوا من الوضوء فتیمموا. ظهور عرفی اش این است.

وقتی اینجور شد، متفاهم عرفی از توضأ بالماء این نیست که إن وجد ماء فتوضأ به. نه، اگر هم آب نیست و می توانی ایجاد کنی باید ایجاد کنی و وضوء بگیری.

در عروه هم دارد در باب تیمم و مثال هم می زند، می گوید آب دارید به اندازه وضوء نیست. یک مقدار ماء مضاف مثلا چایی آنطرف هست اگر بریزید روی این آب ومخلوط کنی با این آب، همه اش می شود آب مطلق و کافی می شود برای وضوء. صاحب عروه می گوید احتیاط واجب این است که این کار را بکنید، اعاظمی که حاشیه زده اند می گویند بل یجب ذلک.

پس ماء متعلق المتعلق هست، اما موضوع نیست، یعنی وجودش مفروض الوجود گرفته نشده است که إن وجد ماء یجب الوضوء به.

یا مثلا به یک بیمار که قندش پائین آمده می گوید آب قند بخور. بگوید من شربت ندارم، چرا؟ برای اینکه آب در یخچال هست، شکر هم در آشپزخانه هست، ولی شربت هنوز موجود نیست. مولائی که می گوید شربت بخور نه اینکه یعنی إن وجد الشربة فیجب شربها. نه، باید شربت بخوری ولو به اینکه شربت درست بکنی. امر کرده به ایجاد این ماهیت خاصه شرب الشربة.

ولذا اینجا انحلال هم ندارد چون مفروض الوجود گرفته نشده است.

این معیاری است که آقای صدر داده است. فرموده البته ما به حسب طبع اولی می گوئیم اینجور هست که آنچه که از خطاب استظهار شد که موضوع وجوب است و مقدرالوجود است که اگر این چیز موجود شد وجوب فعلی می شود، ظاهر طبع اولی خطاب امر این است که به هر وجود این موضوع یک حکم فعلی می شود. این به حسب طبع اولی است. اما در متعلق انحلال نیست به حسب طبع اولی. ولکن اگر قرینه ای صارفه ای بود از این طبع اولی رفع ید می کنیم.

ایشان می گویند قرینه صارفه در مورد عدم الانحلال اکرم عالما است. با اینکه عالم ظاهر بود در مفروض الوجود بودن، ولی این تنوین که آمد قرینه شد بر عدم الانحلال. پس قرینه صارفه آمد یعنی این تنوین قرینه شد بر عدم الانحلال.

گاهی قرینه صارفه اقتضاء می کند انحلال متعلق را، با اینکه گفتیم طبع اولی اقتضاء نمی کند انحلال حکم را به لحاظ متعلق، ولکن قرینه صارفه می آید می گوید حکم به لحاظ متعلق منحل می شود. مثالی که آقای صدر زده به نهی مثال می زند. می گوید مولا گفته لاتکذب، خب این لاتکذب متعلقش کذب است، اما ظاهر لاتکذب یک قرینه نوعیه ای آمده است می گوید خطاب نهی منحل می شود به تعداد افراد کذب. یعنی هر کذبی نهی مستقل دارد. با اینکه اگر قرینه صارفه نبود مقتضای قاعده این بود که نه، ما یک نهی بیشتر نداریم نسبت به طبیعت کذب.

توضیح ذلک: ما دو جور نهی داریم، یکی نهی از صرف الوجود و یکی نهی از مطلق الوجود. مثال عرفی اش این است که: یکوقت مولا می گوید لاتتکلم، اما چرا؟ برای اینکه تا شما اولین تکلم را ایجاد کنید موضع مولا لو می رود و می فهمند که مولا اینجا است. خب اینجا اگر یکبار این عبد تکلم کرد همه متوجه شدند که این مولا اینجا است، دیگر این عبد هر چه سکوت کند به او می گویند فی الصیف ضیعت اللبن. اینجا نهی از صرف الوجود تکلم است. شبه نهی از اکل در حال صوم. یکبار اگر اکل بکند دیگر روزه باطل می شود، حالا در ماه رمضان دلیل خاص داریم که تأدبا باید امساک بکند و حتی اگر افطار عمدی هم بکند نباید تا شب چیزی بخورد، ولی در غیر ماه رمضان که این دلیل خاص نیست، یکبار که اکل کرد دیگر کار خراب شد، بعد می گویند هر چه می خواهی بخور. این نهی از صرف الوجود است.

یک نهی هم از مطلق الوجود است. همان لاتتکلم، گاهی مولا به عبدش می گوید سخن گفتن برای گلوی تو زیان دارد، لاتتکلم. یعنی اگر یکبار هم حرف زدی باز بار دوم به تو می گویم لاتتکلم. بار دوم هم حرف زدی بار سوم می گویم لاتتکلم. می شود نهی انحلالی.

پس یک نهی انحلالی داریم از مطلق الوجود، ویک نهی از صرف الوجود داریم.

مرحوم آقای صدر می فرماید: طبع اولی نهی این است که نهی از صرف الوجود باشد یک نهی بیشتر نباشد. کما اینکه طبع اولی امر هم به لحاظ متعلق این بود که یک امر باشد. ولکن قرینه خارجیه نوعیه داریم که چون در نواهی عقلائیه و عرفیه مفسده انحلالی است، عرف وقتی می گوید دروغ نگو، یعنی هر فرد از دروغ یک مفسده مستقلی دارد. وچون هر فرد از دروغ یک مفسده مستقل دارد و مفسده دروغ انحلالی است، پس لاتکذب هم می شود نهی انحلالی. اگر این یکبار دروغ گفت و مفسده ایجاد شد مجوز نیست که دروغ دوم بگوید.

این غلبة انحلالیة المفسدة منشأ می شود که خطاب نهی ظهور پیدا کند در انحلالیت. شارع هم اگر بیاید بگوید مثلا لاتشرب الخمر، او هم ظهور در انحلال دارد. چرا؟ برای اینکه ظهور نهی عرفا شد در انحلال بخاطر این قرینه نوعیه، که هر فردی از افراد طبیعت مورد نهی بطور غالب مفسده مستقله دارد، و مفسده مستقله نهی مستقل می طلبد، و این غلبه منشأ ظهور نوعی شده است در خطاب نهی. با اینکه طبع اولی خطاب نهی این است که یک نهی تعلق بگیرد به طبیعت مورد نهی، و او هم می شود نهی از صرف الوجود.

آقای صدر می گوید طبع اولی خطاب هم این است که چون متعلق واحد است پس نهی هم واحد است، مثل امر به متعلق. اما این غلبه انحلالیت مفسده منشأ شد ظهور طبع اولی نهی عوض شد. نهی شد ظاهر در انحلال. حالا یا بخاطر اینکه مفسده انحلالیه است و یا مصلحت ترک انحلالیه است. فرق نمی کند. چه بگوئیم اگر مولا امر کند به ترک شرب خمر، آنجا هم مصلحت قائم باشد به ترک شرب خمر، غلبه در اینجا هم همین است که هر فردی از ترک شرب خمر یک مصلحت مستقله دارد. همانطوری که نهی از شرب خمر می گوید هر فردی از شرب خمر مفسده مستقله دارد، اگر مولا امر کند به ترک یک فعلی، غلبه این است که هر فردی از این ترک یک مصلحت مستقله دارد. و این منشأ می شود که ظهور پیدا کند نهی از یک فعلی و یا امر به ترک یک فعل در انحلالیت.

مرحوم آقای صدر فرموده است: بعضی ها آمده اند اینجا گفته اند می دانید چرا خطاب امر با خطاب نهی فرق می کند؟ چرا مثلا خطاب اکرم عالما با خطاب لاتکرم عالما فرق می کند؟ گفته اند چون وجود الطبیعة یکون بوجود فرد منها ولکن عدم الطبیعة لا یکون الا بانعدام جمیع افرادها. در ترک طبیعت و در عدم طبیعت عدم الطبیعة بانعدام جمیع افرادها. مثال می زنند می گویند اگر شما بگوئید انسان موجود است، اگر یک فرد از انسان موجود شد کافی است بگوئید انسان موجود است. اما برای اینکه بگوئید انسان موجود نیست باید جمیع افراد انسان معدوم بشود تا بگوئید طبیعت انسان موجود نیست. گفته اند وقتی وجود الطبیعة یکون بوجود فرد منها ولکن عدم الطبیعة لا یکون الا بانعدام جمیع افرادها، این است منشأ فرق، وقتی می گویند اکرم یک اکرام کافی است، چون طبیعت اکرام با یک فرد محقق می شود. اما وقتی می گویند لاتکرم عالما مثلا طبیعت عالم ترک نمی شود مگر با ترک جمیع افراد عالم.

این مطلب را بعضی ها گفته اند. ولی مرحوم آقای صدر حرف خوبی می زند، می گوید شما اشتباه کردید. اینکه عدم طبیعت به عدم جمیع افراد است درست، ولی در نهی از صرف الوجود هم همین است. آنجائی که مولا می گوید لاتتکلم ونهی از صرف الوجود می کند، امتثال این نهی از صرف الوجود به چیست؟ به ترک جمیع افراد تکلم است. پس اینکه عدم طبیعت به انعدام جمیع افرادش هست خب این با نهی از صرف الوجود هم می سازد. بحث ما این است که چه جور شد خطاب نهی ظهور پیدا کرد در نهی از مطلق الوجود و انحلال؟ والا نهی از صرف الوجود هم که انحلالی نیست، او هم نهی از طبیعت امتثالش به ترک جمیع افراد جمیع افراد است. ولی در مثال تکلم اگر یک فرد از تکلم را ایجاد کرد دیگر نهی ساقط است رأسا. دیگر تکلم ثانی حرام نیست. آنجا هم نهی از صرف الوجود این ملاکی را که این آقایان گفته اند دارد که ترک طبیعت به ترک جمیع افرادش هست. اما این ربطی به بحث مره و تکرار ندارد. کلام در این است که چطور شد ظهور عرفی خطاب نهی در تکرار است یعنی در انحلال است. یعنی مولا وقتی می گوید لاتکذب هر بار که دروغ بگوئیم یک عصیان کردیم. لاتکذب خطاب نهی است که ظاهر در انحلال است، ظاهر در این است که امتثال باید تکرار بشود. الان دروغ نگوئید. نهی مستقل دارد. ساعت دیگر هم دروغ نگوئید. او هم امتثال و عصیان مستقلی دارد. کسی که ساعت اول دروغ می گوید و عصیان می کند باز باید ساعت دوم دروغ نگوید. هر فردی از کذب له عصیان و امتثال مستقل. برای این نمی شود دلیل بیاوریم که چون عدم الطبیعة بعدم جمیع افرادها. خب این در نهی از صرف الوجود هم هست. اینجا باید بگوئیم غلبه انحلالیت مفسده. که هر فرد از کذب غالبا در نواهی عرفیه اینطور است مفسده مستقله دارد. این منشأ ظهور نهی شده است. ولکن طبع اولی نهی اینطور نبود. طبع اولی نهی با صرف الوجود می ساخت.

این خلاصه فرمایش ایشان.

اقول: ما این مطلب ایشان را در عین حال که یک قاعده دقیقه نمی دانیم، مثلا در همان مثال إحترم اباک، إحترم امر به احترام است، ولی ظهور عرفی اش به مناسبت حکم وموضوع این است که به لحاظ افراد طولیه احترام هر آن احترام پدر واجب مستقل است. الان احترام بکنی امتثال کردی، فردا هم باید امتثال کنی. امروز اگر احترام نکردی دلیل نمی شود که فردا احترام نکنی. یعنی احترام هر آن له امتثال و عصیان مستقل. مناسبت حکم وموضوع این را می گوید.

پس این فرمایش آقای صدر را من قبول دارم که نهی ظهور ثانوی اش در انحلالیت مفسده است، امر به طبع اولی اقتضاء می کند که به لحاظ موضوع انحلال داشته باشد و به لحاظ متعلق انحلال نداشته باشد. اما این ضابطه دقیق نیست. چرا؟ برای اینکه خیلی جاها مناسبات حکم وموضوع تعیین کننده است. إحترم اباک ظهور دارد در انحلال. جئنی بالطبیب، در جئنی بالطبیب این طبیب مفروض الوجود است یا نه؟ جئنی بالطبیب که مثل توضأ بالماء نیست. توضأ بالماء می توانم آب ایجاد کنم باید ایجاد کنم. اما جئنی بالطبیب معنایش این نیست که برو طبیب بساز. دل مولا درد گرفته در یک روستایی هم هستند معلوم نیست اصلا در آن روستا طبیب باشد یا نباشد، به عبدش می گوید جئنی بالطبیب، معلوم است طبیب مقدر الوجود است، یعنی إن وجدت طبیبا فجئ به. پس توضأ بالماء باید آب را ایجاد کنم، برف را تبدیل کنم به آب، یا آب مضاف را بریزم در آب مطلق بشود به اندازه وضوء، یا اکسیژن و هیدروژن را مخلوط کنم آب بسازم اگر حرجی نباشد. اما در جئنی بالطبیب آیا این عبد می تواند در این یک ساعته طبیب اختراع کند؟ معلوم است که یعنی اگر إن وجدت طبیبا فجئ به. یا تیمم بالتراب یعنی إن وجدت ترابا فتیمم به. ظاهرش این است. اما مناسبت حکم وموضوع این است که یک طبیب کافی است دیگر. اینها مناسبات حکم و موضوع است، اینها ضابطه مند به آن معنای دقیق نیست.

ولکن ما لایدرک کله لایترک کله، همین مقدار که آقای صدر زحمت کشید یک ضابطه نسبتا مقبولی را ارائه داد شکر الله سعیه. بعید نیست که اگر قرینه ای من مناسبات الحکم والموضوع نبود بله ظاهر طبع اولی خطاب امر این است که به لحاظ متعلق انحلال ندارد به لحاظ موضوع انحلال دارد. این به نظر ما مطلب درستی هست.

این بحث را در اینجا تمام می کنیم.

فقط یک اشاره ای بکنم: حضرت امام به مناسبت اینکه وجود الطبیعة بوجود فرد منها و عدم الطبیعة بعدم جمیع الافراد فرموده این مطلب عرفی است و حرف درستی است. و الا از نظر فلسفی این مطلب غلط است. چرا؟ برای اینکه در خارج ما به تعداد افراد انسان طبیعت داریم. در این اتاق ما ده ها انسان داریم. با عدم یکی از اینها یک طبیعت منعدم می شود. ما یک طبیعت نداریم در خارج، بلکه به تعداد افراد انسان طبیعت انسان داریم، ده انسان داریم تا طبیعت انسان داریم، که با وجود هر کدام طبیعتی موجود می شود و با عدم او طبیعتی منعقدم می شود. ما یک طبیعت انسان نداریم عقلا. به تعداد افراد انسان طبیعت انسان داریم، یکی از آنها منعدم شد این طبیعت انسان منعدم شده است. ولی عرفی اش درست است.

اقول: ما می گوئیم شاید مقصود حضرت امام ره این باشد که در جائی که می گوئیم الانسان موجود، مفهوم انسان را می گوئیم در خارج موجود شده است. مفهوم انسان یکی است. وقتی هم می گوئیم مفهوم الانسان معدوم، مفهوم الانسان را می گوئیم معدوم است. مفهوم انسان یکی است. آن چیزی که در خارج زیاد است طبیعت خارجیه است نه مفهوم. مفهوم انسان واحد است. آن چیزی که در خارج متعدد است از نظر فلسفی به تعداد افراد انسان و انسان هزاران طبیعت دارد در خارج، او طبیعت تکوینیه است. والا مفهوم انسان واحد است. و این مفهوم انسان با یک فرد انسان در خارج موجود می شود و لکن لاینعدم الا بانعدام جمیع الافراد.

جلسه 173

شنبه 27/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در مثال العالم واجب الاکرام چون عالم می شود موضوع، و واجب الاکرام می شود محمول، ما یک قاعده ای داریم که موضوع ظهور دارد در انحلال، محمول ظهور ندارد در انحلال. اگر شما بگوئید مثلا زید عالم، این عالم محمول است، ظهور در انحلال ندارد که زید هم فقیر است و هم فیلسوف است. نه، زید عالم، صرف الوجود عالم در مورد زید محقق است، ولو زید فقط فقیه باشد. اما اگر عالم بیاید موضوع یک قضیه قرار بگیرد، بگوئیم العالم نافع، این العالم هم فقیه را شامل می شود و هم فیلسوف را. این از خواص موضوع است که ظهور در انحلال دارد.

البته در جائی که قضیه هلیه بسیطه است مثل اینکه می گوئیم العالم موجود، این هلیه بسیطه است. در اینجا موضوع ما وجود العالم نیست، بلکه مفهوم العالم و ماهیة العالم است. ولذا فرق می کند با اینکه بگوئیم العالم نافع، العالم نافع یعنی وجود العالم نافع، ولذا انحلال دارد. العالم موجود موضوع وجود العالم نیست موضوع ماهیة العالم و مفهوم العالم است. ما می خواهیم بگوئیم مفهوم العالم موجود فی الخارج، یکفی در وجود مفهوم العالم در خارج وجود فرد واحد من العالم. ولذا می بینید العالم نافع موضوع وجود العالم است. وجود عالم نافع است، مفهوم عالم که نافع نیست. ولذا در هلیه مرکبه چون موضوع وجود العالم است انحلالی است. اگر شما فرض کنید یک عالمی نافع نباشد، کلامتان کاذب است. چرا؟ برای اینکه نقض می کنند العالم نافع را، می گویند هذا عالم ولیس بنافع. چون موضوع شما وجود عالم است. وجود عالم یک وصفی دارد وآن وصف این است که نافع است. اگر یک جائی پیدا شد عالمی بود ونافع نبود نقص به کلام شما است. اما العالم موجود موضوع وجود العالم نیست موضوع مفهوم العالم و ماهیة العالم است که می خواهیم بگوئیم در خارج موجود شده است. ولذا اگر یک فرد از عالم هم موجود باشد، حضرت آدم موجود باشد در خارج، صادق است که بگوئیم العالم موجود با اینکه هنوز پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله موجود نشده است، چون یک فرد برای وجود عالم کافی است که شما مفهوم عالم را موضوع قرار بدهید برای قضیه هلیه بسیطه.

در همین هلیه مرکبه مثل العالم نافع ولو به لحاظ موضوع انحلال دارد اما به لحاظ محمول انحلال ندارد. یعنی کافی است در نافع بودن عالم که فقط نفع معنوی داشته باشد. جمیع افراد نفع برای عالم لازم نیست ثابت بشود. محمول انحلال ندارد، صرف الوجود نفع باید ثابت باشد. اما هر فردی از افراد عالم باید صرف الوجود نفع را داشته باشد ولو نفع معنوی داشته باشد.

سؤال وجواب: ما موضوع را به لحاظ شکل قضیه نباید نگاه کنیم، در الناس مسلطون علی اموالهم، خود اموالهم موضوع است در عالم لب. یعنی اموال مردم موضوع است برای ولایت وسلطنت مردم بر آنها. به لحاظ لب قضیه باید موضوع قضیه حساب بشود. اما اینکه سلطنت بر اموال دارند، خب هر فردی بر هر مالی که دارد سلطنت دارد.

بله یکوقت اگر سلطنتش را محدود بکنیم این سلطنت بقول مطلق نیست، می شود مثل ماء مضاف. اگر بگوئیم زید سلطنت دارد بر مالش فقط سلطنت تکلیفیه، که تکلیفا می تواند مالش را بخورد، اما وضعا مالش را بفروشد سلطنت بر آن ندارد. این نوع سلطنت که خصوص سلطنت تکلیفیه اراده کنیم این خلاف ظهور اطلاقی سلطنت است، این ربطی به انحلال ندارد. ظهور اطلاقی سلطنت اقتضاء می کند سلطنت به قول مطلق را. مثل اینکه می گوئید فقیه، فقیه اقتضاء می کند اطلاقش که این فقیه در جمیع ابواب فقه باشد. والا باید می گفتیم فقیه فی ابواب المعاملات. این ربطی به انحلال ندارد. ظهور اطلاقی فقیه بودن این است که جوری باشد که عرف بقول مطلق به او بگوید فقیه. و الا اگر فقط در یک مسأله فقیه است عرف به او نمی گوید فقیه بقول مطلق. این ربطی به انحلال ندارد. مثل اینکه عرف به عالم به یک مسأله نمی گوید عالم به قول مطلق.

پس گاهی اطلاق محمول اقتضاء می کند که معین نباشد. انسان سلطنت دارد بر مالش، این سلطنت اقتضاء می کند سلطنت مطلقه را. چون سلطنت خصوص سلطنت تکلیفیه که جائز است تکلیفا مال خودش را مصرف کند این سلطنت مقیده است، و ما که گفتیم انسان سلطنت دارد بر مالش ظاهرش سلطنت مطلقه است. این ربطی به انحلال ندارد. انحلال نیست، اقتضاء سلطنت مطلقه این است. مثل اینکه یک شخصی بیاید بگوید زید وصیی، این انحلال ندارد به لحاظ موارد وصیت. ظهور اطلاقی زید وصیی اقتضاء می کند که این وصی به قول مطلق است نه وصی مقید که وصی در خصوص ماشین من است. اینکه ما می گوئیم محمول انحلال ندارد این غیر از این است که گاهی محمول اطلاقش اقتضاء بکند یک مطلبی را. مثلا وقتی می گوئیم زید عالم، اطلاق عالم اقتضاء می کند که فقط یک مسأله بلد نیست بلکه بیش از یک مسأله بلد است. این ظهور اطلاقی است. اما اینکه هم فقیه است و هم فیلسوف است این دیگر ظهور اطلاقی نیست این باید با انحلال ثابت بشود. ولذا وقتی می گوئید زید عالم است هیچکس منحل نمی کند محمول را. زید عالم انحلال ندارد عالمٌ که هم فقیه و هم فیلسوف و هم نحویٌّ. اما ظهور اطلاقی عالم اقتضاء می کند که اگر عالم است در فقه بیش از یک مسأله بلد باشد، اگر عالم است در فلسفه بیش از یک مسأله بلد باشد. به این می گویند ظهور اطلاقی محمول.

حالا اگر آمد در همین مثال زید عالم این عالمٌ که انحلال نداشت موضوع قرار گرفت شد العالم مفید للبشریة، انحلال دارد هم شامل فقیه می شود و هم شامل فیلسوف می شود.

سؤال وجواب: انحلال یعنی اثبات جمیع افراد یک طبیعت. وقتی می گوئید زید عالم یعنی اثبات کنید جمیع افراد علم را برای زید. و ما این انحلال را در مفهوم قبول نداریم. اطلاق یعنی عرف بقول مطلق نمی گوید زید عالم مگر اینکه عده معتنابهی از مسائل فقه را مثلا بداند. زید وصی عمرو است، نمی گویند زید وصیی بقول مطلق مگر اینکه در امور متعارفه وصی باشد. به این می گویند ظهور اطلاقی محمول. ما این را منکر نیستیم. انحلال ندارد محمول به لحاظ افراد آن که بگوید جمیع افراد محمول برای موضوع ثابت است. اما مواردی که ظهور اطلاقی محمول چیزی را اقتضاء کند ما او را منکر نیستیم. ظهور اطلاقی عالم و فقیه اقتضاء می کند عده معتنابهی از مسائل فقه را بداند. ولذا اگر فقط یک مسأله از فقه را می داند صحت سلب دارد عرفا، می گوئیم زید لیس بفقیه، بل یعرف مسألة واحدة من الفقه. بله اینجور موارد ظهور اطلاقی محمول را ما می گوئیم اقتضاء می کند که محمول بقول مطلق ثابت باشد برای موضوع. اما جمیع افراد محمول ثابت باشد برای موضوع، نه. زید عالم کی اقتضاء می کند که زید هم فیلسوف باشد و هم فقیه.

این یک مطلب.

مطلب دیگر این است که: ما که انحلال را قائل شدیم در موضوع، این مربوط نمی شود به یک بحثی که در بحث جمله شرطیه مطرح است که آیا شرط انحلال دارد یا ندارد. مثلا من اکل الزعفران متعمدا و هو محرم یذبح شاة. در اینجا من اکل الزعفران شرط است، جزاء یذبح شاة است. اینکه آیا اگر محرم دو بار زعفران بخورد دو گوسفند باید ذبح کند کما هو مختار جماعة منهم السید الخوئی، یا یکبار کافی است، یا تفصیل هست که زعفران خوردن دوم بعد از اداء کفاره باشد نسبت به زعفران خوردن اول، که در اینجا گفته می شود که باید برای اکل زعفران دوم گوسفند دیگری ذبح کند، یا قبل از اینکه گوسفند را ذبح کند زعفران دوم را خورد که گفته می شود که یک گوسفند کافی است. این یک بحث دیگری است که عرض کردم سه نظر در آن هست: تعدد الکفارة مطلقا بتعدد اکل الزعفران، عدم تعدد الکفارة مطلقا، التفصیل بین تخلل اداء الکفارة بین الاکلین و عدمه. این یک بحث دیگری است. آن چیزی که اینجا ادعا کردیم در مواردی بود که عرفا موضوع و محمول می شدند، مثل موضوع و محمول که می شد العالم یجب اکرامه. اما در موارد شرط و جزاء که می گوید من اکل الزعفران متعمدا یذبح شاة، این مورد اختلاف است. البته ما نظرمان در آنجا همین است که عرفا انحلال هست، ولذا می گوئیم تعدد سبب موجب تعدد مسبب می شود. اگر دو بار اکل زعفران بکنید متعمدا دو بار باید گوسفند بدهید. وفرمایش آقای خوئی ره درست است. ولی بالاخره این بحث، بحث دیگری است و باید در مسأله تحقیق بشود هر چند نظر ما انحلال است. چون عرف می گوید هر اکل زعفرانی سبب مستقل است برای ذبح شاة. و ما آنجا انحلال را قبول داریم. ولی این بحث فرق می کند. ممکن است کسی در این بحث انحلال موضوع قائل به انحلال باشد، ولی در بحث سبب قائل به انحلال نباشد، هر چند به نظر ما باید آنجا هم قائل به انحلال بشویم. مگر اینکه ظهور خود سبب در صرف الوجود باشد. مثل اینکه می گویند هر کس بچه دار شد شهریه او را دوبرابر کنید. این معنایش این نیست که بچه اول که پیدا کرد شهریه اش را دوبرابر کنید، بچه دوم که پیدا کرد شهریه اش را دوبرابر قبل بکنید که می شود چهاربرابر. اینکه نیست. چون بچه دار شدن عنوان صرف الوجودی است. یعنی کسی که صرف الوجود ولد دارد. این عناوین صرف الوجودی هستند و قطعا انحلال پیدا نمی کنند. اما من اکل الزعفران متعمدا یذبح شاة این انحلالی است به لحاظ تعدد سبب مسبب هم منحل می شود.

سؤال وجواب: اکرم العالم یعنی العالم واجب الاکرام. خب زید عالم است، وصفش این است که واجب الاکرام است. عمرو هم عالم است وصفش این است که واجب الاکرام است. انحلال دارد. اما یکوقت جزاء وصف شرط نیست. مسبب از شرط است نه وصف شرط، مثل همین بحث اکل زعفران

این انحلال که کلا در این بحث مطرح شد، که ما همان مثال خودمان را بزنیم اکرم العالم، که گفته شد وجوب منحل می شود به تعداد افراد عالم، که مرحوم آقای صدر هم مطرح کرد و ما هم مطرح کردیم، این انحلال ببینیم انحلال در چیست؟

تعبیر عرفی اش این است که می گویند انحلال در وجوب اکرام. هر عالمی یک وجوب اکرام دارد. اما دقیق که بشویم این انحلال آیا در جعل است یا انحلال در مرحله تطبیق هست؟

توضیح ذلک: از قضیه خبریه شروع کنم: النار حارة. اینکه ما می گوئیم النار حارة، به لحاظ تطبیق انحلال هست. یعنی چی؟ یعنی وقتی من خبر دادم که طبیعی نار حار هست، طبیعی منطبق است بر کل فرد. این فرد از نار حار است، آن فرد از نار هم حار است. می شود انحلال به لحاظ عالم تطبیق.

اما برخی مثل حضرت امام ره و آقای صدر ره معتقدند که مفاد این جمله انحلال ندارد. مفاد النار حارة یک چیز بیشتر نیست وآن ثبوت حرارت است برای طبیعت نار. یک مطلب را شما گفتید. انحلال در إخبار نیست، بلکه شما خبر دارید از ثبوت این وصف حرارت برای طبیعت نار، و ما یک طبیعت نار بیشتر نداریم عرفا. اما به لحاظ تطبیق بله، نار مصداق بیشماری دارد، و هر مصداقی وصف حرارت دارد. اما مضمون آن جمله النار حارة کاری به مقام تطبیق ندارد. خبر می دهد از ثبوت حرارت برای طبیعت نار. که تعبیر می کنند انحلال به لحاظ مقام تطبیق.

در احکام شرعیه هم حضرت امام ره و آقای صدر ره فرموده اند: اگر شارع مثلا بگوید العالم واجب الاکرام، که همین اکرم العالم است، مضمون این حکم شارع یک چیز است که ثبوت وجوب الاکرام برای طبیعت عالم است. به لحاظ عالم تطبیق چون وصف طبیعت عالم این شد که واجب الاکرام است، هر فردی از این طبیعت این وصف طبیعت عالم را پیدا می کند. عالم طبیعتش وصفی دارد که واجب الاکرام است. وصف الطبیعة ثابت لافراد الطبیعة. اما مفاد العالم واجب الاکرام این نیست. مفاد العالم واجب الاکرام وآن چیزی که جعل شد توسط شارع ثبوت وجوب الاکرام است برای طبیعت عالم. در مقام تطبیق انحلال هست. مقام تطبیق ربطی به مضمون این جمله العالم واجب الاکرام ندارد. مقام تطبیق شأن عقل است. عقل می گوید وقتی طبیعت عالم این وصف وجوب اکرام را داشت، خب این زید هم فردی است از این طبیعت، پس باید این هم وجوب اکرام داشته باشد. عمرو هم همینطور است. ولذا تعبیر می کنند که جعل انحلال ندارد واحد است. قائل هستند به وحدت جعل. می گویند انحلال در تطبیق و در مرحله انطباق هست نه در مرحله جعل.

در بحث استصحاب عدم جعل شک می کنیم شارع برای این زید وجوب اکرام را جعل کرده است یا نه، استصحاب نمی توانیم بکنیم عدم جعل وجوب اکرام را برای زید. چرا؟ برای اینکه جعل می رود روی طبیعت عالم، اصلا روی زید نمی رود. شک که داریم که زید عالم است یا نه، شک می کنیم در مقام تطبیق که وجوب اکرام دارد یا نه، اما جعل وجوب اکرام رفته است روی طبیعت عالم، در او که شک نداریم. مثلا گفته اکرم الهاشمی، جعل رفته است روی وجوب اکرام طبیعت هاشمی. زید شک داریم هاشمی است یا نه. نمی توانیم طبق این مبنا استصحاب کنیم عدم جعل وجوب اکرام را برای این آقا. اصلا برای این آقا جعل نمی شود وجوب اکرام. وجوب اکرام جعل می شود برای طبیعت هاشمی.

بله استصحاب عدم وجوب فعلی اکرام به لحاظ مقام تطبیق او اشکالی ندارد. منتهی ممکن است در اصول گیرهایی پیدا کنیم. این استصحاب عدم جعل مشکلش کمتر است از این استصحاب عدم مجعول. که حالا بحثش در جای خودش.

خلاصه مرحوم امام و آقای صدر منکر انحلال در جعل هستند. گاهی هم می گویند ما این را در منکر می گوئیم. در عام مثل اکرم کل عالم و اکرم کل هاشمی انحلال در جعل را قبول داریم. گاهی هم بطور مطلق می گویند هیچ کجا ما انحلال در جعل را قبول نداریم. هر دو بزرگوار دو جور صحبت کرده اند.

اقول: به نظر ما انحلال در جعل هست، ولی معنای انحلال در جعل را توضیح می دهیم چیست:

ما در ابتدای اصول یک نوع وضع بیان کردیم به نام وضع عام موضوع له خاص. انحلال در جعل شبیه وضع عام موضوع له خاص است. چطور؟ زعیم اعلام می کند در روز عید غدیر که وضعت اسم علی لکل مولود فی هذا الیوم. وضع عام موضوع له خاص. چطور؟ برای اینکه هر نوزادی که می آورند می گویند هذا هو الموضوع له للفظ علی. ولذا اسم علی می شود مشترک لفظی بین این نوزادها. فرق می کند با وضع عام موضوع له عام که می گوید لفظ نار را وضع کردم برای طبیعت نار. این وضع عام موضوع له عام است. این فرد از نار موضوع له نیست، بلکه فردی است از معنای موضوع له.

فرق هم نمی کند چه عام بگوید و چه مطلق. چه بگوید وضعت لفظ علی لکل مولود فی هذا الیوم، و چه بگوید وضعت لفظ علی للمولود فی هذا الیوم. فرقی نمی کند. وضع عام موضوع له خاص است. یعنی هر فردی از این نوزادها معنای موضوع له لفظ علی هستند. اصلا لفظ علی را وضع کردیم برای این نوزاد، نه اینکه این نوزاد مصداق وفردی است از معنای موضوع له.

حالا ما سؤال می کنیم وضع عام موضوع له خاص، عملیة الوضع واحد است. یعنی این زعیم عملیه تکوینیه وضعش یکی است. یعنی یک لحاظ واعتبار کرد. اما موضوع له اش متعدد است. چند بار وضع نکرد، یک بار وضع کرد، اما چی وضع کرد؟ وضع کرد لفظ علی را برای کل مولود.

فرق بین وضع عام و موضوع له عام با وضع عام و موضوع له خاص وقتی روشن بشود می گوئیم در جعل هم یکوقت شارع می گوید واجب است بر تو طبیعت نماز. انحلال در جعل ندارد. چرا؟ برای اینکه این نماز اول وقت شما مصداق نماز واجب است، خودش واجب نیست. این شبیه وضع عام وموضوع له عام است. طبیعت نماز واجب است. این نماز اول وقت مصداقی است از این طبیعت. مثل اینکه آتش موضوع له لفظ نار است. این فرد از آتش مصداقی است از آن معنای موضوع له.

اما در انحلال در جعل از قبیل وضع عام وموضوع له خاص است. چطور؟

چون وقتی مولا می گوید العالم واجب الاکرام یا کل عالم واجب الاکرام می خواهد با این عملیة الجعل وجوب های متعدد به عدد افراد عالم جعل کند. و این مربوط به خود خطاب مولا هست. یعنی مولا وقتی می گوید العالم واجب الاکرام خودش می خواهد وجوب های متعدد جعل کند.

سؤال وجواب: قضیه شرطیه است دیگر، إن وجد عالم فیجب اکرامه. حالا عالم نداشته باشیم اما قضیه شرطیه که خراب نمی شود. خود مولا لحاظ می کند که به هر فردی از طبیعت می خواهم وجوب اکرام جعل کنم.

بله عملیة التکوینیة للجعل واحدة، اما مجعول بالذات، یعنی آن چیزی که مولا او را لحاظ کرد و می خواست بطور متعدد جعل کند به تعداد افراد عالم می خواهد وجوب اکرام جعل کند.

این آقایانی که مثل آیة الله بروجردی و حضرت امام وآقای صدر انحلال در جعل را منکرند ما یک سؤال از آنها می کنیم، می گوئیم: ای بزرگواران! فرق بین نهی از صرف الوجود با نهی از مطلق الوجود چیست؟ یکوقت مولا به عبدش می گوید حرف نزن اما به نحو صرف الوجود. یعنی چه؟ یعنی می گوید حرف نزن، چون تا حرف بزنی صدایت را از تلویزیون می شنوند و می فهمند با من در ارتباط هستی و لو می روم. وقتی لو رفتم دیگر فائده ندارد. این لاتتکلم نهی از صرف الوجود است. یک بار هم به عبدش می گوید لاتتکلم چون تکلم برای گلوی این عبد ضرر دارد، هر بار حرف بزند چرک گلویش بیشتر می شود. این هم نهی از مطلق الوجود.

این مولا آن نهی از تکلم صرف الوجودی اش با نهی از تکلم مطلق الوجودی اش در لحاظ خودش فرق می کند یا نه؟ اگر بگوئید در لحاظ خودش فرق نمی کند. می گوئیم چه جور می شود در لحاظ خودش فرق نمی کند، اما وقتی می رسد به عالم تطبیق معجزه می شود. لاتتکلم در مطلق الوجود انحلال پیدا می کند هر فردی از تکلم می شود حرام. اما در لاتتکلم صرف الوجودی اینطور نیست، یک حرام بیشتر نداریم و آن ایجاد صرف الوجود تکلم است. اگر این حرام را عبد عصیان کرد ویکبار تکلم کرد دیگر نهی ساقط شده است رأسا.

این اختلاف به جز اینکه ناشی باشد از کیفیت جعل خود مولا، توجیه دیگری دارد؟

سؤال وجواب: قرینه عقلیه جعل مولا را توضیح می دهد که در لاتتکلم جوری جعل کرد که هر فردی از تکلم حرام باشد می شود نهی از مطلق الوجود. غرض کیفیت حکم را عوض کرد، دو جور حکم داریم، خب این دو جور حکم در مقام لحاظ مولا فرق می کند.

اگر مراد شما این است که عملیه تکوینیه جعل، بله، مثل وضع عام و موضوع له خاص، عملیه تکوینیه وضع واحد است. ما او را بحث نمی کنیم. بحث در این است که همان وضع عام و موضوع له عام با وضع عام و موضوع له خاص در کیفیت وضع است. کیفیت وضع فرق می کند. اینجا فرق بین اینکه می گوید طبیعی نماز واجب است، انحلال ندارد، طبیعی تکلم حرام است، انحلال ندارد، با اینکه می گوید مطلق الوجود تکلم حرام است که انحلال دارد، باید کیفیت ونحوه جعل فرق کند. مگر می شود کیفیت جعل فرق نکند ولی در مقام تطبیق معجزه بشود؟ اینکه نمی شود.

انحلال در تطبیق ریشه اش در انحلال در جعل است، اما نه عملیه تکوینیه جعل، بلکه همان مجعول بالذات، یعنی همان چیزی که مولا در مقام جعل می خواهد او را ایجاد کند. نه اینکه آن چیزی که مولا ایجاد می کند واحد است و خطاب هم از آن شیء واحد خبر می دهد، مقام تطبیق که حکم عقل است منحل می شود. این حرفها نیست. باید خود آن جعل مولا در مقام لحاظ مولا آن چیزی که خطاب از او خبر می دهد انحلال به آن لحاظ باشد. منتهی انحلال در عملیه تکوینیه جعل نیست، در مجعول بالذات است. فرقی هم بین مطلق و عام نیست مگر اینکه مطلق بیان نمی کند که افراد متعلق جعل هستند، با سکوت و قرینه عرفیه می فهمیم، ولی در عام بیان می کند، مثلا می گوید اکرم کل عالم. اینکه ما بین عام ومطلق فرق بگذاریم بسیار اشتباه است. چون گاهی مولا خودش اول می گوید اکرم العالم، پشت سرش می گوید أیّ عالم کان. واقعا عرف می گوید تا نگفته بود أیّ عالم کان، انحلال در جعل نبود، وقتی گفت أیّ عالم کان انحلال در جعل شد. اینها عرفی نیست.

ولذا به نظر ما انحلال در جعل هست چه در عام و چه در مطلق. فقط در عام با خطاب بیان می کند این انحلال در جعل را، ولی در مطلق به قرینه سکوتیه و قرینه عرفیه می فهمیم این انحلال در جعل را.

جلسه 174

یکشنبه 28/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مره و یا تکرار می کند یا نمی کند؟ عرض کردیم ظهور اطلاقی صیغه امر به لحاظ متعلق این است که صرف الوجود متعلق کافی است. اگر مولا بفرماید صل، یکبار که نماز بخوانیم کافی است برای حصول امتثال امر، و نیازی به تکرار نماز نیست. بلکه تکرار نماز تشریع و حرام است. بله اگر احتمال خللی بدهیم در این نماز که خواندیم، احتیاط به اعاده آن مانعی ندارد. اما اگر بدانیم که این نماز اول ما هیچ خللی نداشت، یا نماز دومی هم که می خواهیم بخوانیم مثل نماز اول است اگر خللی باشد در او هم هست، فقط بخاطر اینکه حضور قلب نداشتیم در نماز اول وبه دلمان ننشست بخواهیم اعاده کنیم، این جائز نیست. چون امر به ایجاد طبیعت با اولین نمازی که خواندیم امتثال شد، بقاء امر بعد از این نماز محال است چون می شود طلب الحاصل. چرا؟ برای اینکه این امر تعلق گرفته بود به ایجاد الطبیعة، می گفت بعد از اذان ظهر ایجاد کن طبیعت نماز ظهر را. و فرض این است که ما طبیعت نماز ظهر را ایجاد کردیم، بقاء آن امر دیگر طلب الحاصل است، مگر اینکه آن امر ساقط بشود یک امر دیگری پیدا کنیم بگوید أعد صلاتک.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده است که: البته به نظر ما باید تفصیل داد بین آن جائی که اتیان واجب علت تامه است برای حصول غرض مولا، یا مقتضی است برای حصول غرض مولا.

اگر علت تامه باشد برای حصول غرض مولا، مثل اینکه مولا بگوید إسقنی ماءا، این عبد بیاید و مولای بیمار را سیراب کند. علت تامه رفع عطش محقق شد. معنا ندارد که بگوید مولا آن آبی که به تو دادم خوردی آب قم بود، اما رفته ام آب شیرین آورده ام می خواهم به تو بدهم بخوری. مولا عطشش برطرف شد دیگر آب نمی خواهد.

اما یکوقت اتیان واجب مقتضی است، مثل اینکه مولا گفت جئنی بماء، عبد آب آورد کنار مولا گذاشت. این آب آوردن نزد مولا مقتضی است برای حصول غرض که رفع عطش هست. موقعی غرض حاصل می شود که مولا آب را بردارد و بیاشامد. مرحوم آخوند فرموده: هنوز امر به اتیان ماء ساقط نشده، چون غرض مولا رفع عطش است که هنوز حاصل نشده است. ولذا می شود این عبد برود به جای این آبی که آورده مشابه این آب یا افضل از این آب را بیاورد. بگوید مولا رفتم برای تو آب شیرین آوردم این را بیاشام. اسم این را می گذارد تبدیل الامتثال بالامتثال.

مرحوم آخوند می گوید الامتثال بعد الامتثال را من قبول ندارم اما این تبدیل الامتثال بالامتثال است، کاری کردیم که امتثال اول را از بین بردیم با اتیان فرد افضل یا مشابه شد تبدیل الامتثال بالامتثال.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند ناتمام است. برای اینکه عرض کردیم مولا امر کرد به اتیان ماء. بعد از اتیان ماء محال است امر مولا باقی باشد. چون می شود طلب الحاصل. بله در این مثال یک شرط متأخری داریم وآن این است که مولا می گوید جئنی بماء و احفظه حتی اشربه. این عبد می تواند آب را که آورد این آب را بردارد بریزد دور، آب جدید بیاورد. چون وقتی این آب اول را دور ریخت شرط متأخر امتثال محقق نشد. چون امتثال این بود که جئنی بماء و قید لبی داشت که واحفظه حتی اشربه. و این عبد آب اول را به زمین ریخت و شرط متأخر او را نابود کرد. این مشکلی ندارد.

اما اگر شرط متأخری ندارد، مثل نماز، نماز بخوانید مقتضی است برای اینکه نهی از فحشاء و منکر بکند، شرط متأخری ندارد که ما او را ایجاد کنیم. سلام نماز را که دادیم امتثال محقق شد. بقاء امر به نماز بعد از اتیان به نماز محال است. چون می شود طلب الحاصل. ولذا معنا ندارد تبدیل الامتثال بالامتثال، مگر در همان موردی که گفتیم که امتثال شرط متأخری دارد و این عبد شرط متأخر امتثال را از بین ببرد، آب اول را به زمین بریزد.

وإن شئت قلت: ما در سقوط امر مولا اولا گفتیم اتیان متعلق امر کافی است، کاری به غرض مولا نداریم. مولا گفت جئنی بماء، مولا گفت صل، آنچه به من امر کردم انجام دادم. بقاء این امر بعد از حصول متعلق محال است حتی اگر غرض باقی باشد. ولذا در بحث تعبدی وتوصلی عرض کردیم اگر قصد قربت محال باشد در متعلق امر اخذ بشود و مولا مجبور باشد امر را ببرد روی ذات عمل، با اتیان به ذات عمل آن امر ساقط می شود، یک امر جدیدی پیدا می شود و می گوید آن عمل را اعاده کن.

حالا اگر اصرار دارید که نه، امر به یک فعل به صرف اتیان به آن فعل ساقط نمی شود، باید غرض مولا حاصل بشود. بسیار خوب، کدام غرض؟ آن غرضی که مولا از عبدش خواسته است که تحصیل بکند که به او می گویند الغرض الادنی من الامر، نه آن غرض اقصای از امر که مولا از عبد تحصیل آن را نخواسته است. مولا به عبد می گوید زمین را بذر بپاش. غرض اقصای مولا محصول این بذر است، اما غرض ادنایی که از عبد خواسته شده است چیست؟ إعداد الارض للنبت است، بقیه اش با مولا است. اینکه باران بیاید و هوا سرد نباشد و اینها با مولا است، آن چیزی که مربوط به عبد است این است که زمین را مستعد کند برای زرع. آن غرض ادنایی که از عبد خواسته شده است با متعلق امر حاصل می شود. مگر مثل قصد قربت در تعبدی، که حالا در او چون امکان اخذ قصد قربت نبود به نظر مشهور، وضعیت فرق می کرد. اما در مثالهای دیگر مولا به عبدش می گوید جئنی بماء، خب غرض ادنی این است که مولا متمکن بشود از شرب الماء، این غرض ادنی را مولا از عبد خواسته است، اما رفع العطش دیگر مربوط به خود مولا است. هر وقت خواست آب را بیاشامد رفع عطش بشود. اما آن غرض اقصی غرضی نیست که مولا از عبد بخواهد والا نمی گفت جئنی بماء بلکه می گفت إسقنی ماء. پس آن غرضی که طلب المولا من العبد تحصیله غرض ادنی بود یعنی تمکین المولا من شرب الماء. واگر هم امر مولا مشروط باشد سقوطش به حصول غرض مولا، مشروط به حصول آن غرضی است که طلب المولا من العبد اتیانه و تحصیله. حالا یکوقت مثل قصد قربت ممکن نیست در متعلق امر اخذ بشود او بحث دیگری است و آنجا قبول می کنیم.

پس آن غرض ادنی از امر که از عبد خواسته شده است تحصیل آن، با همان اتیان متعلق امر هست.

واین چیزی که آقای صدر مطرح کرده است که این تعبیر غرض ادنی و غرض اقصی را نباید اینجا مطرح کرد، چون این غرض ادنی غرض مقدمی است، وغرض مقدمی ساقط نمی شود مگر با حصول ذی المقدمه. چون آقایان می گویند واجب غیری مقدمه موصله است. غرض غیری وقتی تعلق گرفت به این غرض ادنی که اتیان بالماء است، این غرض ادنی غرض غیری است، و غرض غیری تعلق می گیرد به مقدمه موصله، وتا ذی المقدمه نیاید غرض غیری حاصل نمی شود.

اقول: جناب آقای صدر! غرض غیری در جائی است که غیر نفسی هم از همان عبد خواسته بشود. اگر شما به یک کسی می گوئید چکش بیاور، چکش آورد او که غرض غیری نیست. چون غرض غیری این است که اگر به او می گفتید چکش بیاور و مشغول بنائی بشود، بله این می شد غرض غیری. اما اگر به او می گوئید چکش بیاور تا خودم بنائی کنم، وقتی به او می گوئی چکش بیاور غرض از چکش آوردن او غرض نفسی است. ولذا عقاب می کنی او را که چرا چکش نیاوردی. با اینکه بر ترک مقدمه که کسی را عقاب نمی کنند. شما به این آقا می گوئی چرا چکش نیاوردی و او را عقاب می کنی. چون غرض چکش آوردن او نفسی است. یعنی چه؟ یعنی مقدمه واجب آخری که از همان مکلف خواسته شده باشد نیست. آخرین چیزی که از این مکلف خواستیم این است که به او گفتیم چکش بیاور، چیز دیگری نخواستیم. پس این می شود غرض نفسی.

پس این فرمایش مرحوم آخوند که فرمود تبدیل الامتثال بالامتثال در جائی که امتثال مقتضی سقوط غرض هست را قبول داریم، نخیر این فرمایش مرحوم آخوند درست نیست.

واگر این فرمایش ایشان درست بود مثال هم زد به اتیان عبد بالماء چون مقتضی است برای رفع عطش، چرا اسم این را می گذارد تبدیل الامتثال بالامتثال؟ خب بگوید الامتثال بعد الامتثال. آب اول آوردم می خواهم آب دوم هم بیاورم. بعدش هم چرا می گوئید فرد ثانی یا افضل باشد یا مساوی؟ نخیر ادون هم باشد. اول آب شیرین آوردیم، بعد هم می گوئیم ما که رفتیم کنار آب لوله کشی یک لیوان آب لوله کشی هم بیائیم بگذاریم آنجا، ضرر ندارد. اگر مقصودتان این است که آب اول را بریزد زمین و شرط متأخرش را اعدام کند، او را ما هم قبول داریم ومعتقدیم که اگر شرط متأخر آب اول را از بین ببریم اصلا امتثال محقق نشده است. آنوقت آب دوم را که می آورید باز هم شرط نیست که افضل یا مساوی باشد، بلکه ولو ادون باشد.

پس به نظر ما با اتیان متعلق، امر ساقط می شود و امتثال بعد الامتثال محال است، و تبدیل الامتثال بالامتثال هم محال است. مگر اینکه آن واجب شرط متأخری داشته باشد و ما شرط متأخرش را از بین ببریم. کما اینکه فقهاء این بحث را مطرح کرده اند به شکل غیر رسمی، چون در جای خاصی مطرح نیست. در امتثال امر ضمنی مطرح کرده اند، گفته اند شما اول می روید وضوء می گیرید صورتتان را می شورید دست راست دست چپ، یک کمی وسواس هستید به دلتان نمی چسبد از نو شروع می کنید. خب بحث می شود که آیا این وضوء جدید صحیح است یا صحیح نیست؟

همین بحث پیش می آید که ربما یقال کما لایبعد که چون امتثال امر ضمنی در مرکبات به این است که سائر اجزاء به آن ملحق بشود، و ما دیگر بعد از شستن دست چپ از نظرمان برگشتیم واتمام آن وضوء اول را دیگر ادامه ندادیم، ولذا شرط متأخر امتثال امر ضمنی با آن وضوء اول اتمام وضوء اول بود محقق نشد. ولذا آنوقت این وضوء دوم می شود مصداق وضوء صحیح. البته نه اینکه اعراض مبطل است، لذا اگر شما تصمیم گرفتید که وضوءتان را از نو شروع کنید، بعد از تصمیمتان برگشتید و گفتید لعنت خدا بر شیطان همان وضوء اول را تکمیل کنم، این اشکالی ندارد. اما کلام در این است که اگر وضوء اول را تکمیل نکردید شرط متأخر صحت آن غسل وجه ویدین در وضوء اول اتمام آن وضوء اول بود که محقق نشد، ولذا این وضوء دوم می شود مصداق اتیان وضوء صحیح.

در حالی که برخی از بزرگان این را قبول ندارند و اشکال می کنند. نتیجه این اشکال این است که این نحو وضوء باطل است. مگر شما وقتی پشیمان شدید از ادامه وضوء اول، بروید صبر کنید موالات عرفیه به هم بخورد، یا بروید چرت مختصری بزنید تا نوم ناقض وضوء باشد تا بیائید از نو وضوء بگیرید. اما بخواهید همینجوری از نو شروع کنید و قبل از فوت موالات عرفیه وضوء را استئناف کنید بعضی ها اشکال می کنند. اشکالش هم از اینجا ناشی می شود که می گویند شما بار دوم که دارید وجه ویدین را می شورید این بار دوم دیگر مصداق امتثال امر نیست. آنوقت این دست چپتان را که بار دوم می شورید می شود غسله ثانیه در ید یسری. غسله ثانیه ید یسری را بعضی ها مثل مرحوم آقای تبریزی مشروع نمی دانند واشکال می کنند، (ایشان احتیاط می کرد). آنوقت با این غسله ثانیه ید یسری می خواهید مسح بکشید، می شود مسح به ماء غیر وضوء. یا فرض کنید شد غسله ثالثه که دیگر همه اشکال می کنند کار خراب می شود.

البته ما قبول نداریم، ما نظرمان همین است که شرط امتثال ضمنی در آن وضوء اول اتمام آن وضوء اول است و این شرط متأخر محقق نشد. امتثال امر ضمنی به امتثال امر نفسی به مرکب است که امر نفسی محقق نشد.

در تکبیرة الاحرام علی القاعده او هم اشکال ندارد. می گوید الله اکبر، بدون اینکه حرف بزند و نمازش را باطل کند در دلش می گوید نشد. دومرتبه گفت الله اکبر به قصد استئناف نماز، ما باشیم و علی القاعده می گوئیم اشکال ندارد. روایت خاصی نداریم. ولی چون در باب نماز قطع فریضه بنابر نظر مشهور حرام است، آنوقت این تکبیره ثانیه می شود مصداق قطع فریضه، و می شود حرام، و دیگر صلاحیت برای عبادت ندارد. چون صرف اینکه نیت و تصمیم جدی داشتید قطع کنید نماز را ولی هنوز حرف نزدید که نمازتان باطل نمی شود. به محضی که الله اکبر دوم گفتم در نماز فریضه، این می شود ابطال الله اکبر اول، و می شود حرام، والحرام لایصلح للعبادة.

اما در نماز مستحب چون قطعش حرام نیست مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: نیت قطع با نیت قاطع در صوم فرق دارد. قیاس نکنید. صوم امساک عن نیة است فی جمیع الآنات. چه ربطی دارد به نماز؟.

مثالی که مورد ابتلاء است در طواف وسعی است. بعضی ها می روند دو شوط طواف می کنند، بعد می گویند به دلمان نچسبید و می آیند استئناف می کنند نماز را قبل از فوت موالات عرفیه. حضرت امام ره فرموده این استئناف طواف باطل است. ولکن برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای اراکی نظرشان این بود استئناف طواف حتی قبل از فوت موالات عرفیه اشکال ندارد. و این طواف دوم می شود مصداق امتثال واجب.

ما این نظر آقای اراکی ره را بعید نمی دانیم. چون معتقدیم آن دو شوط طواف اول شرط متأخرش این است که پنج شوط دیگر را به نیت اتمام آن دو شوط انجام بدهیم، وچون این کار را نمی کنیم، پس این دو شوط اول امتثال امر ضمنی نیست چون شرط متأخرش نیست. اما این طواف مستأنف ما هفت شوط بجا آوردیم قصد هم کردیم که این هفت شوط اجزاء این طواف دوم باشد و اطلاق فلیطوفوا بالبیت العتیق این را شامل می شود و به نظر ما اشکالی ندارد[[2]](#footnote-2).[[3]](#footnote-3)

کلام واقعی می شود در یک فرع فقهی، که آقایان مطرح کرده اند که در او شبهه تبدیل الامتثال بالامتثال یا شبهه الامتثال بعد الامتثال در آن هست. در صحیحه ابن بزیع آمده استکه می گوید: إنی احضر المسجد فیأمروننی بالصلاة بهم وقد صلیت قبل أن اتاهم، فکتب علیه السلام صل بهم، نماز خواندم بعد آمدم مسجد، مردم گفتند امام جماعت بشو، از امام علیه السلام سؤال کرد می توانم امام جماعت بشوم؟ حضرت فرمود بله مانعی ندارد.

ولذ اطلاق این صحیحه این بزیع اقتضاء می کند که اعاده نماز بر این امام جماعت جائز است ولو نماز اولش را با جماعت دیگری خوانده باشد. البته فقط دو بار. بار سوم دیگر دلیل ندارد[[4]](#footnote-4).

روایات دیگری هم داریم، مثلا صحیحه هشام دارد که الرجل یصلی الصلاة وحده ثم یجد جماعة، قال یصلی معهم و یجعلها الفریضة إن شاء.

این روایت مشکل ایجاد کرده است، گفته می شود که این که شد الامتثال بعد الامتثال. نماز فرادی خواند، که مورد روایت است، بعد می آید مسجد می بیند نماز جماعت هست یک بار دیگر نمازش را به شکل جماعت می خواند، این هم شد الامتثال بعد الامتثال. پس این روایت تجویز کرده است امتثال بعد الامتثال را. معلوم می شود برهان عقلی مان گیر دارد.

این شبهه ای است که مطرح می شود.

بعضی ها گفته اند این جمله ویجعلها الفریضة إن شاء، یعنی ویجعلها فریضة قضائیة إن شاء. اصلا امتثال بعد الامتثال محال است. محال ممکن نمی شود. پس این روایت می خواهد بگوید اگر خواستی نیت کن که این نماز معاده تو نماز قضاء ما فات باشد.

کما اینکه در روایت اسحق بن عمار هم هست: صل واجعلها لما فات.

بعضی ها اشکال کرده اند، گفته اند آنوقت این قید «إن شاء» که فرمود و یجعلها الفریضة إن شاء چه می شود؟ اینجوری که شما معنا می کنید آیا در مقابل و یجعلها الفریضة إن شاء این می شود که ویجعلها نافلة؟ اینکه به ضرورت فقه باطل است. نافله در جماعت مشروع نیست.

در جواب از این اشکال گفته اند: «إن شاء» را به و یجعلها الفریضة نزنید، «إن شاء» را برنید به اصل یصلی معهم، یعنی یصلی معهم إن شاء و یجعلها الفریضة یعنی ویجعلها فریضة قضائیة.

اقول: انصاف این است که این خلاف ظاهر است. اول می گوید یصلی معهم، بعد وسطش می گوید ویجعلها الفریضة، بعد إن شاء بگوید که بخورد به ویصلی معهم. این خلاف ظاهر است.

به نظر ما این آقایان بهتر می توانستند از خودشان دفاع کنند. اینهایی که می گویند ویجعلها الفریضة یعنی ویجعلها فریضة قضائیة إن شاء می توانستند بگویند بله، ویجعلها فریضة قضائیة إن شاء، این إن شاء در مقابل آن فردی است که روایت دیگر داریم که صل معهم واجعلها تسبیحا. روایت داریم. روایت می گوید با آنها نماز بخوان اما قصد نماز معهوده نکن، بلکه قصد بکن تسبیح و ذکر خدا را. (در این روایت ندارد که امام جماعت می شود، بلکه ظاهرش این است که مأموم می شود).

اما انصاف این است که لام الفریضة لام عهد است[[5]](#footnote-5). ویجعلها الفریضة حملش بر فریضه قضائیه خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که ویجعلها الفریضة یعنی همان فریضه ای که قبلش خوانده بود. ظاهرش این است.

ولذا این توجیه که ویجعلها الفریضة را حمل کنیم بر فریضه قضائیه درست نیست. ظاهر ویجعلها الفریضة یعنی یجعلها همان فریضه ادائیه.

ولکن مدعای ما این است که این نماز دوم فریضه بالفعل نیست. فریضه ذاتیه است نه فریضه فعلیه. یعنی این نماز دوم نماز ظهر ادائیه است، اما بالفعل امر وجوبی ندارد. آن امر وجوبی به نماز ظهر که إذا زالت الشمس وجبت الصلاة آن با همان نماز ظهر قبلی ساقط شد. این نماز ظهر دوم امر استحبابی دارد. و آن امام جماعت هم می آید نماز ظهر ادائیه را به قصد امتثال امر استحبابی بجا می آورد. پس به قصد امتثال امر استحبابی هم می تواند امام بشود و هم می تواند مأموم بشود.

منتهی ببینیم آیا این حرف ما خلاف ظاهر هست یا نه.

جلسه 175

دوشنبه 29/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

عرض کردیم برهان عقلی داریم بر اینکه با اتیان طبیعت که متعلق امر هست امر ساقط می شود. و دیگر اتیان به فرد ثانی بعد از اتیان به فرد اول امر ندارد.

اینکه اتیان به فرد اول مسقط امر هست در موارد امر به صرف الوجود مثل امر به صلاة یومیه، مشهور می گویند مسقط تکلیف فعلی است. یعنی امر مولا از اول مغیی هست، تجب الصلاة ما لم تصلّ. واجب است بر تو نماز صبح و این وجوب ادامه دارد تا آن زمانی که نماز نخوانده باشی. در مقام اثبات ذکر نشده است این غایت، ولکن لبّا بقاء وجوب بعد از حصول امتثال چون معقول نیست وطلب الحاصل می شود ولذا لبا مغیی هست تکلیف به اینکه واجب است نماز صبح ما لم تصل.

مرحوم آقای صدر چون معتقد است روح وجوب حب است، فرموده است: محال است که حصول محبوب مسقط حب باشد. شما حب دارید به زیارت ابی عبدالله الحسین علیه السلام نائل بشوید. وقتی مشرف می شوید کنار آن ضریح مطهر، به محبوب می رسید. حصول محبوب محال است که مزیل حب باشد. شما حب به زیارت امام حسین علیه السلام را دارید، منتهی محبوب چون حاصل شده است این حب شما محرکیت دیگر ندارد. از قم حب محرک شما این راه طولانی را طی کنید بروید کنار قبر ابی عبدالله علیه السلام، اما آنجا که رسیدید و زیارت محقق شد، دیگر حب شما محرکیت ندارد، چون متعلقش حاصل شد. اما حب زائل نمی شود. در همه جا همین است. شما حب شرب ماء دارید، آب که آشامیدید محبوب شما حاصل شد و این حب شما فاعلیت و محرکیت دیگر ندارد چون محبوب حاصل شد، نه اینکه شرب الماء دیگر محبوب شما نیست، می گوئید عجب اشتباهی کردم چرا آب آشامیدم؟ معلوم شد آب آشامیدن بد است. نه. حب شرب ماء عند العطش مشکلی ندارد و هنوز هم هست، اما چون دیگر عطش ندارید و متعلق حب حاصل شد دیگر محرکیت و فاعلیت ندارد. ولذا ایشان می گوید وجوب بعد از تحقق امتثال هست، چون روح وجوب حب است و حب مولا به نماز صبح شما باقی است، منتهی فاعلیت و محرکیت ندارد که شما را تحریک کند به نماز صبح خواندن، چون نماز صبحتان را خوانده اید. ولذا ایشان تعبیر می کند می گوید امتثال مسقط فاعلیت وجوب است نه مسقط فعلیت وجوب.

البته ما معتقدیم روح وجوب حب نیست، چه بسا مولا حب دارد که شما پرواز کنید به آسمان و به کره ماه بروید، ولی واجب نمی کند چون غیر مقدور است. روح وجوب حب نیست، روح وجوب طلب قائم به نفس مولا است که تعبیر می کنیم که مولا می خواهد از شما این کار را. ووقتی این کار انجام شد دیگر معنا ندارد در نفس مولا هنوز طلب آن فعل باقی باشد. چون متعلق طلب تحصیل فعل است ووقتی فعل حاصل شد دیگر طلب زائل می شود. و لااقل در انشاء وجوب همینطور است. انشاء وجوب قطع نظر از روح وجوب اطلاقش غیر معقول است که واجب است نماز و این وجوب باقی است حتی بعد از اتیان به نماز. خب بقاء وجوب بعد از اتیان به نماز لغو است. اطلاق لغو است پس باید مقید و مغیی باشد.

پس ما می گوئیم روح وجوب حب نیست، روح وجوب همجمة نفس المولی است نحو فعل العبد. وقتی به فرزندتان می گوئید جئنی بماء در نفس شما غیر از این بعث استعمالی نحو اتیان بالماء در نفس شما چیزی هست. آقای صدر می گوید در نفس شما حب بالاتیان بالماء است. ما می گوئیم حب تنها کافی نیست برای روح وجوب. چون حب به غیر مقدور هم داریم. و قبلا هم گفتیم خود آقای صدر هم فرموده در موارد دفع افسد به فاسد، حب ندارید شما. با اینکه امر کردید به دفع افسد به فاسد ولی حب ندارد، ولی امر دارید. پس روح وجوب حب نیست بلکه روح وجوب آن ارادة المولا لفعل العبد است که ما تعبیر می کنیم هجمة نفس المولا نحو صدور الفعل من العبد بارادته و اختیاره است.

و این حالت که در فارسی از آن تعبیر می کنیم به خواستن، این بعد از اتیان متعلق از بین می رود. ولذا وقتی مولا دید شما بدون طلب او هم آب آوردید، دیگر لغو است که از شما بخواهد آب بیاورید. آب آوردید دیگر. اما حب لغو نیست. حب هست. مولا محبوبش هست فعل شما. اما اینکه طلب کند فعل شما را این لغو است چون شما انجام دادید.

این خلاصه عرض ما وتفصیل الکلام فی محله.

به هر حال برهان عقلی می گوید بعد از تحقق امتثال یا فعلیت وجوب ساقط می شود کما هو المشهور یا فاعلیت ومحرکیت وجوب ساقط می شود کما هو رأی السید الصدر.

آقای صدر بر این بیانش ثمراتی بار کرده در بحث قاعده اشتغال. مثلا اگر وجوب باقی باشد فقط فاعلیت نداشته باشد ثمره اش این است که در موارد شک در تحقق امتثال نمی توانیم استصحاب کنیم بقاء وجوب را. چرا؟ برای اینکه آقای صدر می گوید اگر علم به امتثال هم پیدا کنید وجوب قطعا باقی است، حال اگر شک در امتثال کنید که به طریق اولی وجوب باقی است، نوبت به استصحاب نمی رسد. آنوقت فاعلیت و محرکیت وجوب بالوجدان است در موارد شک در امتثال. چون عقل می گوید شک کردی در امتثال، امر مولا به نظر من و بر اساس قاعده اشتغال محرک تو هست نحو الفعل.

ولذا ثمره فرمایش آقای صدر این است که در موارد شک در امتثال شک در بقاء تکلیف پیدا نمی کنیم تا یکی بگوید نوبت به استصحاب می رسد، و یکی دیگر بگوید من استصحاب حکم را قبول ندارم نوبت می رسد به اصل برائت، که مرحوم آقای تبریزی می فرمود.

آقای تبریزی می فرمود: در موارد شک در امتثال اگر استصحاب عدم امتثال جاری بشود، این اصل موضوعی است. او خوب است، استصحاب می گوید شما نماز نخواندید. اما اگر استصحاب عدم امتثال مشکل داشت کما اینکه در بعضی جاها مشکل دارد، مثل اینکه شما توارد حالتین داشتید نسبت به وضوء و حدث و نماز خواندید، استصحاب عدم امتثال جاری نیست. چرا؟ برای اینکه نماز که بالوجدان خواندید، نسبت به وضوء هم استصحاب معارض دارد، استصحاب بقاء وضوء معارض است با استصحاب بقاء حدث. پس استصحاب عدم امتثال جاری نشد. مرحوم آقای تبریزی می فرمودند در این موارد اگر ما باشیم و مقتضای قاعده، شک می کنیم در بقاء تکلیف، برائت از بقاء تکلیف جاری می کنیم، چون استصحاب را در احکام ما جاری نمی دانیم.

مرحوم آقای صدر همینجا مبنایش را تطبیق می کند می گوید ما شک نداریم در بقاء تکلیف تا نوبت برسد به برائت از بقاء تکلیف. چون امتثال قطعی هم اگر بکنیم موجب سقوط تکلیف نیست، چه برسد بگوئیم شک در امتثال داریم پس شک در بقاء تکلیف داریم. نخیر، یقین داریم به بقاء تکلیف. وچون قاعده اشتغال جاری هست عقلا، این تکلیف که باقی است بفعلیته فاعلیت و محرکیت هم دارد. پس چطور برائت جاری کنیم از بقاء تکلیف؟.

اما آقای تبریزی نظرش این است که امتثال مسقط خود تکلیف است نه مسقط فاعلیت تکلیف. ولذا می گوید وقتی شک داشتیم که امتثال کردیم تکلیف را، پس شک داریم در بقاء تکلیف. و اگر استصحاب عدم امتثال جاری نشد کما فی مثال الصلاة مع توارد الحالتین فی الطهارة و الحدث، نوبت می رسد به برائت از بقاء وجوب. چون ایشان می گوید من استصحاب بقاء وجوب را چون استصحاب در احکام است قبول ندارم.

پس این مبنا در این مثال وبرخی مثالهای دیگر ثمره پیدا کرد.

یک مسأله ای فقهیه ای مطرح شده بود در رد این نظریه که الامتثال بعد الامتثال محال. وآن مسأله استحباب اعاده نماز به شکل نماز جماعت است. که روایات می گوید نمازی که خواندی حالا یا فرادی خواندی و یا جماعت خواندی، مستحب است برای بار دوم آن را به جماعت بخوانی. ولیجعلها الفریضة إن شاء، و این نماز دوم را فریضه قرار بده. گفته می شود که این امتثال بعد الامتثال است.

مرحوم شیخ طوسی فرموده: ما حمل می کنیم این روایت هشام را بر اینکه اگر در اثناء نماز فرادی جماعت منعقد شد مستحب است این نماز فرادی را تبدیل کنی به نماز نافله و قطع کنی آن را بعد از عدول به نافله وسریع بروی در نماز جماعت شرکت کنی.

اقول: خب اینجور که شیخ طوسی توجیه می کند هدم الامتثال می شود نه امتثال بعد الامتثال.

ولی این خلاف ظاهر است. الرجل یصلی وجده ثم یجد جماعة، ظاهر این عبارت این است که نمازش را خواند و تمام شد و بعد جماعتی را پیدا کرد. اگر به شما بگویند تقرأ فاتحة الکتاب ثم ترکع این یعنی چی؟ یعنی تمام می کنی فاتحة الکتاب را بعد رکوع می کنی. یا تحضر الدرس ثم تروح لإشتراء الخبز، یعنی بعد از اتمام درس می روی. یا خبر می دهد می گوید اقرأ سورة الحمد ثم اشکّ. پس الرجل یصلی ثم یجد جماعة به قرینه استعمالات عرفیه ظاهرش این است که یعنی نماز را می خواند و تمام می کند وبعد جماعتی را می بیند.

سؤال وجواب: آنجا که نگفتند الرجل یصلی ثم یلتفت الی الخلل، بعد امام بفرماید لایعید صلاته. آنجا ما یک خطاب عامی داریم که لاتعاد الصلاة، واعاده صلاة صادق است ولو نماز را در اثناء قطع کنیم و از سر شروع کنیم. آن هم طبق استعمالات روائی و عرفی اگر در اثناء نماز، نماز را رها کرد و از نو شروع کرد می گویند اعاد صلاته. این ربطی ندارد به این بحث که فعل مضارع را بکار برده اند که الرجل یصلی ثم یلتفت الی خلل فی صلاته، این ظاهرش این است که بعد از فراغ از نماز شک کرد. شما وقتی می گوئید الرجل یسبح فی الحمام ثم یتغذی، ظاهرش این است که تمام می کند دوش گرفتن در حمام را بعد غذا می خورد. نه اینکه همانطور که زیر دوش است غذا هم می خورد.

علاوه لااقل اطلاقش که می گیرد این مورد که بعد الفراغ من الصلاة یجد جماعة. ما می گوئیم منصرف است به فرضی که بعد از فراغ از نماز وجد جماعة، اما اطلاقش را که نمی شود اطلاق کر.

وشاهد بر این مطلب ما این است که اگر مربوط بود به اثناء نماز، خب مناسب بود امام علیه السلام حکم قطع نماز را هم بیان کند. الرجل یصلی وحده ثم یجد جماعة، امام می فرماید که صلی معهم. مناسب بود بفرماید یقطع الصلاة ثم یصلی معهم. خلاف ظاهر است که آن چیزی که محل اصلی بحث است که وسط نماز بگوئیم چه جور نمازش را بشکند او را نگوئیم برویم سراغ نتیجه مطلب.

به نظر ما بهترین توجیه برای روایت همانی است که عرض کردیم که الفریضة ظهور ندارد در فریضه فعلیه. نماز صبح خواندی اول وقت، آمدی بروی درس دیدی آن مرجع بزرگ دارد قبیل طلوع آفتاب نماز صبح می خواند در مسجد، گفتی اقتداء کنم. روایت می گوید ولیجعلها الفریضة. ما می گوئیم الفریضة عنوان مشیر است به نماز یومیه. و نماز یومیه در اصطلاح عرف اسمش الفریضة است. ولذا گاهی تعبیر می کنیم عرفا که رجل نام عن الفریضة، با اینکه نائم تکلیف فعلی ندارد. یا نماز قضاء جدتان را می خوانید می گویند نماز فریضه خواند. با اینکه این فریضه فعلیه نیست، مستحب است قضاء فوائت موات. مستحب است واجب نیست، در عین حال می گویند نماز فریضه خواند. در مقابل نافله. اینکه می گویند لا جماعة فی نافلة، یعنی نافله بالذات ولو با نذر واجب وفرض شده باشد. در مقابل که می گویند در فریضه جماعت هست یعنی ولو فریضه بالذات است ولی بالفعل واجب نیست. مثل صبی. بر صبی نماز واجب نیست اما ذات نمازی که می خواند فریضه است. پس ظاهر ولیجلعها الفریضة یعنی فریضه ذاتیه. نه اینکه بالفعل هم واجب است.

ولذا ما معتقدیم که این نماز دوم جماعتش مشروع است چون فریضه ذاتیه است، چون نماز صبح ادائیه را نیت کردید شد فریضه ذاتیه، ومشروع است جماعت در این ولو به مقتضای این روایات خاصه. ولکن امر به این اعاده نماز امر استحبابی است. آن امر وجوبی را شما بعد از اذان صبح امتثال کردید و ساقط شد. این نماز جدید را که با جماعت می خوانید امر استحبابی دارد. یستحب أن تصلی هذه الجماعة. مستحب است. ولکن چی مستحب است؟ اتیان نماز صبح یومیه مستحب است. ولذا می توانیم تعبیر کنیم که اتیان این فریضه مستحب است. مثل اینکه صبی مستحب است اتیان فریضه کند.

اما اینکه می گوئید چرا گفته ولیجعلها فریضة إن شاء؟ می گوئیم خود روایات دیگر گفته که واجعلها قضاء لما فات، یا روایت دیگر گفته صل معهم واجعلها تسبیحا. حالا این روایت گفته است که اگر دوست داشتی بهتر این است که نیت کنی همان نماز فریضه یومیه را که به عنوان مستحب می خوانی. یعنی خواندن نماز با اینها به جماعت افضل است از ترک.

سؤال وجواب: شما موثقه عمار را می گوید، در آنجا می گوید فإن ترکت الصلاة معهم، اما می فرماید لابأس، ولی اگر نماز با جماعت بخوانی افضل است. افضل است نماز با جماعت خواندن از ترک نماز با آنها. آنوقت در خود نماز جماعت خواندن دوباره سه راه هست، یکی نیت نماز یومیه بکند، دوم نیت نماز قضاء بکند، سوم نیت تسبیح بکند. هر سه جورش روایت دارد. بیان هم نشده کدامیک از اینها افضل است. افضل این است که در جماعت شرکت کنی و سه راه هم جلو شما هست. هر چند بعید نیست بگوئیم ظاهر این ادله این است که نیت نماز فریضه بکنی، ویجعلها الفریضة إن شاء ظاهرش این است که مستحب شما نیت نماز فریضه بکنی.

سؤال وجواب: ولو نماز اول باطل باشد اما همینکه در نماز دوم قصد اداء فریضه کرده است که خیال می کرده مستحب است و قصد استحباب کرده ولی واقعا واجب بوده، اینکه مشکل ندارد.

اگر شما اصرار کنید مثل مرحوم آقای صدر و مرحوم ایروانی بگوئید و یجعلها الفریضة این ظاهرش فریضه فعلیه است نه فریضه ذاتیه که ما می گفتیم. یجعلها الفریضة یعنی اگر دوست داشتی نیت کن که آن نماز جماعت مصداق نماز واجب است. باید چه جور توجیه کنیم؟

مرحوم ایروانی زحمت توجیهش را کشیده وآقای صدر هم با ایشان هم فکر است، فرموده اند: باز هم زیر بار زور که می گویند الامتثال بعد الامتثال ممکن نمی رویم، بلکه باز توجیه می کنیم. چطور؟ می گوئیم برهان عقلی گفت الامتثال بعد الامتثال محال. ما می آییم می گوئیم یک کاری می کنیم کشف می کنیم که این نماز جماعتی که شما خواندی بعد از آن نماز اول وقت که فرادی خواندی مثلا، این نماز جماعت هدم امتثال آن نماز فرادی است. چطور؟ می تواند شارع امر کند به نماز فرادی بشرط لا از لحوق صلاة جماعت. بگوید یا نماز فرادایی بخوان که بعد از او نماز جماعت نخوانی ویا نماز جماعت بخوان. وقتی اینجور شد، شما اگر نماز فرادی که خواندی بروی بعدش نماز جماعت شرکت کنی، بشرط لائیت آن نماز فرادی را خراب کردی. این می شود هدم الامتثال. ولکن غصه نخور، خود این نماز جماعت عدل آخر واجب است دیگر. چون جامع واجب بود. جامع بین نماز فرادای بشرط لا از لحوق جماعت و بین نماز جماعت. خب این نماز جماعتی که بعد از نماز فرادایی که در خوانده خواندی هدم الامتثال الاول و صار بنفسه امتثالا للتکلیف بالجامع. این هدم الامتثال است نه تبدیل الامتثال بالامتثال.

می گویند ما با این حرفها دست از برهانمان بر نمی داریم که امتثال بعد الامتثال محال است. بلکه می آییم توجیه می کنیم.

نگوئید آقا این توجیه خلاف ظاهر است.

می گویند وقتی برهان داریم بر یک مطلبی ما باید ظهور را توجیه کنیم مخصوصا که ظهور ناشی است از ظهور اطلاقی. ظهور اطلاقی در ادله است که آن نماز فرادی بشرط لا نیست. ظهور اطلاقی است.

اقول: بنده عرض می کنم اگر آن توجیه ما درست نبود که ویجلعها الفریضة فریضه ذاتیه است یا به تعبیر دیگر فریضه شأنیه است و می گفتیم مستحب است اتیان این نماز جماعت به قصد نماز یومیه ای که قبلا خواندیم. اگر این را نپذیرید ما این توجیه مرحوم ایروانی وآقای صدر را قبول داریم. وراجع به اینکه گفته می شود که این توجیه خلاف اطلاق امر به صلاة است که اقتضاء می کند که صلاة فرادی امتثال باشد، بشرط لائیت او خلاف ظاهر است. ما می گوئیم این اشکالات وارد نیست. چرا؟ برای اینکه ما اصلا اطلاقی نداریم در دلیل نماز. اطلاق در اقم الصلاة که نیست در اخبار بیانیه است. اخبار بیانیه که امام علیه السلام فرمود یا حماد هکذا فصل. امام علیه السلام کیفیت صلاة را یاد داد به حماد. اینکه این نماز فرادی اگر بعدش نماز جماعت بخوانیم آن نماز جماعت می شود مصداق امتثال و این نماز فرادی دیگر مصداق امتثال نیست. خب اینکه لطمه ای به کیفیت امتثال نمی زند. یعنی چیزی نیست که اگر امام این مطالب را بیان نکند مردم نمازشان را باطل بخوانند. چرا؟ برای اینکه به مردم که یاد دادیم چه جور نماز بخوانید. خود این آقا یا نماز فرادی می خواند و حال ندارد دیگر در نماز جماعت شرکت کند، خب نماز فرادایش صحیح است. یا همت می کند و در نماز جماعت شرکت می کند، نماز جماعتش مصداق امتثال است و او صحیح است.

با سکوت از بیان این مطالب علمی که بگویند نماز فرادی بشرط لا هست از لحوق جماعت که توجیه آقای ایروانی وآقای صدر بود، اگر امام معصوم سکوت کند از بیان این مطالب این نقض غرض نیست. کیفیت نماز را با خبار بیانیه یاد داد. مردم هم یا نماز فرادی می خوانند جماعت نمی خوانند او می شود صحیح. یا بعدش می روند جماعت می خوانند جماعتشان می شود صحیح. مشکلی به وجود نمی آید که بگوئیم چرا امام سکوت کرد، اگر بنا بود نماز فرادی بشرط لا هست باید امام می فرمود. برای چی می فرمود؟ مردم همین مطالبی را که ائمه علیهم السلام بیان کرده اند بعضا نمی فهمند حالا بیایند این بشرط لا ها را هم بگویند. چه لزومی دارد بگویند؟

این نکته را هم آخر بگویم: یک روایت ضعیفه ای داریم که مشتمل است بر سهل بن زیاد و بعدش هم محمد بن ولید عن یعقوب، اینها مشکل دارند. روایت این است: بعد از آن نماز فرادایی که خواندی برو نماز جماعت شرکت کن یختار الله احبهما الیه. خدا احب این دو را انتخاب می کند.

آقای صدر ره گفته این ظاهر است در اختیار در مقام امتثال. یعنی آن نمازی که احب است خدا او را به عنوان مصداق واجب قبول می کند، وآن غیر احب را به عنوان مصداق امتثال نمی بیند.

اقول: ما می گوئیم نه، اگر این روایت سندش صحیح بود می گفتیم یختار الله در مقام اعطاء ثواب. یعنی شما نماز فریضه یومیه ات را خواندی بعد مستحب هم بود که به جماعت اعاده کنی، شد دو تا نماز. خدا در مقام اعطاء ثواب به آن افضل و احب ثواب می دهد. اما کدام مصداق امتثال امر وجوبی است؟ آن نماز اولی. کدام مصداق امتثال امر استحبابی است؟ آن دومی. به کدامیک خدا ثواب میدهد؟ به آن احب. اصلا خدا اختیار می کند که ثواب بدهد. اشکالی ندارد.

جلسه 176

سه شنبه 30/11/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یک نکته ای در رابطه با بحث دیروز عرض کنم: ما عرض کردیم مرحوم ایروانی وآقای صدر توجیه کرده اند مسأله اعاده صلاة را جماعة به اینکه نماز فرادی شد مشروط به شرط لا. یعنی امر داریم به جامع بین صلاة فرادی بشرط لا از لحوق جماعت و به صلاة جماعت. مکلف اگر نماز فرادی بخواند و بعد آن را به جماعت اعاده کند، اعاده نماز می شود هدم امتثال اول، وخود این جماعت می شود مصداق امتثال آن امر وجوبی.

ولی یک فرقی بین مرحوم ایروانی وآقای صدر ره هست. مرحوم ایروانی همین را می گوید که می گوید نماز فرادی به شرط لای از لحوق جماعت عدل واجب است. شما اگر نمازتان را اعاده کنید جماعة، هدم امتثال نماز فرادی هست. روایت یختار الله احبهما الیه را مرحوم ایروانی می گوید او هم مراد از احب یعنی جماعت، چون جماعت احب از فرادی هست.

مرحوم آقای صدر این را نمی گوید. فرمایش آقای صدر این است که می گوید: این نماز جماعت دو صورت دارد، یکوقت به قصد استحباب اعاده نماز می خوانید، نماز واجبتان همان نماز فرادی است، می آیید جماعت می گوئید نماز صبح امروز را دوباره می خوانم به قصد استحباب قربة الی الله، نماز را شروع می کنید. اینجا مصداق امتثال امر وجوبی همان نماز فرادی است. این نماز جماعت مستحب است، منتهی نگوئید جماعت در مستحب مشروط نیست. چون این مستحب بالاصاله که نیست. دلیل خاص هم که داریم بر استحباب جماعت در اینجا. مشکلی ندارد. آقای صدر می گوید من وقتی می گویم نماز جماعت هادم امتثال نماز فرادی است که شما قصد کنید که فریضه شما همین باشد. نماز جماعت که می خوانید نگوئید به قصد استحباب. اگر بگوئید به قصد استحباب آن نماز فرادی می شود مصداق امتثال. شما هدم امتثال موقعی می کنید که بگوئید این نماز جماعت فریضه و امتثال واجب من باشد. ایشان می گوید در این صورت هدم امتثال می شود. یعنی نماز فرادی شد به شرط لا از لحوق جماعتی که اُتی بها بقصد کونها امتثالا للواجب. ایشان می گوید روایت «ولیجعلها الفریضة إن شاء» هم همین را می گوید. می گوید اگر دوست داشتی قصد کن که این نماز جماعت مصداق امتثال امر فرضی و وجوبی باشد. در مقابل اینکه إن لم تشأ قصد کن استحباب اعاده نماز صبح امروز را ولکن فریضه تو همان نماز فرادی باشد. اگر نماز صبح امروز را اعاده کنی به قصد اینکه این نماز معاده بشود امتثال امر وجوبی، آنوقت نماز فرادی از امتثال بودن می افتد. چون او به شرط لا بود. به شرط لا بودنش را از دست داد. به شرط لا بود از لحوق جماعت به قید خاص، المأتی بالجماعة بقصد امتثال الامر الوجوبی. یعنی متعلق امر وجوبی جامع بین صلاة فرادای بشرط لا است از لحوق جماعت به قصد امتثال امر وجوبی، و بین نماز جماعت.

آنوقت آقای صدر می گوید: ویختار الله احبهما الیه اگر سندش درست باشد چون آن توجیه مرحوم ایروانی درست نیست که احب یعنی نماز جماعت. چون چه بسا نماز فرادی احب است عند الله از نماز جماعت، چونکه افضلیت نماز جماعت از فرادی افضل حیثی است، والا نماز فرادی اول وقت با حضور قلب یک طرف، نماز جماعت پشت سر یک آدم معمولی که اقل مراتب عدالت را دارد آنهم حضور قلب هم که نیست نه در امام و نه در مأموم، خب آن صلاة فرادی اول وقت با حضور قلب معلوم است که احب است عند الله. لذا اینکه می گویند جماعت افضل است یعنی از حیث جماعت. ولذا کلام مرحوم ایروانی را آقای صدر قبول ندارد که احب یعنی آن نماز جماعت. می گوید شاید احب نماز فرادی باشد. ولی اگر سند این روایت درست باشد، آقای صدر گفته خب یک قید زائدی می زنیم، آن بشرط لا دست خودمان هست دیگر، قید زائد می زنیم. آن قید زائد چیست؟ این است که می گوئیم نماز فرادی بشرط لا هست از لحوق جماعت مأتی بها به قصد امتثال الامر الوجوبی و مشروط به اینکه این جماعت احب باشد. اگر این جماعت احب نبود آن فرادی احب بود، این جماعت غیر احب هادم امتثال آن فرادی نمی شود. بشرط لا را یک مقدار چرب کردیم. کاری کردیم که اگر شما نماز فرادی بخوانی اول وقت، بعد جماعت بخوانی، و آن فرادی احب الی الله باشد چون با حضور قلب بوده در اول وقت بوده، آن نماز فرادی مشکلی پیدا نمی کند و بشرط لائیتش را از دست نمی دهد. چرا؟ برای اینکه بشرط لا بود از لحوق جماعت احب. اگر سند این روایت درست باشد.

منتهی ما گفتیم اصلا ولیجعلها الفریضة یعنی اگر دوست داری فرض کن نماز جماعتت نماز صبح امروز باشد. الفریضة عنوان مشیر است عرفا به این ذات فریضه یومیه. و این مستحب است. اصلا واجب نیست. مصداق واجب همان نماز فرادی است. مستحب است نماز را بخوانیم به عنوان جماعت و قصد کنیم نماز صبح امروز را می خوانم. این مستحب است ولکن جماعتش هم مشروط است. وآن روایت یختار الله احبهما الیه هم اگر سندش را قبول کردیم خداوند در مقام اعطاء ثواب به احب ثواب می دهد. چه بسا این مستحب احب باشد از آن واجب. مثل زیارت امام حسین علیه السلام که احب است عند الله از رد سلام. می گویند با خود سلام هم که حساب کنیم سلام احب است از رد سلام. ممکن است یک مستحبی احب باشد عند الله از یک واجبی. چون درست است او واجب است واین مستحب، لکن ممکن است مستحب را خدا بیشتر دوست داشته باشد. ولو مصلحت این است که الزام کند به رد سلام و الزام نکند به زیارت امام حسین علیه السلام. ولی زیارت امام حسین علیه السلام احب است دیگر.

اگر نماز دوم احب بود این مستحبی است که خدا به او ثواب می دهد و به آن واجب که نماز فرادی بود ثواب نمی دهد. خب چه اشکال دارد مگر قرار است خدا به هر دو ثواب بدهد؟ نه عرف این را می گوید ونه عقل این را می گوید. خداوند یک تفضلی کرد فرمود جماعت بخوان هر کدام احب بود به او ثواب می دهیم. و این خلاف ظاهر هم نیست. یختار الله احبهما الیه در مقام اعطاء ثواب عرفی است. چون خدا اختیار احب می کند، اختیار احب در مقام امتثال که عرفی نیست. عرف اتفاقا می گوید خداوند شأنش این است که یثیب و یعاقب. شأن خدا این است. وقتی می گویند خدا اختیار می کند احب را، چه جوری خدا اختیار می کند؟ اختیار خدا به این است که روز قیامت احب را می گذارد جلو چشمهایت و می گوید به این ثواب می دهم. ولی اگر این احب را نیاورده بودی چهار تا انار و سیب به تو می دادم.

سؤال وجواب: هیچ کس نمی گوید این نماز جماعت حرمت قطع دارد حتی آنهایی که بشرط لا می دانستند نماز فرادی را. چون شما می توانید با قطع این نماز جماعت شرط آن نماز فرادی را که بشرط لائیت بود تحصیل کنی. چون آن چیزی که قطعش حرام است قطع فریضه فعلیه حرام است. چون دلیل مطلقی نداریم بر حرمت قطع فریضه. دلیلش اجماع است، و اجماع هم قدر متیقنش این است که قطع فریضه فعلیه حرام است. لذا کسی که نماز قضاء اموات را می خواند می تواند وسط نماز قطع کند، برای اینکه قطع فریضه فعلیه حرام است. بیشتر از این اجماع نداریم.

سؤال وجواب: اگر کسی نماز فرادی می خواند جماعت شروع شد یا ده دقیقه دیگر شروع می شود، می تواند قطع کند. (لازم نیست اول آن را تبدیل به نافله کند و بعد قطع کند). از نظر علمی اینجور است کما افتی به بعض. بعد ده دقیقه صبر کند نماز جماعت که شروع شد نمازش را به جماعت بخواند. هیچ اشکالی هم ندارد. چون دلیل روشنی بر حرمت قطع فریضه نیست، دلیل اجماع است، در این اعذار عرفیه و شرعیه قطع نماز جائز است، مثل همین مثالی که تصمیم گرفت در جماعت شرکت کند.

فی الفور و التراخی

این بحث را خلاصه می گوئیم:

مرحوم آخوند فرموده است: لا دلالة لصیغة الامر علی الفور ولا التراخی. بعد فرموده ولکن قضیة اطلاقها جواز التراخی. این عبارت را چگونه معنا کنیم؟

دو احتمال در آن هست:

احتمال اول: یکی اینکه بگوئیم لا دلالة لصیغة الامر علی لزوم الفور و لا علی لزوم التراخی. نعم قضیة اطلاقها جواز التراخی.

مؤید این احتمال این است که مرحوم آخوند دلیل که می آورد می گوید مفاد صیغه امر ذات طبیعت است، نه مقید است به فور و نه مقید است به تراخی. خب این باید لزوم تراخی باشد. چرا؟ برای اینکه جواز تراخی که تقیید نیست بلکه توسعه است. ایشان دلیل می آورد که چرا دلالت نمی کند بر فور؟ این روشن است، چون مقید نیست صل به فور، چرا دلالت نمی کند بر تراخی، چون او هم طبیعت مقید به تراخی نیست. خب طبیعت مقید به تراخی نیست این معنایش این است که تراخی را به لزوم فرض کردید. والا اگر تراخی به نحو جواز باشد خب معلوم است که طبیعت مقید به تراخی نیست. چون جواز تراخی که قید نیست زنجیر نیست، توسعه است. تقیید نیست اطلاق است.

ممکن است شما بگوئید گفتن ندارد که لا دلالة لصیغة الامر علی لزوم التراخی. کدام آدم عاقلی توهم می کند دلالت صیغه امر را بر لزوم تراخی؟ آن چیزی که توهم می شود دلالت صیغه امر است بر جواز تراخی.

اگر این بگوئیم باید احتمال دیگر را بگوئیم:

احتمال دوم: اینکه بگوئیم مراد مرحوم آخوند این است که لا دلالة وضعیة، تا با بعدش جور بیاید که نعم قضیة اطلاق صیغة الامر جواز التراخی. که دلالت اطلاقیه بر جواز تراخی را پذیرفته است.

بحث در این واقع می شود که آیا مفادصیغه امر فور است یا نیست؟

صیغه امر وضع بر فور که نشده است قطعا. چون اگر وضع شده باشد بر فور، آنوقت باید در مواردی که استعمال می شود در جواز تراخی، بشود مجاز. پس وضع نشده است. کلام در این است که اطلاق صیغه امر اقتضاء لزوم فور می کند یا نه؟

سه وجه ذکر شده است برای لزوم فوریت در اوامر:

وجه اول: ظهور عرفی است. مولا به عبدش می گوید آب بیاور. این عبد هم روزنامه را دست گرفته دارد جدول حل می کند. یک مدت که گذشت مولا بلند می شود و یک سیلی محکم می زند. عبد اعتراض می کند. مولا می گوید مگر نگفت آب بیاور؟ عبد می گوید مرحوم آخوند گفته است که قضیه اطلاق صیغه امر جواز تراخی است. مولا از او قبول نمی کند، هیچ عاقلی هم قبول نمی کند.

اقول: این جوابش این است که: در اوامر عرفیه موالی عند الحاجة توجیه می کنند خطاب امر را. تا تشنه نشده نمی گوید آب بیاور. ولی همانجا هم اگر عبد می بیند که مولا برای نهار سر سفره می خواهد آب باشد، آنجا هم صبر می کند نزدیک ظهر آب می آورد. چون در اوامر عرفیه عادتا هنگام نیاز توجیه می شود امر به عبید، ولذا عرف با این قرینه فوریت می فهمد. اما در خطابات قانونیه که هر کس نمازش قضاء بشود باید قضاء آن را بجا بیاورد، کی عرف فوریت می فهمد. ولذا شما شاید نماز و روزه قضاء داشته باشید می گوئید حالا حالا که ما جوان و زنده هستیم می خوانیم. هیچ احساس نمی کنید که بر خلاف فوریت عمل کردید. پس این وجه درست نیست.

سؤال وجواب: در جائی که خود مولا زمان موسع را اخذ کرده است که هیچ کس قائل به فور نشده است. مثل اینکه فرموده إذا زالت الشمس وجبت الظهر و العصر ثم انت فی وقت منهما حتی تغرب الشمس. اینکه واجب موسع است و دلیل داریم، بحث در جائی است که دلیلی بر توسعه نداشته باشیم. اما آن جائی که زمان را اخذ می کند خودش قرینه است بر اینکه واجب موسع است.

وجه دوم: وجهی است که مرحوم امام (رضوان الله علیه وقدس الله نفسه الزکیة) از استادشان مرحوم آقای حائری نقل می کنند. می گویند در اواخر عمر شریفشان آقای حائری یک مقداری مبانی شان عوض شده بوده است. چون در تعبدی و توصلی هم نقل کرده اند ذهب فی آخره عمره الشریف الی اصالة التعبدیة، اینجا هم می فرماید ذهب فی آخره عمره الشریف الی اصالة الفوریة. چرا؟

فرموده اند: امر مولا علت تشریعیه است برای صدور متعلق از عبد. وزانش وزان علت تکوینیه است. چه جور تأخر وجود معلول از علت تکوینیه محال است، تأخر امتثال و اتیان متعلق امر از امر هم محال است منتهی محالا تشریعیا، یعنی اگر تأخیر بیندازی گناه کردی و جائز نیست.

اقول: این فرمایش محقق حائری با آن عظمت علمی ای که داشت که واقعا مقام علمی ایشان کم نظیر است ولی این مطالب قابل قبول نیست. برای اینکه جناب حاج شیخ رضوان الله علیک! اولا نقض می کنیم: ماذا تقول فی الواجب الموسع مثل نماز یومیه؟ خود روایت می گوید ثم انت فی وقت منهما حتی تغرب الشمس. واجب شد نماز ظهر وعصر، ولی خودشان هم گفتند می توانی تا غروب آفتاب تأخیر بیندازی. اگر وزان امر وزان علت برای متعلقش هست، خب این برهان عقلی است، برهان عقلی که قابل تخصیص نیست. بالاخره این فرمایش شما یا برهان است یا شعر است یا ظهور؟ اگر شعر است که ما کاری به شعر نداریم. اگر ظهور است که بازگشتش به همان وجه اول شد. و اگر برهان است که دیگر قابل تخصیص نیست[[6]](#footnote-6).

ثانیا: جواب حلی هم این است که: امر علت تشریعیه متعلقش هست یعنی چه؟ یعنی اگر مولا امر کند عقل می گوید متعلق امر را بیاور، اما اینکه کی بیاور، خب به همان نحوی که مولا امر کرده بیاور. اگر مولا گفته تا آخر شب نان بخر، علت تشریعیه است برای اینکه تا آخر شب نان بخری. چون با لفظ علت تشریعیه که امر علت نمی شود. معنای علت تشریعیه این است که موضوع است امر مولا برای حکم عقل به لزوم اطاعت. والا علت تشریعیه که آثار علت تکوینیه را ندارد. یعنی عقل حکم می کند به لزوم اطاعت. خب عقل اول نگاه می کند ببیند واجب مولا فوری است یا علی نحو التراخی است. اگر علی نحو التراخی است ولو به مقتضای اطلاق، کی می گوید فورا بیاور.

وجه ثالث: آیه شریفه است که: "وسارعوا الی مغفرة من ربکم" و "واستبقوا الخیرات". گفته اند این امر به مسارعه و استباق ظهور دارد در وجوب. واجب است مسارعه الی المغفرة و الجنة. واجب است استباق الی الخیرات. اول وقت اگر نماز نخوانی مسارعه الی المغفره نکردی. استباق الی الخیرات نکردی. آیه را عمل نکردی. ظاهر آیه هم وجوب است.

اقول: جوابش این است که: اولا: تخصیص اکثر لازم می آید. مستحبات مشمول این آیه هستند. کثیری از واجبات که دلیل موسع هستند مشمول این آیه هستند. این قرینه می شود که این آیه را حمل بر وجوب نکنیم، حمل کنیم بر استحباب.

ثانیا: لسان آن دو آیه لسان استحباب است. بخاطر اینکه ظاهرش این است که آن کسی که دیر بیاید هم چیزی گیرش می آید. بشتابید به نماز، یعنی آنهایی هم که نمی شتابند نماز می توانند بخوانند. بشتابید به سور، یعنی آنهایی هم که نمی شتابند سور هست. ظاهرش این است. اگر بنا بود ترک مسارعه وترک استباق حرام باشد با این لسان نمی سازد. آنوقت لازمه اش این است که آن کسی که مسارعه را ترک می کند کتک بخورد و مبتلا بشود به غضب وشر. این خلاف ظاهر آیه است. ظاهر آیه این است که بشتابید به مغفرت خدا وجنت. خب بشتابید یعنی آنهایی هم که دیر می روند به مغفرت و جنت دست پیدا می کنند منتهی دیرتر. نه اینکه دچار غضب می شوند بخاطر ترک مسارعت.

ثالثا: اصلا مسارعه الی المغفرة و الجنة یک عنوان مشت پر کنی نیست و اصلا عرفی نیست که وجوب به آن تعلق بگیرد. مثل ولاتتبعوا الشیطان. این معنا ندارد که خداوند تحریم نفسی کند اتباع شیطان را. یکوقت می گویند لاتتبع السلطان الجائر، خب این مشت پر کن است، سلطان جائر دستور می دهد گوش ندهید. اما اینکه شیطان دستور می دهد گوش نکنید اصلا این تعبیرها با قانون گذاری نمی سازد. اینها یک بیان ارشادی است. لاتتبعوا الشیطان و اتقوا الله یعنی دستورهای خدا را اجراء کنید. دستورهای خدا مستحب دارد واجب هم دارد. سارعوا الی مغفرة، مغفرت خدا من چه می دانم چیست. جنت خدا را من چه می دانم چکار کنم. این یعنی محرمات را ترک کنید و واجبات را انجام بدهید وسعی کنید که مستحبات را هم انجام بدهید. مفاد عرفی آیه این است. اما اینکه واجب، واجب فوری است یا موسع، آیه نمی گوید.

پس به نظر ما هیچ ظاهر نیست امر در فور، بلکه مقتضای اطلاقش همانطور که مرحوم آخوند فرمود جواز تراخی است. ولی به یک شرط. آن شرط این است که خوف فوت واجب نداشته باشیم. آن خانمی که ایام حیضش نزدیک است، خوف دارد که هر لحظه خون حیض ببیند. باید بلند شود اول اذان نماز بخواند. چون خوف هست که اگر تأخیر بیندازد نماز را خون ببیند و نماز از او فوت بشود.

اگر زن بگوید استصحاب عدم حیض جاری می کنیم الی غروب الشمس که استصحاب استقبالی است.

جوابش این است که این استصحاب عدم حیض اصل مثبت است. چرا؟ برای اینکه عقل می گوید اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد. پس شما باید احراز کنی که امروز نماز می خوانی. استصحاب بقاء قدرت بخواهد اثبات کند که شما امروز نماز می خوانی می شود اصل مثبت. ولذا باید بلند شود واول اذان نماز بخواند.

در مقابل این عرض ما دو تا نظر دیگر هست:

نظر اول: نظر صاحب عروه است. می گوید تا امارات ظنیه فوت محقق نشود مبادرت واجب نیست. این را در بحث احکام مریض گفته است.

نظر دوم: نظر مخالف صاحب عروه است، می گوید احتمال فوت هم بدهید واجب است مبادرت، ولو موجب خوف نشود. ولذا آقای سیستانی می گوید حج بر مستطیع واجب فوری شرعی نیست، ولکن غالبا آدم مطمئن نیست اگر امسال حج نرود سال دیگر بتواند برود. مطمئن نیست. شاید اگر امسال نرفتم حادثه ای پیش بیاید و دیگر اصلا نتوانم بروم. چون غالبا اینجوری است می گوید واجب فوری عقلی می شود.

پس صاحب عروه می گوید اماره ظنیه، آقای خوئی وآقای سیستانی می گویند مجرد احتمال.

ما می گوئیم نه، سیره متشرعه این است که تا خوف پیدا نکنند، احساس نمی کنند مبادرت لازم است. خیلی ها نماز و روزه قضاء به گردنشان هست. همه احتمال فوت ومرگ می دهند. خوف نداریم والا احتمالش همیشه هست مخصوصا برای کسی که سنش مقداری بالا برود، تصادف احتمالش هست، سکته قلبی احتمالش هست. اما سیره متشرعه بر احتیاط نیست. اما اگر خوف پیدا شد، مثل روزهای آخر زنی که می خواهد حیض بشود، او خوف دارد، باید احتیاط بکند. اگر در حج هم خوف پیدا بشود، ما که می گوئیم فوریت شرعیه دارد، آنهایی که می گویند فوریت عقلیه دارد عند الخوف باید سال اول بروند.

یک نکته هم عرض کنم: واجب فوری سه قسم است:

یکی اینکه فوری است و اگر انجام ندادی از بین می رود و تمام می شود. مثل رد سلام. اگر رد سلام نکردی دیگر اینکه بعد از پنج دقیقه بگوئی آنوقت از دستت ناراحت بودم بیا الان جواب سلامت را می دهم فائده ندارد و رد سلام صدق نمی کند. آقای سیستانی زلزله همین را می گوید. می گوید حتی اگر در فوریت عرفیه عمدا هم نماز آیات نخوانی دیگر بعدا نماز آیات ندارد، اگر نفهمیدی که هیچ.

قسم دوم: واجب فوری ای است که اگر لحظه اول انجام بدهی فوری است، ولی اگر انجام ندادی بعدش می شود واجب موسع. یک احتمال در نماز زلزله این است.

قسم سوم: این است که فورا ففورا است. مثل وجوب اداء دین.

ما بحث هایی در این رابطه مطرح کردیم که معطل نمی شویم.

جلسه 177

چهارشنبه 01/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

## یقع الکلام فی الإجزاء

در بحث إجزاء دو مقام هست: مقام اول إجزاء مأموربه به امر اضطراری از امر اختیاری، مثل اینکه کسی در ابتداء وقت عاجز بود از نماز ایستاده، اگر نماز نشسته بخواند ودر اثناء وقت عذرش برطرف بشود بحث است که آیا مجزی هست این نماز نشسته و دیگر اعاده نماز بعد از زوال عذر واجب نیست، یا واجب است. و همینطور اگر شخصی تا آخر وقت اضطرار مستوعب داشت نماز نشسته خواند، آیا این مأموربه به امر اضطراری مجزی است نسبت به قضاء آن واجب اختیاری یا نه؟

پس آیا اتیان به فعل اضطراری مجزی است از فعل اختیاری یعنی دیگر اعاده آن یا قضاء آن لازم نیست، یا نه، فعل اضطراری مجزی از فعل اختیاری نیست وبعد از زوال عذر باید فعل اختیاری را اعاده کرد یا در خارج وقت قضاء کرد.

مقام دوم: در رابطه با اتیان به مأموربه به امر ظاهری است، که آیا بعد از انکشاف خلاف مجزی از امر واقعی هست یا نه.

اما مقام اول

در رابطه با إجزاء واجب اضطراری، تارة بحث از محتملات ثبوتی می کنیم و تارة بحث از ظاهر ادله می کنیم.

مرحوم آخوند فرموده است: محتملات ثبوتی در واجب اضطراری چهار احتمال هست. اگر یک قسم ثابت شد که محال است، آنوقت در مرحله استظهار از ادله تأثیر دارد. و همینطور اگر چند قسم ممکن بود، انتخاب یکی از این چند قسم با استظهار از ادله خواهد بود.

فرض اول: اینکه این نماز نشسته که واجب اضطراری است وافی است به تمام ملاک واقع. نماز نشسته در حال عجز از قیام صددرصد ملاک نماز ایستاده را که در حق قادر واجب هست استیفاء می کند. مثال عرفی اش تعظیمی است که شخصی که بیمار است روی تخت بیمارستان می کند از حاضرین. همان دست تکان دادن او وافی است به تمام ملاک ایستادن یک فرد مختار برای تعظیم دیگران. اگر شخص مختار می نشست و فقط دست تکان می داد و می گفت یا الله، نه او وافی به تمام ملاک تعظیم نبود. اما آن بیمار در تخت بیمارستان همینکه دست تکان می دهد به حضار ومی گوید یا الله، وافی به تمام ملاک تعظیم اختیاری است.

فرض دوم: اینکه این واجب اضطراری وافی باشد به بعض ملاک واقع، ولکن ملاک متبقای در واقع ملاک ملاک مستحب باشد. بخشی از ملاک فعل اختیاری استیفاء نمی شود با این واجب اضطراری، ولی آن بخش غیر مستوفی ملزم نیست.

فرض سوم: این است که این فعل اضطراری بخشی از ملاک واقع را استیفاء می کند و آن ملاک غیر مستوفای در فعل غیر اختیاری ولو ملزم است اما دیگر ممکن التحصیل نیست. مثل اینکه شما به مولای عطشان آب ولرم بدهید بیاشامد. رفع عطش می شود، اما بخشی از ملاک ملزم که در شرب ماء بارد هست استیفاء نمی شود، و دیگر قابل استیفاء هم نیست.

فرض چهارم: این است که فعل اضطراری بخشی از ملاک واقع را استیفاء می کند، وآن بعض ملاک که غیر مستوفی هست در واقع او قابل استیفاء است و ملزم هم هست. یبقی ملاک ملزم فی الواقع و یمکن تحصیله.

ما در رابطه با این چهار فرض به لحاظ چهار اثر بحث می کنیم:

اثر اول: این است که ببینیم آیا این واجب اضطراری طبق این چهار فرض مجزی هست از واجب اختیاری یا مجزی نیست.

اما فرض اول که فعل اضطراری وافی باشد به تمام ملاک واقع. طبیعی است که مجزی هم هست از واقع.

فرض دوم هم که تمام ملاک ملزم واقع را استیفاء می کرد و فقط ملاک غیر ملزم واقع استیفاء نمی شد، باز مساوق است این واجب اضطراری با إجزاء. چون ملاک ملزم واقع را استیفاء کرد.

مثلا نماز نشسته در اول وقت کل ملاک ملزم نماز را استیفاء می کند. اما چون یک ملاک مستحبی هم هست که با این کار شما استیفاء نمی شود، طبعا دیگر اعاده این نماز بعد از زوال عذر واجب نیست. بله اگر امکان دارد تحصیل آن ملاک غیر ملزم با خواندن نماز ایستاده آخر وقت، آنوقت می شود مستحب. مستحب می شود که شما بعد از اینکه نماز نشسته اول وقت خواندید وملاک ملزم واقع را استیفاء کردید، آخر وقت بعد از زوال عذر نماز ایستاده بخوانید تا آن ملاک غیر ملزم استیفاء بشود. و اگر این نماز نشسته اول وقت مانع است از استیفاء آن ملاک غیر ملزم واقع، یعنی دیگر نمی شود بعد از این نماز نشسته اول وقت در حال عذر، نماز ایستاده بخوانیم در آخر وقت وآن ملاک غیر ملزم را استیفاء کنیم، چون ملاک ارتباطی است، اگر اینجوری است آنوقت مستحب است شما بجای نماز نشسته اول وقت که از روی عذر است بگذارید نماز ایستاده آخر وقت بخوانید. مثل اینکه مستحب است شما نماز فرادی نخوانید، نماز در بیت نخوانید، بروی نماز در مسجد و با جماعت بخوانید. چون ملاک نماز جماعت و نماز در مسجد ملاک ارتباطی است. ولی اگر نماز فرادی یا در خانه بخوانی آن چیزی که فوت می شود بخشی از ملاک غیر ملزم هست.

سؤال وجواب: طبعا در این فرض دوم دیگر نباید نماز ایستاده واجب تعیینی باشد برای کسی که نماز نشسته که می خواند در حال عذر است. والا نماز نشسته برای شخص سالم که اصلا ملاک ندارد. نماز نشسته در حال عذر اگر وافی باشد به تمام ملاک ملزم، بله نسبت به این آقا ولو عذرش در اثناء وقت برطرف می شود اما چون فرض کردیم اول وقت عذر دارد نماز نشسته در اول وقت او وافی به تمام ملاک ملزم هست. خب طبعا معنا ندارد که نماز ایستاده در حق همچنین شخصی واجب تعیینی بشود. آنوقت می گویند یجب علیک الجامع بین نماز ایستاده و نماز نشسته در حال عذر.

اما فرض سوم که نماز نشسته می خوانید اول وقت از روی عذر، چون وسط وقت عذرتان برطرف می شود بخشی از ملاک ملزم استیفاء می شود با این نماز نشسته، ولی بخشی دیگر از ملاک ملزم در نماز ایستاده می ماند و دیگر قابل استیفاء هم نیست.

اینجا هم این نماز نشسته اول وقت مجزی است به ملاک اینکه مانع است از استیفاء ملاک واجب. برخی از إجزاء ها از روی دلخوشی مولا نیست، بلکه از این جهت است که مولا می بیند دیگر با این نماز نشسته اول وقت که شما خواندید واز روز عذر هم بود دیگر امکان استیفاء بقیة الملاک الملزم در نماز ایستاده نیست. طبعا إجزاء به این مناط می شود. چون إجزاء یعنی عدم وجوب اعاده، ولو به ملاک اینکه مفوت غرض را آوردید یا مفوت بعض الغرض الملزم را آوردید. مثل اتمام فی موضع القصر که اگر کسی از روی جهل به حکم یعنی جهل به وجوب قصر بر مسافر در اول وقت نماز تمام بخواند. فرموده اند ولو در اثناء وقت ملتفت بشوید که بر شما قصر واجب بود، اما دیگر اعاده نماز لازم نیست، و اگر جاهل مقصر هم باشید عقاب می شوید. نماز تمام صحیح است، یعنی موجب إجزاء است و دیگر اعاده نماز قصر لازم نیست ولو بعد از ارتفاع جهل در اثناء وقت، در عین حال چون جاهل مقصر هست یعاقب. یعنی ساعت یک بعد از ظهر که نماز تمام خواند از روی جهل به حکم، بعد ملتفت شده است که نماز قصر بر او واجب بوده است، می خواهد نماز قصر بخواند می گویند لازم نیست. با اینکه نماز تا غروب آفتاب وقت دارد. (یعنی امر ندارد، ولو حرام ذاتی نیست). در عین حال می گویند تو را عقاب هم می کنیم که چرا بخاطر جهل تقصیری ملاک ملزم در نماز قصر را استیفاء نکردید. مشهور اینجور می گویند دیگر.

سؤال وجواب: تقصیر که حرام نفسی نیست، بخاطر تفویت ملاک ملزم است.

عقاب برای این است که ملاک ملزم در نماز قصری بود که لم تصل التمام قبله عن جهل بالحکم. نماز تمام هفتاد درصد ملاک ملزم را استیفاء کرد، سی درصد ملاک ملزم در نماز قصری که لم تصل التمام قبله استیفاء نشد، و قابل استیفاء هم نیست، چرا؟ برای اینکه کدام نماز قصر ملاک آن سی درجه باقیمانده را استیفاء می کند؟ آن نماز قصری که لم تأت بالتمام قبله فی حال الجهل بالحکم. الان اگر بخواهی نماز قصر بخوانی آن نماز قصر وافی به ملاک نیست.

سؤال: چرا نماز قصری که لم تأت بالتمام قبله؟ جواب: چون فرض این است که بر شما واجب است نماز قصر، المسافر یقصر. دلیل گفته که من أتم فی حال الجهل بوجوب القصر فلا اعادة علیه. جمع بین این ادله می گوید نماز قصر که واجب است. تعلم احکام هم که واجب است، هلا تعلمت حتی تعمل. تعلم واجب نفسی نیست واجب طریقی است، یعنی منجز است بر شما وجوب قصر. ولکن شما اگر اول وقت نماز تمام بخوانید عن جهل بالحکم اعاده ندارید. مقتضای جمع بین ادله کما اینکه مرحوم آخوند در بحث قاعده اشتغال دارد همین است. مثال هم می زند می گوید: سقی مولا به ماء غیر بارد مانع است از استیفاء بعض ملاک ملزم در سقی مولا به ماء بارد. مجزی هست سقی مولا به ماء غیر بارد، ولکن مولا می گوید لااعادة علیک، اما او را تنبیه می کنند که چرا غرض ملزم مولا را تفویت کردی. غرض مولا سقی ماء باردی بود که قبل از او ماء غیر بارد به مولا نداده باشی.

پس این فرض سوم مساوق با إجزاء شد.

فرض چهارم، که این فرض مساوق با إجزاء نیست قطعا. چرا؟ برای اینکه فرض کردید نماز نشسته در اول وقت بعض ملاک ملزم را استیفاء می کند، اما بعض دیگر از ملاک ملزم می ماند در نمای ایستاده و استیفاء نمی شود. و آن ملاک ملزم متبقی در نماز ایستاده قابل تحصیل هم هست. طبعا مولا باید امر کند که نماز ایستاده بعد از زوال عذر فراموش نشود.

این در رابطه با اثر إجزاء.

سؤال وجواب: بحث در این است که واجب اضطراری امر داشته باشد. اما چیزی که اصلا امر ندارد می تواند مانع از استیفاء واجب بشود. اگر امر اضطراری دارد پس باید وافی به بعض ملاک باشد. اگر وافی به هیچ بخشی از ملاک نیست امر اضطراری پس ندارد.

سؤال وجواب: اگر ذات فعل مصلحت نداشته باشد و مصلحت فقط در امتثال امر مولا باشد، که ما مثال میزدیم می گفتیم ممکن است رمی جمرات در موسم حج اگر خدا نمی گفت که بروید ویک ستون را هفت بار سنگ بزنید، ما اگر می رفتیم این کار را می کردیم می گفتند اینها دیوانه اند و هیچ مصلحت هم استیفاء نمی کردیم. اما چون خدا گفته إرم الجمرة یوم العید خدا مصحلت را در امتثال امر خودش می بیند، می خواهد بنده درست کند که حتی وقتی گفتم به ستون هم برو هفت تا سنگ بزن رفتی زدی. احسنت. این می شود مصلحت در امتثال امر مولا. باز الکلام الکلام. مصلحت در امتثال امر اختیاری است؟ ممکن است صد درجه مصلحت در امتثال امر اختیاری استیفاء بشود، هفتاد درجه مصلحت در امتثال امر اضطراری استیفاء بشود. ممکن هم هست نه، در امتثال امر اضطراری هم همان صد درجه ملاک استیفاء بشود. الکلام الکلام.

اما اثر دوم: جواز بدار است وضعا.

یعنی اضطرار گاهی مستوعب است و گاهی غیر مستوعب. اضطرار مستوعب که هیچ، بحثی نداریم، اول وقت با آخر وقت یکی است. اگر اضطرار غیر مستوعب بود، من اول وقت نمی توانم نماز ایستاده بخوانم، آیا جائز است که نماز نشسته بخوانم با اینکه ساعت سه بعد از ظهر حالم خوب می شود؟

این تابع این است که ببینیم آیا استیفاء عمل اضطراری نسبت به ملاک واقع حتی در اضطرار غیر مستوعب هم هست، یا نه اصلا عمل اضطراری فقط در فرض اضطرار مستوعب وافی به ملاک واقع است.

اگر عمل اضطراری فقط در فرض اضطرار مستوعب وافی به ملاک واقع است، خب طبیعی است که این عمل اضطراری در اضطرار غیر مستوعب مجزی نیست، چون وافی به ملاک نیست. پس امر ندارد و از موضوع بحث خارج خواهد بود. ولی اگر در فرض اضطرار غیر مستوعب این عمل اضطراری در اول وقت وافی است به ملاک واقع، طبعا مجزی هم خواهد بود در سه فرض اول. در فرض چهارم که اصلا گفتیم علی أیّ حال مجزی نیست.

اثر سوم: آیا بدار تکلیفا جائز است یا نه؟

این بحث در جائی پیش می آید که اضطرار غیر مستوعب باشد. من اول قادر نیستم بر نماز ایستاده، اما وسط وقت قادر می شوم. اگر فرض اول یا فرض دوم باشد که فعل اضطراری وافی بود به ملاک ملزم واقع، طبیعی است که بدار تکلیفا جائز است. چرا؟ برای اینکه از دو حال خارج نیست: این نماز نشسته اول وقت در اضطرار غیر مستوعب یا مجزی است از واقع حسب الفرض الاول أو الثانی، خب بدار تکلیفا هم جائز است. چرا؟ برای اینکه وافی به ملاک ملزم واقع هست دیگر. و اگر مجزی نیست یعنی وافی به ملاک ملزم واقع نیست، پس آوردنش لغو است. اما کار حرامی نیست، اینطور نیست که بگویند چرا وقتی اضطرار غیر مستوعب داشتی نماز نشسته اول وقت خواندی. می گوئیم همچنین اعتراضی معنا ندارد به ما بکنند. چون از دو حال خارج نیست: یا این نماز نشسته اول وقت طبق فرض اول و دوم مجزی است یعنی وافی است به ملاک ملزم واقع، که مولا باید خیلی هم ممنون باشد از ما. ملاک ملزم واقع را استیفاء کردیم دیگر. اگر مجزی نیست وضعا و وافی به ملاک ملزم واقع نیست، خب کأنه هیچ کاری نکردیم. فرض کنید به قصد رجاء هم می خوانم که تشریع نباشد. خب آخر وقت همان خواسته مولا را می آورم.

اما در فرض سوم قضیه برعکس است. فرض سوم این بود که: نماز نشسته اول وقت در اضطرار غیر مستوعب، اگر وافی باشد به ملاک یعنی مجزی باشد، إجزائش از قبیل فرض ثالث است که بعض ملاک ملزم را استیفاء می کند، اما بعض دیگر از ملاک ملزم را مانع می شود که ما با نماز ایستاده آخر وقت استیفاء کنیم.

اینجا اگر وضعا جواز بدار باشد نتیجه اش می شود حرمت بدار تکلیفا. چرا؟ برای اینکه اگر بدار وضعا جائز باشد فرض این است که از قبیل فرض ثالث است دیگر، یعنی بخشی از ملاک ملزم را در نماز ایستاده نمی گذارد تحصیل کنیم. یعنی مفوت غرض ملزم مولا است. و تفویت غرض ملزم مولا جائز نیست تکلیفا.

البته نمی خواهیم بگوئیم که این نماز نشسته اول وقت حرام شرعی است. نه. ضد واجب است. ضد واجب حرام شرعی نیست. اما عقل شما را مستحق عقاب می بیند. مثل چی؟ مثل اینکه شما نذر کردید که نماز فریضه تان را به جماعت بخوانید. اذان صبح گفتند، بلند شدید نماز صبح اول وقت فرادی خواندید. گفتید حالا نذر کردیم کفاره اش را می دهیم. یکوقت صبر می کنی تا عاجز بشوی از نماز جماعت، آن نماز فرادی صحیح است کفاره حنث نذر هم باید بدهی. ربطی به هم ندارد. اما نه اگر با خود این نماز فرادی خواندن دیگر نمی توانی نماز فریضه ات را به جماعت بخوانی. چون نذر کرده بودی همان نماز فریضه اولی را به جماعت بخوانم. آن چیزی که موجب حنث نذر شد همین نماز فرادای شما است. مانحن فیه هم همینطور است. این نماز نشسته اول وقت هم طبق فرض ثالث اگر مجزی باشد از همین قبیل است. در مثال نذر، به شما می گویند نمازت صحیح است اما مستحق عقاب هم بر حنث نذر هستی. یعنی بعد از این نماز فرادی اگر بخواهی بروی نماز جماعت شرکت کنی فائده ندارد. چون حنث نذر کردی دیگر. نذرت این بود که همان نماز اول را به جماعت بخوانی. شما نماز اولی که الان داری به عنوان نماز صبح می خوانی فرادی خواندی.

اینجا یک اشکالی پیش می آید، وآن اشکال این است که چطور می شود که من یا این نماز نشسته در مثال اضطرار یا این نماز فرادی در مثال حنث نذر، چطور می شود که این نماز در عین حالی که مفوت غرض مولا است در عین حال صحیح باشد؟ عبادتی که می خواهد صحیح باشد شرطش این است که محبوب مولا باشد. مگر می شود سیلی زد به صورت پسر مولا و این بشود عبادت مولا؟ اینکه نمی شود. این نماز نشسته اول وقت مفوت غرض ملزم مولا است. یا آن نماز فرادی مفوت غرض مولا است و موجب حنث نذر است. در عین حالی که مفوت غرض مولا است مولا بگوید صحیح هم هست به عنوان عبادت.

این اشکالی است که مطرح می شود.

در جواب از این اشکال بعضی ها یک وجه عقلی ذکر کرده اند. گفته اند قبول داریم این نمازی که خواندید مفوت غرض مولا است، و این نماز مبغوض مولا است لکونه مفوتا للغرض. اما این مبغوض بودن این نماز نشسته اول وقت یا آن نماز فرادی در مثال حنث نذر این مبغوض بودن محال است موجب بطلان این نماز بشود. چرا؟ برای اینکه مبغوض بودن این نماز فرع بر این است که صحیح باشد. اگر این نماز نشسته اول وقت یا آن نماز فرادی در حنث نذر صحیح نباشد و باطل باشد که مفوت غرض مولا نیست. نماز باطل که مانع از نماز صحیح بعدی نیست.

پس باید این نماز نشسته اول وقت مثلا صحیح باشد تا بعد بشود مفوت غرض مولا در آن نماز اختیاری. تا بعد بشود مبغوض مولا. پس مبغوضیت فرع بر صحت شد. اگر بخواهد این مبغوضیت مستلزم بطلان بشود خلف است. چرا؟ برای اینکه اگر بخواهد این مبغوضیتی که در این نماز نشسته پیش آمده بخاطر اینکه مفوت ملاک ملزم مولا است این مبغوضیت باعث بشود که این نماز نشسته اول وقت باطل بشود، خب تا باطل شد دیگر مبغوض نیست. این می شود خلف. ولذا گفته اند هذه المبغوضیة لا تستتبع الفساد.

ولذا مولا در این مثال نماز نشسته اول وقت که طبق فرض ثالث مجزی هست، مولا می گوید چکار کنم بدم می آید اما نمی شود این مبغوضیت موجب بطلان این نماز می شود. در آن نماز فرادای در حنث نذر هم مولا می گوید بدم می آید از این نماز فرادی اما چکار کنم، اگر این مبغوضیت موجب فساد بشود وقتی فاسد شد دیگر بدم نمی آید.

مولا در این بحث عقلی گیر افتاده است. ببینیم چطور میشود از این بحث جواب داد.

جلسه 178

شنبه 04/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اثر سوم بود که در اضطرار غیر مستوعب مثل اینکه اول وقت عاجز است از قیام و لکن در اثناء وقت متمکن از قیام خواهد شد، آیا جائز است بدار تکلیفا یا نه؟

عرض کردیم بنابر فرض اول و دوم از فروض اربعه که فعل اضطراری علی تقدیر الاجزاء وافی است به ملاک ملزم در نماز، در این صورت قطعا بدار جائز است. چون یا این نماز نشسته در اول وقت در فرض اضطرار غیر مستوعب مجزی است یا مجزی نیست. اگر مجزی نیست که مشکلی ایجاد نمی کند. عمل لغوی است. و اگر مجزی است، خب وافی است به ملاک ملزم واقع و ملاکی فوت نمی شود.

وهمینطور طبق فرض رابع، که نماز اضطراری وافی است به بعض ملاک وبعض ملاک ملزم می ماند که می شود با نماز اضطراری در آخر وقت آن را تحصیل کرد، باز بدار مشکلی ندارد. چون این نماز نشسته اول وقت مانع نمی شود که شما ملاک تام در نماز ایستاده را بعدا تحصیل کنید.

مشکل در فرض ثالث است. مشکلش این است که اگر این نماز نشسته اول وقت وافی باشد به بعض ملاک و مجزی باشد إجزاء آن علی سبیل تفویت الملاک الملزم است که در نماز ایستاده داریم. این نماز ایستاده هفتاد درصد ملاک را استیفاء می کند اما سی درصد ملاک ملزم در نماز ایستاده می ماند که دیگر قابل استیفاء هم نیست. در این صورت عقلا بدار حرام است. چون با این نماز نشسته اول وقت ما اگر مجزی بود چوت إجزاء آن علی سبیل الفرض الثالث هست تفویت کردیم بعض ملاک ملزم در نماز ایستاده را. وتفویت ملاک ملزم قبیح است عقلا.

اما سؤال این است که اگر ما نباید این نماز نشسته اول وقت را بخوانیم چون مفوت بعض الملاک الملزم هست پس چطور می خواهید بگوئید صحیح است؟ یکوقت می گوئید این نماز نشسته باطل است ولکن مفوت ملاک است. این اشکالی ندارد. مثل اینکه شخصی یک کار حرامی هم انجام می دهد زمینه اتیان واجب را از بین می برد. اما فرض این است که شما از یک طرف می گوئید این نماز نشسته اول وقت صحیح است و عبادت است در عین حالی که مفوت غرض ملزم است در نماز ایستاده، این چه جور جمع می شود؟

گفته می شود که معنای اینکه ملاک ملزمی داریم در نماز ایستاده و این نماز نشسته اول وقت مفوت آن ملاک است معنایش این است که مولا امر کرده است به نماز ایستاده ای که قبل از آن نماز نشسته نخوانید. چون ملاک ملزم در چیست؟ ملاک ملزم در نماز ایستاده ای است که قبل از آن نماز نشسته نخوانید. چون شما خودتان می گوئید اگر اول نماز نشسته بخوانید بعدا نماز ایستاده بخوانید تمام ملاک ملزم استیفاء نمی شود. پس ملاک ملزم قائم است به نماز ایستاده ای که قبل از آن نماز نشسته نخوانده باشید.

حالا سؤال این است که متعلق وجوب شد فعل اختیاری مشروط به عدم فعل اضطراری قبل از آن.

حالا یکوقت نظرمان مثل نظر مرحوم نائینی ره است که مرحوم آقای صدر و مرحوم آقای خوئی در بحث استصحاب همین نظر را انتخاب کرده اند، گفته اند اگر امر برود روی مشروط به یک شرط اختیاری، این بازگشتش به امر ضمنی است به ذات مشروط و شرط. یعنی چه جور در مرکب از إجزاء امر ضمنی منحل می شود به این جزء وآن جزء. در مشروط به شرط اختیاری هم گفته اند امر ضمنی تعلق می گیرد مثلا به ذات نماز و آن شرط اختیاری نماز که عبارت است از وضوء. خود وضوء می شود متعلق امر ضمنی. این را هم مرحوم نائینی دارد و هم مرحوم آقای خوئی وآقای صدر در بحث استصحاب مطرح کرده اند. نکته اش را هم بگویم که چرا در بحث استصحاب مطرح کرده اند:

چون یک شبهه ای در آنجا هست و آن این است که گفته شده است که اگر امر ضمنی در صلاة مع الوضوء رفته است روی تقید صلاة به وضوء، استصحاب وضوء بخواهد اثبات کند تقید الصلاة بالوضوء را می شود اصل مثبت. ولذا مرحوم آقای خوئی وآقای صدر گفته اند نه، اصلا تقید الصلاة بالوضوء متعلق امر ضمنی نیست بلکه خود وضوء امر ضمنی است. یک امر ضمنی رفته روی ذات نماز و یک امر ضمنی هم رفته روی ذات وضوء. که می شود مرکب.

بنابر این نظر اصلا در مانحن فیه فعل اختیاری مشروط به ترک فعل اضطراری معنایش این است که یک امر ضمنی داریم به ترک این نماز نشسته در اول وقت. چون فرض این شد که مشروط به یک شرط اختیاری بازگشتش به مرکب شد، یعنی یک امر ضمنی می رود ذات مشروط و یک امر ضمنی هم می رود روی خود شرط. پس امر ضمنی می رود روی ترک نماز نشسته قبل از نماز ایستاده. وقتی امر ضمنی می رود روی ترک نماز نشسته، یعنی طلب می شود ترک نماز نشسته در اول وقت.

آنوقت آقایان می گوید طلب ترک حالا یا به معنای نهی از فعل است یا مستلزم نهی از فعل است. وقتی طلب می شود ترک نماز نشسته در اول وقت، این به این معنا است که یعنی نهی داریم از نماز نشسته اول وقت، یا اگر به معنای این نباشد لازمه طلب الترک نهی از فعل است دیگر. اینجور می گویند دیگر. مثل اشتغال به نماز در وقت وجوب ازاله برای چی می گویند نهی دارد؟ چون می گویند ترک نماز مقدمه ازاله است، پس مقدمه ازاله واجبه امر دارد، یعنی امر شدیم به ترک نمازی که ضد ازاله واجبه است. بعد نتیجه می گیرند که پس این نماز نهی دارد. آنجا هم همین را گفته اند دیگر. آنوقت نتیجه اش این می شود که این نماز نشسته در اول وقت که طلب ضمنی شده است ترکش بازگشتش به این است که این نماز نهی دارد. و گفته می شود که نهی در عبادت مقتضی فساد است.

اگر این نظر مرحوم نائینی وآقای خوئی و آقای صدر را هم نگوئیم، بلکه بگوئیم آن چیزی که امر ضمنی دارد تقید المشروط است بالشرط، کما هو الصحیح، باز هم اشکال داریم. چرا؟ برای اینکه در اینجا تقید نماز ایستاده به ترک نماز نشسته امر ضمنی دارد. مقدمه این تقید چیست؟ مقدمه اش این است که ما ترک کنیم نماز نشسته را، کما اینکه وضوء مقدمه صلاة مع الوضوء است و امر غیری دارد، ترک نماز نشسته در اول وقت هم مقدمه آن نماز ایستاده مشروط به ترک نماز نشسته است. آنوقت باز همان مسأله پیش می آید که این نماز نشسته در اول وقت امر غیری داریم به ترکش. چون ترک این نماز نشسته در اول وقت شد شرط الواجب. شرط الواجب امر غیری دارد. امر داریم به ترک این نماز نشسته در اول وقت از باب امر غیری. در بیان سابق می گفتیم امر ضمنی، حالا می گوئیم امر غیری. فرقی نمی کند. نتیجه اش این است که این نماز نشسته اول وقت طلب شده است ترکش، و این بازگشتش به این است که نهی شده ایم ما از این نماز، و نهی از عبادت مقتضی فساد است.

سؤال وجواب: معنایش این است که اگر من فعل اضطراری را انجام بدهم دیگر اصلا واجب نیست فعل اختیاری. اینکه خلف فرض ثالث است. فرض ثالث می گوید که شما عقاب می شوید با خواندن این نماز نشسته در اول وقت. برای اینکه چرا تفویت کردید ملاک ملزم در نماز ایستاده را. پس معلوم می شود ترک نماز نشسته در اول وقت شرط الواجب است.

در جواب از این اشکال که اشکال قویی هست که گفته می شود نهی از این نماز نشسته در اول وقت نهی از عبادت است ومقتضی فساد است، در جواب از این بعضی ها آمدند گفتند این نهی از عبادت و این مبغوضیت این نماز نشسته در اول وقت محال است مقتضی فساد باشد. برای اینکه چرا این نماز نشسته نهی دارد و مبغوض است؟ چون صحیح است و وقتی صحیح است مفوت بعض الملاک الملزم است در نماز ایستاده ولذا مبغوض است ونهی غیری دارد. پس مبغوضیت ونهی غیری از این نماز نشسته در اول وقت فرع بر صحتش هست. چون اگر باطل باشد (مثل اینکه بی وضوء نماز نشسته خواندم) اینکه مفوت ملاک ملزم در نماز ایستاده نیست. پس مبغوضیت این نماز نشسته فرع بر صحت آن است. اگر بنا باشد این مبغوضیت مستلزم بطلان این نماز بشود یلزم من وجوده عدمه. چون تا موقعی این نماز مبغوض است که صحیح باشد. چون اگر صحیح باشد مفوت غرض مولا است. شبیه آن مثالی که می زدیم که نذر کرده نماز واجبش را به جماعت بخواند سهل انگاری می کند وفرادی می خواند. خب این نماز فرادی مادامی حنث نذر است که صحیح باشد. والا نماز فرادای باطل که مشکلی اینجاد نمی کند، بعدش می رود نماز جماعت می خواند. کذلک فی المقام، آنوقت این نماز نشسته در اول وقت هم همینطور است، اگر صحیح باشد مفوت غرض ملزم مولا استو بالتبع مبغوض است، آنوقت این مبغوضیتی که بر صفّ صحت سوار شده است اگر بخواهد آن صف را از بین ببرد خودش هم از بین می رود وسقوط می کند. یلزم من وجده عدمه.

مرحوم آقای صدر فرموده: به نظر ما این بیان درست نیست. چرا؟ می گوید چه کسی گفته یلزم من المبغوضیة عدم المبغوضیة؟ این درست نیست.

ایشان مثال می زند می گوید: گاهی مولا بغضش تعلق می گیرد به یک فعلی. مثلا در همین مثال مولا بغض دارد نسبت به نماز نشسته صحیح. نماز نشسته صحیح یعنی چی؟ یعنی نماز نشسته با قصد قربت. پس بغض مولا تعلق گرفت به نماز نشسته با قصد قربت. این بغض مولا سبب می شود شما اگر ملتفت بشوید عاجز بشوید از اتیان مبغوض مولا. پس وقتی مولا بغض دارد نسبت به نماز نشسته در اول وقت که با قصد قربت آورده بشود، از این بغض مولا عدم بغض لازم نمی آید تا بگوئید محال است. بلکه عجز مکلف از اتیان این مبغوض لازم می آید. یعنی مکلف وقتی ملتفت شد هر کاری می کند نماز نشسته بخواند با قصد قربت نمی تواند. ایشان می گوید این اشکالی ندارد. از تعلق بغض مولا به نماز نشسته با قصد قربت لازم بیاید عجز مکلف ملتفت از اینکه نماز نشسته با قصد قربت بخواند. این کجایش محال است؟

اولا نشدنش بخاطر همین بغض مولا است. مولا وقتی بغض داشت به نماز نشسته با قصد قربت، بخاطر این بغض مولا است که دیگر مکلف عاجز شد. پس این بغض لغو نیست. مثل اینکه مولا به یک نفر می گوید لا تضحک. تا می گوید لا تضحک اصلا با این نهی مولا از ضحک خودبخود عضلات این عبد منقبض می شود و خنده از لب های او می رود. اینکه اشکالی ندارد. ثانیا: بغض به غیر مقدور هم تعلق می گیرد، شما بغض ندارید در خورشید انسانی بی گناه کشته بشود، پیغمبر خدا کشته بشود. بغض ندارید که در خورشید مردی با زنی زنا بکند؟ قطعا بغض دارید. شما بغض دارید بوش امام زمان علیه السلام را بکشد، ولو بوش پدر بزرگش هم بیاید امام زمان علیه السلام را نمی تواند بکشد. اما شما بغض دارید دیگر. مگر لازم است که آدم حتما از چیز مقدور بدش بیاید. بلکه از چیز غیر مقدور بد هم آدم بدش می آید. شما نسبت به شریک الباری بغض دارید قطعا، در عین حالی هم که شریک الباری محال است.

آقای صدر می گوید دیگر چه مشکلی داریم. تعلق بغض مولا به نماز نشسته با قصد قربت سر جای خودش هست. یلزم من وجود البغض عدم البغض. بلکه لزم من وجود البغض والتفات مکلف به این بغض عدم تمکن این مکلف از ایجاد مبغوض. و این اشکالی ندارد.

آن کسی که گفت این نماز نشسته مبغوض مولا است ولکن آن مبغوضیت محال است موجب بطلان بشود، می خواهد بگوید پس این نماز نشسته مبغوض مولا است ولکن صحیح است، چون محال است مستلزم بطلان بشود چون خلف لازم می آید. آقای صدر می گوید چرا خلف لازم بیاید؟ مولا مبغوضش هست اتیان نماز نشسته صحیح، یعنی اتیان نماز نشسته به قصد قربت، واین لازم می آید که شمای ملتفت نتوانید نماز نشسته با قصد قربت بخوانید. بله کسی که جاهل باشد او می تواند قصد قربت بکند، او مشکل پیدا نمی کند. اما کسی که ملتفت است که مولا از نماز نشسته با قصد قربت بدش می آید طبیعی است که وقتی ملتفت به این است متمکن از قصد قربت نمی شود. و این هیچ مشکلی ایجاد نمی کند.

اقول: این فرمایش آقای صدر مبتنی بر این نظر خود ایشان است که قوام عبادت فقط به قصد قربت است. مبغوض مولا اگر با قصد قربت آورده بشود می شود عبادت. این نظر آقای صدر است. منتهی آدمی که ملتفت است نمی تواند قصد قربت بکند. ولی اگر فرض کردیم کسی توانست قصد قربت کند (جاهل قاصر را مطرح نمی کنیم چون ممکن است بگوئیم اصلا فعل مبغوض نیست) مثل اینکه جاهل مقصر است که فعلش مبغوض و مبعد از مولا هست، ولی چون قصد قربت کرده فعلش عبادت است.

سؤال وجواب: اگر جاهل مقصر است فکر می کند این ازدواجش صحیح است از روی جهل تقصیری، بعد گفت چون مستحب است خدمت کردن به همسر قصد قربت هم کرد، خب این می شود عمل قربی دیگر. آقای صدر نظرش در بحث اینکه نهی از عبادت مقتضی فساد است این است که و این را گفته است.

بنابر نظر آقای صدر حرف خوبی است. اما ما اشکالمان این است که جناب آقای صدر! آیا واقعا عبادت فقط حسن فاعلی می خواهد، یا نه حسن فعلی هم می خواهد؟. اگر کسی بزند به گوش پسر مولا وفکر کند که مولا از این کار خوشش می آید، آیا این می شود عبادت مولا و مقرب به مولا؟ فرض این است که جاهل مقصر است، نرفت تحقیق کند و یاد بگیرد که این پسر مولا است مولا اگر کوچکترین توهینی به پسرش بشود شب را تا صبح خوابش نمی برد. بالاخره جاهل مقصر است ولی التفات ندارد. ولی باز هم مولا کتکش می زند. این را آقای صدر هم قبول دارد که جاهل مقصر مستحق عقاب است. منتهی آقای صدر می گوید مولا در عین حال که کتک می زند این عبد را که لم ضربت ابنی، در عین حال می گوید أنت عبدتنی. خب این چه عبادتی است؟! عبادتی که کتکش را هم دارد می خورد. این عقلائی نیست.

ولذا ما معتقدیم که مشکل این نماز نشسته اول وقت این نیست که قصد قربت را چکار بکنیم؟ نه، حتی اگر قصد قربت هم بکند ولکن شرط عبادت چیز دیگر هم هست غیر از قصد قربت، وآن این است که فعل مبغوض مولا نباشد.

پس جواب صحیح به نظر ما مطلب دیگری است. وآن جواب این است که آن چیزی که در عبادت شرط است این است که عبادت مبغوض نفسی نباشد، اما اینکه مبغوض غیری باشد این مشکل ایجاد نمی کند. پس جواب اساسی این است.

البته آقای صدر این مطلب را هم دارد، ولی اشکال ما به آن مطلب دیگر آقای صدر است که گفته بود فقط شرط صحت عبادت قصد قربت است. و خواسته بود بگوید اگر این مکلف جاهل مقصر باشد فضلا عن الجاهل القاصر چون می تواند قصد قربت بکند این عملش عبادت است، در عین حالی که مبغوض هم هست. ما می گوئیم نه، باید بگوئیم مبغوض تارة مبغوض نفسی است، او نمی تواند عبادت باشد. اما در مانحن فیه مبغوض، مبغوض غیری است. مولا چرا بدش می آید از این نماز نشسته؟ چون مفوت غرض مولا است در نماز ایستاده در آخر وقت. پس نسبت به این نماز نشسته مولا بغض نفسی ندارد.

یک فرض از این مطلبی که ما می گوئیم به نظر ما خیلی واضح است. وآن فرض این است که این آقا نماز ایستاده آخر وقت نمی خواند. چرا؟ برای اینکه الان نماز نشسته که خواند می رود می خوابد تا آخر وقت. خب مولا می گوید که این عبد که نماز ایستاده نمی خواند. غرض ملزم من را تفویت می کند. باز خدا پدرش را بیامرزد که اول نماز نشسته خواند هفتاد درجه ملاک را استیفاء کرد وبعد خوابید. باز بهتر از رفیقش هست که او هم دچار اضطرار غیر مستوعب بود و عاجز است از قیام، ولی نه الان نماز نشسته خواند و نه بعدا نماز ایستاده می خواند. در این فرض واضح است مولا می گوید حالا که این آقا نماز ایستاده نمی خواند و از من فوت می شود چرا نماز نشسته ای که هفتاد درصد ملاک را استیفاء می کند فوت بشود؟ همینطور در نماز فرادایی که شخص نذر کرده نماز واجبش را به جماعت بخواند، خب خوب بود که این عبد نه نماز نشسته بخواند و نه نماز فرادی؟ خب این عبد صبح بلند شده می گوید نذر کردم بروم نماز جماعت در حرم، بعد می گوید حال ندارم هوا هم سرد است و ماشین گیر نمی آید، نمی رود. خب این فرد نماز فرادی نخواند بهتر است وبشود تارک الصلاة، یا لااقل نماز فرادایش را بخواند. بغض مولا نسبت به این نماز نشسته در مثال ما یا نماز فرادی در مثال حنث نذر بغض تبعی است. مولا که دشمن این نماز فرادی نیست. دیگر این نماز ولو بغض تبعی دارد اما چون مبغوض نفسی نیست مشکلی پیدا نمی کند، قصد قربت هم که کرده هیچ مشکلی پیدا نمی کند.

بله اگر فرض کنیم این مکلف نماز ایستاده آخر وقت می خواند، پس فوت غرض مولا بخاطر این نیست که نماز ایستاده آخر وقت نمی خواند، بلکه بخاطر این است که با نماز نشسته اول وقت خواندن شرط او را منهدم می کند. اینجا مشکل اشد است. اینجا جای این هست که مولا بگوید که من به تو نگاه می کنم می بینم نماز ایستاده آخر وقت خواندی، پس مشکل تو این است که نماز نشسته اول خواندی. یا در مثال حنث نذر اول نماز فرادی در خانه اش می خواند بعدا هم می رود در حرم نماز جماعت شرکت می کند. با اینکه نذر کرده بود که اولین نماز صبح امروزش را جماعت بخواند. در این مثالها من قبول دارم مشکل است و اشکالش اشکال قویی است. ولکن باز به نظر ما بعید نیست بگوئیم عرفا فوت غرض ملزم مولا به این است که این مکلف اراده اتیان به نماز ایستاده مشروط ندارد. اراده ندارد که نماز ایستاده مشروط به ترک نماز نشسته اول وقت بخواند. پس مشکل این آقا فقد اراده است، چون اراده آن واجب مشروط را نداشت. اراده نداشت نماز ایستاده ای بخواند که قبل از او نماز نشسته نخوانده باشد. اراده نداشت همچنین کاری بکند. و مستند است انتفاء این واجب مشروط به عدم اراده اتیان آن.

پس مولا مشکلش را در آنجا می بیند که این آقا اراده اتیان واجب مشروط نداشت. اما این نماز نشسته اول وقت درست است که مبغوض غیری مولا است، اما مانعی بر سر راه عبادت شدن او وقصد قربت نیست. خب این مکلف می گوید این نماز نشسته وافی به هفتاد درصد ملاک هست، خب قصد قربت می کنیم و بالاخره مولا هفتاد درصد ملاکش با این استیفاء می شود. همین به نظر ما کافی است. ولذا ما معتقدیم این مطلب که نماز نشسته در مثال ما در عین حالی که مبغوض غیری است در عین حال صحیح هم هست این مطلب درستی است. در آن مثال حنث نذر هم همین است. آن مثال فرادای در خانه، اگر بعدش نماز جماعت نخوانیم، که واضح است که یقع عبادة. اگر نماز جماعت هم بعدا بخوانیم باز لایبعد که بگوئیم مستند است انتفاء آن وفاء به نذر به انتفاء اراده این مکلف. خب مکلف اراده می کرد وفاء کند به نذر، یعنی اولین نماز واجب امروز صبحش را برود با جماعت بخواند. خب این اراده را نداشت. چون این اراده را نداشت واجب منتفی شد. حالا در فرض انتفاء این اراده نماز فرادی می خواند و این نماز فرادایش صحیح است. ولذا مشکل در اینجا حل است.

قبل از بیان اثر رابع به مناسبت این بحث که گفتند یلزم من وجده عدمه ما یک مثال فقهی روشنی زدیم که مثال حنث نذر بود در آن مثال جماعت. که بحث مشکلی است مخصوصا در فرضی که اول نماز فرادی می خواند وبعد می رود نماز جماعت شرکت می کند. که این نماز فرادی ما می گوئیم صحیح است چون بغض غیری مقتضی فساد نیست. ولکن بعضی ها می گوید این مبغوضیت محال است مقتضی فساد باشد چون یلزم من وجوده عدمه. که این بحث مشکلی است.

یک مثال دیگر هست بطور معما عرض می کنم روی آن فکر کنید. کسی به سفر می رود تا در سفر ضد واجب را انجام بدهد. می گوید من می روم سفر تا ضد واجب را انجام بدهم. اگر واجب بر من چهار رکعتی است ضد او را انجام بدهم، اگر واجب بر من دو رکعتی است ضد او را انجام بدهم. سفر می رود به قصد اینکه آن چیزی که بر او واجب است من القصر أو التمام ضد او را انجام بدهد. این هر کاری بکند اگر می گوئید این سفرش معصیت است ووظیفه اش تمام است خب فرض این است که این می خواهد نماز قصر بخواند که ضد واجب است، و نماز قصر بخواند که دیگر المسافر یقصر، خلاف شرع نکرده است. نذر هم نیست. سفر کرد به قصد اینکه در سفر اگر تمام بر او واجب باشد قصر بخواند و اگر قصر بر او واجب است تمام بخواند. این گفته اند اگر بر او تمام واجب باشد خب این می خواند قصر بخواند. و اگر قصر بخواند دیگر سفرش معصیت نیست، چون چرا سفرش معصیت باشد؟ هر کاری بکند یلزم من وجوده عدمه.

جلسه 179

یکشنبه 05/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در فروض اربعه بود برای امر اضطراری. آثار آن را عرض می کردیم.

اثر چهارم: این است که ببینیم آیا اضطرار به سوء الاختیار در این فروض اربعه جائز است یا جائز نیست.

در این بحث اضطرار به سوء الاختیار دیگر بحث اضطرار غیر مستوعب را کنار بگذارید. چون اضطرار غیر مستوعب یعنی اضطرار غیر مستمر الی آخر الوقت. اول وقت مضطر است، در اثناء وقت آن اضطرارش مرتفع می شود. این مصداق اضطرار به سوء الاختیار نیست. اضطرار به سوء الاختیار این است که کاری بکند که اضطرار مستمر الی آخر الوقت پیدا کند به ترک واجب اختیاری. مثلا وسط وقت آب منحصر را به زمین بریزد تا مضطر بشود به نماز با تیمم. این نماز با تیمم نماز اضطراری است. اگر ثبوتا نماز با تیمم حتی در حال اضطرار ناشی از سوء الاختیار و عمد وافی باشد به تمام ملاک ملزم، مشکلی ندارد. اگر نماز با تیمم حتی در حالی که تعمدا خود را مضطر بکند وافی باشد به تمام ملاک ملزم، عمدا هم انسان می تواند خود را مضطر بکند. و اما اگر وافی نباشد این نماز با تیمم به تمام ملاک ملزم مطلقا یا حداقل در فرضی که اضطرار تعمدا رخ بدهد. طبیعی است که این کار عقلا جائز نیست. چون با اضطرار به سوء الاختیار کاری کرد که دیگر تمام ملاک ملزم نماز با وضوء را استیفاء نمی تواند بکند. مجبور است نماز با تیمم بخواند که وافی است به بعض ملاک ملزم. و این مطلب را فقهاء هم مطرح فرموده اند در عروه در بحث احکام تیمم این مسأله ذکر شده است که لایجوز تعجیز النفس عن الوضوء. حالا قدر مسلم این است که بعد از دخول وقت لایجوز تعجیز النفس عن الوضوء. اما قبل از دخول وقت انسان خود را عاجز کند از وضوء به صورتی که بعد از اذان ظهر فاقد الماء هست این محل بحث است. مربوط می شود به بحث مقدمات مفوته در واجب مشروط. که برخی مثل مرحوم آقای خوئی و استاد ما فرموده اند قبل از اذان ظهر آب منحصر را به زمین بریزید مشکلی نیست چون هنوز تکلیف ندارید. وقتی هم که اذان ظهر شد تکلیف پیدا کردید، نگاه می کنند ببینند شما فاقد الماء هستید، به شما می گویند فلم تجدوا ماءا فتیمموا.

بحث ما در اینجا در این است که در اثناء وقت خود را مضطر بکند وآب منحصر را زمین بریزد. در اینجا صاحب عروه فرموده است: لایجوز تعجیز النفس و لکن لو عصی و عجّز نفسه عن الوضوء صحت صلاته مع التیمم. عروه مسأله 13 از مسائل تیمم.

سؤال وجواب: اطلاق دلیل تیمم می گوید التراب احد الطهورین یجزیک عشر سنین. شامل این فرض هم می شود. ثبوتا معقول است که در این فرض بگویند هم باید نماز با تیمم بخوانی و هم بعد از وقت نماز را قضاء کنی. ثبوتا ممکن است برای استیفاء آن سی درجه ملاک باقیمانده. بحث در این است که اضطرار به سوء الاختیار جائز نیست. ولکن اثباتا ما می گوئیم اطلاق دلیل می گوید این نماز با تیمم مشروع است. ولو عصیان کرد تکلیف به صلاة مع الوضوء را، ولکن بعد از اینکه خود را عاجز کرد وعصیان کرد تکلیف به صلاة مع الوضوء را، اطلاق دلیل تیمم می گوید که صل مع التیمم، و وقتی که این اطلاق دلیل بود لم تفت منه الفریضة. چون فریضه منطبق شد بر این نماز با تیمم. فریضه از او فوت نشده ودلیلی بر وجوب قضاء نداریم.

البته در بحث صوم هم این مسأله مطرح است. کسی عمدا غسل نکرد تا ضیق وقت، قطعا عصیان کرده است. اما حالا که ضیق وقت شد اگر تیمم بکند و داخل بشود اذان صبح ماه رمضان، صومش با تیمم صحیح است، به شرط اینکه تیمم را در ضیق وقت انجام بدهد. عصی ولکن صومه صحیح. چون ظاهر دلیل این است که کسی که جنب بود عمدا باقی بر حدث جنابت نماند، و این آقا هم با تیمم کاری کرد که باقی بر حدث جنابت نبود حین اذان صبح، و صومش صحیح است.

هر چند مرحوم آقای خوئی اشکالی مطرح کرده است، فرموده است که ظاهر دلیل این است که بقاء بر جنابت عمدا مبطل صوم است، واین آقایی که جنب بود وتیمم کرد در ضیق وقت جنابتش از بین نرفت. جنب متیمم جنب است، ولکن جنبٌ متیمم. فرق می کند با غسل جنابت. کسی که غسل جنابت می کند دیگر جنب نیست. اما کسی که تیمم می کند جنبٌ متیمم.

آنوقت ایشان می فرماید: حتی اگر در ضیق وقت از نماز مکلف غسل نمی تواند بکند و باید تیمم کند و نماز بخواند ولی یصلی وهو جنبٌ. حدث ناشی از جنابت با تیمم بطور موقت برداشته می شود اما خود جنابت هست. ولذا می گوید در روایات جماعت هم داریم: عن رجل أمّ القوم بتیمم و هو جنب. ولذا فرموده است در ضیق وقت نماز تیمم می کنی اهلا و سهلا، چون آن چیزی که شرط نماز است رفع حدث جنابت است، چون خود قرآن می گوید "فإن کنتم جنبا فاطهروا" بعد می گوید "فإن لم تجدوا ماءا فتیمموا". اما در مورد صوم شما در ضیق وقت تیمم می کنید شما بقاء بر جنابتت که از بین نمی رود. و چون عمدا غسل را ترک کردی می شود بقاء بر جنابت عمدا، ولذا روزه ات باطل است کفاره هم دارد. (البته ایشان در فتوی به این مطلب ملتزم نشده ولی اشکالی به این شکل مطرح کرده است).

سؤال وجواب: مثل اینکه اگر غسل نکند و تیمم هم نکند باید کفاره بدهد. می گوید این آقا تیمم بکند با اینکه تیمم نکند فرقی نمی کند به لحاظ بقاء بر جنابت. تیمم برای صوم طبعا فائده ای ندارد ومشروع هم نمی شود. ایشان این مبنا را فرموده است.

به نظر ما خلاصه جواب این است که ظاهر ادله این است که تیمم جنابت را بطور موقت برطرف می کند وعرفا جمع بین جنب بودن و متیمم بودن جمع بین متهافتین است. عرفا نمی گویند جنب متطهر. آقای خوئی می گوید تیمم طهور است، التیمم احد الطهورین، کسی که تیمم می کند متطهر است، آنوقت بگوئیم جنب متطهر!. ظاهر ادله این است که تیمم طهور است نه اینکه فقط مبیح باشد. وقتی طهور شد آنوقت بگوئیم جنب متطهر این تهافت است. وقتی شد متطهر، عرفا مادامی که متطهر است دیگر جنب نیست. ولذا حق با فتوای ایشان است. اما آن روایت هم که می گوید عن رجل جنب أمّ القوم بتیمم، یعنی جنب هست لولا التیمم. مثل عن رجل جنب یغتسل فیصلی. نمی خواهد بگوید الان هم که تیمم کرد ومتطهر شد باز همین الان جنب است. نه. جنبِ لولائی است. یعنی لولا این تیمم جنب بود. وعرض کردم که نسبت به کسی که تیمم می کند در روایات ما آمده است که فقد فعل احد الطهورین، متطهر است. معنا ندارد بگوئیم هم متطهر است و هم جنب است. ولذا موقعی که متطهر است دیگر عرفا جنب نیست. ولذا آقای خوئی در فتوایش می گوید تیمم در ضیق وقت در شب ماه رمضان صحیح و مجزی است ولو عمدا غسل را تأخیر بیندازد. در فتوی اینجور می گوید. منتهی یک شرطی می کند می گوید بعد از تیمم نخوابید، چون تا بخوابید تیممتان باطل می شود و می شوید جنب. تیمم بدل از غسل جنابت با حدث اصغر هم باطل می شود. این را از روایات استفاده کرده حتی از آیه هم می خواهد استفاده کند. لذا در فتوی می گوید تیمم بکن بخاطر ضیق وقت یا فقدان ماء، ولی تا اذان صبح قطعی نشده نخواب. چون تا بخوابی انتقض تیمم بدل غسل الجنابة، آنوقت می شود بقاء بر جنابت عمدا.

در اضطرار به سوء اختیار بحث می کردیم که جائز نیست ولو بعد از این اضطرار به سوء الاختیار نماز با تیمم صحیح باشد. مگر اینکه دلیل بگوید که این نماز با تیمم حتی در اضطرار به سوء الاختیار هم وافی به تمام ملاک هست. ولکن این خلاف ظاهر ادله است. والا می شد مثل نماز قصر و تمام. چه جور نماز قصر در سفر وافی به تمام ملاک ملزم نماز هست ولو سفر در اثناء وقت عمدا بکنی. مرحوم آقای بروجردی در یک بحثی اصولی فرموده به نظر ما هیچ فرقی بین سفر در اثناء وقت که نمازش را در داخل شهرش نمی خواند می گذارد می رود بیرون شهر در حال سفر شکسته می خواند که قطعا این کار جائز است، ایشان می گوید به نظر ما این مثال با سائر نمازهایی که نماز اضطراری است فرقی نمی کند. ایشان هم در اصولش برخلاف فقهش صحبت کرده است. نهایة الاصول صفحه 198. جهتی هم این است که ایشان فرموده: ما یک امر بیشتر نداریم، آن امر هم رفته است روی طبیعت نماز، اقیموا الصلاة. آنوقت ایشان فرموده: نماز اختیاری یک مصداق است برای نماز در حق مختار. نماز اضطراریه یک مصداق است از نماز برای مضطر. اما ما یک امر بیشتر به طبیعی نماز نداریم. ولذا گفته است کسی که اول وقت آب دارد، مصداق نماز او نماز با وضوء است. چه اشکال دارد، عمدا آبش را بریزد زمین، اخر وقت مصداق نماز او می شود نماز با تیمم. عدل عن مصداق الی مصداق آخر. شارع هم که فقط امر کرده به ایجاد طبیعت نماز. طبیعت نماز را هم که ایجاد کردیم. بله اگر آب دارم و می روم نماز با تیمم می خوانم او اصلا مصداق نماز نیست. نماز با تیمم مصداق نماز است برای فاقد الماء. اما من در آخر وقت فاقد الماء بشوم نماز با تیمم مصداق نماز است برای من. ولذا آقایان گفته اند نماز با تیمم اول در آخر وقت صحیح است ولو عمدا آب منحصر را به زمین بریزد. ایشان فرموده مقتضای قاعده ای که فقیه باید فتوی بدهد این است که چه اشکالی دارد؟ تعجیز نفس در اثناء وقت هیچ محذوری ندارد. چون عدل عن مصداق الی مصداق آخر. کما أن الحاضر یعدل عن صلاة التمام الی صلاة القصر فی السفر اختیارا.

اقول: واقعا این فرمایش آقای بروجردی درست است خلاف فتاوای فقهیه اش هست ولکن روی نظر خودش خیلی درست است. چون ایشان می گوید یک امر رفته است روی طبیعت نماز. طبیعی است که اصلا مصادیق امر ندارد. عدول می کنم از این مصداق اختیاری به مصداق اضطراری.

ولکن این خلاف مقتضای ادله فقهیه است. مقتضای ادله فقهیه این است که آن مصداق اختیاری امر دارد. نه اینکه ما یک امر داریم به طبیعت صلاة که اقیموا الصلاة. نخیر، مفاد روایات وآیه این نیست. مثلا روایت می گوید إذا قوی فلیقم. کسی که قدرت دارد بر نماز ایستاده باید نماز ایستاده بخواند. و این آقایی که اول وقت می تواند نماز ایستاده بخواند قدرت دارد بر نماز ایستاده. پس باید نماز ایستاده بخواند. امر دارد که نماز ایستاده بخوان. خب این امر را چرا عصیان می کند. می گذارد اثناء وقت عاجز بشود از قیام بعد برود نماز نشسته بخواند. بله نماز نشسته بعد از تعجیز نفس صحیح است اما این حق ندارد امر به صل قائما را عصیان بکند.

پس نتیجه این شد که به نظر ما برخلاف آنچه که آقای بروجردی در اصول فرموده، اضطرار به سوء الاختیار جائز نیست. چون اینکه بگوئیم فرد اضطراری وافی است به تمام ملاک واقع حتی در فرض اضطرار به سوء الاختیار، این احتمال خلاف مقتضای ادله است.

این طبق فرض اول و دوم در امر اضطراری بود.

طبق فرض سوم و چهارم که فرد اضطراری وافی به تمام ملاک ملزم نیست بلکه وافی به بعض ملاک ملزم است، اینجا هم قطعا اضطرار به سوء الاختیار جائز نیست. چرا؟ برای اینکه فرض این است که بعض ملاک ملزم در آن نماز اختیاری فوت می شود. وکسی که اضطرار می کند به سوء الاختیار، خب این دارد بعض ملاک ملزم را در آن نماز اختیاری تفویت می کند که عقلا جائز نیست.

بعد از فراغ از بحث ثبوتی کلام واقع می شود در بحث اثباتی.

ما در بحث اثباتی دو مسأله داریم:

مسأله اولی: در اضطرار غیر مستوعب است. اول وقت عاجز از نماز ایستاده است، در آخر وقت قادر است بر نماز ایستاده.

مسأله دوم هم اضطرار مستوعب است.

اما المسألة الاولی: در اضطرار غیر مستوعب ما استظهارمان از ادله این است که ظاهر خطاب امر اضطراری این است که کسی که عاجز است از فرد اختیاری عجزا مستوعبا او موضوع است. إذا قوی فلیقم ظاهرش این است که کسی که قدرت دارد بر صرف الوجود نماز ایستاده، باید نماز ایستاده بخواند. کسی نماز نشسته می خواند که از صرف الوجود نماز ایستاده در داخل وقت عاجز بشود. ظاهر إذا قوی فلیقم این است.

خب شما الان اول وقت است خسته ای نمی توانی نماز ایستاده بخوانی، نیم ساعت استراحت کن تا بتوانی نماز ایستاده بخوانی. تو مشمول خطاب المریض یصلی جالسا نیستی. ظاهر المریض یصلی جالسا چون بدل اضطراری است یعنی کسی که از صرف الوجود وجمیع افراد نماز اختیاری عاجز است. مناسبت حکم وموضوع این را می گوید. وقتی به کسی می گویند آش بپز، اگر نمی توانی آب گوشت بپز، خب این یعنی تا آخر وقت نمی توانی آش بپزی. والا ساعت هفت صبح نمی تواند آش بپزد چون مغازه ها بسته است رشته نیست، خب صبر کند ساعت نه مغازه ها باز می کنند برود وسائل تهیه آش را بخرد بیاید اش بپزد. ظاهر اینکه اگر می توانی آش بپز اگر نمی توانی آبگوشت بپز این است که نمی توانی صرف الوجود آش را ایجاد کنی الی آخر الوقت. ظاهرش این است دیگر.

حتی آیه تیمم می گوید "یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم الی الصلاة ... فلم تجدوا ماء فتیمموا". آقای خوئی در تنقیح اول کتاب طهارت فرموده اگر ما باشیم و این آیه، می گوئیم حین القیام الی الصلاة آب نداری برو تیمم کن ولو اول وقت. ولکن روایات می گوید المسافر یطلب الماء مادام فی الوقت.

اقول: انصافا این برداشت خلاف ظاهر آیه است. ظاهر آیه هم این است که فلم تجدوا ماءا یعنی متمکن از نماز با وضوء در تمام وقت نباشی. مناسبت حکم وموضوع این است. این بدل اضطراری است. ظاهرش این است. المریض یصلی جالسا، من الان مریض هستم ساعت دو بعد از ظهر دکتر می ای آمپول می زند از همه شما بهتر می ایستم، انصافا آیا المریض یصلی جالسا این است؟! ظاهرش این است که المریض الذی لایتمکن من الصلاة قائما فی الوقت، در مقابل إذا قوی فلیقم.

به نظر ما اصلا در اضطرار غیر مستوعب امر اضطراری نداریم تا نوبت برسد به اینکه بگوئیم مجزی هست یا مجزی نیست.

بله یک بحثی هست و آن اینکه زنها در حج روز عید قربان می آیند کنار جمرات جمعیت موج می زند آدم خفه می شود برود داخل جمعیت، می گویند ازدحام جمعیت است نمی توانیم رمی جمره کنیم. می گویند اگر تا چند ساعت دیگر صبر کنید می توانید؟ اگر بگوید بله می توانم، خب همین مسأله این است که ما می گوئیم ظاهر دلیل که می گوید من لایقدر علی رمی الجمرة یستنیب یعنی من لایقدر علی صرف الوجود رمی الجمرة. این هم قادر است. اما اگر بگوید نمی دانم شک دارم. آقای خوئی فرموده: استصحاب استقبالی بکند. الان شما عاجزی از رمی جمره. استصحاب استقبالی می گوید عجز تو از رمی جمره تا غروب آفتاب باقی خواهد ماند. درست است. پس موضوع دلیل این شد که العاجز عن رمی الجمرة الی غروب اللیل یستنیب. با استصحاب موضوع را درست کردیم. بعد هم برو پرس وجو نکن تا کشف خلاف بشود نشود. چون اگر کشف خلاف بشود آنوقت بحث إجزاء امر ظاهری استصحابی پیش می آید که آیا امر ظاهری مجزی است از امر واقعی یا نه. آقای خوئی می گوید مجزی نیست. اما برو از هیچ کس نپرس وبگیر بخواب. هر کسی هم پرسید بگو من نمی دانم چیست استصحاب استقبالی کردم و راحت.

آقای خوئی می گوید در این مثال کشف خلاف مشکل دارد، اما بعضی جاها کشف خلاف هم بشود مشکل ندارد. مثل اینکه اول وقت لباس پاک نداری، شک داری تا آخر وقت لباس پاک پیدا می کنی یا نه. بگو الان عاجزم از نماز در لباس پاک، استصحاب می گوید تا غروب هم عاجز خواهم بود. نماز بخوان در همین لباس نجس. بعد که گفتی السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته خانمت گفت بیا لباس پاک برایت آوردم. می گوئی دیگر من نماز خواندم تمام شد، حدیث لاتعاد گفت این نماز صحیح است. چرا؟ برای اینکه اخلال به شرط طهارت ثوب عن عذر بوده است. وحدیث لاتعاد می گوید نماز با اینجور چیزها باطل نمی شود. السنة لاتنقض الفریضة. طهارت ثوب و بدن از خبث جزء ارکان که نیست.

محقق عراقی ره در کتاب فروع علم اجمالی مطلبی فرموده است، ولی این مطلبش مورد قبول بزرگانی مثل آسیدعبدالهادی شیرازی و آقای سیستانی قرار گرفته است. این بزرگواران می گویند ما با استصحاب استقبالی مشکل نداریم. مثلا زنی الان طاهر است شک می کند تا غروب آفتاب حیض می شود یا نه، استصحاب بکند که من حیض نمی شوم، اثرش این است که امروز باید روزه بگیرد. چون استصحاب اثبات کرد که تا غروب آفتاب طاهر است فیجب علیها الصوم. چون دلیل استصحاب اطلاق دارد، ندارد که استصحاب استقبالی نباشد. لاتنقض الیقین بالشک. اما اینجا استصحاب استقبالی مشکل دارد. اشکالشان را من تقریب بکنم چون من خودم هم قبول دارم:

اشکالشان این است که می گویند: ظاهر دلیل که می گوید إذا قوی فلیقم چیست؟ یعنی یجب الصلاة قائما علی من قدر علی ذلک. یعنی قدر علی صرف الوجود نماز ایستاده. مثل چی؟ مثل اینکه می گوئید واجب است بر شما فردا نان بخری برای ظهر اگر قادر باشی. اینجا هم می گوید بر تو واجب است نماز ایستاده بخوانی در داخل وقت اگر قادر باشی. یا در مثال رمی به آن زن می گویند بر تو واجب است خودت رمی جمره بکنی در روز عید اگر قادر بر این باشی.

حالا مسئلة: این زن یقین دارد که عاجز از رمی جمره در روز عید قربان است؟ یقین دارد؟ نه. استصحاب اسقبالی یک رکنش یقین به حدوث است، اول باید بگوئیم من الان یقین دارم که عاجزم از رمی جمره در روز عید قربان. شما می گوئی من عاجزم از رمی جمره در ساعت هفت صبح. اینکه موضوع حکم نیست. آن چیزی که بر شما واجب است رمی جمره در روز عید قربان است نه رمی جمره در ساعت هفت صبح. رمی جمره در روز عید قربان به نحو صرف الوجود بر شما واجب است. آیا شما می توانی قسم بخوری که من عاجزم از رمی جمره در روز عید قربان؟ نه، شاید قادر باشم. پس چه جور می گوئید ما یقین به حدوث عجز داریم؟ آن چیزی که یقین به حدوث عجز از او داری عجز از یک فرد است. عجز از رمی جمره است در ساعت هفت صبح. شما او را یقین دارید. اما عجز از یک فرد مساوق با عجز از صرف الوجود نیست.

من از شما سؤال می کنم پدر شما به شما گفت یجب علیک که فردا نان بخری برای نهار إذا قدرت علی ذلک. الان هم روزی است که نانوائی ها همه بسته است فردا باز می کند. اگر از شما بپرسند آیا فردا می توانی نان بخری چی جواب می دهی؟ می گوئی بله من فردا می توانم نان بخرم. چرا؟ برای اینکه شما ولو آخر وقت فردا ساعت دوازده ظهر نانوائی ها باز می کند و قادر باشی بر یک فرد و مصداق که بتوانی نان بخری در فردا، از همین الان صادق است که تو قادری بر این طبیعت نان خریدن در فردا.

وقتی اینجور شد می گوئیم جناب آقای خوئی! محقق عراقی خوب گفت و آسید عبدالهادی شیرازی هم با آن عظمت علمی خوب قبول کرد که شما آن چیزی که الان یقین داری عجز از فرد اول وقت است نه عجز از صرف الوجود طبیعت. همان زنی که اول وقت آمد دید نمی تواند رمی کند، عاجز است از رمی جمره در اول روز. ولذا اگر بداند که بعد از ظهر خلوت است، از او بپرسند آیا تو از رمی جمره در روز عید عاجزی؟ می گوید نه، می روم خیمه تا ظهر استراحت می کنم بعد از ظهر می آیم رمی جمره در روز عید می کنم. من عاجز نیستم. خب وقتی این خانمی که می داند بعد از ظهر می تواند رمی جمره بکند با ضرس قاطع می گوید أنا قادر، نمی گوید أنا سأقدر، می گوید أنا قادر علی رمی الجمرة فی یوم العید چون قدرت بر فرد آخر وقت دارم. خب آن زنی هم که شک دارد او هم می گوید من شک دارم که قادر علی رمی الجمرة یوم العید أو عاجز، خب شک در حدوث عجز و قدرت هست. چه جور ما بگوئیم استصحاب می کنیم بقاء عجز را؟

ولذا یقین به حدوث عجز از طبیعت و صرف الوجود هیچوقت ندارم تا بخواهم او را استصحاب کنم. آن چیزی که من یقین دارم عجز از فرد اول وقت است و او هم موضوع حکم شرعی نیست. بله اگر استصحاب عدم ازلی را قبول کنید، این زن می گوید آن وقتی که من نبودم قدرت بر رمی جمره روز عید هم نداشتم چون اصلا نبودم تا قدرت داشته باشم یا نه. اگر استصحاب عدم ازلی را قبول دارید جاری کنید، بگوئید هذه المرأة قبول تولدها و قبل وجودها لم تکن قادرة علی رمی الجمرة فی یوم العید فی هذه السنة والان کما کانت. اما ما در استصحاب عدم ازلی اشکال داریم، این آقایان هم خواسته اند استصحاب عدم نعتی جاری کنند که به نظر ما درست نیست.

ولذا همانطور که آقای سیستانی هم فتوی داده یجب علی هذه المرأة الانتظار، مگر اینکه انتظار برای او حرجی باشد. والا اگر احتمال می دهد بعد از ظهر قادر بشود بر رمی جمره باید انتظار بکشد و احتیاط کند. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 180

دوشنبه 06/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

عرض کردیم که در رابطه با اضطرار غیر مستوعب مثل اینکه اول وقت قادر بر نماز ایستاده نیست ولکن آخر وقت قادر می شود بر نماز ایستاده. ظاهر دلیل که می گوید إذا قوی فلیقم یا المریض یصلی جالسا این است که این مضطر غیر مستوعب باید صبر کند وآخر وقت نماز ایستاده بخواند. چون بدل اضطراری به مناسبت حکم وموضوع در فرض عجز از صرف الوجود بدل اختیاری هست. ولذا این بحث که آیا در اضطرار غیر مستوعب امر اضطراری مجزی هست از واجب اختیاری یا مجزی نیست، بحث فرضی می شود.

بله عرض کردیم اگر اول وقت مضطر است، احتمال میدهد بقاء اضطرار را الی آخر الوقت، جای این هست که استصحاب استقبالی جاری بشود کما اینکه آقای خوئی جاری کرده است. ولکن ما تبعا للمحق العراقی اشکال کردیم.

در گذشته در جواب از محقق عراقی که می گفت موضوع واجب اضطراری برای نائب گرفتن عجز از صرف الوجود است، ولی آن چیزی که متیقن است برای این مکلف، عجز از رمی جمره در اول وقت است، پس موضوع واجب اضطراری برای نائب گرفتن چون عجز از صرف الوجود است پس حالت سابقه ندارد که استصحاب کنیم. ما قبلا اینجور جواب می دادیم و تأیید می کردیم آقای خوئی را به این نحو که می گفتیم: ما در ابتداء وقت لحاظ نمی کنیم عجز این مکلف را از رمی فی اول الوقت. ولحاظ هم نمی کنیم عجز این مکلف را از رمی فی تمام الوقت، تا اشکال بشود که عجز از رمی فی اول الوقت که موضوع اثر شرعی نیست. عجز از رمی بین طلوع الشمس وغروب الشمس که موضوع اثر شرعی است حالت سابقه متیقنه ندارد که استصحاب بشود. ما می گفتیم لحاظ می کنیم عجز این مکلف را الان در ابتداء وقت از طبیعت رمی جمره. نه رمی جمره مقید به وقت. همان ابتداء ظهر می گوئیم این خانم الان عاجز است از رمی جمره، استصحاب می کنیم بقاء عجز او را تا آخر وقت از رمی جمره. آنوقت ثابت می شود که هذه المرأة عاجزة فی تمام الوقت عن رمی الجمرة. و کسی که شرعا اثبات بشود که تا آخر وقت عاجز است از رمی جمره، آیا صحیح نیست که بگوئیم این شخص عاجز است از رمی جمره در روز عید؟. ما استصحاب کردیم گفتیم این زن از اول صبح تا غروب آفتاب از طبیعت رمی جمره عاجز است، چون صبح عاجز بود از طبیعت رمی جمره. استصحاب می گوید تا شب عجزش از رمی جمره باقی خواهد بود. فهی عاجزة الی آخر النهار عن رمی الجمرة. آنوقت آیا عرفا ثابت نمی شود که این زن از رمی جمره در روز عید عاجز است؟. می گفتیم این زن صبح که می شود می گوید من الان از رمی جمره عاجزم. نمی گوید من عاجزم از رمی جمره بین طلوع آفتاب تا غروب آفتاب. نه، می گوید الان من عاجزم از رمی جمره. زمان ظرف عجز است نه ظرف متعلق عجز. آنوقت استصحاب می گوید این عجز از رمی جمره که الان هست باقی است الی آخر النهار. آنوقت می گوئیم این زن تا آخر روز عاجز است از رمی جمره. خب عرفا اثبات می شود که این زن از رمی جمره در روز عاجز است. ما اینجور می گفتیم.

ولکن اشکالی که به نظر ما آمده است این است که عرف استظهاری که از خطاب می کند این است که زمان قید متعلق قدرت هست. چرا؟ برای اینکه خطاب می گوید یجب رمی الجمرة. خب یجب رمی الجمرة فی یوم العید علی من کان قادرا علی ذلک. ذلک چیست؟ ذلک یعنی رمی جمره فی یوم العید. زمان قید متعلق قدرت است نه قید خود قدرت. ظاهر دلیل این است و لااقل من الاحتمال که کسی که قادر است بر رمی جمره در روز عید واجب است این کار را انجام بدهد. خب موضوع خطاب این است. آن چیزی که موضوع خطاب است باید نسبت به او استصحاب جاری کنیم. خب عرف موضوع خطاب را که می بیند به این زن می گوید آیا تو عاجزی از رمی جمره در روز عید؟ می گوید الله اعلم، بستگی دارد، اگر قول می دهید مرا بعد از ظهر بیاورید برای رمی جمره، من قسم می خورم که قادرم بر رمی جمره در روز عید. ولذا اگر بفهمد که بعد از ظهر قادر هست بر رمی جمره، از همین الان می گوید بله من قادر بر رمی جمره در روز عید هستم. یوم العید قید رمی الجمره است به حسب ظاهر ادله. وقتی هم شک دارد شک می کند که آیا قادر هست یا قادر نیست. یقین سابقی ندارد تا استصحاب کند. موضوع خطاب این است. آن چیزی که شما رفتید استصحاب کردید موضوع خطاب نیست. عرف بین آن چیزی که موضوع خطاب است که استصحاب در او جاری نیست با آن چیزی که استصحاب در او جاری است می فهمد که دو عنوان هستند و با هم فرق می کنند. وقتی با هم فرق می کنند اثبات یک عنوانی که موضوع اثر شرعی نیست برای اثبات عنوان دیگر که او موضوع اثر شرعی است خب اصل مثبت است.

برفرض بگوئید تفکیک بین اینها غیر معقول است حتی در مرحله حکم ظاهری.

می گوئیم: برفرض اینجور باشد، اول باید استصحاب اثر داشته باشد، استصحاب بقاء عجز الی آخر النهار باید اثر شرعی داشته باشد تا بگوئیم این استصحاب که جاری شد عرفا تفکیک نمی شود با حکم ظاهری در آن عنوان دیگر. این استصحاب بقاء عجز از رمی جمره موضوع اثر شرعی نیست. به لحاظ خودش که استصحاب جاری نمی شود. آن عنوان دیگر هم که متحد نیست با این عنوان. عرف تفاوت بین این دو عنوان را می فهمد. ولذا بستگی دارد از این خانم چه بپرسید. اگر بپرسید شما نسبت به رمی جمره در امروز عاجزی؟ می گوید نه، من می روم استراحت می کنم بعد از ظهر هم می آیم سنگ می زنم. خانم دیگری می گوید من شک دارم. شک دارم در اینکه بر رمی جمره امروز قادرم یا نه. خب وقتی شک داری یقین به حدوث عجز وعدم قدرت نداری تا استصحاب بکنی. موضوع اثر شرعی عجز از رمی جمره در یوم العید است. لااقل شاید موضوع این باشد. ظاهر دلیل هم همین است. برای اینکه می گوید یجب رمی الجمرة، خب بر چه کسی؟ بر کسی که قادر بر رمی جمره در نهار عید است. آن چیزی که موضوع اثر شرعی است استصحاب باید در او جاری بشود.

سؤال وجواب: بله قید شرعی است گفته فإن لم یقدر یستنیب. تکالیف مشروط هستند به قدرت مخصوصا وقتی برای آنها بدل ذکر بشود.

بحث در این است که لو فرض که ما امر اضطراری در اضطرار غیر مستوعب داشتیم، می خواهیم ببینیم بعد که این آقا توانست در اثناء وقت نماز ایستاده بخواند، آیا مجزی است وآن نماز اول وقت دیگر نیاز به اعاده ندارد؟

مرحوم آقای خوئی فرموده: ما به دلیل عقلی ثابت می کنیم اگر امر اضطراری دارد مجزی است. یکوقت می گوئید شاید امر اضطراری نداشته باشد. خب حرفی نداریم. اما اگر می دانید که امر اضطراری دارد، یا جزم دارید یا ظاهر دلیل هست، پس مجزی هم هست. چرا؟ فرموده چون چهار فرض داشتیم در تخریج ثبوتی. سه فرض امر اضطراری در آن مجزی بود. فرض اول و دوم و سوم. فقط فرض چهارم مجزی نبود. فرض چهارم این بود که نماز نشسته هفتاد درصد ملاک را استیفاء کند ولی سی درصد از ملاک در نماز ایستاده باشد که آن هم قابل استیفاء است. این فرض رابع بود. آقای خوئی می گوید این فرض رابع غیر معقول است. چون غیر معقول است پس یکی از سه فرض اول درست است و او هم مطابق إجزاء است.

چه جور فرض رابع غیر معقول است؟ فرموده برای اینکه شما سی درصد ملاک را در نماز اختیاری حتما باید استیفاء کنید، لامحیص علیه. پس یک امر تعیینی به نماز ایستاده آخر وقت بای داشته باشید طبق فرض رابع. چون فرض رابع می گوید سی درصد ملاک ملزم در نماز ایستاده آخر وقت است و احکام هم که تابع ملاک هستند، فتجب الصلاة قائما علی هذا المکلف تعیینا.

پس یقینا اتیان به نماز ایستاده آخر وقت واجب شد. این نماز نشسته اول وقت اگر بخواهد واجب بشود اینکه واجب تعیینی که نیست. چون من می توانم نماز نشسته اول وقت را ترک کنم، بگذارم آخر وقت همان نماز ایستاده را بخوانم. اگر این نماز اضطراری اول وقت هم بخواهد امر داشته باشد امر تعیینی که ندارد، باید بشود امر به جامع بین اقل واکثر. یعنی چه؟ یعنی شارع بیاید بگوید یا نماز ایستاده بخوان در آخر وقت، یا نماز ایستاده در آخر وقت و نماز نشسته در اول وقت بخوان. باید اینجور بگوید دیگر. باید بگوید یجب علیک الجامع بین الصلاة قائما فی آخر الوقت وبین الصلاة قائما فی آخر الوقت مع الصلاة جالسا فی اول الوقت. چرا باید اینجوری بگوید؟ چون راه دیگری ندارد. نماز ایستاده که حتما باید خوانده بشود، چون سی درصد ملاک در او هست حتما حداقل. نماز نشسته در اول وقت هم خواندی خواندی نخواندی نخواندی. چون می توانی نخوانی بگذاری آخر وقت نماز ایستاده بخوانی. اگر بنا باشد نماز نشسته اول وقت امر داشته باشد باید امرش به این نحو جامع بین اقل واکثر باشد، که یا نماز ایستاده آخر وقت بخوان، یا نماز ایستاده آخر وقت و نماز نشسته اول وقت بخوان. این غیر معقول است، چون می شود تخییر بین اقل و اکثر. مثل این می ماند که بگوئیم بر تو واجب است یا زید را اکرام کنی و یا زید و عمرو را اکرام کنی. این معنا ندارد. چرا؟ برای اینکه نسبت به اکرام زید که لابد منه است. نسبت به اکرام عمرو هم که ترخیص در ترک دارد می تواند اکرام نکند عمرو را. این چه واجبی است که ترخیص در ترک دارد؟

در ترخیص بین المتباینین خوب بود، می گفت یا روزه بگیر یا اطعام بکن. هر کدام را می توانستم ترک کنم عدلش را انجام بدهم. اما اینجا که اینطور نیست. من که نمی توانم نماز ایستاده را ترک کنم نماز نشسته بخوانم، تا دلمان را خوش کنیم که نماز نشسته عدل الواجب است. نماز ایستاده را حتما باید بخوانم او لابد منه است. خب نماز نشسته اول وقت هم ترخیص در ترک دارد. این چه واجبی است؟

سؤال وجواب: فعلا بحث اضطرار غیر مستوعب است.

پس فرض رابع شد غیر معقول. مرحوم آخوند فرض رابع را که گفته خودش اصلا جوری تصویر کرده است که می شود تخییر بین اقل و اکثر. آقای خوئی ره می گوید این غیر معقول است. پس بطل الفرض الرابع. و اگر امر اضطراری داریم پس باید یا طبق فرض اول ودوم باشد که نماز نشسته استیفاء می کند ملاک ملزم را، یا لااقل مثل فرض سوم باشد که نماز نشسته بعض ملاک ملزم را استیفاء می کند ولکن مفوت بعض ملاک ملزم است.

سؤال وجواب: حالا إجزاء را درست کنید بعد بین فرض اول ودوم با فرض سوم راحت می شود انتخاب کرد که فرض سوم مشکل دارد یا نه.

این فرمایش آقای خوئی.

اشکال شده است به مرحوم آقای خوئی توسط آقای صدر ره، واشکال هم وارد است. گفته اند: جناب آقای خوئی! تخییر بین اقل واکثر آنجوری که شما تصویر می کنید بله محال است. اما دو تصویر دیگر هست که یک تصویر قطعا ممکن است ویک تصویر دیگر هم به نظر شما ممکن است.

آن تصویری که قطعا ممکن است برای فرض رابع، این است که ما دو امر قائل بشویم: یک امر به جامع بین نماز نشسته در حال اضطرار و نماز ایستاده در حال اختیار. یک امر هم به خصوص نماز ایستاده مگر بر کسی که در کل وقت عاجز باشد. دو تا امر است. یجب الجامع بین الصلاة جالسا فی حال الاضطرار (ولو کان الاضطرار غیر مستوعب) و الصلاة قائما فی حال الاختیار. این یک امر. امر دوم: یجب الصلاة قائما الا للمضطر المستوعب. مشکل حل می شود دیگر. این آقایی که اول وقت نماز می خواند نشسته، امر به جامع را امتثال کرده است. ولذا ثواب می دهند که امر به جامع را امتثال کرده ای، اما نماز ایستاده آخر وقت اگر بخواند امر به فرد را هم امتثال کرده است، نخواند امر به فرد را امتثال نکرده است. می شود فرض رابع. می تواند هم صبر کند آخر وقت هم آن نماز ایستاده را بخواند که هم امر به جامع را امتثال کرده، چون جامع در ضمن نماز اختیاری هم محقق می شود، و هم امر به فرد را امتثال کرده است. مشکل ندارد. آقای صدر می گوید: اتفاقا ما ممکن است بگوئیم اطلاق دلیل امر اضطراری که هست، اطلاق دلیل امر اختیاری هم که هست نسبت به قادر بر صرف الوجود واجب اختیاری، جمع بین این دو اطلاق اقتضاء می کند همین فرض رابع را. اطلاق امر اضطراری که می گوید این اضطرار غیر مستوعب هم که بود شما امر دارید به نماز نشسته. خب امر به نماز نشسته که تعیینی نیست تخییری است. اطلاق دلیل می گوید هر کسی هم که قادر بر صرف الوجود است امر دارد به نماز ایستاده. مقتضای جمع بین این دو اطلاق به این است که بگوئیم دو تا امر است: یک امر تخییری به جامع بین الصلاة جالسا و الصلاة قائما، ویک امر تعیینی هم به خصوص صلاة قائما.

نگوئید که دو تا امر لغو است. چرا؟ چون ممکن است بگوئید امر به فرد که باید باشد و لامحیص منه. و الا اگر امر به فرد نباشد طرف نماز ایستاده آخر وقت را ترک می کند. خب امر به فرد که بود دیگر نیازی به امر به جامع نیست. چون کسی که آدم خوبی باشد و فرد را امتثال کند جامع هم در ضمن فرد حاصل می شود. پس امر به جامع لغو است.

سؤال وجواب: اگر جائی تعدد مطلوب بود مثلا به عبدتان بگوئید نان بخر نان کنجدی بخر. این عبد اگر نان بخرد جامع نان را خریده ولی نان کنجدی را نخریده، ولی اگر برود نان کنجدی بخرد هر دو امر را امتثال کرده است. اتفاقا فقهاء خودشان می گویند که اگر مولا گفت اکرم عالما و یک جای دیگر گفت اکرم هاشمیا. دو تا امر است، اما شما می آیید عالم هاشمی را انتخاب می کنید یک سور به او می دهید. با یک تیر دو نشان زدید. هم اکرم عالما را امتثال کردید و هم اکرم هاشمیا را امتثال کردید.

سؤال وجواب: اگر دو بار به یک متعلق امر کند او ظهور دارد در تعدد. اگر دو بار بگوید اکرم هاشمیا (که به نحو تأکید نباشد) تعدد امر مقتضی تعدد متعلق است. اما فرض این است که متعلق ها دو تا است. یک متعلق جامع است و یک متعلق فرد است.

مثال فقهی بزنم: نماز نافله مغرب را با نماز غفیله ادغام کردید. آقای خوئی می گوید خوب کاری کردید. چرا؟ برای اینکه یک خطاب می گوید صل نافلة المغرب، یک خطاب می گوید صل الغفیلة. نماز غفیله یک طبیعت است و نماز نافله هم یک طبیعت است. چه جور او از روی زرنگی رفت عالم هاشمی را اکرام کرد و امتثال کرد دو امر را. تو هم در نماز زرنگی، با یک دو رکعت نماز خواندن هم امر صل الغفیله را امتثال کردی و هم صل نافلة المغرب را بشرطی که هر دو را قصد کنی.

اینجا هم همینطور است. این نماز ایستاده آخر وقت هم مصداق جامع است و هم مصداق فرد.

سؤال وجواب: فعلا بحث راجع به منهج عقلی وبرهان بر بطلان فرض رابع است نه منهج عقلائی و استظهاری.

آقای صدر اشکالی مطرح می کند وبعد جواب میدهد. می گوید: آقایان! چرا امر به جامع لغو باشد؟ اولا ملاک اینجور است. این کسی که نماز نشسته خواند هفتاد درصد ملاک را استیفاء کرده ولو نماز ایستاده آخر وقت را نخواند. از بی نماز که بهتر است. چرا نگوئیم امتثال کرده امر مولا را. خب باید یک امر به جامعی باشد تا بگوئیم این امتثال کرده است. مثل همان مثال نان و نان کنجدی، نان ملاک دارد شکم را سیر می کند، نان کنجدی هم شکم را سیر می کند و انسان خوشش هم می آید. دو تا ملاک دارد. چرا امر نکند به طبیعت نان خریدن؟

بعد آقای صدر می گوید غیر از اینکه ملاک اینجوری است و احکام هم بر اساس ملاک تنظیم می شوند و هیچ لغو هم نیست، می گوید علاوه شما که باید دو تا امر را درست کنید. ایها العلماء دو تا امر که باید باشد کیفیتش فرق می کند. می گوید چرا باید دو تا امر باشد؟ می گوید برای اینکه آنهایی که مختارند من اول الوقت الی آخر الوقت، خب آنها باید امر داشته باشند به نماز ایستاده. آنهایی هم که مضطر مستوعب هستند باید امر داشته باشند به نماز نشسته. آن کسی هم که اضطرار غیر مستوعب دارد باید امر داشته باشد، حالا یا به خصوص نماز ایستاده و یا به جامع. پس ما بالاخره دو جور امر می خواهیم. پس دو تا امر حتما باید باشد. حداقلش این است که یک عده از مکلفین امر شده اند به نماز ایستاده که مختارهای مستوعب هستند. یک دسته از مکلفین امر شده اند به یک نمازی که شامل نماز نشسته هم می شود. پس دو تا امر که باید باشد. منتهی شما دو تا امر را به لحاظ افراد مکلفین فرق می گذارید، می گوئید مختارهای مستوعب امر دارند به نماز ایستاده و مضطرهای مستوعب هم امر دارند به نماز نشسته، مضطرهای غیر مستوعب هم گیر می کنید که چه امری دارند، آیا امر دارد به خصوص نماز ایستاده یا امر دارد به جامع. پس شما که مجبورید بگوئید دو جور امر داریم، این هم که ما می گوئیم دو جور امر شد. همه مکلفین یک امر به جامع دارند بین نماز نشسته در حال اضطرار و نماز ایستاده در حال اختیار. همه مکلفین. این یک امر. یک امر هم آنهایی که اضطرار مستوعب ندارد حالا یا مختار مستوعب هستند یا مضطر غیر مستوعب، آنها امر دارند به نماز ایستاده. ما هم می گوئیم دو تا امر، یکی امر هر مکلفی به جامع، و یکی هم امر غیر مضطر مستوعب به نماز ایستاده. شما هم می گوئید دو تا امر. کیفیت دو تا امر فرق می کند اما اصلش که فرق نمی کند. پس لغویتی نیست.

این وجه اول.

وجه دوم که آقای صدر می گوید من قبول ندارم ولی آقای خوئی قبول کرده، وآن این است که تخییر بین اقل و اکثر را درست کرده، گفته اقل را بکن بشرط لا از اکثر، می شوند متباینین. متباینین که شدند مشکل حل می شود. چطور؟ می گوید بر تو واجب است یا یکبار تسبیحات اربعه بخوانی بشرط لا یا سه بار. مشکل حل است. چرا؟ برای اینکه تخییر بین اقل و اکثر نشد، تخییر بین متباینین شد. یعنی اگر شما دو بار تسبیحات اربعه بگوئی نمازت باطل است بنابر این فرضیه. چرا؟ برای اینکه نه اقل بشرط لا است، و نه ثلاث تسبیحات است. پس تخییر بین اقل و اکثر را به این وسیله که اقل را بشرط لا بکنیم حل کردیم. چون می شوند متباینین. آقای خوئی ره در این بحث أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة این را مطرح کرده، گفته اشکال ندارد ثبوتا تخییر بین اقل و اکثر. چرا؟ برای اینکه می گوید یا بر تو واجب است عتق رقبه مؤمنه بشرط لا از عتق رقبه کافره، یا بر تو واجب است جمع بین عتق رقبه مؤمنه و کافره. یعنی یا عتق رقبه مؤمنه بکن بشرط لا از عتق رقبه کافره، یا عتق رقبه مؤمنه بکن همراه با عتق رقبه کافره. شدند متباینین. آقای خوئی آنجا می گوید.

آقای صدر می گوید خب جناب آقای خوئی! اینجا هم بگو یا نماز ایستاده بشرط لا از نماز نشسته اول وقت بخوان، یا نماز نشسته اول وقت همراه با نماز ایستاده بخوان. شما نماز ایستاده آخر وقت را وقتی بشرط لا کردید شد متباین با نماز نشسته همراه با نماز ایستاده.

مثل این می ماند که به یک نفر بگوئیم که یا اکرام کن زید را بشرط لای از اکرام عمرو و یا اکرام کن زید را بشرط اکرام عمرو. آقای خوئی فرموده اشکال ندارد، اینجا هم اشکالی پیدا نمی کند.

آقای صدر ره فرموده: البته من این وجه دوم را قبول ندارم، مگر در جائی که مثل تسبیحات اربعه باشد. فرق می گذارم بین تسبیحات اربعه که واحد بشرط لای از زائد یک عدل واجب است و عدل دیگر واجب ثلاث تسبیحات است، بین آنجا وبین مانحن فیه و مثال عتق رقبه مؤمنه فرق است، فرقش را هم انشاءالله فردا می گوئیم. اما آقای خوئی که همه را یک کاسه کرده اینجا هم می توانست همان حرف را بزند.

جلسه 181

سه شنبه 07/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که مرحوم آقای خوئی فرمودند اگر امر اضطراری داشته باشیم در اضطرار غیر مستوعب، معنایش این است که این امر اضطراری مجزی است از امر اختیاری. چون چهار فرض در امر اضطراری وجود دارد که سه فرض آن مساوق با إجزاء هست، فرض چهارمش مساوق است با عدم إجزاء. ولی برهان عقلی داریم که فرض چهارم محال است. چرا؟ برای اینکه فرض چهارم این است که نماز نشسته در اول وقت بعض الملاک الملزم را استیفاء می کند، بعض الملاک الملزم دیگر با نماز ایستاده آخر وقت استیفاء می شود. البته مکلف می تواند صبر کند کل ملاک را با نماز ایستاده آخر وقت استیفاء کند. آقای خوئی ره فرموده: خب اگر بخواهد فرض رابع امر داشته باشد می شود تخییر بین اقل و اکثر. چون نماز ایستاده آخر وقت باید خوانده بشود، حداقل بخاطر تحصیل بقیة الملاک الملزم. نماز نشسته اول وقت هم خواندنش هیچ لزومی ندارد. پس این نماز نشسته اول وقت چه جور می تواند امر داشته باشد؟ مگر مولا بگوید بر تو واجب است یا نماز ایستاده در آخر وقت یا نماز ایستاده آخر وقت با نماز نشسته اول وقت. می شود تخییر بین اقل و اکثر. و این محال است، چون اقل یعنی نماز ایستاده واجب التحصیل است علی أیّ تقدیر، اکثر که نماز نشسته اول وقت است مرخص فی ترکه. فکیف یکون واجبا؟ وقتی فرض رابع محال بود دیگر امر اضطراری مساوق می شود با إجزاء. چون فقط فرض رابع بود که مجزی نبود.

مرحوم آقای صدر فرمود: ما می توانیم فرض رابع را تصویر کنیم با تعدد امر، یکی امر به جامع بین نماز نشسته در حال اضطرار و نماز ایستاده در حال اختیار، این امر به جامع. یکی هم امر به خصوص نماز ایستاده برای کسی که اضطرار مستوعب ندارد.

این را دیروز بحث کردیم.

راه دوم برای تخییر بین اقل و اکثر که آقای صدر می گوید ما قبول نداریم ولی آقای خوئی قبول دارد ولذا از باب جدل می گوئیم. آن این است که به جای اینکه شما بگوئید تخییر بین اقل و اکثر محال است بیائید اقل را بکنید بشرط لا، بشوند متباینین. در بحث تسبیحات اربعه گفته اند وقتی سؤال می شود که مگر می شود بین یک بار تسبیحات اربعه وسه بار تخییر باشد، خب یک بار حتما باید گفته بشود، پس یک بار می شود واجب و دو بار می شود مستحب، نه اینکه واجب تخییری باشد. بعضی ها گفته اند نه، می توانیم درست کنیم که انسان بتواند سه بار تسبیحات رابعه بگوید به قصد امتثال امر وجوبی. و آن اینکه می گوئیم یا تسبیحات اربعه یکبار به شرط لای از زائد واجب است یا تسبیحات اربعه سه بار. اگر شما سه بار تسبیحات اربعه بگوئید دیگر آن یک بار مصداق واجب نیست. چون بشرط لای از زائد نیست.

آقای خوئی در بحث مطلق و مقید هم این را فرموده است که: می شود مولا بگوید یا عتق رقبه به شرط لای از ایمان بکن یا عتق رقبه به شرط ایمان.

آقای صدر به آقای خوئی می گویند خب اینجا هم همین را بگوئید. بگوئید یا نماز ایستاده آخر وقت بشرط لا از سبق نماز نشسته در اول وقت واجب است یا مجموع الصلاتین واجب است. اگر مکلفی اول وقت اضطرار غیر مستوعب داشت آمد نماز نشسته خواند و آخر وقت هم که حالش خوب شد نماز ایستاده خواند، هر دو نماز مصداق واجب است. ولذا می تواند امام جماعت بشود، اول وقت برای پیرمردها و پیرزنهای عاجز عن القیام، نماز نشسته می خواند. بعد نزدیک های غروب آفتاب برای یک عده جوان که نماز نخوانده اند نماز جماعت ایستاده می خواند. مشکلی ندارد، چون دو تا نماز شد مصداق واجب. خب اگر هر دو صلاة را بخوانید واجب می شود مجموع الصلاتین. و اگر فقط نماز ایستاده آخر وقت بخوانید واجب می شود صلاة ایستاده بشرط لای از سبق صلاة نشسته.

سؤال وجواب: گاهی شما فقط چایی می گذارید جلو زید، گاهی یک چایی جلو زید می گذارید و یک چایی جلو عمرو. اگر چایی فقط جلو زید بگذارید صد درجه ملاک استیفاء شده است. ولی اگر چایی هم جلو زید بگذارید و هم جلو عمرو، پنجاه درصد ملاک توسط چایی گذاشتن جلو زید ممکن است استیفاء بشود و پنجاه درصد توسط چایی گذاشتن جلو عمرو. این عقلا محال نیست. چرا؟ برای اینکه ممکن است چایی گذاشتن جلو زید در صورتی وافی است به صددرصد ملاک که به شرط وحدت باشد. اما اگر منضم بشود به چایی گذاشتن جلو عمرو فقط پنجاه درصد ملاک را داشته باشد. شاید در معاجین طبّیه پیش بیاید، که اگر تنها باشد کالری ای که تولید می کند مثلا صد کالری است، ولی اگر با یک معجون دیگری باشد، آن معجون خودش وافی است به پنجاه کالری ولی جلو پنجاه کالری دیگری را می گیرد. ولو مجموعا می شود صد کالری ولی مستند می شود به کلا المعجونین.

مرحوم آقای صدر فرموده: البته ما این را جدلا مطرح کردیم. چرا؟ برای اینکه ما معتقدیم که باید تفصیل داد، همه جا تخییر بین اقل و اکثر که اقل را بکنید به شرط لا، مشکل را حل نمی کند. گاهی بین اقل بشرط لا و اکثر شق ثالثی هست که می شود ذات عمل را آورد ولی هم بشرط لائیت را مخالفت کرد و هم بشرط شیئیت را. اینجا بله اشکال ندارد. مثل چی؟ مثل تسبیحات اربعه. شما دوبار تسبیحات اربعه بگوئید هم بشرط لائیت یکبار مختل شد، و هم بشرط شیئیت سه بار مختل شد. اما اگر نه در فرض حصول ذات عمل یا بشرط لا خواهد بود یا بشرط شیء، شق ثالثی ندارد، مثل آنچه که آقای خوئی فرمود که یا عتق رقبه بشرط لای از ایمان، یا عتق رقبه بشرط الایمان بکن. این جامع واجب است. خب جناب آقای خوئی! شارع امر می کرد به عتق رقبه دیگر لابشرط. اینکه جامع بین بشرط لای از ایمان و بشرط شیء ایمان این جامع هم در متعلق امر اخذ شده است، این لغو است. خب می گفت أعتق رقبة، بالاخره من یا عتق رقبه کافره می کنم، می شود بشرط لای از ایمان، مصداق عتق رقبه ای می شود که ایمان ندارد. یا عتق رقبه مؤمنه می کنم می شود بشرط شیء ایمان. اینکه شارع بیاید بجای اینکه بگوید أعتق رقبة، بگوید أعتق رقبة إما بشرط عدم الایمان أو بشرط الایمان، این لغو است. ولذا مانحن فیه هم از این قبیل است. مانحن فیه هم من امر بشوم به نماز ایستاده یا بدون سبق نماز نشسته یا با سبق نماز نشسته. این لغو است. خب بگوید نماز ایستاده بخوان دیگر. این اخذ جامع بین بشرط لای از سبق و بشرط سبق لغو است.

سؤال وجواب: اگر امر کند به ذات نماز ایستاده، خب او که معنایش این است که پس نماز نشسته مصداق امتثال واجب نیست. خب او که شد نظر آقای خوئی. آقای صدر می گوید اگر ما تخریج اول را که تعدد امر است نپذیریم این تخریج ثانی را ما قبول نداریم. چون اینجور که امر کند به نماز ایستاده بشرط لای از سبق نماز نشسته و یا نماز ایستاده بشرط سبق نماز نشسته، امر به همچنین جامعی لغو است. اخذ جامع بین بشرط لای از سبق نماز نشسته و بشرط شیء این سبق لغو است. چون وقتی شما نماز ایستاده می خوانید بالاخره یا قبلش نماز نشسته خواندید یا نخواندید. شق ثالثی ندارد. خب یکباره بگویند نماز ایستاده بخوان دیگر.

اقول: این اشکال آقای صدر اگر اشکال عقلی باشد ما قبول نداریم، اگر اشکال عرفی است ما قبول داریم.

توضیح ذلک: از نظر عقلی چه اشکالی دارد، با اینکه شق ثالث نداریم مصلحت این است که امر کند به جامع. مثال بزنم:

حضرت امام ره یک فتوایی دارد در غسله ثانیه ید یسری، می فرماید مشروعة ولیست بمستحبة. آدم تا این را می خواند ابتدا اشکال به ذهنش می آید که مشروعیت عبادت یا به این است که واجب باشد یا مستحب. ولکن دقت که می کند می بیند نه، فرمایش ایشان قابل توجیه است و با بعضی از روایات هم که می گوید و الثانیة لایؤجر علیها والثالثة بدعة جور می آید. چطور؟ مولا امر می کند به جامع بین غسله اولای به شرط وحدت (یعنی بشرط لای از غسله ثانیه) ویا غسلتین. می گوید یا یکبار بشور و نه بیشتر و یا دوبار بشور. اشکال ندارد. اثرش این است که اگر شما دوبار بشوری رجحان ندارد، چرا؟ برای اینکه مصداق امتثال امر به جامع است. انتخاب این فرد رجحان ندارد. مثل این می ماند که در اتاق نماز بخوانی یا در حیاط، رجحان ندارد انتخاب احدهما. اینجا هم جامع بین یکبار شستن و دوبار شستن واجب است، یکبار بشورید اتیان جامع کردید، چون یکبار شستن به شرط لا است، دوبار بشورید اتیان کردید به جامع. و هیچ رجحانی ندارد انتخاب این مصداق دوم برای جامع. ولکن اثرش این است که ملاک وضوء را هم اینجا تحصیل کردید و این غسله ثانیه بلّه اش بلّه خارج از وضوء نیست می توانید این مسح رأس و رجلین بکنید. اشکال ندارد.

اتفاقا مثالی که همه قبول می کنند این است که: شما دست چپتان را که خیلی مهم است که بلّه اش بلّه وضوء بماند زیر شیر می گیرید، اشکال ندارد. یکوقت شلنگ می گیرید روی دستتان سریع تا آخر می آورید با یک آن غسل محقق شد. یکوقت بجای یک آن می کنید دو آن. غسل کوتاه و غسل ممتد، هر دو مصداق غسل است. شما در آن آنِ اول غسلتان محقق شد اما آن آب دوم هم خارج از بلّه وضوء نیست، بلکه شارع جامع جامع بین غسل قصیر و غسل ممتد را واجب کرده است. با اینکه اگر غسل بکنی یا ممتد است یا قصیر، شق ثالث ندارد، ولکن این امر به جامع بین غسل قصیر و غسل ممتد اثر فقهی دارد:

یک فرعی است در فقه، می گویند اگر شما وضوء ارتماسی بگیرید، یک عده ای مثل آقای خوئی ره و بعضی از بزرگان می گویند باید موقع بردن صورت در آب قصد وضوء بکنی. ولذا باید صورتت را از رستن گاه مو ببری و از چانه در بیاوری. یا دست راست را که می کنی داخل آب از آرنج ببری داخل آب. چرا؟ برای اینکه غسل با همین ادخال الید فی الماء یا ادخال الوجه فی الماء محقق می شود، و باید حین الادخال ترتیب غسل من الاعلی الی الاسفل محقق بشود. اما در غسل ید یسری بزرگانی از جمله مرحوم آقای خوئی گفته اند ارتماسی غسل نکنید. چرا؟ برای اینکه چکار می خواهی بکنی؟ آیا می خواهی از آرنجت بکنی در حوض به نیت غسل؟ خب وقتی انگشتانت رفت داخل آب، غسل تمام شد. بعد از او این دستت که زیر آب می ماند آن آبها دیگر بلّة الوضوء نیست، وقتی در می آوری و مسح می کشی آن آب کف دست چپت بلّة الوضوء نیست.

یکی می گوید خب موقع فروبردن دست چپم در حوض قصد وضوء نمی کنم، موقع بیرون آوردن قصد وضوء می کنم.

آقای خوئی گفته این غسل حدوثی نیست. ظاهر إغسل یعنی احداث وایجاد غسل. احداث غسل آن لحظه ای است که دستتان را در آب فرو می برید.

این مثل این می ماند که یک آقایی در حالی که سرش روی مهر است یک کسی آیه سجده خواند و او هم استماع کرد. او هم گفت سجده را ادامه بدهیم به نیت سجده واجبه. اما آقای خوئی ره می فرماید درست نیست. بلند شو دومرتبه سجده کن. چرا؟ برای اینکه إذا قرأ علیکم آیة العظیمة فاسجدوا، بعد از اینکه آیه سجده را شنیدی باید احداث سجود کنی. اسجد یعنی إحداث سجود نه إبقاء سجود. ظاهر إغسل هم یعنی احداث غسل. ظاهر احداث غسل این است که دستت را ببری داخل آب.

تطبیق بر مقام از اینجا شروع می شود که: آقای سیستانی یک نظر خوبی دارد ما هم قبول داریم، می گوئیم: شارع گفته إغسل، همینکه دست چپم را می کنم داخل آب تا بیرون بیاورم یک غسل است. و وقتی هم که دستم را از آب بیرون آوردم و آن آبها چکه می کند عرفا همه آنها بلّة الوضوء است. یک غسل ممتد من حین ادخال ید الیسری فی الحوض الی حین اخراجها. چرا آقای خوئی قبول نکرد؟ چون گفت موقعی که انگشتت رفت زیر آب دیگر غسل تمام شد. ما می گوئیم نه، این ارتماس همین غسل واحد موقعی تمام می شود که دستم را از آب بیرون بیاورم. یعنی جامع بین غسل قصیر و غسل ممتد عرفی، یعنی غسل عرفی که اطول است از آن غسل قصیر. این هم مصداق غسل است. (البته مراد قصر ممتدی است که خیلی امتدادش مفرط نباشد که خارج از طور عرف باشد). پس جامع بین غسل کوتاه مدت یک ثانیه ای که شلنگ را روی دستش می گیرد وسریع می آورد پائین، که این می شود غسل قصیر یعنی بشرط لا، وبین غسل ممتد غیر مفرط، که دستش را که می گیرد زیر شلنگ یک مقدار طول می دهد یا همین ارتماس فی الماء غسل یک مقدار طول می کشد. این یک غسل است. شد جامع بین قصیر وممتد.

سؤال وجواب: اگر بنا باشد لابشرط باشد با همان غسل قصیر یک آنی امر به غسل ید یسری ساقط شد، دیگر مازاد بر آن غسل قصیر غسل وضوء نیست. ما می خواهیم بگوئیم اگر غسل ممتد بود کل آن غسل ممتد مصداق واجب است. و اگر غسل قصیر بود آن غسل قصیر مصداق واجب است. جامع بین غسل قصیر و ممتد غیر مفرط می شود واجب.

پس جناب آقای صدر این هیچ اشکالی ندارد و هیچ لغویتی هم ندارد.

بله ما قبول داریم که احتمال فقهی و عرفی در بحث ما ندارد که ما بیائیم بگوئیم جامع بین نماز ایستاده بشرط لای از سبق نماز نشسته یا بشرط سبق نماز نشسته، این احتمالش عرفی و فقهی نیست، آن احتمالی هم که شما دادید که تعدد امر است عرفی نیست. احتمال فقهی و عرفی ندارد که من که اضطرار غیر مستوعب دارم دو تا امر داشته باشم. اگر بنا است این نماز نشسته اول وقت مجزی نباشد و حتما باید نماز ایستاده بخوانم، خب متفاهم عرفی این است که مولا بگوید نماز ایستاده بخوان دیگر، اگر آن نماز نشسته مجزی است، خب متفاهم عرفی این است که امر کند به جامع بینهما. اینکه هم امر کند به جامع و هم امر کند به نماز ایستاده، این عرفی نیست.

ولذا این فرمایش آقای خوئی را ولو ایشان به عنوان یک برهان عقلی ذکر کرد، ولی ما می توانیم به عنوان یک استظهار عرفی بگوئیم فرض رابع خلاف ظاهر از خطاب امر اضطراری است. چون تخریجهایی که برای فرض رابع می خواهیم بکنیم تخریجهای غیر عرفی است.

سؤال وجواب: مولا گفت إمش، فوقش اگر جامع بین مشی قصیر بشرط لای از زائد ومشی طویل واجب است، اما انتخال مشی طویل دلیل بر رجحان ندارد. متساوی هستند در عدل هم. اما اینطور نیست که به شما ثواب بدهند که چون شما دو شستن ید یسری را امتثال کردی. نه، می گویند شما هم امتثال کردی امر به جامع را، وآن کسی هم که یکبار دست چپش را شست امتثال کرد امر به جامع را. شما هر دو در نظر مولا علی حدّ سواء هستید. این معنای همین است که و الثانیة لایؤجر علیها و الثالثة بدعة. لذا فرمایش امام متین است و با بعضی روایات هم سازگاری دارد.

سؤال وجواب: حالا من بحث فقهی وضوء نمی کنم، یک توجیه ثبوتی معقول برای فرمایش حضرت امام ذکر کردم و می شود او را با ادله تطبیق داد.

ما تا اینجا گفتیم که فرض رابع را اگر آقای خوئی عقلا می گوید محال است، نه درست نیست، اما اگر می گوید عرفا خلاف ظاهر است، درست می گوید. پس ظاهر امر اضطراری این است که فرض رابع نیست، ولذا ظهورش اقتضاء إجزاء می کند. بله یک اشکالی به آقای خوئی هست وآن اینکه نسبت بین دلیل المریض یصلی جالسا با المکلف یصلی قائما چیست؟ المریض یصلی جالسا اطلاق دارد چه مریض مستوعب و چه مریض غیر مستوعب. پس نسبت به مریض غیر مستوعب اطلاق المریض یصلی جالسا می گوید امر دارد به نماز نشسته. آنوقت اطلاق المکلف یصلی قائما هم نسبت به مختار مستوعب و مضطر غیر مستوعب می گوید تو قادر بر صرف الوجود هستی. پس اطلاق المکلف القادر یصلی قائما نسبت به مضطر غیر مستوعب می گوید یصلی قائما ولو قبلا نماز نشسته خوانده باشد. اطلاق المریض یصلی جالسا هم می گوید این آقای مضطر غیر مستوعب امر به نماز نشسته هم دارد و این اطلاق اقتضای إجزاء می کند. شد نسبت عموم من وجه. مورد اجتماع و تعارض اضطرار غیر مستوعب است. اطلاق المریض یصلی جالسا می گوید تو امر به نماز نشسته داری، اگر هم نماز خوانی مجزی است. اطلاق المکلف القادر یصلی قائما می گوید تو قادر بر نماز ایستاده هستی باید نماز ایستاده بخوانی. اگر مرجحی نبود تعارضا تساقطا.

بله کسانی که می گویند المکلف یصلی قائما شامل عاجز هم می شود وقدرت شرط تنجز است، که نظر حضرت امام ره است. یا محقق عراقی که می گوید المکلف یصلی قائما ظهورش شامل عاجز می شود، ولو مقید داریم که تکلیف شامل عاجز نمی شود اما این مقید (لبی) منفصل است. بنابر نظر این این دو بزرگوار بله نسبت بین المکلف یصلی قائما با المریض یصلی جالسا می شود عموم وخصوص مطلق. چرا؟ برای اینکه المریض یصلی جالسا مورد افتراق ندارد دیگر. چون اضطرار مستوعب که المکلف یصلی قائما هم او را می گیرد. بنابر این دو نظر مورد المریض یصلی جالسا را از او گرفتیم و داخل در مورد اجتماع کردیم. دیگر مورد افتراقی برایش نماند. المکلف یصلی قائما هم شامل مختار مستوعب می شود و هم شامل مضطر مستوعب و هم شامل مضطر غیر مستوعب. المریض یصلی جالسا این را تخصیص می زند می شود نسبت عموم و خصوص مطلق.

ولکن حق همانطور که خود آقای خوئی هم قبول دارد این است که خطاب تکلیف مقید لبی متصل دارد، اگر مقید لفظی متصل نداشت که إذا قدرت فصل قائما، که اتفاقا دارد، إذا قوی فلیقم. اگر مقید لفظی متصل نداشت لااقل مقید لبی متصل دارد. خطاب تکلیف ظاهر است در تعلق به مقدور. ولذا نسبت می شود عموم من وجه.

بله اگر نسبت عموم و خصوص مطلق باشد فرمایش آقای خوئی به نظر ما تمام است. مثل اینکه یک خطابی می گوید أقم الصلاة، اصلا ندارد أقم الصلاة قائما، یک دلیلی می آید می گوید قم فی صلاتک. قم فی صلاتک خطاب شرطیت است. خطاب شرطیت شامل عاجز هم می شود چون خطاب تکلیف نیست. خطاب ارشادی است، خطاب مولوی که نیست. قم فی صلاتک ارشاد به شرطیة القیام فی الصلاة است. مثل توضأ لصلاتک.اطلاق شرطیت می گوید در هر آنی شرط است. أقم الصلاة نداشت أقم الصلاة قائما، بلکه او مطلق بود. قم فی صلاتک خطاب شرطیت است. اگر اینجور باشد این شامل عاجز مستوعب هم می شود. چون خطاب ارشادی است. آنوقت نسبتش با المریض یصلی جالسا می شود عموم وخصوص مطلق. چون خطاب قم فی صلاتک خطاب تکلیف مولوی نیست که بگوئیم از عاجز انصراف دارد. بله اگر این فرض باشد عموم و خصوص مطلق هست.

انشاءالله بحث راجع به استظهار از ادله که امر اضطراری در اضطرار غیر مستوعب مقتضی إجزاء هست بر اساس ظاهر ادله، این را انشاءالله روز دوشنبه دوم ربیع الاول پیگیری می کنیم.

جلسه 182

دوشنبه 20/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در إجزاء امر اضطراری بود از واقع. تارة اضطرار غیر مستوعب است یعنی در اثناء وقت مرتفع می شود، و تارة اضطرار مستوعب هست و بعد از وقت مرتفع می شود. اگر اضطرار غیر مستوعب بود مثلا در ابتداء وقت عاجز بود از نماز ایستاده، نماز نشسته خواند و در اثناء وقت قادر شد، بحث این است که آیا مجزی هست و دیگر نیازی به اعاده نماز نیست؟

ما عرض کردیم ظاهر ادله المریض یصلی جالسا یعنی مریض در تمام وقت، ولذا اطلاقش شامل اضطرار غیر مستوعب نمی شود. ولی اگر کسی گفت اطلاق دارد و المریض جالسا شامل مریض در اول وقت هم می شود، نسبت بین المریض جالسا با صل قائما عموم و خصوص من وجه است. صل قائما از عاجز فی تمام الوقت انصراف دارد، چون خطاب تکلیف منصرف است به قادر. علاوه بر اینکه در خود خطاب صل قائما قدرت اخذ شده است. إذا قوی فلیقم. پس دلیل صل قائما مشروط به قدرت است. مضطر مستوعب را شامل نمی شود. هم مختار مستوعب را شامل می شود و هم مضطر غیر مستوعب را. چون صل قائما می گوید قادر بر صرف الوجود نماز ایستاده، نماز ایستاده بخواند. حالا مختار مستوعب یا مضطر غیر مستوعب، هر دو قادر بر صرف الوجود نماز ایستاده هستند. المریض یصلی جالسا هم شامل مضطر مستوعب و مضطر غیر مستوعب می شود چون هر دو مریض هستند. پس در مورد مضطر غیر مستوعب هم اطلاق المریض یصلی جالسا داریم به لحاظ ابتداء وقت، و هم إذا قوی فلیقم داریم به لحاظ انتهاء وقت. تعارض به عموم من وجه می کنند وتساقط می کنند. باید رجوع کنیم به اصل عملی. نتیجه این می شود که برفرض المریض یصلی جالسا شامل اضطرار غیر مستوعب بشود، بالعموم من وجه با صلّ قائما یا إذا قوی فلیقم تعارض وتساقط می کند.

پس اینکه برخی مطرح کرده اند که دلیل المریض یصلی جالسا اقتضاء می کند که نماز نشسته بدل باشد برای نماز ایستاده، منتهی بدل اضطراری، و اطلاق بدلیت اقتضاء می کند که بدل نماز ایستاده باشد، صلاة جالسا بدل نماز ایستاده باشد مطلقا، وقتی می گویند در حال اضطرار نماز نشسته بجای نماز ایستاده هست، اطلاقش می گوید یعنی همانطور که نماز ایستاده می خواندی و دیگر نیاز به اعاده نبود، نماز نشسته در حال بیماری هم جای او نشسته است. قائم مقامه، جعل بدلا له.

می گوئیم این مطلب برفرض درست باشد، ما از لسان امر اضطراری بفهمیم که این فعل اضطراری جعل بدلا عن الفعل الاختیاری، واقیم مقامه فی حال الاضطرار، ولکن نسبت عموم من وجه است. به لحاظ اضطرار غیر مستوعب نسبت عموم من وجه است. مثل این می ماند که اصلا خود شارع گفته است که التیمم احد الطهورین. اینجا اصلا جعل بدلیت روشن است. إن رب الماء هو رب الصعید، خدای آب خدای خاک هم هست. التیمم احد الطهورین یجزیک عشر سنین، جعل بدلیت روشن است. اما دلیلی که می گوید من لم یجد ماءا فلیتیمم فإن التیمم احد الطهورین، با دلیلی که می گوید من قدر فلیصل مع الوضوء نسبتش عموم من وجه است. نسبت به کسی که اول وقت آب ندارد ولی آخر وقت آب پیدا می کند من قدر یصلی مع الوضوء می گوید نماز بخوان با وضوء، نفی می کند بدلیت تیمم را در اضطرار غیر مستوعب. خب نسبتش با این دلیل که می گوید من لم یجد ماءا فلیتیمم فإن التیمم احد الطهورین می شود عموم من وجه.

اینکه مرحوم آقای صدر فرموده است که: دلیل التیمم احد الطهورین حاکم است، چون لسان جعل بدلیت لسان حکومت است، ناظر است دلیل جعل بدلیت تیمم بر دلیل وضوء. می گوید در حال عجز از وضوء تیمم بدل او قرار گرفته است، پس دلیل تیمم و اینکه تیمم بدل از وضوء است حاکم است. وقتی شد حاکم، آقای صدر می گوید دیگر نسبت بین دلیل حاکم ومحکوم را که عموم من وجه است به رخ ما نکشید. دلیل حاکم مقدم بر دلیل محکوم است ولو نسبتشان عموم من وجه باشد. مثل لاضرر. لاضرر هم با یجب الوضوء نسبتشان عموم من وجه است؟ یجب الوضوء سواء کان ضرریا أم لا، لاضرر سواء کان وجوب الوضوء أو غیره، نسبت عموم من وجه است، ولی لاضرر مقدم است چون حاکم است. حاکم نظارت شخصیه دارد، قرینیتش قرینیت شخصیه است. خود متکلم در خطابش لحاظ کرده است دلیل حاکم قرینه باشد بر دلیل محکوم. قرینیت دلیل حاکم قرینیت و مفسریت شخصیه است. فرق می کند با دلیل خاص. دلیل خاص مفسریت و قرینیتش نوعیه است، آنجا باید خاص باشد تا عام را تخصیص بزند. اما دلیل حاکم قرینیت شخصیه و مفسریت شخصیه دارد. یعنی مُعدّ است از قبل شخص حاکم ومولا برای تفسیر دلیل محکوم.

ولذا آقای صدر پذیرفته است که اگر دلیل امر اضطراری لسانش جعل بدلیت باشد حاکم است. و چون حاکم است ولو نسبت عموم من وجه باشد مقدم است بر دلیل محکوم.

اقول: جناب آقای صدر! این فرمایش شما درست نیست. برای اینکه ما اگر نظارتی ببینیم در یک دلیل، بله به مقدار نظارت مقدم می کنیم دلیل ناظر را بر دلیل محکوم. ولی اگر مشکل در همین نظارت بود، مثل مانحن فیه. من لم یجد ماء فلیتیمم فإن التیمم احد الطهورین این نسبت به اضطرار غیر مستوعب نظارت دارد؟! ما به لحاظ دلیل صل مع الوضوء می بینیم که شامل مضطر غیر مستوعب می شود، من قدر فلیصل مع الوضوء، این دلیل هم می گوید: من لم یجد ماء فلیتیمم فإن التیمم احد الطهورین. محمول را حساب کنیم بله ناظر است، یعنی به لحاظ اینکه تیمم احد الطهورین است تمام آثار وضوء را بر تیمم بار می کنیم (این است معنای حکومت)، اما به شرط اینکه موضوع خطاب تیمم شامل اضطرار غیر مستوعب بشود. وما مشکلمان در این است که اضطرار غیر مستوعب اگر بخواهد مشمول دلیل تیمم باشد نسبتش عموم من وجه است با خطاب وضوء. یعنی دلیل تیمم حاکم حیثی است، می گوید در جائی که تیمم مشروع است تمام آثار وضوء برای تیمم مشروع بار می شود. این است معنای حکومت. مهم این است که دلیل تیمم ناظر به دلیل وضوء است اما از این حیث که می گوید در جائی که تیمم مشروع است تمام آثار وضوء بر تیمم هم بار می شود. بله این حاکم است. حکومت به لحاظ جمیع آثار وضوء است. اما کجا تیمم مشروع است و کجا مشروع نیست، خب دلیل من لم یجد ماء فلیتیمم فإن التیمم احد الطهورین به اطلاقش شامل مضطر غیر مستوعب شد. کسی که اول وقت آب ندارد ولی آخر وقت آب پیدا می کند. به اطلاقش می گوید دلیل تیمم مشروع است. صل مع الوضوء هم به اطلاقش می گوید که در این حال تیمم مشروع نیست. بله اگر تیمم مشروع باشد نسبت به آثار وضوء بله ما حکومت داریم که تمام آثار وضوء را برای تیمم بار کنید. یعنی لایختص بأثر دون أثر. این هست. إن التیمم احد الطهورین حکومتش این است که می گوید تمام آثار وضوء را برای تیمم بار کن، اما در کجا؟ مهم این کجاست. دلیل تیمم می گوید در اضطرار غیر مستوعب تیمم مشروع است، دلیل وضوء به اطلاقش می گوید تیمم در اضطرار غیر مستوعب مشروع نیست.

سؤال وجواب: لاضرر اصلا از اول می گوید احکامی که در شریعت ما داریم در اینها ما حکم ضرری نداریم. ناظر به آن احکام است. خب این حاکم است بر دلیل یجب الوضوء، یجب الغسل و ...

پس دلیلی که می گوید من لم یجد ماء فلیتیمم فإن التیمم احد الطهورین نظارت وقرینیت شخصیه دارد اما از یک حیث، از حیث اینکه می خواهد بگوید در جائی که تیمم مشروع است تمام احکام وضوء بلا استثناء برای تیمم بار است. به این لحاظ می توانیم بگوئیم قرینیت شخصیه دارد. اما اینکه نسبت به اضطرار غیر مستوعب هم تیمم مشروع است یا نه، چه قرینیت شخصیه ای دارد بر خطاب القادر یصلی مع الوضوء؟. خود شما حساب کنید، الان به شما یک خطاب بدهند که قادر نماز با وضوء بخواند، یک خطاب دیگر هم بگوید که کسی که آب ندارد نماز با تیمم بخواند زیرا تیمم یکی از دو طهور است و خدای آب خدای خاک هم هست. شما نسبت به اضطرار غیر مستوعب که اول وقت آب ندارید آخر وقت آب دارید آیا تقدمی می بیند برای خطاب تیمم؟! ولو گفته التیمم احد الطهورین اما اینکه بخواهد شامل اضطرار غیر مستوعب بشود بالاطلاق است. بله اگر تیمم امر داشت در اضطرار غیر مستوعب، دلیل تیمم می گوید تمام آثار وضوء را برای تیمم بار کنید. اما اینکه در کجا، در حال اضطرار مستوعب، یا در حال اضطرار غیر مستوعب هم می توانم بار کنم، این را بالاطلاق می گوید. وقتی شد بالاطلاق با هم تعارض وتساقط می کنند.

سؤال وجواب: یعنی می گوئید آخر وقت باید نماز با وضوء بخوانیم اما اول وقت هم نماز با تیمم مشروع است. این ما را احتمال نمی دهیم. چون تخییر بین اقل واکثر است. و عرفا تخییر بین اقل و اکثر محتمل نیست ولو عقلا ما تصویر کردیم تخییر بین اقل و اکثر را.

بله! در جائی که دلیل تیمم بلامعارض است اطلاق التیمم احد الطهورین می گوید تمام آثار وضوء را بار کن بر تیمم. از این جهت نظارت شخصیه دارد. پس نظارت شخصیه دلیل تیمم حیثی است، یعنی می خواهد بگوید تمام آثار وضوء را بار کن برای تیمم، اما کجا بار کنم؟ اینکه کجا بار کنم مشکل دارد. بالاطلاق می گوید که در اضطرار غیر مستوعب تیمم امر دارد، خب نسبتش با دلیلی که می گوید القادر یصلی مع الوضوء می شود عموم من وجه، تعارضا و تساقطا.

مطلب دیگر این است که: اینکه بعضی مثل محقق عراقی ره فکر کرده اند که تمام اوامر اضطراریه سیاقشان سیاق جعل بدلیت است. این هم درست نیست. برفرض ما بگوئیم هر جا ظاهر خطاب امر اضطراری جعل بدلیت بود اطلاق بدلیت اقتضاء می کند إجزاء را، برفرض این را بگوئیم، اما قبول نداریم هر امر اضطراری مساوق با ظهور در بدلیت است. می گوید من افطر متعمدا و لم یتمکن من الصوم ستین یوما فلیستغفرالله. کی مفادش جعل بدلیت است؟ کی گفته استغفار در فرض عجز از صوم منزّل منزلة الصوم. کی همچنین چیزی گفته است؟ در حال عجز از صوم امر داریم به استغفار، نه اینکه این استغفار نازل منزلة الصوم باشد. بله در مثل وضوء وتیمم و اینها قبول داریم که ظاهر دلیل تیمم جعل بدلیت است اما همه جا اینطور نیست.

پس از این بحثها نتیجه گرفتیم که ما در اضطرار غیر مستوعب اولا معتقدیم خطاب امر اضطراری انصراف دارد و شامل اضطرار غیر مستوعب نمی شود. چون بدل اضطراری است. ظاهر بدل اضطراری این است که عاجز بشوید از بدل اختیاری تماما و بالمرة. برفرض هم شامل او بشود بالاطلاق شامل او می شود و نسبتش با دلیل خطاب امر اختیاری می شود عموم من وجه، و در اضطرار غیر مستوعب تعارض وتساقط می کنند.

بله اگر در خصوص اضطرار غیر مستوعب دلیل داشتیم. مثل موارد تقیه، حالا یا تقیه خوفیه که مشهور می گویند یا تقیه مداراتیه ولو تقیه غیر مستوعبه باشد، می روید مکه وارد مسجد الحرام می شوید اول وقت است می خواهید نماز بخوانید. روایت می گوید صلوا معهم، صلوا فی عشائرهم، خب باید مراعات تقیه بکنیم دیگر. حالا آقایان می گویند اگر در همان مکان ما یصح السجود علیه هم نبود روی همان ما لایصح السجود علیه سجده کنید، اگر سنگ فرش نیست روی فرشها سجده کنید. حمد و سوره را بعضی ها مثل حضرت امام ره می گویند ساقط است وبعضی مثل آقای خوئی و سیستانی می گویند آهسته بخوانید. این می شود تقیه مداراتی. اضطرار هم غیر مستوعب است، ولو می توانم بروم هتل و نمازم را در هتل بخوانم، اما لازم نیست بروی، در مسجد الحرام اول وقت بخوان.

اگر دلیل داشتیم در خصوص اضطرار غیر مستوعب که امر می کرد به فعل اضطراری، به نظر ما ظهور دارد در إجزاء. این را ما قبول داریم. ودیگر چون در خصوص اضطرار غیر مستوعب است هیچ معارض هم ندارد و مقدم است بر خطاب امر اختیاری. چرا؟ برای اینکه امر بکند به فعل اضطراری در اول وقت وفرض این است که موردش هم اضطرار غیر مستوعب است، سکوت بکند و نگوید در آخر وقت اعاده کن نماز را وفرضش هم فرض اضطرار غیر مستوعب است، خب این اطلاق مقامی اش می گوید همینی که خواندیم کفایت می کند. ظهور خطابی که می گوید أنا لا اجد ماءا فی اول الوقت ولکن سأجد ماءا فی آخر الوقت، حضرت بفرماید که صل مع التیمم، خود این خطاب صل مع التیمم ظهور مقامی پیدا می کند که دیگر بعد از زوال عذر اعاده نماز لازم نیست. ظهور این خطاب این است که تمام وظیفه او را می گوید، اگر وظیفه او اعاده بود می گفت، نه اینکه بگوید بحث اعاده را من جای دیگر گفتم. خب به خصوص این شخص که نگفتی.

هم اطلاق مقامی دارد، و هم اگر این نماز با تیمم مجزی نبود چرا به آن امر کرد؟ چرا گفت نماز با تیمم بخوان؟ می گفت صبر کن آخر وقت نماز با وضوء بخوان.

والا تخییر بین اقل و اکثر می شود که شارع امر کند به فعل مردد بین اقل و اکثر، بگوید یا نماز با وضوء آخر وقت بخوان، یا نماز با تیمم اول وقت و نماز با وضوء آخر وقت بخوان. این می شود تخییر بین اقل و اکثر. تخییر بین اقل و اکثر تصویر عقلی داشت اما خلاف متفاهم عرفی است و خلاف فرض فقهی است. یعنی از نظر فقهی وعرفی محتمل نیست.

ولذا اگر دلیل در خصوص اضطرار غیر مستوعب وارد شده بود، ما قبول می کنیم، هم اطلاق مقامی را قبول داریم، و هم می گوئیم چون تخییر بین اقل و اکثر عرفی نیست پس امر به این فعل اضطراری مساوق با إجزاء است. چرا؟ برای اینکه اگر بخواهد مجزی نباشد باید از قبیل فرض رابع باشد که گفتیم باید تخییر بین اقل و اکثر بکند، که بگوید یا نماز با وضوء بخوان آخر وقت، یا نماز با تیمم اول وقت و بعد نماز با وضوء آخر وقت بخوان. و این تخییر بین اقل و اکثر ولو عقلا ممکن است درست باشد اما خلاف فهم عرفی است. من که نماز با وضوء آخر وقت باید بخوانم، خب یک امر تعیینی به او بکن. پس ظاهر خطاب امر اضطراری این است که این مجزی است، چرا؟ برای اینکه اگر مجزی نباشد یعنی فرض رابع که باید تخییر بین اقل واکثر بشود. پس فرض رابع می شود خلاف ظاهر. وقتی خلاف ظاهر بود فقط فرض رابع مقتضی عدم إجزاء بود بقیه فروض که مقتضی إجزاء بود.

کلام واقع می شود در مقتضای اصل عملی در بحث اضطرار غیر مستوعب.

در اضطرار غیر مستوعب اگر دستمان از اصل لفظی کوتاه شد. ما که الحمدلله دستمان کوتاه نشده و به برکت استظهار از ادله که ظاهر ادله اضطرار مستوعب است که او است که امر اضطراری دارد والا اضطرار غیر مستوعب امر اضطراری ندارد و فقط امر اختیاری دارد، ولی اگر کسی گفت انا من المتوقفین، حکم اضطرار غیر مستوعب را نمی دانم، چه کنیم؟

مرحوم آخوند فرموده: شما اول وقت نمی توانی ایستاده نماز بخوانی، عیب ندارد نماز نشسته بخوان. بعد که عذرت برطرف شد شک می کنی در وجوب اعاده، اصل برائت می گوید اعاده واجب نیست. نماز نشسته را هم احتمال مشروعیت که می دهیم، نماز نشسته بخوان ولو رجاءا. بعد هم که حالت خوب شد شک می کنی که آیا اعاده نماز به شکل ایستاده واجب است یا نه، رفع عن امتی ما لایعلمون.

یک مثال فقهی بزنم: آقای خوئی ره می گوید اگر فعل اختیاری حرجی شد، مثلا نماز ایستاده حرجی شد، صوم در ماه رمضان حرجی شد، اگر هم فعل اختیاری انجام بدهی باطل است. فقط یک استثناء زده وآن وضوء حرجی است. فرموده وضوء حرجی اگر بگیری باطل نیست. وضوء ضرری بشرط اینکه به حد اضرار محرم نرسد باطل نیست. چون استحباب نفسی وضوء را قبول دارد، دلیل لاحرج و لاضرر هم حاکم بر مستحبات نیست.

اما جاهای دیگر، مثلا نماز ایستاده بر من حرجی است، ولی چون سالها نماز ایستاده خواندم نماز نشسته به دلم نمی چسبد، نماز ایستاده می خواند مع الحرج، آقای خوئی می گوید باطلٌ. یا روزه می گیرد مع الحرج، آقای خوئی می گوید باطلٌ. ما گفتیم جناب آقای خوئی! چرا باطلٌ؟! لاحرج وجوب تعیینی صلاة قائما را برداشت، وجوب تعینی صوم فی شهر رمضان را برداشت، اما اثبات نکرد وجوب تعیینی بدلش را. نگفت واجب تعیینی است صلاة جالسا، نگفت واجب تعیینی است قضاء صوم. پس شک می کنیم. شک که کردیم می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر. نمی دانیم بر این آدمی که قیام بر او حرجی است حال که دیگر صلاة قائما واجب تعیینی است، آیا متعین است صلاة جالسا، یا جامع بین صلاة جالسا و صلاة قائما واجب است. برائت جاری می کنیم از وجوب تعیینی صلاة جالسا. در مثال روزه هم برائت جاری می کنیم از وجوب قضاء صوم.

مرحوم آخوند هم اینجا همین کار را کرده، آمده برائت جاری کرده از وجوب اعاده این نماز نشسته، گفته بعد از اینکه حالت خوب شد شک می کنی اعاده لازم است یا نه بگو انشاءالله لازم نیست.

محقق عراقی ره گفته: جناب آخوند حرف شما درست نیست. شما سر دوراهی هستی که از هر راهی بروی بر خلاف مبانی مسلم خودت می شود، طبق هر دو راه مبنای مسلم خودت این است که باید احتیاط کرد. این دو راه را انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 183

سه شنبه 21/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که در اضطرار غیر مستوعب مقتضای اصل عملی چیست؟ مثلا در اول وقت عاجز بود از نماز ایستاده، نماز نشسته خواند، وبعد عذرش برطرف شد. آیا نمازش را اعاده کند یا نه؟

مرحوم آخوند فرمود مقتضای اصل برائت عدم وجوب اعاده است. رفع عن امتی ما لایعلمون.

محقق عراقی فرمود: این مطلب مرحوم آخوند با مبانی ایشان که مبنای صحیح هم هست سازگار نیست. چرا؟

ایشام فرموده است: این نماز نشسته در اول وقت اگر مجزی باشد و باعث بشود که اعاده نماز لازم نباشد، یا بخاطر این است که این نماز نشسته وافی است به تمام ملاک ملزم در نماز، یا بخاطر این است که وافی به بعض ملاک ملزم در نماز است ومانع از استیفاء بقیه ملاک ملزم است. از این دو حال خارج نیست. نماز نشسته در حال اضطرار در اول وقت اگر بخواهد مجزی باشد یا باید واقی باشد به تمام ملاک ملزم نماز یا وافی باشد به بعض ملاک ملزم نماز و بعض دیگر از ملاک ملزم در نماز دیگر با وجود این نماز نشسته قابل استیفاء نیست. مثل اینکه به مولا آب گرم بدهیم، بعض ملاک ملزم که رفع عطش است اما بعض ملاک ملزم دیگر که خوردن آب خنک هست قابل استیفاء نیست. چون مولا دیگر عطش ندارد که آب خنک بخورد.

محقق عراقی فرمود اگر إجزاء نماز نشسته در اول وقت بخاطر این است که تمام ملاک ملزم نماز استیفاء می شود، پس باید واجب تخییری بشود، بگویند یجب الجامع بین الصلاة جالسا فی حال الاضطرار فی اول الوقت أو الصلاة قائما. چون فرض این است که ملاک هم با نماز ایستاده استیفاء می شود و هم با آن نماز نشسته در اول وقت. پس باید بشود واجب تخییری. و اگر شک بکنید که این نماز نشسته وافی به تمام ملاک ملزم هست و مجزی هست یا مجزی نیست، معنایش این است که شک داریم که امر تعلق گرفته است به جامع بین نماز ایستاده و نماز نشسته یا امر ما تعلق گرفته است به خصوص نماز ایستاده. اگر نماز نشسته وافی باشد به تمام ملاک ملزم، امر شدیم به جامع، اگر وافی نباشد امر شدیم به خصوص نماز ایستاده. می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر.

جناب آخوند! مشهور و از جمله خود شما قائلید در دوران امر بین تعیین و تخییر که باید احتیاط کرد و اصل این است به مقتضای قاعده اشتغال که ما محتمل التعیین را انجام بدهیم.

مرحوم آخوند در کفایه تصریح نمی کند که مبنای من در دوران امر بین تعیین وتخییر چیست، ولی در آخر بحث اقل و اکثر ارتباطی می گوید: اگر ندانیم امر تعلق گرفته است به خاص یا به عام، باید احتیاط بکنیم. یعنی نمی دانیم مولا گفت جئنی بحیوان یا گفت جئنی بفرس، امر را برد روی عام یا روی خاص؟ مرحوم آخوند می گوید مقتضای حکم عقل احتیاط است و در اینجا برائت شرعیه هم جاری نیست. فرض می کند با اقل و اکثر ارتباطی. چرا؟ برای اینکه در اقل و اکثر ارتباطی، مثلا در نماز نمی دانیم سوره جزء است یا نه، خب برائت از جزئیت جاری می کردیم. ولو عقل می گفت احتیاط بکن اما برائت از جزئیت سوره جلو حکم عقل را می گیرد.

یا حتی در دوران امر بین امر به مطلق و امر به مقید، نمی دانیم مولا گفته أعتق رقبة یا گفته أعتق رقبة مؤمنة، اینجا برائت از شرطیت مؤمن بودن رقبه جاری می کنیم.

ولذا مرحوم آخوند می گوید در اقل وا کثر ارتباطی ولو عقل می گفت احتیاط، اما برائت از جزئیت و یا شرطیت جاری می کنیم. در دوران امر بین وجوب مطلق و یا وجوب مقید هم مثل أعتق رقبة، که نمی دانیم مولا گفت أعتق رقبة یا گفت أعتق رقبة مؤمنة، برائت از شرطیت ایمان جاری می کنیم. ولذا برائت اینجا مشکلی ندارد. اما در دوران امر بین امر به خاص و امر به عام مثل مثالی که نمی دانیم مولا گفته جئنی بحیوان یا جئنی بفرس، برائت از چی جاری کنیم؟ اگر مولا امر کرده به اتیان به فرس، فرس می شود تمام الموضوع. شرط نمی شود، جزء نمی شود، می شود تمام الموضوع. اینکه معنا بکنید فرس را به حیوان ساهل تا بشود شبیه عتق رقبه و عتق رقبه مؤمنه، مرحوم آخوند می گوید این غلط است. نوع تحلیل می شود به جنس وفصل، والا مفهوم نوع مفهوم بسیط است، مفهوم فرس مفهوم بسیط است. معنای فرس این نیست که الحیوان الساهل، تحلیل می کنیم فرس را می گوئیم الحیوان الفارس. والا فرس مفهوم بسیط است. مراد از عام و خاص یعنی نمی دانیم امر رفته است روی جنس یا امر رفته روی نوع. پس می شود دوران امر بین المتباینین، آیا موضوع جنس است، جئنی بحیوان، یا موضوع نوع است جئنی بفرس. برائت از شرطیت فرس بودن معنا ندارد جاری کنیم. چون فرس اگر واجب باشد آوردنش، فرس شرط نیست تمام الموضوع است. بله اگر می گفت جئنی بحیوان ساهل، او خوب بود، ساهل بودن می شد شرط. آنوقت اگر شک می کردیم که مولا گفته جئنی بحیوان یا گفته جئنی بحیوان ساهل، برائت جاری می کردیم از شرطیت ساهل بودن حیوان. اما در دوران امر بین وجوب اتیان به حیوان یا وجوب اتیان به فرس، موضوع مردد است که آیا حیوان است یا فرس است؟ دو تا موضوع بسیط هستند که با هم متباین هستند. ولو در مصداق نسبتشان عموم و خصوص مطلق است، اما در مفهوم با هم متباین هستند. اگر مولا گفته جئنی بفرس، فرس می شود تمام الموضوع، شرط یا جزء نمی شود تا برائت از جزئیت یا شرطیتش جاری کن.

ولذا مرحوم آخوند در این مثال می گوید ما احتیاطی هستیم.

مرحوم آقای صدر می گوید این مثال مرحوم آخوند مثال خوبی نیست، چون مفهوم نوع مشتمل است بر جنس وفصل. ولذا اگر مولا نمی دانیم گفته جئنی بحیوان یا جئنی بفرس، فرق نمی کند با اینکه مردد باشد که مولا گفته جئنی بحیوان یا گفته جئنی بحیوان ساهل. فرس هم همان حیوان ساهل است. آقای صدر می گوید مثال دقیقش این است که: نمی دانیم مولا گفت اکرم العالم یا گفت اطعم العالم. اگر مولا گفت اطعم العالم، درست است که اطعام مصداقا اخص از اکرام است، ولی مفهوم اطعام بسیط است. ولذا تباین دارد در عالم مفهومیت با اکرام. مثال دقیق آقای صدر می گوید این است.

ولذا مرحوم آقای صدر هم می گوید بنابر نظر مشهور از جمله نظر مرحوم آخوند اگر دوران امر باشد بین وجوب اکرام عالم یا وجوب اطعام عالم نمی دانیم مولا کدام را واجب کرده باید احتیاط کنیم و حتما اطعام کنیم عالم را چون محتمل التعیین است.

این تقریب نظر مشهور در رابطه با دوران امر بین تعیین و تخییر که احتیاطی هستند، می گویند باید محتمل التعیین را انجام بدهیم.

محقق عراقی هم می گوید شمای آخوند که در دوران امر بین تعیین و تخییر اصالة التعیینی هستید و ما هم مثل شما هستیم، ولذا مانحن فیه از این قبیل است. نمی دانیم مولا واجب کرده است جامع بین نماز نشسته در اول وقت و نماز ایستاده در آخر وقت را، یا واجب کرده خصوص نماز ایستاده در آخر وقت را. می شود دوران امر بین التعیین و التخییر و باید احتیاط بکنیم و محتمل التعیین را که نماز ایستاده آخر وقت است انجام بدهیم، ولو اول وقت نماز نشسته بخوانیم.

بعد محقق عراقی می گوید: اما اگر احتمال بدهیم که نماز نشسته اول وقت در حال اضطرار غیر مستوعب مفوّت ملاک ملزم در نماز ایستاده باشد که احتمال دوم بود، که بعض ملاک ملزم نماز را استیفاء می کند اما بعض دیگر از ملاک ملزم را در نماز ایستاده تفویت می کند و دیگر قابل استیفاء نیست. محقق عراقی می فرماید اگر این احتمال باشد معنایش این است که من بعد از اینکه نماز نشسته خواندم حالم خوب شد نمی دانم آیا قادر هستم بر استیفاء تمام ملاک ملزم در نماز ایستاده یا قادر نیستم. اگر آن نماز نشسته در اول وقت مفوت و مانع باشد از تحصیل ملاک ملزم، من قادر نیستم بر استیفاء این ملاک ملزم در نماز ایستاده. اگر مفوت نباشد قادرم. می شود از موارد شک در قدرت. و در موارد شک در قدرت قاعده اشتغال جاری است. مولا به شما گفته إغتسل إن کنت جنبا و صل. نمی دانید که آیا حمام عمومی باز است یا بسته است. باید احتیاط کنید. اگر حمام عمومی بسته بود و حمام خصوصی هم که در این محل نیست تیمم می کنید، ولی اینکه بنشینید در خانه بگوئید شک دارم در قدرت بر غسل جنابت، وقدرت هم که شرط تکلیف است، پس شک دارم که من مکلفم به نماز با غسل جنابت یا نه، برائت جاری می کنم از وجوب غسل جنابت. محقق عراقی می گوید از این حرفها نزن، در موارد شک در قدرت اجماع داریم که باید احتیاط کرد. و اینجا هم از همین قبیل است، شک داریم قدرت داریم که ملاک ملزم نماز ایستاده را استیفاء کنیم بعد از آن نماز نشسته که خواندیم یا نه؟ خب باید احتیاط کنیم، نماز ایستاده را بخوانیم، انشاء الله ملاک ملزم را استیفاء می کنیم.

سؤال وجواب: احتمال تفویت که می دهد را بعدا توضیح می دهد. اصل برائت می گوید انشاءالله نماز نشسته اول وقت مانع نیست در این امتثال واجب. مثل اینکه شما نمی دانید آیا در حال روزه ارتماس در ماء مانع از صحت صوم است یا نه؟ آقای خوئی می گوید مانع است آقای سیستانی می گوید مانع نیست. اصل برائت می گوید مانع نیست. این مشکل ندارد. مشکل این است که من بخواهم تکلیف مسلم را، چون فرض این است که بنابر اینکه نماز نشسته وافی به تمام ملاک ملزم نباشد یقینا من تکلیف دارم به نماز ایستاده. اگر نماز نشسته مستوفی تمام ملاک ملزم نباشد که فرض ما این است، فقط احتمال می دهیم مفوت بعض ملاک ملزم باشد و احتمال هم می دهیم که مفوت نباشد. پس اصل تکلیف به نماز ایستاده مسلم است، شک می کنم که نماز نشسته اول وقت مانع هست یا مانع نیست، مثل اینکه شک می کنم ارتماس فی الماء در صوم مانع هست یا مانع نیست با برائت مشکل را حل می کنم، برائت جاری می کنم از مانعیت این مشکوک المانعیة، ولکن محقق عراقی حرفش این است که برائت جاری کردی و نماز نشسته خواندی عیب ندارد، اما این دلیل نمی شود که نماز ایستاده آخر وقت را ترک کنی، چون می دانی تکلیف داشتی به او، ولی شک داری که قادر هستی بر استیفاء ملاک ملزم در او یا نه، شک در قدرت داری باید احتیاط بکنی.

این فرمایش محقق عراقی.

مرحوم آقای خوئی در جواب فرموده است: جناب آقا ضیاء! ما کار نداریم مرحوم آخوند از اشکال شما چه جوابی می دهد، مهم این است که ما از این اشکالهای شما راحت هستیم. چرا؟ برای اینکه اگر دوران امر بین تعیین و تخییر باشد ما برائتی هستیم نه احتیاطی. اگر شک در قدرت هم باشد ما برائتی هستیم نه احتیاطی. شما دو راه گذاشتید جلو مرحوم آخوند، گفتید إن احتملنا که این نماز نشسته وافی به تمام ملاک ملزم باشد، این احتمال مساوق است با دوران امر بین تعیین و تخییر. خب جناب آقا ضیاء ما در دوران امر بین تعیین و تخییر برائتی هستیم نه احتیاطی. این هم که گفتید که ان احتملنا که این نماز نشسته مفوت ملاک ملزم باشد می شود شک در قدرت و باید احتیاط کرد، جناب آقا ضیاء ما در شک در قدرت قائلیم که برائت جاری کنیم.

ولذا علی کلا التقدیرین برائت از وجوب اعاده نماز مشکلی ندارد.

این فرمایش آقای خوئی ره.

اقول: این فرمایش آقای خوئی دو بعد دارد ما هر دو بعد را حساب کنیم:

اما بعد اول بحث دوران امر بین تعیین و تخییر است. ما با مرحوم آقای خوئی موافقیم که اگر دوران امر بین التعیین و التخییر باشد مشهور که قائلند به احتیاط درست نیست، و ما باید قائل بشویم به برائت از تعیین ولکن مانحن فیه مسلم نیست که مورد دوران الامر بین التعیین و التخییر باشد. بلکه مورد اقل و اکثر ارتباطی هست کما اینکه توضیح خواهیم داد.

اما اصل این مطلب که اگر دوران امر بین تعیین و تخییر باشد ما برائت از تعیین جاری می کنیم این را توضیح بدهیم:

در باب علم اجمالی دو مسلک هست، ما برای هر دو مسلک باید پرونده جدا درست کنیم:

یکی مسلک علیت است و دیگری مسلک اقتضاء. مسلک علیت مسلک محقق عراقی و محقق اصفهانی است که نسب الی المشهور. و حرفشان این است که می گویند اگر عقل حکم کرد به تنجیز از باب علم اجمالی یا قاعده اشتغال، شارع نمی تواند ترخیص در خلاف آن بدهد. اگر علم اجمالی داشتیم که یا این لباس نجس است یا این آب، شارع نمی تواند اصل برائت از حرمت شرب آب جاری کند. نمی شود. چون علم اجمالی عقلا منجز است و اصل برائت از حرمت شرب این آب ترخیص است در تخلف از حکم عقل. عقل واجب می داند موافقت قطعیه علم اجمالی را، و این به نحو علیت است، لایمکن للشارع أن یرخص فی ترک الموافقة القطعیة. به این می گویند مسلک علیت. می گویند حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه در علم اجمالی و یا به قاعده اشتغال حمٌ تنجیزیٌّ، یعنی قابل ردع و ترخیص توسط شارع نیست.

مسلک اقتضاء که مسلک مرحوم آقای خوئی است و مسلک درستی هم هست، می گوید نه، شارع می تواند در یک طرف از اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد در ارتکاب. می تواند بگوید خوردن این آب حلال است. حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه علی وجه الاقتضاء است، یعنی قابل ترخیص شارع هست که شارع ترخیص بدهد در ترک. جهتش این است که وجوب موافقت قطعیه حق المولا هست، خب مولا از حقش می گذرد.

ولذا آقای خوئی در این مثال که می دانیم یا این لباس نجس است و یا این آب، می گوید اصل برائت از حرمت شرب این آب جاری است بلامعارض، ولذا خوردن این آب حلال است. چون لباس اصل برائت از حرمت لبس که ندارد. لبس ثوب متنجس که حرام نیست. ثوبی که طرف علم اجمالی است قاعده حل ندارد که کل شیء لک حلال، اما خوردن آب نجس حرام است وکل شیء لک حلال در آب جاری می شود. کل شیء لک حلال فقط می گوید چیزی که احتمال می دهی حرام تکلیفی است بگو انشاءالله حلال تکلیفی است، وپوشیدن لباس نجس که حرام تکلیفی نیست، فوقش نماز در این لباس باطل است اما حرام تکلیفی که نمی شود. برخلاف خوردن این آب، اگر نجس باشد حرام تکلیفی است، ولذا کل شیء لک حلال در خوردن این آب جاری می شود بلامعارض.

ما می گوئیم اگر ما قائل شدیم به مسلک اقتضاء کما هو الصحیح، روشن است که در دوران امر بین تعیین و تخییر برائت از تعیین جاری می کنیم. برای اینکه برائت از تعیین اصلٌ بلامعارض. چطور؟

شما در همین مثال معروف دوران امر بین التعیین و التخییر نمی دانید صوم واجب تعیینی است یا صوم و اطعام واجب تخییری هستند، برائت از وجوب تعیینی صوم جاری است، اصل بلامعارض است. اما برائت از وجوب تخییری صوم و اطعام جاری نیست، چون اثر ندارد. چون برائت از وجوب تخییری چه چیزی می خواهد بگوید؟ اگر می خواهد بگوید برائت از وجوب تخییری نیست پس وجوب تعیینی هست، می شود اصل مثبت. غیر از اینکه می شود اصل مثبت با لسان برائت که لسان امتنان و تسهیل است نمی سازد. و اگر این برائت از وجوب تخییری می خواهد بگوید هم صوم را ترک کن و هم اطعام را، خب اینکه ترخیص در مخالفت قطعیه است و یقینا گناه کرده ام.

پس برائت از وجوب تخییری جاری نیست، فتجری البرائة عن الوجوب التعیینی للصوم بلامعارض. چون مسلک اقتضاء حرفش این است که می گوید اگر اصل بلامعارض در یک طرف علم اجمالی جاری شد دیگر عقل حکم به وجب موافقت قطعیه نمی کند.

اما بنابر مسلک علیت. مرحوم آقای صدر فرموده اگر مسلک علیتی بشویم در جائی که دوران امر بین تعیین و تخییر است باید احتیاط بشود.

مثال خود ایشان یکی همان دوران امر بین وجوب اکرام و وجوب اطعام بود. می گوید مسلک علیتی می گوید نمی دانم اطعام واجب شده بر عهده من یا اکرام. خب علم اجمالی است. مسلک هم علیت است. باید احتیاط کنیم. مسلک علیتی مثل محقق عراقی حق دارد احتیاطی بشود. ما که برائتی می شویم بخاطر این است که برائت از وجوب اطعام را جاری می کنیم بلامعارض، اما مسلک علیتی که این حرفها را قبول ندارد.

مثال دیگر این است که: نمی دانیم واجب است خصوص صوم یا جامع بین صوم و اطعام. آقای صدر می گوید این هم همین است. من نمی دانم بر عهده من عنوان احدهما آمد اگر واجب تخییری باشد یا عنوان صوم آمد اگر صوم واجب تعیینی باشد. مردد است بین دو عنوان که عنوان احدهما بر عهده من آمد یا عنوان صوم. خب مسلک علیتی حق دارد احتیاطی بشود. چون به لحاظ عنوانی که بر عهده ما آمده است دوران الامر می شود بین المتباینین.

مانحن فیه هم از همین قبیل است. نمی دانیم واجب است خصوص نماز ایستاده یا عنوان احدی الصلاتین إم الصلاة جالسا فی اول الوقت أو الصلاة قائما فی آخر الوقت. می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر، ومسلک علیت مثل مسلک محقق عراقی و صاحب کفایه حق دارند احتیاطی بشوند.

ببینیم آیا این مطلب درست است و اصحاب علیت باید احتیاطی بشوند یا نه؟

جلسه 184

چهارشنبه 22/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در کلام محقق عراقی ره بود که فرمودند اگر مکلف اول وقت مضطر بود مثلا عاجز بود از نماز ایستاده، نماز نشسته خواند، در اثناء وقت اضطرارش برطرف شد. اگر شک بکنیم که این فعل اضطراری وافی به تمام ملاک ملزم هست یا نیست، می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر، و در دوران الامر بین التعیین و التخییر مشهور قائل به لزوم احتیاط هستند به اتیان محتمل التعیین.

اینجا هم نمی دانیم آیا واجب است جامع بین نماز نشسته در اول وقت و نماز ایستاده در آخر وقت علی وجه التخییر إن کان الصلاة جالسا بتمام الملاک الملزم، یا خصوص نماز ایستاده واجب تعیینی است لو لم یکن الصلاة جالسا وافیا بالملاک الملزم. و در دوران امر بین تعیین و تخییر باید احتیاط کرد ومحتمل التعیین را انجام داد.

ما عرض کردیم در دوران امر بین التعیین والتخییر ولو مشهور احتیاطی هستند ولی ما وفاقا لجماعة من الاعلام کالسید الخوئی و السید الصدر برائتی هستیم. و این مسلک برائت را ما معتقدیم هم کسانی که علم اجمالی را مقتضی می دانند برای وجوب موافقت قطعیه آنها باید برائتی بشوند، و هم کسانی که علم اجمالی را علت تامه می دانند برای وجوب موافقت قطعیهف آنها هم باید برائتی بشوند. اما کسانی که علم اجمالی را مقتضی می دانند برای وجوب موافقت قطعیه، و حرفشان این است که می گویند حکم عقل به وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی، حقّ للمولا و لیس حقا علی المولا، حق للمولا فیمکن للمولا أن یرخص فی ترکه. و نقض غرض هم نیست. چون غرض مولا می تواند به این نحو باشد که تکلیف معلوم بالاجمال موافقت احتمالیه بشود. اما موافقت قطعیه لازم نیست. کما اینکه در شبهه بدویه غرض مولا این نیست که حتما موافقت بشود تکلیف در شبهه بدویه.

ولذا در آن مثال دیروز که علم اجمالی داریم که یا آن لباس نجس است یا این آب نجس است، ما عرض کردیم مرحوم آقای خوئی فرموده اند خطاب کل شیء لک حلال خطاب مختص به این آب است نسبت به جواز شرب آن. اما در رابطه با لباس ما قاعده حل نداریم. چرا؟ برای اینکه فوقش لباس نجس است، پوشیدن لباس نجس که حرام نیست تا کل شیء لک حلال را جاری کنیم. پوشیدن لباس نجس در نماز هم حرام تکلیفی نیست فوقش باطل می کند نماز را، می شود حرام وضعی. قاعده حل ظاهر است در جعل حلیت تکلیفیه در موارد شک. کاری به حلیت و حرمت وضعیه ندارد. نماز در لباس نجس حرام وضعی است. کل شیء لک حلال کاری به او ندارد. قاعده طهارت در لباس با قاعده طهارت در آب تعارضا تساقطا. اما قاعده حل در جواز شرب ماء این یک خطاب اصل عملی است که مختص است به یک طرف علم اجمالی وشامل طرف دیگر نمی شود. و این خطاب مختص اصلٌ بلامعارض.

بله اگر ما گفتیم قطع نماز مطلقا حرام است، می شود راجع به لباس هم یک اصالة الحلی جاری کنیم. نماز را شروع کنیم بدون آن لباس، وسط نماز آن لباس را بپوشیم. اگر آن لباس نجس باشد فعل ما حرام تکلیفی می شود، می شود مصداق قطع فریضه. آنوقت قاعده حال نسبت به این ثوب مشکوک النجاسة می گوید پوشیدن این لباس در اثناء نماز حرام تکلیفی نیست، آنوقت معارضه می کند با قاعده حل در شرب ماء. چرا آقای خوئی این را مطرح نکرده؟ الظاهر والله العالم بخاطر این است که دلیل حرمت قطع فریضه را تمام نمی داند. و الا اگر دلیل حرمت قطع فریضه تمام بود واطلاق داشت، اجماع نبود که دلیلٌ لبیٌّ لا اطلاق له، اگر دلیل حرمت قطع فریضه اطلاق داشت نباید آقای خوئی می فرمود قاعده حل در جواز شرب این ماء اصلٌ بلامعارض. چون قاعده حل می گوید لبس این لباس مشکوک در اثناء صلاة هم حلالٌ تکلیفا، و با هم تعارض می کنند.

اما برائت از مانعیت این لباس برای نماز بنابر اینکه نجاست مانع باشد جاری است، ولی معارضه می کند با برائت از حرمت شرب این آب. خود برائت خطاب مشترک است. هم راجع به لباس جاری می شود بنابر اینکه بگوئیم نجاست مانع است، اما اگر بگوئیم طهارت شرط است، قاعده طهارت که ساقط شد قاعده اشتغال جاری است می گوید برو لباس دیگری را بپوش. اما اگر گفتیم نجاست ثوب مانع است در نماز کما هو الصحیح، حق با شماست، لباس مشکوک برائت از مانعیت دارد، ولی خطاب برائت که رفع ما لایعلمون است در آب هم جاری است، خودش می شود خطاب مشترک. قاعده حل در شرب این ماء خطاب مختص است که دلیلش کل شیء لک حلال است.

این از آثار مسلک اقتضاء است که بگوئیم خطاب مختص اصل بلامعارض است. که نظر ما است.

بنابر این نظر مشکل نداریم. در دوران الامر بین التعیین و التخییر، می گوئیم برائت از تعیین جار بلامعارض. چون وجوب تعیینی کلفت زائده دارد رفع ما لایعلمون.

بله اگر ما نظرمان این بود که مرحوم نائینی می گوید که وجوب تخییری یعنی هر دو طرف واجب است، ولکن اتیان به یکی رافع وجوب دیگری است. نه آن مسلک صحیح که می گوید وجوب تخییری می رود روی عنوان احدهما. مسلک مرحوم نائینی این است که می گوید نه، واجب تخییری، مثلا صوم یا اطعام واجب تخییری اند در کفاره، یجب الصوم ما لم تعطم، یجب الاطعام ما لم تصم. که اتیان به بدل رافع وجوب است.

اگر این را بگوئیم در موارد دروان امر بین تعیین و تخییر شرعی، مثل همین مثال یا مثل خود بحث ما که نمی دانیم آیا نماز ایستاده آخر وقت واجب تعیینی است یا واجب، واجب تخییری شرعی است که نماز نشسته اول وقت بخوانیم در حال اضطرار یا نماز ایستاده آخر وقت. خب بنابر نظر نائینی ره وجوب هر عدلی معلوم الحدوث است. یعنی وجوب نماز ایستاده معلوم الحدوث است. اگر واجب تخییری باشد نماز نشسته که بخوانیم آن وجوب ساقط ومرتفع می شود. معلوم است شک که بکنیم که آیا نماز نشسته واجب تخییری است یا نماز ایستاده واجب تعیینی است، دوران امر بین تعیین و تخییر وقتی شد، استصحاب می گوید بعد از این نماز نشسته هنوز وجوب نماز ایستاده ساقط نشده است. اینجوری است دیگر. مشهور استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند. در دوران امر بین تعیین وتخییر شرعی بنابر نظر مرحوم نائینی چون وجوب آن محتمل التعیین مثل نماز ایستاده محرز است شک در سقوطش می کنیم که آیا با نماز نشسته وجوب آن ساقط شد یا نشد استصحاب می گوید وجوب آن ساقط نشد. حالا خود مرحوم نائینی می گوید اصلا احتیاج به استصحاب نداریم شک در مسقط مجرای قاعده اشتغال است. ما این مطلب ایشان را قبول نکردیم گفتیم شک در مسقط همه جا مجرای قاعده اشتغال نیست. شک در مسقط که ناشی باشد از شک در کیفیت جعل شارع، مثل مانحن فیه، مجرای قاعده اشتغال نیست. چون شک داریم که جعل مولا چگونه است. اینجا مجرای قاعده اشتغال نیست. شک در مسقط خارجی که نماز واجب بود نمی دانم نماز خواندم یا نه، او شک در مسقط خارجی است. شک در جعل شارع ندارم، می دانم باید نماز بخوانم، نمی دانم خارجا نماز خواندم یا نه. آنجا قاعده اشتغال است، شک در مسقط خارجی است. اما اگر شک کنم که شارع چه جور جعل کرده، آیا شارع جعل کرده وجوب نماز ایستاده را مطلقا، یا جعل کرده وجوب نماز ایستاده را ما لم اُصلّ جالسا فی حال الاضطرار.

اگر شک در کیفیت وسعه و ضیق جعل شارع باشد قاعده اشتغال جاری نیست ولو شک در مسقط باشد. فقط استصحاب کارساز است.

اقول: ما که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم لذا خیالمان راحت است. علاوه اصل مبنای مرحوم نائینی در واجب تخییری درست نیست که می گوید اگر واجب تخییری باشد هر دو واجب هستند، منتهی هر کدام را بیاوریم وجوبها ساقط می شود. این درست نیست. چون عرض کردیم لازمه اش این است که اگر من هیچکدام را نیاورم دو تا عقاب بشوم، چون دو تا وجوب داریم دیگر، و هیچکدام را هم که نیاوردم، پس هر دو وجوب را عصیان کردم.

ولذا این مبنا که وجوب تخییری وجوب کل عدل هست و اتیان به عدل آخر مسقط است این مبنای تمامی نیست. بلکه وجوب در واجب تخییری می رود روی عنوان احدهما.

هذا کله علی مسلک الاقتضاء.

اما علی مسلک العلیة:

مسلک علیت مسلک مرحوم آخوند و محقق اصفهانی و محقق عراقی است که می گویند: اگر علم اجمالی محقق شد قاعده اشتغال می گوید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. و این حکم عقل علی وجه العلیة است، یعنی شارع نمی تواند ترخیص بدهد در مخالفت آن. ترخیص در مخالفت آن ترخیص در قبیح است، و الترخیص فی القبیح قبیح.

و جالب این است که محقق عراقی می گوید و گاهی مرحوم نائینی هم در این مطالب با ایشان همکاری می کند، می گوید اگر نماز خواندی شک داری با وضوء بودی یا نه، اگر شارع بیاید بگوید بلی قد توضأت، محقق عراقی می گوید هیچ مشکلی نیست. چرا؟ برای اینکه عقل می گوید امتثال یقینی اعم از وجدانی و یا تعبدی را من می خواهم، و این هم امتثال تعبدی است.

اما اگر شارع بیاید بگوید تو مرخصی در ترک احتیاط، لازم نیست نماز با وضوء قطعی بخوانی. همین نماز با شک در وضوء کافی است، مرخصی در ترک احتیاط کامل. آقا ضیاء می گوید شارع تو ترخیص در قبیح دادی و ترخیص در قبیح، قبیح است.

می گوئیم چه فرقی کرد جز بازی با شکل و الفاظ وسیاقت؟ بالاخره چه قرمه سبزی و چه قورمه سبزی بالاخره آخرش واقعیتش یکی است. چه شارع بگوید این نماز تو نماز با وضوء است، خب این نماز من واقعا که نماز با وضوء نمی شود. حکم ظاهری است دیگر. اگر کشف خلاف شد باید دومرتبه نماز بخوانم. چه بگوید همین مقدار را ما قبول داریم نیاز به احتیاط کامل نیست. چه فرق می کند؟ یعنی در مقام اجراء حکم عقل به لزوم امتثال بگوید مرخصی در ترک احتیاط کامل، چه فرق با هم می کنند، روحش یکی است. عقل که فریب الفاظ را نمی خورد که بگوید اگر شارع بگوید بلی قد صلیت مع الوضوء من قبول دارم، اما اگر بگوید لایجب علیک الاحتیاط باعادة الصلاة مع الوضوء این را من قبول ندارم. عقل اسیر این الفاظ نمی شود. چون روح حکم ظاهری که فرق نکرده است.

سؤال وجواب: من بخواهم بگویم شکلها در هیچ بحثی تأثیر ندارد، اما در حکم عقل تأثیر ندارد.

سؤال وجواب: آنجایی که مولا می گوید بلی قد صلیت مع الوضوء آن مولا درست حسابی می شود. حکم ظاهری است نه واقعی. یعنی اگر مولا واقعا ببیند این نماز بی وضوء است تکلیفش به اعاده نماز باقی است. حکم واقعی عوض نشد همه اش حکم ظاهری است.

[حالا بگذریم از این مسلک علیت که مرحوم میرزا هاشم آملی که شاگرد محقق عراقی می گفت هر کس مسلک علیت را قبول ندارد و طرفدار مسلک اقتضاء است هر چه می گوید شوخی است].

مسلک علیت اصل بلامعارض را قبول ندارد. چون می گوید خلاف حکم عقل است. ما در دوران امر بین تعیین و تخییر بینییم مسلک علیت چه می گوید:

مرحوم آقای صدر فرموده در دوران امر بین تعیین وتخییر مسلک علیتی باید احتیاطی بشود. چرا؟ برای اینکه نمی دانیم مولا به عهده ما عنوان احد الفعلین را گذاشت یا عنوان صوم را گذاشت در مثال دوران امر بین صوم و اطعام. پس آن عنوانی که بر عهده ما اعتبار شده است معلوم نیست مردد است بین متباینین به لحاظ عالم عهده. ولو در مقام امتثال قدر متیقن داریم، اگر صوم را انجام بدهیم علی أیّ حال امتثال کردیم، ولی به لحاظ عالم عهده دوران امر بین متباینین است، عنوان احدهما به عهده من آمد یا عنوان صوم. ولذا مسلک علیتی باید احتیاطی بشود.

خود محقق عراقی گفته من یک علم اجمالی هم برایتان درست می کنم: مثلا در همین مثال صوم علم اجمالی داریم یا ترک صوم حرام است اگر صوم واجب تعیینی باشد، یا ضم ترک اطعام به ترک صوم حرام است اگر واجب، واجب تخییری باشد. این علم اجمالی منجز است. بروید فکر کنید ببینید می توانید این علم اجمالی را منحل کنید یا نه. می گوید ما که نتوانستیم منحلش کنیم، آنهایی هم که حرفهای ما را مطرح کرده اند نتوانسته اند منحلش کنند. فقط از راه مسلک اقتضاء مشکل خواسته اند حل کنند. ولی من این مسلک اقتضاء را قبول ندارم. روی مسلک صحیح که مسلک علیت است این علم اجمالی منجز است.

اقول: به نظر ما این مطالب درست نیست. چرا؟

اما آنچه که آقای صدر گفت، جناب آقای صدر! برای عقل عنوان احدهما مهم است یا واقع احدهما یعنی مفنی فیه عنوان احدهما. خب برای عقل که عنوان احدهما مهم نیست، آن مفنی فیه عنوان احدهما مهم است. چون عقل می گوید مولا که گفت یجب احدهما، این عنوان احدهما را فانیا فی الخارج دید و امر کرد به او نه عنوان بما هوهو. وقتی اینجور شد می گوئیم جناب آقای صدر! مسلک علیتی هم باید اینجا قائل به انحلال علم اجمالی بشود. چرا؟ برای اینکه می گوید من می دانم که یکی از این دو کار یا صوم یا اطعام را باید انجام بدهم، اما نمی دانم یکی از این دو را که انجام بدهد مشروط به این است که حتما روزه باشد یا لابشرط است. عقل می گوید درست است من نمی دانم شارع عنوان واجبش عنوان احدهما است یا عنوان صوم است. دو تا عنوان متباین. من قبول دارم. اما برای من عنوان بما هو عنوان مهم نیست، بلکه بما هو فان فی الخارج مهم است. وقتی بما هو فان فی الخارج مهم است آنوقت عقل آن مفنی فیه اش را حساب می کند می گوید من می دانم بالاخره باید یکی از این دو کار را انجام بدهم، نمی دانم مشروط است به اینکه حتما باید صوم باشد یا لابشرط است از اینکه صوم باشد یا اطعام باشد. بیان بر اینکه حتما آن احدهما صوم باشد تمام نیست. عقاب بر اینکه لمَ لم تصم می شود عقاب بلا بیان. اینکه متعلق جعل شارع نمی دانم عنوان احدهما است یا عنوان صوم است و اینها دو تا عنوان متباین هستند اینها مهم نیست، مهم آن مفنی فیه است. برای عقل او مهم است. عقل می گوید بالاخره لب مطلب این است که من می دانم یکی از این دو کار را باید انجام بدهم، مردد است که بشرط شیء باشد یا لابشرط. می شود مثل دوران امر بین اقل و اکثر، که نمی دانم مثلا نماز به شرط سوره است یا لابشرط از سوره، چه جور شما برائتی می شدید می گفتید بیان بر شرطیت ویا جزئیت سوره تمام نیست. خب اینجا هم همینطور است، می دانم یکی از این دو را باید بیاورم، اما لابشرط از صوم است یا بشرط صوم باشد، بیان بر بشرط صوم بودن تمام نیست. لابشرط بودن که بیان نمی خواهد او مطابق امتنان است وتوسعه در آن هست.

ولذا به نظر ما همین کافی است.

سؤال وجواب: اگر نمی دانیم مولا گفته اکرم هؤلاء العشرة یا گفته اکرم هؤلاء التسعة آیا می گوئید اینها دو عنوان متباین هستند چون عنوان عدد ده و نه در مقام مفهوم تباین دارند؟! اینها مهم نیست برای عقل. عقل می گوید بالاخره این نه تا را باید اکرام کنم دهمی مشکوک است. مسلک علیتی هم می گوید بیان بر اکرام ذات این نه تا تمام است حالا یا به عنوان عشره بگوید یا به عنوان تسعه بگوید، بالاخره این نه تا در آن هست دیگر. اگر هم بگوید روزه بگیر باز واقع احدهما را از ما خواسته است به شرط اینکه روزه باشد. یعنی می گوید یکی از این دو را بیاور ویکی از این دو روزه است. لبش به این بر می گردد. و عقل به دنبال لب است نه به دنبال عنوان بما هو عنوان.

اما این علم اجمالی آقا ضیاء: جناب آقا ضیاء! این چه علم اجمالی ای است؟ می گوئید که یا حرام است ترک کنم صوم را یا حرام است ضمیمه کنم ترک اکرام را به ترک صوم. خب جناب آقا ضیاء! اگر من ضمیمه کنم ترک اکرام را به ترک صوم یعنی هیچکدام را انجام ندهم، بالاخره عقاب می شوم بر چیزی که بیان بر او تمام است. چرا؟ برای اینکه عقل به من می گوید وقتی تو نه روزه گرفتی و نه اطعام کردی، می دانی بالاخره این کارت مشتمل بر معصیت هست. این کارت مشتمل است بر معصیت قطعیه. چون می دانی اگر روزه واجب تعیینی است ترک کردی، اگر واجب تخییری هم باشد هر دو را ترک کردی. پس این ضم ترک الاطعام الی ترک الصوم یشتمل علی المعصیة القطعیة، ونسبت به این بیان تفصیلی تمام است. نسبت به اینکه چرا روزه نگرفتی بیان تمام نیست. ولذا علم اجمالی هم منجز نیست.

فالصحیح علی کلا المسلکین چه مسلک اقتضاء و چه مسلک علیت این است که در دوران امر بین التعیین و التخییر ما منجزی نسبت به وجوب احتیاط به اتیان محتمل التعیین نداریم و مشکلی نیست.

بله آقای زنجانی دام ظله یک موقعی می فرمودند که ادله شرعیه ولفظیه برائت همه اش مشکل دارد. رفع ما لایعلمون آقای خوئی می گوید سندش ضعیف است، آقای زنجانی می گوید نه سندش را تصحیح می کنیم، ولی شاید رفع ما لایعلمون یعنی آنی که غافل است. الان در را می زند می گوید چرا باز نکردی؟ می گوید نفهمیدم، نفهمیدم یعنی اصلا ملتفت نشدم. محقق همدانی هم در حاشیه رسائل این را مطرح کرده، می گوید رفع ما لایعلمون یعنی رفع ما لایلتفتون الیه، شامل موارد شک نمی شود. این را آقای زنجانی هم مطرح می کنند، می گویند شبیه آنی که در روایت می گوید فإن حرک فی جنبه شیء وهو لایعلم، یعنی لایلتفت.

می ماند حدیث حجب، «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». او هم که سندش ضعیف است. ابی الحسن زکریا بن یحیی در سندش هست و او توثیق ندارد. علاوه بر اینکه در نقل کافی هست ما حجب الله عن العباد، علمه ندارد. ما حجب الله عن العباد یعنی آن چیزی که خدا باعث شد نتوانی انجام بدهی یعنی عاجز شدی.

پس ادله لفظیه برائت شرعیه که نداریم.

خب چکار کنیم؟

ایشان می گوید در برائت در شبهات بدویه محضه مذاق شارع داریم، شارع که نمی خواهد مردم را بدبخت کند، می فهمیم که احتیاط را واجب نکرده است. اما در دوارن امر بین تعیین و تخییر نه، شاید شارع احتیاط را واجب کرده است.

ایشان برائت عقلیه را ندارد و حق الطاعه ای است مثل آقای صدر، برائت شرعیه هم که مشکل پیدا کرد. فقط دلیل ما شد مذاق شارع، قدر متیقنش هم در شبهات بدویه محضه است.

خب این مبنا که احتیاج به این بحث آقا ضیاء ندارد از اول می گوید ما حسابمان پاک است و دلیلی بر برائت نداریم. ببینیم بیان ایشان تمام است یا نه.

جلسه 185

شنبه 25/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در رابطه با دوران امر بین تعیین و تخییر بود.

عرض کردیم به نظر ما برائت از وجوب تعیینی جاری است بلامعارض. ومقتضای اصل عملی تخییر است.

ولکن آقای زنجانی می فرموده است که ادله لفظیه برائت سندا و یا دلالة ناتمام است. ولذا ما به مذاق شارع تمسک می کنیم برای جریان برائت. اینکه در شبهات بدویه بخواهیم احتیاط کنیم خلاف مذاق شارع است و موجب عسر است، اما در دوران الامر بین التعیین و التخییر بیائیم محتمل التعیین را اخذ کنیم و احتیاط کنیم که مشکلی پیش نمی آید. نمی دانیم در کفاره صوم ستین یوما واجب تعیینی است یا مخیریم بین صوم و اطعام. برائت جاری کنیم از وجوب صوم، دلیل ندارد. احتیاط کنیم و احتیاطا انتخاب کنیم صوم ستین یوما را. مشکلی پیش نمی آید. برخلاف شبهات بدویه محضه یا اقل واکثر ارتباطی که بخواهیم در نماز کل چیزهایی که مشکوک الجزئیة است انجام بدهیم، یا کل مشکوک الشرطیة ها را انجام بدهیم. این موجب عسر ومشقت نوعیه است. اما در دوران امر بین تعیین و تخییر انتخاب محتمل التعیین موجب مشقت نیست بطور مشقت نوعیه.

اقول: به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

اولا: درست است که ما برائت عقلیه را قبول نداریم و حق الطاعة را پذیرفتیم، اما برائت عقلائیه به نظر ما صحیح است. عقلاء بین موالی وعبید ما لم یصل التکلیف إجراء برائت می کنند. و این سیره عقلائیه بر اجراء برائت ردع نشده است. ولذا برائت عقلائیه ممضاة داریم ولو در دوران امر بین تعیین و تخییر. می دانیم مولا گفته است که کاری انجام بدهید، نمی دانیم گفت اکرام کن خصوص زید را، یا گفت یا زید را اکرام کن و یا عمرو را، من هم اکرام می کنم عمرو را که مشکوک العِدلیة است. مولا نمی تواند مرا عقاب کند که چرا اکرام نکردی زید را. می گویم مگر به من رسیده بود خطاب وجوب اکرام زید؟

ثانیا: به نظر ما حدیث رفع هم سندش درست است و هم دلالتش.

اما سند، در سند حدیث رفع ولو مرحوم آقای خوئی در دوره اخیره که نوارش موجود است (نوار شماره 622 بحث اصول) در سند حدیث رفع اشکال کرده است، وسند حدیث حجب را پذیرفته که ما در او اشکال کردیم. و به نظر ما فرار من المطر الی المیزاب کرد. حدیث حجب واضح است که ضعف سند دارد او را به عنوان دلیل معتبر برائت مطرح فرمود و بعد از اینکه در سند حدیث رفع مناقشه کرد آخرش فرمود فنعتمد علی حدیث الحجب. با اینکه در سند حدیث حجب ابی الحسن زکریا بن یحیی هست وتوثیق ندارد. زکریا بن یحیی واسطی توثیق شده است توسط نجاشی، ولکن زکریا بن یحیی الواسطی ابویحیی است نه ابوالحسن، وآن کسی که در سند حدیث حجب است ابوالحسن زکریا بن یحیی است که توثیق ندارد.

اما حدیث رفع برخلاف اشکال آقای خوئی ره در سندش، به نظر ما سندش تمام است. احمد بن محمد بن یحیی، شیخ صدوق ره که در سند حدیث رفع واقع شده است، ولو توثیق خاص در کلمات قدماء ندارد، ولکن به نظر ما ثقه است. چون شیخ صدوق از او زیاد نقل کرده است و تعبیر هم می کند که رحمة الله علیه. در کتاب الداریه شهید ثانیو کتاب شیخ بهائی توثیق شده است، علامه حلی هم توثیقش کرده، ولی اینها جزء متأخرین هستند.به نظر ما مهم این است که شیخ صدوق اکثر الروایة عن احمد بن محمد بن یحیی و ترحّم علیه، و ما مطمئن می شویم که لااقل این بزرگوار حسن ظاهر داشت نزد شیخ صدوق، و الا شیخ صدوق اینگونه نبود که از او زیاد نقل کند و ترحم کند بر او. ولی اگر کسی مثل آقای خوئی بخواهد دقیق بشود، توثیقات متأخرین را اشکال می کند، نقل شیخ صدوق را هم دلیل بر توثیق نمی داند، بله کار سند حدیث رفع هم مشکل می شود. اما به نظر ما این اشکال وارد نیست.

آقای زنجانی هم احمد بن محمد بن یحیی را بخاطر اکثار روایت صدوق از او پذیرفته، ولذا ایشان اشکال دلالی کرده است.

اشکال دلالی آقای زنجانی این است که می گوید: کلمه لایعلم دو جا بکار می رود، یکی در موارد شک، "حرّم علیکم أن تقولوا علی الله ما لاتعلمون". خب این به معنای شک است. اما گاهی هم به معنای غفلت بکار می رود، «فإن حرّک فی جنبه شیء وهو لایعلم» أی لایلتفت. ولذا محتمل است که رفع ما لایعلمون یعنی رفع ما لایلتفتون الیه. واین مطلب را محقق همدانی ره هم در حاشیه رسائل می گوید بعید نیست که انصراف داشته باشد رفع ما لایعلمون به موارد غفلت و عدم التفات.

ویک مؤیدی هم می شود برای این بزرگواران ذکر کرد، وآن مؤید این است که در شبهات حکمیه إجراء برائت منوط است به فحص ویأس از ظفر به دلیل. بیایند در زمان وجود معصوم که یجب السؤال و تعلم الاحکام منه علیه السلام بیایند بطور مطلق به مردم بگویند که آنچه را که نمی دانید از دوش شما برداشته شده است. مردم همینطوری اهمیت نمی دهند به تعلم احکام، آنوقت شما به دست آنها بهانه هم بدهید که آنچه که نمی دانید از دوش شما برداشته شد. ویک کلمه نگوئید که البته باید تلاش خود را بکنید و تعلم احکام را حتی المقدور فراموش نکنید. پس اینکه صحبت از تعلم احکام نکنید به قول مطلق بگوئید رفع ما لایعلمون این خلاف ظاهر است. و این منشأ می شود که رفع ما لایعلمون ظهور پیدا نکند در موارد شک.

سؤال وجواب: فحص لازم نیست؟! بلااشکال تعلم احکام واجب است. یؤتی بالعبد یوم القیامة هلا علمت؟ قال لم اکن اعلم، فیقال له هلا تعلمت حتی تعمل.

این اشکال را در استصحاب هم مطرح کرده اند، می گویند لاتنقض الیقین بالشک هم همین اشکال هست که بیایند استصحاب در شبهات حکمیه را به مردم بیان کنند، با اینکه جریان استصحاب در شبهات حکمیه مشروط است به مابعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل. بدون اینکه این شرط را در خطاب ذکر بکنند همینجور بگویند لاینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا. در احکام شک داری که وجوب فلان چیز یا حرمت فلان چیز دیگر جعل شده است یا نه، لاتنقض الیقین بالشک ابدا. خب با این حرفها بخواهند مردم را به سمت سهل انگاری و عدم تعلم احکام سوق بدهند این خلاف ظاهر است.

اقول: به نظر ما این اشکال هم وارد نیست. اما اینکه رفع ما لایعلمون، ما لایعلمون دو استعمال دارد یکی عدم العلم به معنای شک و یکی عدم العلم به معنای غفلت، خب ما قبول داریم که گاهی با قرینه استعمال می شود در غفلت. حرّک فی جنبه شیء وهو لایعلم، اما ظهور اطلاقی ما لایعلم شامل موارد شک هم می شود. رفع عن امتی ما لایعلمون را بدهید دست عرف می گوید آنچه که نمی دانید از دوش شما برداشته شد، خب عبد احتجاج می کند، می گوید من نمی دانستم. شک داشتم، ولی هنگامی که انسان شک دارد صحیح است بگوید نمی دانستم. ظهور اطلاقی ما لایعلمون در عدم العلمی است که شامل شک هم می شود. در جائی که زنگ می زنند وشما می گوئید ما علمت، آنجا قرینه است که ظاهرش این است که اصلا ملتفت نشدم. فإن حرّک فی جنبه شیء و هو لایعلم ظهور عرفی به مناسبت حکم وموضوع در این دارد که اصلا ملتفت نشد. چون می خواهد بگوید شک می کنم که خوابم برد یا نبرد. ولذا زراره می خواهد یک جوری فرض کند که با این شک در اینکه خوابش برد یا نبرد بسازد باید بگوید که کنار این آقا چیزی را تکان دادند این آقا نفهمید. خب این یعنی اصلا ملتفت نشد. در آنجا مناسبت حکم وموضوع است. اما ظهور اطلاقی رفع ما لایعلمون در عدم العلمی است که شامل مورد شک هم می شود.

ولی اینکه بگوئیم پس چرا نفرمودند بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل؟ اولا این مطلب دلیل نمی شود بگوئیم اختصاص دارد به موارد غفلت. بلکه این معنایش این استکه اختصاص دارد به شبهات موضوعیه. برای اینکه در شبهات موضوعیه که این اشکال پیش نمی آید. آنجا هم رفع ما لایعلمون. نمی دانی این خمر است یا نه رفع ما لایعلمون. آنجا که فحص لازم نیست.

وانگهی در شبهات حکمیه هم مقید لبی متصل داریم، مولائی که خطابش را در معرض وصول می گذارد نه اینکه ایصال کند به تک تک مکلفین، خب وقتی این مولا در تابلو می نویسد باید فلان کار را انجام بدهید و فلان کار را انجام ندهید، این ظهور التزامی خطاب تکلیف وارتکاز عرف این است که در خانه خود نخوابید و اجراء برائت کنید. اول بیائید تابلو اعلانات را ببینید، شاید در این تابلو اعلانات خطاب جدیدی از مولا صادر شده است. این ظهور التزامی در وجوب تعلم احکامی که در معرض وصول هست این به مثابه قرینه لبیه متصله است. احتیاج ندارد به گفتن، معلوم است. خب مولا وقتی می گوید آنچه نمی دانید از دوش شما برداشته شده است واضح است که نمی خواهد بگوید حتی به تابلو اعلانات هم مراجعه نکنید. خطابات در معرض وصول توسط مولا قرینه لبیه متصله دارد که باید مردم به آن رجوع کنند. ولذا این به مثابه قرینه لبیه متصله است و خطاب رفع ما لایعلمون را تقیید می زند به مقید لبی متصل که رفع ما لایعلمون، اما به شرط اینکه اگر خطابی در معرض وصول بود شما در تعلم آن کوتاهی نکنید.

سؤال وجواب: حدیث حل قرائن دیگری دارد که آن را مختص می کند به شبهات موضوعیه، که ما در بحث خودش مطرح کردیم که کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه و امثال آن قرائنی دارد که آن را مختص می کند به شبهات موضوعیه، واز مرحوم آقای خوئی هم این مطلب استفاده می شود. او ربطی به این بحث ما ندارد. قرائن دیگری هست در حدیث حل که در جای خودش بحث شده است.

کلام واقع می شود در فرمایش محقق عراقی:

محقق عراقی فرمود: اگر نماز نشسته در اول وقت احتمال بدهید وافی است به تمام ملاک ملزم، چون اول وقت اضطرار غیر مستوعب داریم این نماز نشسته در اول وقت احتمال بدهیم وافی است به تمام ملاک ملزم، این احتمال مورد را می کند مورد دوران الامر بین التعیین و التخییر. چون اگر واقعا وافی باشد به تمام ملاک ملزم، امر تخییری داریم در حق این مضطر غیر مستوعب، که إما صل جالسا فی اول الوقت أو صل قائما فی آخر الوقت. و اگر مجزی نباشد امر تعیینی دارد به اینکه صل قائما. می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر.

محقق عراقی ره خواست بگوید در دوران امر بین تعیین و تخییر اصالة التعیین جاری است. ما اشکال کردیم. و لکن امروز می خواهم عرض کنم که بطور صددرصد نمی شود گفت که این مورد از موارد دوران الامر بین التعیین و التخییر است. یعنی اگر ما نظر مشهور را هم پذیرفتیم و در دوران امر بین التعیین و التخییر اصالة التعیین را قبول کردیم، باز صددرصد واضح نیست که مورد از موارد دوران الامر بین التعیین و التخییر باشد. بلکه باید تفصیل بدهیم.

خب دقت کنید در این تفصیلی که می دهیم، چون نمی خواهم کلمات دیگران را عرض کنم، از مطالبی که ما عرض می کنیم انشاءالله بقیه کلمات را هم خودتان تقییم و سنجش می کنید.

ما عرض می کنیم: تارة احراز می کنیم به دلیل معتبر که این نماز نشسته در اول وقت امر اضطراری دارد در فرض اضطرار غیر مستوعب. تارة شک داریم که آیا این نماز نشسته در اول وقت در اضطرار غیر مستوعب امر اضطراری دارد یا ندارد.

اگر احراز کردیم وجدانا أو تعبدا که این نماز نشسته اول وقت در اضطرار غیر مستوعب امر اضطراری دارد، تارة معتقدیم که فرض رابع از فروض اربعه ای که قبلا عرض کردیم محال است. یعنی چه؟ یعنی همانطور که مرحوم آقای خوئی فرمود اگر نماز نشسته در اول وقت امر داشته باشد ولی بخواهد مجزی نباشد از نماز ایستاده در آخر وقت، باید ملتزم بشویم به تخییر بین اقل و اکثر. این می شود فرض رابع. فرض رابع این بود که ملاک اضطراری بعض ملاک را استیفاء می کند ولکن بعض دیگر از ملاک ملزم در نماز ایستاده می ماند وقابل استیفاء هم هست. آقای خوئی فرمود فرض رابع محال است. چرا؟ برای اینکه لازمه اش این است که مولا به مردم بگوید ای کسانی که اول وقت مضطرید و آخر وقت اضطرارتان برطرف می شود یا نماز ایستاده بخوانید در آخر وقت، یا هم نماز نشسته اول وقت بخوانید و هم نماز ایستاده آخر وقت. خب این می شود تخییر بین اقل و اکثر و هو محال.

اگر این را بگوئیم دیگر نوبت به اصل عملی نمی رسد. چون امر اضطراری به این نماز نشسته معلوم، و اگر مجزی نباشد مساوق است با فرض رابع که فرض محالی است. فهو مجزئٌ، دیگر نوبت به اصل عملی نمی رسد.

وهمینطور اگر ما قائل بشویم که فرض رابع ولو محال نیست اما خلاف ظاهر است کما نقحناه سابقا، باز هم نیازی به اصل عملی نیست.

اما اگر مثل آقای صدر شدیم، آمدیم گفتیم فرض رابع هم ممکن است و هم محتمل است، پس با اینکه می دانیم این نماز نشسته اول وقت امر اضطراری دارد اما چون فرض رابع محتمل است، مطمئن نیستیم که این امر اضطراری مقتضی إجزاء است. چون شاید امر اضطراری داریم اما به نحو فرض رابع، أن یکون الفعل الاضطراری وافیا لبعض الملاک و یبقی بعض الآخر من الملاک للفعل الاختیاری بنحو یمکن تحصیله. خب اگر این فرض رابع محتمل باشد این مساوق با عدم إجزاء است.

در این صورت باید ببینیم حالا که نوبت رسیده به اصل عملی، چون امر اضطراری مساوق با إجزاء نشد، نوبت رسیده به اصل عملی، باید ببینیم که بنابر فرض رابع امر مولا چطور است؟

خوب دقت کنید، امر اضطراری معلوم، فقط احتمال فرض رابع می دهیم، می خواهیم اصل عملی جاری کنیم تا فرض رابع را از بین ببریم به مقتضای اصل عملی. می گوئیم آقا! فرض رابع را که آقای صدر گفت ممکن است، دو جور تصویر کرد: یکی از طریق تعدد امر. گفت: ممکن است فرض رابع باشد به این نحو، که مولا یک امر می کند به جامع بین نماز نشسته در حال اضطرار و نماز ایستاده در حال اختیار. این می شود امر به جامع. یک امر هم می کند به خصوص نماز ایستاده در حق کسی که قادر بر صرف الوجود این باشد. می شود فرض رابع دیگر. چرا؟ برای اینکه اگر این مضطر غیر مستوعب اول وقت نماز بخواند نشسته، امر به جامع را امتثال کرده ولی امر به آن نماز اختیاری را هنوز امتثال نکرده است. اگر هم بگذارد آخر وقت نماز بخواند، یک نماز ایستاده می خواند هر دو امر را امتثال می کند. یا تصویر ما برای فرض رابع این است. یا تصویر ما برای فرض رابع به این است که تخییر بین اقل و اکثر قائل بشویم منتهی اقل را بکنیم به شرط لا. که این را بعد توضیح می دهیم.

اما تصویر اول برای فرض رابع که تعدد امر است، نتیجه اش این می شود که اگر این نماز نشسته اول وقت مجزی باشد یعنی وافی باشد به تمام ملاک ملزم، فقط امر به جامع داریم که إما صل جالسا فی حال الاضطرار أو صل قائما فی حال الاختیار. ولی اگر مجزی نباشد و فرض رابع درست بشود، علاوه بر آن امر به جامع یک امر تعیینی هم به نماز ایستاده آخر وقت داریم. نتیجه اش می شود علم تفصیلی به ثبوت امر به جامع. امر به جامع می شود معلوم بالتفصیل. چون چه مجزی باشد نماز نشسته و چه مجزی نباشد امر به جامع داریم دیگر. فقط اگر مجزی نباشد علاوه بر امر به جامع، امر به خصوص نماز ایستاده آخر وقت هم داریم. حالا شک کردیم آیا مجزی است یا مجزی نیست، معنایش این است که شک می کنیم در حدوث امر به خصوص نماز ایستاده. الامر بالجامع معلوم تفصیلا ویشک فی حدوث الامر التعیینی بخصوص الصلاة قائما. خب این مجرای برائت است دیگر.

آقای آقا ضیاء! این دوران امر بین تعیین وتخییر نیست. امر به جامع معلوم تفصیلا، شک داریم در وجود امر آخر به خصوص نماز ایستاده در آخر وقت، مجرای برائت است دیگر.

سؤال وجواب: در این مثالی که ما زدیم در اضطرار غیر مستوعب، فرض این است که شما می گوئید این نماز نشسته اول وقت در این اضطرار غیر مستوعب امر اضطراری دارد، یعنی قید این نماز نشسته اضطرار مستوعب نیست، اگر اضطرار مستوعب بود که این نماز نشسته امر نداشت. وقتی شما فرض می کنید که این نماز نشسته در حال اضطرار فی اول الوقت امر اضطراری دارد یعنی باید بگوئید قیدش حاصل است و هو مطلق الاضطرار. فقط احتمال می دهیم غیر از این امر به جامع یک امری داشته باشیم به خصوص نماز ایستاده آخر وقت، و او مشکوک الحدوث است برائت از او جاری می شود.

اما اگر تصویر شما در فرض رابع این بود که بگوئید اقل بشرط لا طرف وجوب تخییری است. یعنی فرض رابع به نحو تخییر بین بشرط لا و اکثر باشد. یعنی شارع گفته است که یا نماز ایستاده در آخر وقت بخوان بشرط وحدت، یا هر دو نماز را بخوان، هم نماز نشسته اول وقت و هم نماز ایستاده آخر وقت. که آقای صدر گفت این هم معقول است. می گوئیم بنابر این تصویر (که ما هم می گوئیم معقول است منتهی باید احتمال اثباتی هم بدهیم) باز دوران الامر بین التعیین والتخییر نمی شود. چرا؟ برای اینکه در این صورت هم امر به جامع معلوم است. یقین داریم امر به جامع شدیم. چرا؟ برای اینکه از دو حال خارج نیست، یا مجزی است آن نماز نشسته یا مجزی نیست. اگر مجزی است، امر به جامع داریم که یا نماز نشسته اول وقت بخوان و یا نماز ایستاده. و اگر مجزی نیست باز هم امر به جامع داریم به نحو تخییر بین اقل بشرط لا و اکثر.

فقط فرقش این است که: اگر مجزی باشد، یک عدل واجب تخییری می شود نماز نشسته لابشرط، نماز نشسته اول وقت، چه بعد از او نماز ایستاده بخوانیم و چه نخوانیم. اگر مجزی نباشد، عدل واجب تخییری می شود نماز نشسته اول وقت که بعد از او نماز ایستاده هم می خوانیم. این می شود دیگر.

توضیح بدهم: اگر این نماز نشسته اول وقت مجزی باشد، امر به جامع اینجور است که إما صل جالسا فی حال الاضطرار فی اول الوقت أو صل قائما آخر الوقت. اگر مجزی نباشد این است که: إما صل جالسا فی اول الوقت وضمّ الیه الصلاة قائما فی آخر الوقت أو صل قائما فی آخر الوقت بشرط الوحدة.

پس یقین داریم نماز نشسته اول وقت عدل الواجب است. این را یقین داریم علی أی حال. فقط شک داریم که قید زائدی دارد یا ندارد. اگر مجزی باشد قید زائدی ندارد، همین نماز نشسته اول وقت کافی است. اگر مجزی نباشد نماز نشسته اول وقت یک قید زائدی دارد و آن این است که بعد از اینکه اضطرار برطرف شد نماز ایستاده هم بخوانیم.

خب جناب آقا ضیاء! این می شود اقل و اکثر، نه دوران الامر بین التعیین والتخییر. مثل این می شود که یک واجب تخییری داریم که یک عدلش مردد است بین اقل واکثر. مولا گفته صم عدة ایام او اطعم ستین مسکینا، نمی دانیم گفته صم ستین یوما یا گفته صم ثلاثین یوما. یک عدل واجب تخییری شد مردد بین اقل و اکثر. برائت جاری می شود دیگر. اکتفاء می کنم به سی روز روزه.

اینجا هم همینطور است، می دانم نماز نشسته اول وقت عدل الواجب است نمی دانم قید زائدی دارد یا نه، برائت جاری می کنم از این قید زائد. قید زائدش این است که شک می کنم گفته است بعد از این نماز نشسته نماز ایستاده آخر وقت هم بخوان یا نه، برائت می گوید همچنین قیدی ندارد. تمام شد و رفت.

پس اگر امر اضطراری محرز باشد نسبت به این نماز نشسته در حال اضطرار فی اول الوقت، ما هیچ مشکلی نداریم و نوبت به دوران الامر بین التعیین والتخییر نمی رسد.

بله اگر امر اضطراری به این نماز اول وقت محرز نباشد حساب فرق می کند انشاءالله پس فردا بررسی می کنیم.

جلسه 186

دوشنبه 27/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که عرض کردیم اگر احتمال بدهیم که نماز نشسته در اول وقت در جائی که در اثناء وقت اضطرار مرتفع می شود احتمال بدهیم که این نماز نشسته وافی هست به تمام ملاک ملزم نماز. نوبت به اصل عملی که برسد، خواستیم ببینیم که آیا کلام محقق عراقی که می گفت دوران الامر بین التعیین و التخییر هست، این کلام درست است یا نه.

ما عرض کردیم تارة احراز می کنیم این نماز نشسته در اول وقت امر اضطراری دارد. و مورد بحث إجزاء هم علی القاعده همین است که می گویند هل الاتیان بالمأموربه بالامر الاضطراری مجزٍ عن الامر الواقعی أم لا. اگر احراز کنیم امر به این نماز نشسته را، عرض کردیم چون این امر، امر تعیینی که نیست، می توانم من صبر کنم آخر وقت نماز ایستاده بخوانم، پس این نماز نشسته می شود مأموربه به یک امر تخییری. احراز می کنیم امر داریم یا به این نماز نشسته در اول وقت، یا به نماز ایستاده در آخر وقت. بعد که حالمان خوب شد، احتمال می دهیم که نماز ایستاده آخر وقت هم یک امر تعیینی داشته باشد.

پس امر تخییری به جامع بین نماز نشسته اول وقت و نماز ایستاده آخر وقت محرز، امر تعیینی به نماز ایستاده آخر وقت مشکوک. فتجری البرائة عنه. فأین مورد دوران الامر بین التعیین و التخییر؟

بله در برخی از فروض می شود ما اشکال بکنیم. چطور؟ ما اگر گفتیم که امر اضطراری به این نماز نشسته ممکن است طبق فرض رابع مجزی نباشد، فرض رابع این است که نماز نشسته بعض ملاک ملزم را استیفاء می کند و بعض دیگر از ملاک ملزم در نماز ایستاده هست که آن هم امکان دارد با خواندن نماز ایستاده آخر وقت استیفاء بشود. به این می گویند فرض رابع.

در فرض رابع برخی گفتند ممکن است فرض رابع از باب تخییر بین اقل بشرط لا و اکثر باشد. که تصویر دوم مرحوم آقای صدر بود در فرض رابع. اگر اینطور بگوئیم باید حساب کنیم بگوئیم: اگر این نماز نشسته که یقینا امر اضطراری دارد اگر مجزی باشد، معنایش این است که ما یک امری داریم به جامع بین نماز نشسته اول وقت یا نماز ایستاده آخر وقت. و اگر این نماز نشسته مجزی نباشد باز هم امر داریم به جامع ولکن به نحو تخییر بین اقل بشرط لا و اکثر. یعنی چه؟ یعنی امر شدیم یا نماز نشسته اول وقت همراه با نماز ایستاده آخر وقت بخوانیم، یا فقط نماز ایستاده آخر وقت بخوانیم. تخییر بین اقل بشرط لا و اکثر که نتیجه اش می شود فرض رابع، وطبعا این نماز نشسته اول وقت دیگر مجزی هم نیست. به این نحو شد که مولا می گوید یا نماز نشسته اول وقت همراه با نماز ایستاده آخر وقت بخوان، یا فقط نماز ایستاده آخر وقت بخوان.

پس علی أیّ تقدیر امر به جامع شده ایم. منتهی اگر این نماز نشسته اول وقت مجزی باشد، این نماز نشسته لابشرط از لحوق نماز ایستاده متعلق این امر به جامع است. چون اگر مجزی باشد یعنی مولا گفته یا نماز نشسته اول وقت بخوان و یا نماز ایستاده آخر وقت. عدل الجامع می شود نماز نشسته لابشرط از ضمیمه کردن نماز ایستاده. پس اگر این نماز نشسته مجزی باشد، عدل این امر تخییری به جامع می شود ذات نماز نشسته لابشرط از لحوق نماز ایستاده. واگر مجزی نباشد عدل این امر تخییری به جامع می شود نماز نشسته مشروط به ضمیمه کردن واضافه کردن آن نماز ایستاده آخر وقت. این می شود از مواردی که ما می دانیم یک امر به جامعی داریم، یک عدل این جامع مردد است بین اقل واکثر. می دانیم مولا گفت أعتق رقبة أو صم ستین یوما، نمی دانم گفت أعتق رقبة مؤمنة یا گفت أعتق رقبة.

امر تخییری به جامع بین عتق وصوم محرز، نمی دانم این عتق رقبه لابشرط است از مؤمنه بودن یا بشرط مؤمنه بودن است.

باید مبنایمان را در دوران عدل الجامع بین الاقل والاکثر ببینیم چیست.

مرحوم آقای صدر فرموده: واضح است که در دورام الامر بین الاقل و الاکثر همه برائتی هستند. چه فرق می کند. اینجا هم عدل این واجب تخییری که عتق رقبه است مردد است بین اقل و اکثر، برائتی می شویم دیگر. مانحن فیه هم عدل واجب تخییری ذات نماز نشسته است نمی دانیم مشروط به لحوق نماز ایستاده است یا لابشرط از آن است، برائت از شرطیت جاری می کنیم.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای صدر با بعض مبانی جور می آید. مثلا مبنای مرحوم آخوند اگر درست بود، طبق مبنای مرحوم آخوند فقط برائت از شرطیت و جزئیت است که مشکل را حل کرد در دوران امر بین اقل واکثر. در دوران امر بین تعیین و تخییر ما چون برائت از شرطیت و جزئیت نداشتیم، نمی دانستیم که آیا خصوص صوم واجب است یا جامع بین صوم واطعام، برائت از شرطیت و جزئیت جاری نبود. در دوران امر بین اقل و اکثر برائت از شرطیت یا جزئیت آن مشکوک جاری می شود. در این مثال هم ما برائت جاری می کنیم. نمی دانیم آیا اضافه کردن نماز ایستاده به این نماز نشسته شرط هست یا نیست، تجری البرائة عن الشرطیة.

ویا به نظر محقق عراقی ره هم باید اینجا برائتی بشویم. چرا؟ برای اینکه محقق عراقی ره می گوید ما می دانیم ذات نماز نشسته از باب عدل الجامع به عهده ما آمده است. نمی دانیم شرطش که لحوق نماز ایستاده است به عهده ما آمده یا نیامده. محقق عراقی هم باید برائت جاری کند. چون یک قدر متیقنی داریم که ذات نماز نشسته از باب عدل واجب تخییری به عهده ما آمده است، اما بیان بر اینکه مشروط است این عدل به اضافه کردن و ضمیمه کردن نماز ایستاده بیان بر او تمام نیست وعلم نسبت به او نداریم برائت جاری می شود.

در جائی که محقق عراقی در دوران امر بین تعیین و تخییر اشتغالی شد مردد بود که آیا مثلا عنوان احدهما به عهده ما آمده یا خصوص عنوان صوم. آقا ضیاء آنجا احتیاطی می شد می گفت حتما برو روزه بگیر. چرا؟ برای اینکه نمی دانیم آیا عنوان احد الفعلین به عهده تو آمده یا عنوان صوم. در اینجا می دانی چه چیزی به عهده ات آمده، عنوان احدهما به عهده ات آمده، اما نمی دانی آن عدل احدهما که عبارت است از نماز نشسته، مشروط است به ضمیمه کردن نماز ایستاده یا نه، خب برائت جاری می کنید از این شرط مشکوک. شبیه همان مثالی که زدیم که می دانم مولا گفته إفعل احدهما إما عتق الرقبة أو صوم ستین یوما. این را می دانم گفته، این عنوان به عهده من آمده، نمی دانم آیا قید مؤمنه بودن رقبه به عهده من آمده یعنی مولا گفته إما عتق رقبة مؤمنة أو صوم ستین یوما یا فقط گفته عتق رقبة، اینجا عنوانی که به عهده من آمده متیقن است، یکی از این دو کار یا عتق رقبه یا صوم ستین یوما را مولا به عهده من قطعا گذاشته، اما نمی دانم قید مؤمنه بودن آن رقبه را هم به عهده من گذاشته یا نگذاشته، خب آقا ضیاء هم اینجا باید برائتی بشود. فرق می کند با دوران امر بین تعیین و تخییر، که نمی دانیم عنوان صوم به نحو تعیین عهده من آمده یا عنوان احدهما إما الصوم أو الاطعام. اصلا معلوم نیست کدام عنوان به عهده من آمده است، عنوان احدهما است؟ نمی دانم، عنوان صوم است؟ نمی دانم. اما اینجا می دانم عنوان احدهما به عهده من آمده، در همین مثال عتق، می دانم گفته إفعل احدهما إما عتق رقبة أو صوم ستین یوما، اما نمی دانم آیا عنوان عتق رقبة مؤمنه را گفت یا مؤمنه اش را نگفت. پس آنچه به عهده من آمده یک قدر متیقنی دارد. مؤمنه بودن رقبه مشکوک است وبیان بر او تمام نیست برائت جاری می شود.

مانحن فیه هم اینجور است، مولا قطعا گفته افعل احدهما إما صلاة جالسا فی اول الوقت أو صلاة قائما فی آخر الوقت، اما نمی دانم به این صلاة جالسا قید هم زده که صلاة جالسا بشرط ضمیمه کردن صلاة قائما فی آخر الوقت یا لابشرط گذاشته است. اینجا برائت جاری می شود دیگر.

اما نظر مرحوم نائینی فرق می کند. ایشان در دوران الامر بین التعیین و التخییر گفت ما احتیاطی می شویم. چرا؟ فرمود مثلا نمی دانم بر من صوم واجب است تعیینا یا مخیرم بین صوم و اطعام. مرحوم نائینی گفت وجوب تخییری یعنی وجوب کل عدل مشروطا بترک الآخر. وتوضیح داد وگفت: اگر عدل آخر را بیاوری در واجب تخییری، وجوب آن عدل اول مرتفع می شود بقاءا. و الا در واجب تخییری از اول هم وجوب می رود روی صوم و هم وجوب می رود روی اطعام. آن روزی که عدل واجب تخییری را آوردی، از آن روز وجوب از آن عدل اولش برداشته می شود. ولذا گفت در موارد شک که آیا صوم واجب تعیینی است یا واجب تخییری، اگر شما بروی مشکوک العدلیة را بیاوری بروی اطعام کنی، شک در مسقط است، قاعده اشتغال جاری است. ما گفتیم مرحوم نائینی استصحاب هم می توانست جاری کند، که قبل از اطعام یقینا روزه گرفتن بر من واجب بود، استصحاب می گوید هنوز هم واجب است.

آن مبنای مرحوم نائینی در دوران الامر بین الاقل والاکثر در عدل واجب تخییری هم می آید. چطور؟ ما همان مثال عتق رقبه را بزنیم که نمی دانم مولا گفته أعتق رقبة مؤمنة أو صم ستین یوما، یا گفته أعتق رقبة أو صم ستین یوما. عتق رقبه مردد است بین اینکه مشروط است به مؤمنه بودن یا لابشرط است. می گوییم مرحوم نائینی باید احتیاطی بشود. چرا؟ برای اینکه ما یقین داریم که صوم ستین یوما بر ما واجب شده است، اگر عتق رقبه مؤمنه بکنیم یقینا ساقط می شود وجوب صوم. اما اگر عتق رقبه کافره بکنیم شک در مسقط داریم، استصحاب می گوید هنوز هم آن صوم بر تو واجب است. قاعده اشتغال هم می گوید شک در مسقط است مجرای قاعده اشتغال است.

پس مرحوم نائینی یک مبنایی را در دوران الامر بین التعیین و التخییر انتخاب کرده و بخاطر َآن مبنا احتیاطی شده است، آن مبنا در دوران الامر بین الاقل والاکثر در عدل واجب تخییری هم می آید.

پس اینکه آقای صدر گفت دوران الامر بین الاقل والاکثر در عدل واجب تخییری به حکم دوران الامر بین الاقل والاکثر است فی سائر الموارد. نخیر، باید تفصیل داد تا ببینیم مبنای چه کسی را قبول داریم. اگر مبنای نائینی را قبول کنیم باید احتیاطی بشویم. چون ایشان مبنایش این است که: در وجوب تخییری هر عدلی واجب است، اتیان به عدل دیگر رافع وجوب است. یعنی صوم ستین یوما وجوب دارد، عتق رقبه رافع آن وجوب است. ولذا می گوید اگر شک کنی که عتق رقبه عدل واجب است یا نه باید احتیاط کنی و حتما روزه بگیری. چون اگر عتق رقبه بکنی شک داری در سقوط تکلیف به صوم. می گوئیم طبق این مبنا اگر بدانی واجب تخییری است عدل واجب تخییری است مردد بین اقل و اکثر، مثل همین مثال که می دانیم احدهما واجب است نمی دانیم عدل واجب تخییری عتق رقبه مؤمنه است یا عتق رقبه لابشرط. طبق مبنای مرحوم نائینی دست می گذاریم روی عدل دیگر یعنی صوم، می گوئیم این صوم قبلا بر من واجب بود، بعد از عتق رقبه کافره شک می کنیم در سقوط وجوب. قاعده اشتغال می گوید پس شما اکتفاء به عتق رقبه کافره نکن. بله اگر عتق رقبه مؤمنه بکنی چون می دانی او متیقن العدلیة است او اشکالی ندارد.

اینجا هم همینجور است. بنابر نظر مرحوم نائینی من می دانم نماز ایستاده آخر وقت امر دارد و واجب است. نمی دانم نماز نشسته بدون ضمیمه کردن نماز ایستاده مسقط این وجوب هست یا نیست. جناب آقای صدر! مرحوم نائینی طبق مبنایش که در دوران الامر بین التعیین و التخییر احتیاطی می شد اینجا هم باید احتیاطی بشود.

بله اگر طرف صحبت شما فقط محقق عراقی ره است، حساب محقق عراقی ره فرق می کند. مبنای محقق عراقی در دوران الامر بین التعیین و التخییر احتیاط است، اما در دوران الامر بین الاقل والاکثر در عدل واجب تخییری برائت است. چرا؟ چون در دوران الامر بین التعیین و التخییر نمی دانیم چه چیزی به عهده ما آمده است، عنوان احدهما یا عنوان صوم. دوران الامر است به لحاظ آنچه که به عهده آمده بین المتباینین، عنوان احدهما یا عنوان صوم. ولذا محقق عراقی احتیاطی می شود، می گوید احتیاطا روزه بگیر که قطعا مجزی است. اما در جائی که می دانیم مولا گفته إفعل احدهما، عنوان احدهما به عهده ما قطعا آمده است، اما نمی دانم عدل این احدهما ذات عتق رقبه است یا عتق رقبه مؤمنه است. بله آقا ضیاء باید برائتی بشود. چرا؟ برای اینکه عتق رقبه در ضمن احدهما یقینا به عهده ما آمده، شک می کنیم مؤمنه بودنش به عهده ما آمده است یا نه، برائت جاری می کنیم.

وهمینطور نظر مرحوم آخوند که می گوید برائت از جزئیت و شرطیت هر جا جاری بشود مشکلی نداریم. خب اینجا برائت از شرطیت مؤمنه بودن جاری می کنیم.

هذا کله اگر احراز کنیم امر اضطراری را به نماز نشسته.

اما اگر شک داریم، اصلا شاید مریض اول وقت نماز نشسته اش امر نداشته باشد، لاتعیینا کما هو واضح و لاتخییرا، فقط امر داشته باشد به نماز ایستاده. (کما هو الصحیح، که ما شک داریم در امر اضطراری در اضطرار غیر مستوعب). باز هم باید مبانی را ببینیم:

یک مبنا، مبنائی است که می گوید همه مکلفین یک امر دارند به طبیعی صلاة. یعنی ما که از اول وقت تا آخر وقت سالم هستیم باز امر داریم به جامع بین اضطراریه فی حال الاضطرار وبین صلاة اختیاریه. منتهی ما که در کل وقت سالم هستیم اگر نماز نشسته بخوانیم، این نماز اضطراریه قیدش حاصل نشده است. قیدش چیست؟ صلاة اضطراریه فی حال الاضطرار.

والا همه مکلفین امر به جامع دارند.

شبیه آنچه که آقای صدر می گوید در بحث قصر و تمام. می گوید همه مکلفین مثلا که ما در وطن هستیم ظهر که می شود مکلف نیستیم به خصوص نماز چهار رکعتی. نه. مکلفیم به جامع بین نماز دو رکعتی در حال سفر و یا نماز چهار رکعتی در حال حضر. منتهی من در وطن اگر نماز دو رکعتی بخوانم قیدش حاصل نمی شود. چون گفت یا نماز دو رکعتی در سفر و یا نماز چهار رکعتی در حضر. من نماز دو رکعتی امروز بخوانم که در وطن هستم قیدش حاصل نمی شود.

این خیلی ثمرات دارد. این نظر مخالف است با نظر مشهور که می گویند حضر و سفر قید موضوع تکلیف است. آقای صدر می گوید قید متعلق است ولی مشهور می گویند قید موضوع است. یعنی چی؟ یعنی مشهور می گویند حاضر تکلیف دارد به نماز تمام تعیینا. مسافر تکلیف دارد به نماز قصر تعیینا. اما آقای صدر می گوید نه، همه مکلف هستند به جامع بین القصر فی السفر والتمام فی الحضر. و این ثمراتی دارد در بحث صلاة مسافر که فرصت نیست عرض کنم.

آقای صدر این را در بحوث 5/430 مطرح کرده است. ثمراتش را ما در بحث صلاة مسافر که برخی از فروعش را مطرح کردیم آنجا ذکر کردیم.

حالا تمایل آقای صدر این است که در صلاة اضطراریه و اختیاریه هم همین را بگوئید. بگوئید هر مکلفی مکلف است به جامع بین صلاة اضطراریه فی حال الاضطرار و صلاة اختیاریه فی حال الاختیار. من سالم مکلف هستم به جامع، مریض هم مکلف است به جامع. فرقش این است که: من سالم اگر نماز نشسته بخوانم آن قیدش حاصل نمی شود. قیدش این است که نماز نشسته در حال اضطرار باشد.

این مطلب را مرحوم آقای صدر در هم در بحوث 1/193 و هم در بحوث 5/382 اشاره می کند.

اگر این نظر را بگوئیم نتیجه اش این است که: این مضطر غیر مستوعب که اول وقت مریض است، آخر وقت سالم می شود، می گوید من مانند همه مکلفین مکلف هستم به جامع بین الصلاة جالسا فی حال الاضطرار والصلاة قائما فی حال الاختیار. چون من از آن آدم های سالم در تمام وقت که بدتر نیستم، آنها هم مکلفند به جامع من هم مکلفم به جامع.

اگر این را بگوئیم پس این مضطر غیر مستوعب می گوید من می دانم مکلفم به جامع، منتهی نمی دانم این نماز نشسته قیدش اضطرار فی تمام الوقت است یا اضطرار فی حال الصلاة است. اگر قید نماز نشسته اضطرار فی حال الصلاة باشد شامل من هم می شود. اول وقت است پای من آنقدر درد می کند که نمی توانم بلند شوم و ایستاده نماز بخوانم. اگر قیدش اضطرار مستوعب است، من تا یک ساعت دیگر یک آمپول قوی به من می زنند که قادر می شوم بر صلاة قائما. می شود دوران الامر بین الاقل والاکثر فی عدل الجامع. اینجور می شود دیگر. چون من نمی دانم که آیا قید نماز نشسته مطلق اضطرار است که در حق من هست یا اضطرار مستوعب است که در حق من نیست. خب برائت جاری می کنم از قیدیت استیعاب الاضطرار. نتیجه اش این می شود که نماز نشسته می خوانم و به آن اکتفاء می کنم و مجزی است به مقتضای این اصل عملی.

پس اینکه در تعلیقه بحوث اشکال کرده اند به آقای صدر، ظاهرا غفلت شده است از مبنای آقای صدر. با این مبنای آقای صدر ایشان حق دارد که برائتی بشود وحق دارد بگوید دوران امر بین التعیین و التخییر نیست، با این توضیحی که ما دادیم. چون آقای صدر می گوید مسلّم همه مکلفین امر به جامع دارند از جمله این مضطر غیر مستوعب. برائت جاری می کنیم از قید زائد که آیا نماز نشسته مقید است به اضطرار مستوعب یا نه.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 187

سه شنبه 28/12/86

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر احتمال بدهیم نماز نشسته در حال اضطرار در اول وقت وافی باشد به تمام ملاک ملزم برای نماز، مقتضای اصل عملی چیست؟

محقق عراقی ره فرمود: دوران الامر بین التعیین و التخییر می شود و باید احتیاط کنیم. چون اگر این نماز نشسته وافی باشد به ملاک ملزم، پس امر می رود روی جامع بین نماز نشسته اول وقت و نماز ایستاده آخر وقت. و اگر وافی نباشد به ملاک ملزم، امر تعیینی می رود روی خصوص نماز ایستاده آخر وقت. می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر، باید احتیاط کنیم و حتما نماز ایستاده را که قدر متیقن است بخوانیم.

ما عرض کردیم که دوران الامر بین التعیین و التخییر همه جا پیش نمی َآید. توضیح دادیم اگر ثابت بشود که نماز نشسته در حال اضطرار در اول وقت امر اضطراری دارد، این مورد را از موارد الامر بین التعیین و التخییر خارج می کند، کما وضّحناه سابقا. واگر شک کنیم که این نماز نشسته در حال اضطرار غیر مستوعب یعنی اضطرار در اول وقت امر دارد یا ندارد، باز باید ببینیم مبنای ما در اضطرار و اختیار چیست. اضطرار و اختیار را قید متعلق می دانیم کما یظهر من السید الصدر، که ایشان میل دارد به این نظر که بگوید هر مکلفی بر او واجب است جامع بین نماز اختیاری در حال اختیار یا نماز اضطراری در حال اضطرار. هر مکلفی مکلف است به این جامع صلاة. منتهی کسی که تمام وقت سالم است و مختار است اگر نماز نشسته مثلا بخواند قید آن نماز نشسته و اضطراری حاصل نمی شود. قیدش عبارت است از نماز نشسته در حال اضطرار. طبق این مبنا هم ما عرض کردیم که با دوران الامر بین التعیین و التخییر نمی شود. که دیروز توضیح دادیم.

اما حق در مسأله این است که چون در اضطرار غیر مستوعب (یعنی اضطرار اول وقت که در اثناء وقت مرتفع می شود) امر اضطراری معلوم نیست، و اینکه مرحوم آقای صدر ذکر کرده است که هر مکلفی مأمور است به جامع بین فعل اختیاری فی حال الاختیار وفعل اضطراری فی حال الاضطرار، به نحوی که اضطرار و اختیار قید متعلق باشند، این هم خلاف ظاهر ادله است. ظاهر ادله این است که اختیار و اضطرار قید موضوع تکلیف است. کسی که مریض است مکلف است به خصوص نماز نشسته. کسی که سالم است و مختار است مکلف است به خصوص نماز ایستاده. المختار یصلی قائما. المریض یصلی جالسا. ظاهر ادله این است که قید موضوع تکلیف است.

وقتی اینجور شد، در مورد مضطر غیر مستوعب شک می کنیم که آیا مثل مختار است که مکلف است به صلاة قائما، یا نه، مکلف است به جامع بین الصلاة جالسا فی اول الوقت والصلاة قائما فی آخر الوقت. بنابر نظر صحیح می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر. با توضیح این دو نکته که اولا امر اضطراری نسبت به نماز نشسته در اضطرار غیر مستوعب، این امر اضطراری معلوم نیست. نکته ثانیه اینکه: این فرمایش آقای صدر هم که عنوان اضطرار واختیار قید متعلق هستند و هر مکفی مأمور است به جامع بین فعل اختیاری فی حال الاختیار أو الفعل الاضطراری فی حال الاضطرار، این مبنا هم که مبنای غیر مشهور است خلاف ظاهر ادله است. ولااقل من عدم قیام الدلیل علی ما ذکره السید الصدر. احراز نمی کنیم که این مبنا درست باشد. شاید حرف مشهور درست است که عنوان مضطر و مختار عنوان موضوع تکلیف است. مضطر مکلف است به نماز نشسته. مختار در تمام وقت هم مکلف است به نماز ایستاده. مضطر غیر مستوعب که اول وقت مریض است آخر وقت خوب می شود نمی دانیم مکلف است به جامع یا مکلف است به خصوص نماز ایستاده، می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر.

منتهی ما حرفمان این است که در دوران الامر بین التعیین و التخییر برائت از تعیین جاری می شود خلافا للمشهور.

این در رابطه با این بحث.

البته اصل این کبری که ما مطرح کردیم که از آقای صدر نقل کردیم که هر مکلفی مکلف است به جامع بین فعل اختیاری فی حال الاختیار والفعل الاضطراری فی حال الاضطرار، آقای صدر صریح در جائی این نظر را انتخاب نکرده، اما در چند جا احتمالش را مطرح می کند. یکی در جلد اول در بحث جامع صحیحی مطرح می کند. یکی هم در جلد پنجم در بحث اضطرار الی ترک بعض الاجزاء والشرائط آنجا این را مطرح می کند. و ما احتمال می دهیم مبنای ایشان این باشد. در مورد قصر وتمام صریحا گفته است مبنای من این است. صریحا گفته است که مبنای من این است که سفر وحضر قید متعلق است، هر مکلفی مأمور است به جامع بین القصر فی السفر والتمام فی الحضر. خلافا للمشهور که می گویند سفر وحضر عنوان موضوع تکلیف هستند. واینها خیلی ثمره دارد. من دو تا ثمره اش را بگویم:

شما رفتید مشهد قصد کردید ده روز در مشهد بمانید. یکوقت متوجه شدید که آخر وقت است وفقط وقت دارید چهار رکعت نماز بخوانید، دو رکعت ظهر و دو رکعت عصر. برای هشت رکعت وقت نیست.

آقای خوئی ره طبق نظر مشهور می گوید شما مشکلی ندارید، فعلا قصد اقامه عشرة ایام کردید شدید الحاضر. الحاضر یصلی تماما. چون وقت تنگ است نماز عصر را داخل وقت بخوانید نماز ظهر را قضاء کنید. و لازم هم نیست عدول کنید از قصد اقامه و بجای ده روز نه روز در مشهد بمانید. این مثل این می ماند که یک شوهری می گوید من قدرت بر انفاق بر زوجه ام ندارم، آیا واجب است زوجه خود را طلاق بدهد تا بشود بی زن؟ نه. چرا طلاق بدهد؟ زن دارد قادر نیست بر انفاق بر زوجه. لایکلف الله نفسا الا وسعها. این هم حاضر است ناوی اقامة عشرة ایام است قار بر نماز ادائیه نیست، لایکلف الله نفسا الا وسعها.

اما طبق مبنای آقای صدر اگر می تواند باید عدول کند از نیت اقامه. چرا؟ برای اینکه مکلف مأمور است به جامع بین القصر فی السفر والتمام فی الحضر. آقای مکلف! واجب تخییر اگر یک عدلش ممکن نشد عقلا عدل دیگرش متعین می شود. عقل این را می گوید. شما صلاة تمام فی الحضر و ما بحکم الحضر (اقامه عشرة ایام) را عاجزی، عدل دیگر را انتخاب کن که القصر فی السفر است. چه کنم؟ پس عدول کن از نیت اقامه.

این از خواص این است که سفر وحضر قید متعلق باشد.

طبق این مبنای آقای صدر که مبنای صحیحی هم هست در قصر و تمام چون بدل اختیاری هستند، ما هم همین نظر آقای صدر را تقویت کردیم وظاهر ادله هم همین است. البته در قصر وتمام نظر ایشان را تقویت کردیم چون فعل اختیاری هستند، در فع اضطراری بدل اضطراری است آنجا را ما می گوئیم قید موضوع تکلیف است. اما در نماز تمام و نشسته اینها بدل اختیاری اند. اختیارا انسان می تواند اول وقت نماز نخواند در وطنش برود در سفر نماز شکسته بخواند یا بالعکس. چون بدل اختیاری هستند ظهور دلیل در این است که قید متعلق است و مکلف، مکلف است به جامع. چون مکلف است به جامع، از یک عدل جامعی که التمام فی الحضر است عاجز شدی عدل دیگرش القصر فی السفر است باید انجام بدهی عقلا. بله اگر فرمایش آقای خوئی ره درست باشد که قید موضوع است، الحاضر یصلی تماما مثل الزوج ینفق علی زوجته، طبیعی است حق با آقای خوئی ره می شود که لازم نیست آدم عدول کند از نیت اقامه، کما اینکه در آن مثال لازم نبود زوج زنش را طلاق بدهد. اما اگر مکلف شدید به جامع، از یک عدل عاجز شدید عدل دیگر را باید بیاورید.

سؤال وجواب: جائی که ممکن است. جائی که شما فرض می کنید این است که روز اول نماز چهار رکعتی خواند، او اگر عدول هم کند از نیت اقامه اش بعد از این نماز چهار رکعتی وظیفه اش عوض نمی شود. جائی که ممکن است و راه دارد اگر عدول کند از نیت اقامه الان اثر دارد و نمازش تبدیل می شود به قصر. در اینجا ما می گوئیم اگر وقت تنگ است و می توانی از نیت اقامه عدول کنی باید عدول کنی تا نماز ظهر وعصرت را در داخل وقت درک کنی.

سؤال وجواب: مثال شما این است که رسیده است به یک متری حد ترخص، اگر اینجا نماز بخواند باید چهار رکعتی بخواند، یک قدم بردارد آنطرف از حد ترخص می گذرد باید نماز شکسته بخواند. بله به نظر آقای صدر باید یک قدم بردارد برسد به جائی که وظیفه اش نماز شکسته است. اما آقای خوئی می گوید نه، همین جا بمان، نماز عصرت را بخوان و نماز ظهر را هم بعدا قضاء کن.

اثر دوم این مبنا این است که: مرحوم آقای گلپایگانی قده در تعلیقه عروه در بعض فروع صلاة مسافر می گوید استصحاب وجوب تمام، استصحاب وجوب قصر، چون در صلاة مسافر پیش می آید که شک می کنیم که الان وظیفه چیست، مرحوم آقای گلپایگانی فرموده اند استصحاب کنیم حالت سابقه را. قبلا بر این آقا نماز تمام واجب بود استصحاب می گوید الان هم نماز تمام واجب است.

با این بیان دیگر این استصحاب ها به هم می ریزد. چرا؟ برای اینکه چه قبلا چه بعدا آن چیزی که واجب بود جامع بود.

یک مثال بزنم: این فرع در عروه هست: شما رفتید قصد ده روز کردید در یک جائی، بعد یک نماز چهار رکعتی خواندی و عدول هم کردی از نیت اقامه. نمی دانی اول نماز چهار رکعتی خواندی بعد عدول کردی از نیت اقامه، یا اول عدول کردی از نیت اقامه بعد اشتباها نماز چهار رکعتی خواندی. اینجا استصحابها تعارض می کنند. استصحاب عدم عدول از نیت اقامه تا آخر نماز تعارض می کند با استصحاب عدم اتیان به نماز قبل از عدول. تعارضا تساقطا. نوبت می رسد به اصل حکمی. اصل حکمی اگر جاری شد می گوید قبل از عدول بر من نماز تمام واجب بود قطعا، استصحاب می گوید هنوز هم نماز تمام واجب است. این را می گوییم دیگر جاری نیست. اما استصحاب های موضوعی هم که تعارضا تساقطا نوبت رسید به استصحاب حکمی. استصحاب حکمی هم مبتنی بر نظر مشهور است که می گویند سفر وحضر قید موضوع است.

حالا مراجعه بکنید تمایل آقای صدر در فعل اضطراری و اختیاری هم این است که آنجا هم بگوید مکلف به جامع هستند. ما آنجا را قبول نداریم.

فرض دیگر مسأله این بود که نماز نشسته در اول وقت قطعا وافی به تمام ملاک ملزم نیست. ولی شاید مجزی باشد از ناحیه تفویت بعض ملاک ملزم. این نماز نشسته شاید پنجاه درجه ملاک را استیفاء می کند، پنجاه درجه ملاک دیگر در نماز ایستاده می ماند که دیگر قابل استیفاء هم نیست. إجزاء از قبیل تفویت بعض ملاک ملزم است.

محقق عراقی ره فرمود می شود شک در قدرت و باید احتیاط کرد. آقای خوئی ره فرمود ما در موارد شک در قدرت برائتی هستیم، چرا؟ برای اینکه قدرت شرط تکلیف است، شک در قدرت مساوق است با شک در تکلیف.

اقول: جناب محقق عراقی وجناب آقای خوئی! هر دو ظاهرا دچار اشتباه شدید و اینجا ربطی به شک در قدرت ندارد. چطور؟ این کبری را توجه کنید: گاهی دوران امر است بین الاقل والاکثر، اول وقت است من می دانم یا واجب است نماز مغرب وعشاء را تا قبل از نصف شب بخوانم یا واجب است تا قبل از اذان صبح بخوانم. دوران امر بین اقل واکثر است دیگر. برائت جاری کردم از تقید نماز مغرب وعشاء به اینکه قبل از نصف شب خوانده بشود. گذاشتم ساعت دو نصف شب نماز مغرب و عشاء را بخوانم. حکمش چیست؟ واجب است این کار که نمازم را که حالا تا ساعت دوازده تأخیر انداختم بر اساس اصل برائت، ولی دیگر ترکش نکنم رأسا. چرا؟ برای اینکه علم داشتم به وجود نماز مغرب و عشاء مردد بود بین الاقل والاکثر، برائت از اکثر جاری کردم، اما اقل که بر من منجز است. شاید آن چیزی که واجب بود نماز مغرب وعشاء قبل از نصف شب بود که دیگر الان عاجزم ساعت دو نصف شب است. شک در قدرت دارم. آقای خوئی در اینجا نمی شود بگوید برائت. چرا؟ برای اینکه موقعی که من علم پیدا کردم به تکلیف قادر بودم بر امتثال. هنگام اذان مغرب علم پیدا کردم به تکلیف. قادر بودم بر امتثال. اصل برائت ارفاق کرد گفت مقید نباش که حتما قبل از نصف شب نماز بخوانی، اما اصل نماز را که منجز است بخوانم. این چه ربطی دارد به بحث شک در قدرت. علم موقعی به تکلیف حاصل شد که علم به قدرت بر آن دارم، هنگام اذان مغرب. برائت از اکثر اقل را بر من منجز کرد، و اقل بر من منجز است باید انجام بدهم. ولو ساعت دو نصف شب می گویم من شک در قدرت دارم. علم به این اقل منجز شده است به علم سابق. آن علم هم موقعی حاصل شد که من قادر بودم بر انجام تکلیف.

بله اگر خواب بمانم. ساعت پنج بعد از ظهر از راه رسیدیم بعد از یک شبانه روز بیخوابی خوابمان برد. یکوقت بیدار شدیم دیدیم ساعت دو نصف شب است. گفتیم نمازمان چی می شود؟ اینجا بله تکلیف به نماز از اول اذان مغرب منجز نشده خواب ماندم. اینجا می شود شک در قدرت. ولکن ما قبلا گفتیم در اینجا آنهایی هم که شک در قدرت را می گویند باید احتیاط کرد باید قائل به برائت بشوند. چرا؟ برای اینکه دوران امر است که متعلق تکلیف مقدور قطعی باشد یا غیر مقدور قطعی. اگر نماز مغرب وعشاء مشروط است به قبل از نیمه شب، این متعلق تکلیف می شود غیر مقدور قطعی. اگر نماز مغرب وعشاء مقید به قبل از نصف شب نیست، می شود مقدور قطعی. دوران امر است که متعلق تکلیف ما هو مقدور قطعا باشد یا ما لیس بمقدور قطعا. خب اینجا همه باید برائتی بشوند نه فقط آقای خوئی. آقا ضیاء عراقی هم برائتی می شود. مثل این می ماند که نمی دانم مولا گفت اکرم زیدا که دسترسی به او ندارم، یا گفت اکرم عمروا که هر روز او را می بینم و می توانم اکرامش کنم، خب اینجا دوران امر است بین مقدور قطعی وغیر مقدور قطعی. منجز است. جناب آقا ضیاء عراقی و جناب آقای خوئی! بحث ما از این قبیل است. چطور؟

اول وقت من پا درد گرفتم نمی توانم نماز ایستاده بخوانم، و می دانم هم که نماز نشسته اول وقت وافی به تمام ملاک ملزم نیست. یعنی نماز ایستاده ملاک ملزم دارد و آن ملاک ملزم با هیچ چیز استیفاء نمی شود. این معنایش چیست؟ این معنایش این است که امر تعیینی دارم به نماز ایستاده در آخر وقت. چرا؟ برای اینکه فرض این است که می گوئید نماز ایستاده ملاک ملزم دارد و نماز نشسته اول وقت وافی به تمام ملاک ملزم نیست. فقط شکمان در این است که اگر این نماز نشسته مجزی باشد از باب تفویت ملاک، شارع نهی کرده از این نماز نشسته. گفته نماز ایستاده ای بخوان که قبل از او نماز نشسته نخوانده باشی. چرا؟ برای اینکه اگر نماز نشسته مانع باشد از استیفاء ملاک ملزم نماز ایستاده، پس امر شارع می رود روی نماز ایستاده به شرط اینکه قبل از او نماز نشسته نخوانیم. چون این نماز نشسته کار را خراب می کند ومانع از استیفاء بعض ملاک ملزم می شود.

پس اگر این نماز نشسته مجزی باشد از راه تفویت ملاک ملزم، پس امر شارع روی نماز ایستاده مقید به اینکه نماز نشسته اول وقت نخوانیم. چون مولا اینجوری می تواند ملاکش را استیفاء کند. اگر نماز نشسته بخوانید اول وقت، آن نماز ایستاده آخر وقت به درد مولا نمی خورد. اگر مجزی باشد پس واجب می شود صلاة قائما به شرط عدم صلاة جالسا فی اول الوقت. اگر این نماز نشسته مجزی نباشد می شود یک کار لغو. آنوقت امر می رود روی ذات نماز ایستاده لابشرط. چه جور نماز ایستاده لابشرط از این است که شما قبلش ورزش کرده باشی یا نه، این نماز نشسته هم اگر مجزی نباشد یک کار لغوی است نماز ایستاده می شود لابشرط نسبت به او.

پس یقینا امر دارد به نماز ایستاده علی أیّ حال. اگر مجزی باشد نماز نشسته، امر به نماز ایستاده مشروط به عدم این نماز نشسته است. چون نماز نشسته مفوت ملاک است. اگر مجزی نباشد نماز نشسته امر به نماز ایستاده لابشرط است. ونماز نشسته می شود یک کار لغو مثل بقیه کارهای لغوی که ما انجام می دهیم. شد دوران الامر بین الاقل و الاکثر.

ذات نماز ایستاده مسلم بر من واجب است، شک دارم که مشروط است به عدم نماز نشسته اول وقت یا لابشرط است. خب برائت جاری کردیم از این بشرط عدم سبق نماز نشسته، ولذا نماز نشسته اول وقت را با این برائت خواندیم، اما ذات نماز ایستاده را که حق ندارم ترک کنم.

مثل این می ماند که زن مستحاضه برائت جاری می کند از وجوب غسل استحاضه متوسطه در شب ماه رمضان. غسل نمی کند. روز که شد نمی تواند بگوید من دیگر روزه نمی گیرم. تو برائت جاری کردی که غسل بر تو واجب نیست، بعد که اذان صبح می گویند می گویی شاید دیگر عاجز باشم از روزه صحیح. اینکه معنا ندارد. ذات صوم بر تو واجب است، برائت گفت مشروط به غسل استحاضه متوسطه نیست غسل استحاضه متوسطه را ترک کردی، اما ذات روزه را که نمی توانی ترک کنی. اینجا هم برائت گفت نماز نشسته اول وقت مهم نیست، آوردی آوردی نیاوردی هم نیاوردی. مانعیت ندارد، مفوت ملاک نیست. اما ذات نماز ایستاده را که باید بیاوریم، او که قدر متیقن است.

سؤال وجواب: اول وقت که قادر بود. اول وقت که تکلیف به نماز منجز شد می توانست نماز ایستاده نخواند. ما ارفاق کردیم به او. والا ما می توانستیم بگوئیم بر او احتیاط واجب است. بگوئیم واجب است احتیاطا که نماز نشسته اول وقت را ترک کنی. ما دلمان سوخت برایت برائت جاری کردیم. برائت داری که انشاءالله این نماز نشسته مفوت ملاک ملزم نیست کار لغوی است. حالا که با این برائت ما نماز نشسته خوانده آمده می گوید من دیگر نماز ایستاده نمی خواهم بخوانم چون شک در قدرت دارم. آقا هنگام تنجز تکلیف که یقین به قدرت داشتی. اول اذان که می داستی قادری بر اداء واجب. تازه ما می توانستیم به تو بگوئیم باید احتیاط کنی نماز نشسته اول وقت نخوانی دلمان سوخت برائت جاری کردیم. آنوقت اصل نماز ایستاده را هم می خواهی ترک کنی؟!

بله اگر اول وقت استصحاب می گفت تو تا آخر وقت خوب نمی شوی. بنابر اینکه استصحاب استقبالی در این موارد را ما قبول کنیم، بعد از اینکه نماز نشسته خواند اتفاقا خوب شد. این می شود شبیه همان کسی که ساعت دو نصف شب از خواب بیدار شده. آنوقت بله برائتی می شویم.

حتی محقق عراقی هم باید برائتی بشود. چون شک در قدرت محض نیست. شک در قدرت محض این است که می دانم مولا گفت اکرم زیدا نمی دانم قادرم بر اکرام زید یا نه. اینجا دوران امر است بین مقدور قطعی و غیر مقدور قطعی. اگر واجب باشد نماز ایستاده ای که قبل از او نماز نشسته نخواندیم ما قطعا قادر بر امتثال واجب نیستیم. پس می شود دوران متعلق تکلیف بین مقدور قطعی وغیر مقدور قطعی. واینجا ما باید برائتی بشویم.

بله در موارد شک در قدرت محضه که متعلق مشخص است نمی دانم قادرم بر او یا عاجزم، ما در آنجا قائل به احتیاط هستیم. چون معتقدیم ولو قدرت شرط تکلیف است، اما ارتکاز عقلاء بر این است که در موارد شک در قدرت باید احتیاط کرد. واین ارتکاز عقلاء به مثابه قرینه لبیه متصله است موجب انصراف دلیل اصل برائت می شود.اصل برائت انصراف دارد از موارد شک در قدرت. البته در جائی که قدرت در خطاب تکلیف اخذ نشده است. یکوقت مولا خودش می گوید إن استطعت فحجّ، شک در استطاعت بکنیم برائت از وجوب حج جاری می کنیم. اما مولا گفت أنقذ الغریق، نگفت إن قدرت فأنقذ الغریق. شک دارم قدرت بر انقاذ غریق دارم یا نه عقلاء می گویند احتیاط کن. اجماع هم که داریم ریشه اش همین ارتکاز عقلاء است. ارتکاز عقلاء موجب انصراف دلیل برائت است. ولذا ما در موارد شک در قدرت احتیاطی هستیم نه برائتی. اما شک در قدرتی که متعلق تکلیف معلوم است نمی دانیم قادر بر او هستیم یا نه. انقاذ غریق معلوم است چیست نمی دانم می توانم بروم این غریق را نجات بدهم یا تا وقتی من می روم او را نجات بدهم او غرق می شود چون دارد نفسهای آخر را می کشد. نمی دانم می رسم او را نجات بدهم یا نه. می گویم خب شک در قدرت دارم شک در تکلیف پیدا می کنم برائت از تکلیف جاری می کنم. نه، این خلاف مرتکز عقلاء است.

بحث در موارد شک در قدرت انشاءالله در قاعده اشتغال باید بحث بشود. اجمال بحث را عرض کردیم.

یقع الکلام فی الاضطرار المستوعب انشاءالله روز شنبه دهم فروردین. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 188

شنبه 10/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

کلام در إجزاء امر اضطراری بود نسبت به امر اختیاری. عرض کردیم تارة اضطرار غیر مستوعب هست، یعنی در اول وقت اضطرار هست و در اثناء وقت اضطرار مرتفع می شود. و تارة اضطرار مستوعب است نسبت به تمام وقت.

اما اگر اضطرار غیر مستوعب باشد، عرض کردیم تارة امر اضطراری محرز است نسبت به این نماز اضطراری در اول وقت، تارة مشکوک است.

اگر محرز باشد امر اضطراری به این نماز نشسته مثلا در اول وقت برای کسی که در ابتداء وقت عاجز است از قیام، به نظر ما این مقتضی إجزاء هست. ظاهر عرفی امر به صلاة جالسا فی فرض الاضطرار غیر المستوعب إجزاء هست.

ولکن اگر امر اضطراری ثابت نبود به این صلاة جالسا فی اول الوقت، تارة اطلاق در امر اختیاری داریم که اقتضاء بکند که قادر بر صرف الوجود نماز ایستاده باید نماز ایستاده بخواند. تارة همچنین اطلاقی نداریم.

اگر اطلاق داشتیم در دلیل واجب اختیاری، کما هو الصحیح، اصل عدم إجزاء است. چون با خواندن نماز نشسته در اول وقت شک می کنیم که امر به نماز ایستاده لمن یقدر علی ذلک ساقط شد یا نشد. اطلاق صل قائما اقتضاء می کند عدم سقوط امر اختیاری را به نماز نشسته در اول وقت. ولذا به نظر ما اگر امر اضطراری در اضطرار غیر مستوعب ثابت نبود کما هو الصحیح، اطلاق دلیل اگر اختیاری اقتضاء می کند عدم إجزاء را.

بله اگر اطلاقی در دلیل امر اختیاری نداشتیم، یا دلیل امر اختیاری اگر هم فی حد ذاته مطلق بود نسبتش با دلیل امر اضطراری عموم من وجه بود کما بینا سابقا وتعارض وتساقط کردند، آنوقت نوبت می رسد به اصل عملی، وبه نظر ما اصل عملی اقتضاء می کند إجزاء را.

پس خلاصه بحث این است که تارة امر اضطراری در اضطرار غیر مستوعب ثابت است به حجت شرعیه. این امر اضطراری مقتضی إجزاء است کما بیناه سابقا. و اگر امر اضطراری نسبت به اضطرار غیر مستوعب ثابت نبود چون اطلاق در امر اختیاری ثابت است اطلاق امر اختیاری می گوید کسی که قادر بر صرف الوجود نماز ایستاده است نماز ایستاده بر او واجب است. و این اطلاق اقتضاء می کند وجوب اعاده را بر این شخصی که در ابتداء وقت عاجز بود از قیام و نماز نشسته خواند.

ما معتقدیم که اصلا در امر اضطراری اطلاقی وجود ندارد که شامل اضطرار غیر مستوعب بشود. بلکه ظاهر دلیل المریض یصلی جالسا کسی است که عاجز از صرف الوجود نماز ایستاده باشد. اگر اطلاقی در دلیل امر اضطراری منعقد بشود وشامل اضطرار غیر مستوعب هم بشود، بله آنوقت با اطلاق دلیل امر اختیاری تعارض می کنند و بعد از تعارض وتساقط نوبت به اصل عملی که رسید مقتضای اصل عملی برائت از وجوب اعاده نماز است.

بله یک مبنایی هست که مرحوم آقای بروجردی قائل بود و آقای سیستانی هم این مبنا را تقویت کرده است. می فرمایند: هر مکلفی مکلف است به یک ماهیت اعتباریه ای به نام صلاة. و اینکه مریض نمازش نشسته است سالم نمازش ایستاده است اینها اختلاف در مصداق هستند. والا ماهیت اعتباریه صلاة ماهیة واحدة واجبة علی جمیع المکلفین. آقای سیستانی نام این را می گذارد متمم الجعل التطبیقی. چون ما یک متمم الجعل داریم که در بحث اهمال جعل اول مرحوم نائینی مطرح کرده است، که می گوید مثلا جعل اول مهمل است نسبت به تعبدی وتوصلی بودن واجب، متمم الجعل که جعل ثانی است می آید وآن جعل اول را از اهمال خارج می کند. این یک متمم الجعل است. آقای سیستانی یک متمم الجعل دیگری را مطرح می کند نامش را می گذارد متمم الجعل التطبیقی. یعنی به لحاظ مصداق جعل اول این متمم الجعل به لحاظ تطبیق ومصداق برای جعل اول ما متمم الجعل نیاز داریم که بگوید هذا مصداق للجعل الاول. اقیموا الصلاة نیاز به متمم جعل تطبیقی دارد که بگوید الصلاة قائما مصداق الماهیة الاعتباریة فی حق القادر. الصلاة جالسا مصداق للماهیة الاعتباریة للصلاة فی حق العاجز. این نظر این دو بزرگوار است.

سؤال وجواب: ماهیت اعتباریه است، ماهیت اعتباریه مصداقش هم اعتباری است. مثلا احترام. می گوید به رؤسای کشورهای دیگر احترام بگذارید. خب احترام یک امر اعتباری است. آیا 21 توپ شلیک کنیم یا سرود بخوانیم. باید تعیین بشود که آیا احترام این رئیس جمهور به شلیک 21 توپ هست یا اگر 21 توپ شلیک کنیم در مقابل او توهین به او تلقی می شود نه احترام. این تابع تعیین مصداق است. به این می گویند متمم الجعل التطبیقی.

آنوقت نتیجه اش در اصل عملی اشتغال است. چرا؟ برای اینکه اگر شک کردیم در مورد این مکلف که عاجز است از نماز ایستاده در اول وقت، صلاة جالسا مصداقٌ للصلاة هست یا نیست. شک می کنیم در امتثال آن اقیموا الصلاة، وشک در امتثال مجرای قاعده اشتغال است نه مجرای اصل برائت که ما مطرح می کردیم. منتهی این مبنا را ما قبلا هم مطرح کردیم و در بحث صحیح واعم مناقشه کردیم.

سؤال وجواب: اصلا این دو بزرگوار معتقدند ما معنایی برای امر اختیاری واضطراری نمی فهمیم الا جعل مصداق. یک امر داریم به ماهیت صلاة، من نمی دانم این ماهیت صلاة را من با نماز نشسته در اول وقت ایجاد کردم یا نه. شک در امتثال است دیگر. تکلیف به ایجاد ماهیت اعتباریه معلوم امتثال او مشکوک، مجرای قاعده اشتغال است. برخلاف آن کسی که می گوید که خود صلاة جالسا یا صلاة قائما در متعلق تکلیف اخذ می شود. او حسابش جداست. اگر شک بکنیم که ما مکلفیم به خصوص نماز ایستاده، یا مکلفیم به جامع أوی إما الصلاة جالسا فی اول الوقت أو الصلاة قائما فی آخر الوقت، برائت جاری می کنیم. چون متعلق تکلیف می شود مشکوک که آیا جامع بین صلاة جالسا فی اول الوقت است والصلاة قائما فی آخر الوقت یا خصوص صلاة قائما است. او مجرای برائت است. چون متعلق تکلیف مردد است بین تعیین و تخییر. اما با نظر آقای بروجردی وآقای سیستانی، نه، متعلق تکلیف ایجاد ماهیت صلاة است. منتهی ماهیت صلاة ماهیت اعتباریه است شک می کنیم که این نماز نشسته مریض فی اول الوقت مصداق این ماهیت اعتباریه تعیین شد یا نشد، قاعده اشتغال می گوید امر به ماهیت اعتباریه او معلوم و امتثال او مشکوک مجرای قاعده اشتغال است.

این مبنا یک ثمره دیگری هم دارد که ما خدمت آقای سیستانی هم عرض می کردیم ایشان قبول نمی کردند، خود آقای بروجردی در نهایة الاصول ملتزم شده است به این لازمه. عرض می کردیم لازمه این مبنا این است که اضطرار به سوء الاختیار جائز باشد. یعنی من اول وقت قادرم بر صلاة قائما، عمدا داروئی بخورم که عاجز بشوم از نماز ایستاده. آقای برجردی فرموده است ما ملتزم می شویم به جواز این کار. چرا؟ برای اینکه بعد از اینکه آمپول زدی وخودت را عاجز کردی از نماز ایستاده، مصداق برای تو تعیین شد، صلاة جالسا برای تو شد مصداق صلاة. چون اینکه از نظر فقهی مسلم است که اگر هم من گناه کرده باشم و عمدا خودم را به اضطرار انداخته ام خلاف شرع کرده ام، ولکن بعد از اینکه من عاجز شدم نماز نشسته ام صحیح است، چون می شوم مصداق المریض یصلی جالسا. ولو عمدا خود را مریض بکنم. آقای بروجردی فرموده است: حالا که بنا شد آن نماز نشسته بعد از اضطرار به سوء الاختیار بشود مصداق ماهیت اعتباریه صلاة طبق اطلاق المریض یصلی جالسا، پس به نظر ما اصلا شما کار خلاف شرع هم نکردید. چرا؟ برای اینکه یک امر دارید به ایجاد ماهیت اعتباریه صلاة، بیش از این که نیست. با بیمار کردن خود مصداق جدیدی را برای خود درست کردید. شبیه اینکه انسانی در اثناء وقت از حضر به سفر برود.

که ما عرض کردیم این فرمایش آقای بروجردی برخلاف نظر فقهی ایشان هست. در تعلیقه عروه در بحث تیمم ایشان تصریح می کنند که عمدا جائز نیست انسان خود را مضطر بکند. کسی که اول وقت آب دارد جائز نیست عمدا آب را به زمین بریزد و خود را مضطر کند به تیمم، ولکن اگر این کار را کرد نمازش با تیمم صحیح است. در عین حالی که نماز با تیمم صحیح است، ولو آب منحصر را عمدا به زمین بریزید، اما فرموده اند این کار تکلیفا جائز نیست.

خب اگر بنا باشد ما یک امر داریم به ماهیت اعتباریه صلاة، خب این دو مبنا با هم جمع نمی شود. اگر بنا باشد که نماز با تیمم آخر وقت صحیح باشد یعنی او مصداق این ماهیت اعتباریه است. خب اگر مصداق ماهیت اعتباریه است پس من یک امر بیشتر هم که ندارم به ایجاد ماهیت اعتباریه، چرا عصیان کردم؟ چرا اول وقت اگر آب را زمین بریزم عصیان کردم؟

پس باید ملتزم بشویم به دو امر، واطلاق ادله هم همین را می گوید، می گوید شما دو امر دارید، یک امر به صلاة اختیاریه چون قادر بر صرف الوجود آن هستید، و این امر را عصیان کردید، یک امر دیگر دارد که آن امر دیگر شامل صلاة مع التیمم یا صلاة جالسا هم می شود. ولذا عصیان کردید امر به حصه اختیاریه را. امتثال کردید امر شامل حصه اضطراریه را. باید ملتزم بشویم به دو امر. اینکه آقای بروجردی وآقای سیستانی ملتزم شده اند به امر واحد نسبت به ماهیت اعتباریه صلاة، این با مبانی فقهی شان نمی سازد. هم آقای بروجردی در مسأله تیمم اینجور فرموده است و هم آقای سیستانی. هر دو نظرشان این است.

سؤال وجواب: اولا نیاز به اجماع نیست. خود اطلاق ادله می گوید قادر بر صرف الوجود مکلف به صلاة اختیاریه است شامل این آقا هم می شود. اطلاق آن دلیل اضطراری هم شامل این اضطرار به سوء اختیار می شود. فاقد الماء یتیمم یا المریض یصلی جالسا شامل او می شود. اگر بگوئید اجماع، خب اجماع کشف می کند از تعدد امر. اجماع دلیل اثباتی است ثبوت وباطن را باید کشف کنیم. مقام ثبوت غیر از تعدد امر توجیه دیگری ندارد. مقام ثبوت را با همان مقام اثبات که فهمیده است تطبیق می دهد. نمی شود که مقام اثبات را از اجماع بفهمیم مقام ثبوت را تغییر ندهیم. خب مقام ثبوت را باید با مقام اثبات تنظیم کنیم. اگر شما با اجماع می خواهید مطلب را درست کنید، یعنی مقام ثبوت را کشف کردیم به وسیله اجماع، که دو امر داریم، یک امر داریم به نماز اختیاریه للقادر علی صرف وجود الصلاة الاختیاریة، که شامل این آقا هم می شود. ویک امر هم داریم که شامل آن صلاة اضطراریه در فرض اضطرار به سوء الاختیار می شود.

وعرض کردم شما اگر بگوئید امر واحد روی ماهیت اعتباریه صلاة رفته، آقای بروجردی خوب ملتفت شد، همان نقضی که ما به آقای بروجردی می کردیم پیدا کردیم که ایشان اصلا می گوید من ملتزمم. منتهی گفتیم در اصول ملتزم شده در فقه ملتزم نشده والا گفته من ملتزم هستم. ولذا گفته به نظر ما چون یک امر داریم روی ماهیت اعتباریه صلاة، وفرض این است که اگر عمدا خودم را عاجز کنم از آب یا از قیام بعدا بخواهم نماز با تیمم بخوانم یا نماز نشسته بخوانم او مصداق این ماهیت اعتباریه است، خب ما یک امر بیشتر نداریم روی ایجاد ماهیت اعتباریه خب ایجاد کردیم دیگر. ولذا چرا ما را عقاب کنند که چرا خود را عاجز کردید. این مثل این می ماند که من از حضر بروم سفر نماز شکسته بخوانم. اینجا هم من خودم را عاجز می کنم از یک مصداق این ماهیت اعتباریه منتقل می شویم به یک مصداق دیگر. امر به ایجاد ماهیت اعتباریه را امتثال کردیم، چرا عقابمان می کنند؟

اگر بگوئید اگر کسی اول وقت قادر بود بر نماز اختیاریه، نخواند آخر وقت مکلف شد به نماز اضطراریه بخاطر اضطرار به سوء الاختیار وآن نماز اضطراری هم نخواند چند تا عقاب می شود.

می گوئیم ما ملتزمیم که عقاب این شخص مثل عقاب کسی است که ترک کرده است نماز را رأسا در حالی که در کل وقت قادر بوده است. یعنی آن کسی که تا آخر وقت آب داشت و نماز نخواند، یک عقاب می شود بر تفویت غرض مولا. این آقا هم ولو دو تا امر دارد، اما عقابش مثل عقاب همان شخصی است که تفویت کرد غرض ملزم مولا را.

مثلا می گوئیم: زید کنار دریا تا آخر وقت آب داشت و نماز نخواند، یک عقاب صد درجه ای می شود. آن کسی هم که در بیابان بود وتا ساعت سه آب داشت وبعد دیگر آبش تلف شد، و او هم نماز نخواند تا آخر وقت، ما معتقدیم که او هم یک عقاب صد درچه ای می شود. ولی اگر بعد از ساعت سه نماز با تیمم بخواند نه عقابش کمتر می شود. چرا؟ برای اینکه بعض غرض ملزم مولا را استیفاء کرد. عقاب تابع تفویت غرض ملزم مولا است. مثل این می ماند که مولا گفت نان سنگک کنجدی بگیر. یک روز این عبد نان سنگک کنجدی نگرفت تا آخر وقت، مولا هم عقابش می کند. روز دیگر تا ساعت هشت صبح نان سنگک کنجدی می توانست بگیرد ونگرفت، ساعت هشت که شد کنجدها تمام شد، مولا گفت لااقل برو نان سنگک معمولی بگیر که مهمانها گرسنه نمانند، باز هم نگرفت. خب او هم مثل همان عقاب دیروز عقاب می شود. چون غرض ملزم مولا واحد بود وتفویت کرد. بله اگر بعد از ساعت هشت برود نان سنگک معمولی بگیرد عقابش کمتر است چون بعض ملاک ملزم مولا را تحصیل کرده است.

پس ما در بحث خودش اینجور انتخاب کردیم که چون ملاک وغرض واحد ملزم هست مولا عقاب می کند عبد را بخاطر تفویت این غرض ملزم. ولو دو امر است ولکن امر دوم برای استیفاء بعض آن غرض ملزم بود. ولذا کسی که امر دوم را هم اطاعت نکند عقابش بر تفویت تمام غرض ملزم مولا است. چون عرفی نیست که ما بگوئیم آن کسی که در کنار دریا است و نماز نمی خواند یک عقاب می شود، وآن کسی که تا ساعت سه آب داشت بعد آب را از دست داد وفقط خاک دارد و این نماز نخواند دو عقاب می شود. این خلاف وجدان عرفی است. به نظر ما عقاب این با عقاب او مساوی است ولو دو امر را عصیان کرده است، اما نکته تعدد و وحدت عقاب مربوط می شود به تفویت غرض ملزم مولا. و هر دو غرض ملزم مولا را تفویت کرده اند.

اما عرض ما این است که: اگر این آقای در بیابان تا ساعت سه با وضوء نماز نخواند وبعد از ساعت سه نماز با تیمم نماز بخواند اصلا عقاب نشود خلاف اطلاق ادله است. آقای بروجردی فرموده ما ملتزم می شویم اصلا عقاب نمی شود. چون امر شده به طبیعت و ماهیت اعتباریه صلاة، آن مصداق نماز با وضوء را ایجاد نکرد حالا مصداق نماز با تیمم را ایجاد می کند، چه اشکالی دارد؟. ما می گوئیم این خلاف اطلاق ادله است و خلاف فتوای صریح خود شما وآقای سیستانی است در بحث تیمم در عروه. پس چه جور می خواهند ملتزم بشوند به امر واحد که متعلق باشد به ماهیت اعتباریه صلاة. اگر این را ملتزم بشوید با التزام به اینکه این آقا عقاب می شود بر ترک نماز با وضوء جمع نمی شود. چون هم می گوئید عقاب می شود بر ترک نماز با وضوء، و هم از آن طرف می گوئید بعد از اینکه آب را از دست داد نماز با تیممش صحیح است. خب این توجیهی ندارد مگر اینکه تعدد امر را ملتزم بشویم، نه اینکه بگوئیم امر واحد به ایجاد ماهیت واحده صلاة داشته است.

سؤال وجواب: درباره تفویت ملاک خود آقای بروجردی جواب داده است که ما درویش نیستیم که ملاک را تفویت کردم یا نکردم. این حرفها را بگذارید کنار. مهم این است که امر را عصیان نکردم.

البته این فرمایش آقای بروجردی وسیستانی اگر درست بشود که امرٌ واحد بایجاد الماهیة الاعتباریة و اختلاف در مصادیق است، مصداق بودن فرد اضطراری همان و إجزاء همان. یعنی اگر ثابت شد که در حق یک شخصی این فرد اضطراری را مصداق قرار دارند اصلا مساوق است با إجزاء. چرا؟ چون الامر بایجاد الماهیة الاعتباریة امر واحد. این هم که مصداق این ماهیت اعتباریه است معقول نیست مجزی نباشد. ولذا طبق مبنای این دو بزرگوار ثبوت امر اضطراری یعنی مصداق بودن این فعل اضطراری برای ماهیت اعتباریه صلاة مساوق است با إجزاء. ولکن این مبنا به نظر ما درست نیست.

سؤال وجواب: مرحوم آقای بروجردی تعبیرشان این است که می گویند اصلا بحث از إجزاء یعنی همین. و الا معنا ندارد که امتثال یک امری مجزی از یک امر دیگر باشد. معنا ندارد که امتثال یک امری مجزی از امر دیگر باشد. این توجیهی ندارد الا همین مطلب که بگوئیم امر رفته است روی ماهیت اعتباریه صلاة، منتهی اختلاف در مصادیق است. که ما قبول نداریم ما معتقدیم که اختلاف صرفا در مصادیق نیست اختلاف در امر است. و هیچ اشکالی ندارد که امر اضطراری مجزی باشد از امر اختیاری به این معنا که امر اختیاری مشروط است نه مطلق. مشروط است به عدم اتیان به فعل اضطراری. معنای إجزاء این است که بحث کنیم آیا امر اختیاری مشروط است به عدم اتیان فعل اضطراری یا مشروط نیست. اگر مشروط باشد دیگر با اتیان امر فعل اضطراری امر اختیاری فعلی نمی شود. و هذا هو الاجزاء.

هذا کله فی الاضطرار الغیر المستوعب.

اما بحث اضطرار مستوعب:

این بحث اضطرار مستوعب دائر مدار این است که اگر کسی در کل وقت مضطر بود، از اول تا آخر وقت قادر بر قیام نبود، آیا بعد از اینکه در خارج وقت حالش خوب شد قضاء بر او واجب است یا نه؟

تارة برای اثبات وجوب قضاء می خواهیم تمسک کنیم به اطلاق دلیل وجوب قضاء. ببینیم آیا دلیل وجوب قضاء اطلاقش شامل این شخص می شود یا نه. و تارة بعد از فراغ از اطلاق دلیل وجوب قضاء بحث می کنیم از مقیدات این اطلاق. فالکلام یقع فی مقامین:

المقام الاول: فی اطلاق دلیل وجوب القضاء بالنسبة الی هذا المکلف که در تمام وقت مضطر مستوعب بود نمی توانست نماز ایستاده بخواند وبعد از خروج وقت حالش خوب شد.

دو مبنا در باب وجوب قضاء هست:

مبنای اول: این است که می گویند قضاء ثابت بالامر الاول.

مبنای دوم: القضاء ثابت بامر جدید.

توضیح ذلک: معنای اینکه قضاء ثابت است به امر اول یعنی تعدد مطلوب. یعنی ما از دلیل صل فی الوقت دو تا امر درآوردیم، یکی صل، یکی صل فی الوقت. اول اذان ظهر که می شود دو تا امر به ما متوجه می شود یکی امر به طبیعی صلاة و یکی امر به صلاة فی الوقت. به این می گویند القضاء ثابت بالامر الاول. قضاء به امر جدید یعنی در داخل وقت فقط یک امر داریم به صلاة فی الوقت. اگر این امر را امتثال نکردیم واین واجب فوت شد، بعد از خروج وقت می گویند من فاتته فریضة فلیقضها. به این می گویند قضاء به امر جدید.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک از کسانی است که قائل شده است که قضاء در باب نماز و روزه به امر اول است. چرا؟ فرموده اگر ما بودیم و دلیل صل فی الوقت یا صم فی شهر رمضان، شاید وحدت مطلوب بود، چه می دانیم، تعدد مطلوب دلیل نداشت. اما بعد از اینکه دلیل آمد گفت نماز و روزه قضاء دارد فهمیدیم در نماز و روزه دو تا ملاک هست: یکی ملاک در وقت ودیگر ملاک در طبیعت فعل. احکام هم که تابع ملاکات هستند. ملاک در طبیعت فعل بعد از خروج وقت قابل استیفاء است. چون ما دو تا ملاک داریم یک ملاک در وقت و یک ملاک در طبیعت فعل، طبعا این دو ملاک مستقل دو تا امر مستقل هم می خواهند. آقای حکیم می فرماید وقتی دلیل آمد گفت قضاء روزه و نماز واجب است کشف می کنیم یک ملاکی در طبیعت نماز و روزه است غیر از ملاک اداء. ولذا وقتی دو تا ملاک بود، یکی ملاک اداء در وقت و یکی ملاک طبیعت نماز یا طبیعت روزه، دو تا ملاک مستقل است دو تا امر مستقل هم می طلبد. ولذا اول وقت که می شود به شما دو تا امر متوجه می شود، یکی صل فی الوقت بخاطر ملاک صلاة فی الوقت، یکی هم صل بخاطر ملاک در طبیعت صلاة. در باب روزه هم همینجور است، ماه رمضان که رسید دو تا امر داریم، یکی صم فی شهر رمضان، یکی هم صم شهرا.

اتفاقا آیه کریمه هم مؤید کلام آقای حکیم است. چون می گوید "ومن کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر ... ولتکلموا العدة". کسانی که مریض یا مسافرند روزهای دیگری روزه بگیرند تا بتوانند یک ماه روزه باشند، لتکملوا العدة. یعنی واجب اولی برای هر مکلفی صوم شهر کامل است. برای حاضر یک واجب دیگر هم هست که صوم شهر رمضان است. اگر در شهر رمضان روزه گرفتید هر دو امر را امتثال کردید، البته اگر مسافر و مریض نباشید. اگر در ماه رمضان روزه نگرفتید، امر به صوم فی شهر رمضان را امتثال نکردید ولی امر به طبیعی صوم فی شهر کامل را فرصت دارید باید امتثال کنید.

این می شود قضاء به امر اول. نتیجه اش این است که اگر شک در امتثال این امر به طبیعی صلاة یا امر به طبیعی صوم بکنید مجرای قاعده اشتغال است. این مبنا که مبنای بسیار دقیقی هست و ردش کار بسیار مشکلی است، ببینیم چه باید بکنیم.

جلسه 189

یکشنبه 11/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر اضطرار مستوعب بود نسبت به تمام وقت و در کل وقت عاجز بود از نماز ایستاده، ولذا نماز نشسته خواند، بعد از انقضاء وقت عذرش برطرف شد. ببینیم مقتضای دلیل وجوب قضاء چیست، آیا دلیل وجوب قضاء اقتضاء می کند که این مکلف نمازش را قضاء کند و ایستاده نماز بخواند به عنوان قضاء یا نه؟

عرض کردیم باید مبانی را در مسأله امر به قضاء بررسی کنیم:

یک مبنا این است که می گویند امر به قضاء ثابت است به همان امر اول. یعنی صل قائما فی الوقت منحل است به دو امر، یکی امر به صلاة قائما فی الوقت و یکی هم امر به طبیعی صلاة قائما از باب وحدت مطلوب. اذان ظهر که می گویند دو تا امر متوجه مکلف می شود، یکی اینکه صل قائما، یکی اینکه ولیکن الصلاة قائما فی داخل الوقت. شما اگر در داخل وقت عاجز بودید از نماز ایستاده، خب آن امر دوم که می گفت ولتکن الصلاة قائما فی داخل الوقت ساقط شده است بخاطر عجز. اما آن امر به طبیعی صلاة قائما که وجهی ندارد ساقط بشود. امر به طبیعی صلاة قائما محفوظ است و اطلاقش اقتضاء می کند تا نماز ایستاده در خارج وقت نخوانید تکلیف ساقط نمی شود.

شبیه حج، که مشهور قائلند دو وجوب داریم، یعنی لعل المشهور قائل باشند که دو وجوب داریم، یکی وجوب طبیعی الحج علی المستطیع و دیگری وجوب مبادرت به حج فی اول سنة الاستطاعة. ولذا کسانی که اول سنه استطاعت نمی توانند حج بروند، تکلیف به فوریت حج ساقط است اما تکلیف به طبیعی الحج باقی است ولذا فقهاء می گویند کسانی که در زمان قدیم در اقصی نقاط عالم زندگی می کردند و بیش از یک سال باید طی مسافت می کردند تا به حج می رفتند آنها واجب بود بعد از استطاعت مالیه حرکت کنند تا به حج دو سال بعد مثلا برسند.

سؤال وجواب: فرض این است که وجوب حج فورا ففورا است، اگر امسال نتوانید بروید سال دوم باید بروید و هکذا.

در همین مسأله ثبت نام هم همین مسأله هست. الان پول دارید ثبت نام بکنید پنج سال دیگر حج بروید، بسیاری از فقهاء معتقدند که واجب است ثبت نام. البته حضرت امام و مرحوم آقای

گلپایگانی مخالف بودند، می فرمودند اگر امسال نمی توانید حج بروید ثبت نام کردن برای حج سالهای آینده لازم نیست.

پس بنابر تعدد مطلوب کسی که در داخل وقت عاجز از نماز ایستاده است، امر به صلاة قائما فی داخل الوقت ساقط می شود للعجز. اما امر به طبیعی صلاة قائما باقی است و اقتضاء می کند امتثال را ولو بعد الوقت.

اقول: منتهی به نظر ما تعدد مطلوب و اینکه بگوئیم صل قائما فی الوقت منحل است به امر به طبیعت صلاة قائما و امر به اداء آن در داخل وقت، این خلاف ظاهر ادله است.

و این که مرحوم آقای حکیم فرموده اند که بعد از اینکه ما دلیل داشتیم بر وجوب قضاء در باب نماز و روزه، پس می فهمیم تعدد مطلوب را. می فهمیم که یک مصلحت در طبیعت نماز ایستاده است و یک مصلحت هم در نماز ایستاده در داخل وقت. این را از امر به قضاء در باب صلاة و صوم می فهمیم. این فرمایش آقای حکیم جوابش این است که:

ما قبول داریم که از امر به قضاء در باب صلاة وصوم کشف می کنیم که طبیعت صلاة قائما ملاک دارد. وصلاة قائما فی داخل الوقت هم ملاک دارد علی نحو تعدد المطلوب. این را ما قبول داریم. ولکن اینکه امر شارع طابق النعل بالنعل مطابق باشد با ملاکات، این را قبول نداریم. یعنی شارع با اینکه می بیند ملاک در طبیعی صلاة قائما هست و ملاک دیگر هم در صلاة قائما فی داخل الوقت است، اما ملزم ندارد که دو امر بکند در اول وقت، یکی به صلاة قائما فی الوقت ویکی هم به طبیعی صلاة قائما، که بشود قضاء به امر اول. بلکه می تواند بگوید امر می کنم شما را به اداء نماز قائما فی الوقت، ومن فاته الصلاة قائما فی الوقت فیجب علیه القضاء، که بشود قضاء به امر جدید. بعد از اینکه وقت گذشت و نماز در داخل وقت فوت شد، امر به قضاء فعلی بشود. با اینکه ملاک در طبیعی نماز قائما هست، اما مولا ملزم ندارد که امر بکند از ابتداء اذان ظهر به طبیعی صلاة الظهر قائما و به ادائه فی داخل الوقت علی منحو تعدد المطلوب. کیفیت اراده مولا اینطور نیست که صددرصد تابع کیفیت ملاک باشد. ولذا در واجبات مولا اگر فعلی را واجب کند این فرق می کند با اینکه نتیجة الفعل را واجب کند. یک وقت مولا به ما می گوید ایجاد کن طهارت از حدث را. نتیجه وضوء را واجب کرده است. یکوقت می گوید ایجاد کن خود غسلات و مسحات را. در اینجا خود فعل را واجب کرده است. با اینکه ملاک واحد است. مولا دو نوع می تواند اراده کند. اراده کند ذات مسحات و غسلات، یا اراده کند نتیجه مسحات و غسلات را. و این در بحث اصل عملی اثر می گذارد. اگر اراده کند ذات غسلات و مسحات را، شک بکنیم در جزء یا شرط برای وضوء، مثلا نمی دانیم که در مسح رأس در وضوء آیا مسمی کافی است یا باید به اندازه عرض سه انگشت مسح کنیم، می توانیم برائت جاری کنیم. اما اگر اراده مولا برود روی نتیجه غسلات و مسحات که تحقق طهارت من الحدث هست می شود شک در محصل. شک می کنیم اگر وضوء بگیریم با اکتفاء به مسمی مسح علی الرأس آن طهارت من الحدث که مأمور به است حاصل شد یا نشد، شک در محصل است باید احتیاط کنیم. با اینکه ملاک فرقی نمی کند کیفیت اراده مولا فرق کرده است. اینجا هم همینطور است، ملاک در طبیعت نماز ایستاده است، اما مولا دو جور می تواند امر کند، یکی اینکه امر کند به طبیعت نماز ایستاده غیر از امر به اداء آن در وقت، اسمش را می گذارند القضاء بالامر الاول. آنوقت نتیجه اش همین چیزی است که آقای حکیم فرمود، که آنوقت مقتضای اصل عملی در قضاء باید بگوئیم اشتغال است نه برائت. یعنی اگر شک کردیم که ما تکلیف به قضاء داریم یا نداریم، اصل اولی این است که تکلیف به قضاء داریم، چون هنگام اذان ظهر تکلیف داشتیم به طبیعی صلاة قائما غیر از تکلیف به اداء آن در وقت. و ما نسبت به این تکلیف به طبیعی صلاة قائما شک در امتثال پیدا می کنیم اصالة الاشتغال حکم می کند به لزوم احتیاط به اتیان نماز ایستاده در خارج وقت.

اما ما عرضمان این است که ظاهر ادله این است که اراده مولا رفته است روی قضاء در موردی که اداء فوت بشود. من فاتته فریضة فلیقضها. ولذا شک در فوت که پیدا بکنیم یعنی شک کردیم در حدوث تکلیف به قضاء، و اصالة البرائة می گوید شما تکلیف به قضاء ندارید.

مرحوم آقای حکیم این مطلب را درست استنباط کرد که از دلیل وجوب قضاء کشف کردیم که طبیعی الصلاة ملاک دارد غیر از ملاک اداء آن در وقت. اما عرض ما این است که آیا وجود ملاک در طبیعی صلاة غیر از ملاکی که در اداء آن در وقت هست آیا لزوما به این معنا است که هنگام اذان ظهر دو امر متوجه مکلف بشود یکی صل الظهر و دیگری هم صل الظهر فی الوقت، تا ما نسبت به صل الظهر که امر به طبیعی صلاة ظهر است و مقید به وقت نیست، بگوئیم اشتغال یقینی است ولذا باید نسبت به او فراغ یقینی پیدا کنیم؟

ما عرضمان این است که نه، وجود ملاک در طبیعی صلاة ظهر مساوق با این نیست که در هنگام اذان ظهر یک امری هم متوجه ما بشود متعلق به طبیعت نماز ظهر. یک امر بگوید أدّ الظهر فی الوقت، یک امر هم بگوید إئت بطبیعی صلاة الظهر که مقید به داخل وقت نیست علی نحو تعدد المطلوب. نه می تواند داخل وقت فقط یک امر بکند به اداء، ونسبت به جاهایی که این نماز ادائیه فوت می شود امر بکند به قضاء خارج الوقت. ولذا اگر شک بکنیم در فوت الفریضة رجوع می کنیم به برائت، چون شک در فوت الفریضة مساوق است با شک در حدوث تکلیف به قضاء.

سؤال وجواب: وقتی که به شما بگویند که نماز در وقت بخوانید. بعد بگویند اگر نتوانستید نماز در وقت بخوانید لااقل اصل نماز را در خارج وقت بجا بیاورید، معلوم می شود که اصل نماز ملاک دارد. حالا ملاک وقت فوت شد اما ملاک اصل نماز را لااقل تفویت نکنید. این مطلب درستی است، اما عرض ما این است که این کشف نمی کند که در هنگام اذان ظهر یک امری به طبیعی نماز ظهر پیدا کردیم غیر از آن امر به اداء نماز ظهر در داخل وقت، که بشود دو تا امر، نسبت به امر به اداء ما بعد از اینکه وقت گذشت بگوئیم خب بالاخره امر به اداء ساقط شد اما امتثالا أو عصیانا، اما نسبت به امر به طبیعی نماز ظهر اشتغال به او یقینی است و یقتضی الفراغ الیقینی، پس باید در موارد شک در امتثال احتیاط کنیم.

عرض ما این است که نه، می تواند حکم به این نحو باشد که تا وقت باقی است امر داریم به اداء، وقت که خارج شد آنهایی که از آنها فریضه ادائیه فوت شده امر دارند به قضاء، وآنهایی هم که شک می کنند در فوت فریضه آنها شک می کنند در حدوث تکلیف به قضاء می توانند برائت جاری کنند. وظاهر ادله هم همین است. ما روایاتی داریم، مثلا در کتاب وسائل ابواب قضاء الصلوات باب 3 حدیث 2، باب 2 حدیث 1، باب 6 حدیث 1. همین حدیث اخیر را که در باب 6 حدیث 1 هست بخوانم: صحیحه زراره: قال قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذکرها فی الحضر، قال یقضی ما فاته کما فاته.

ظاهر این روایت صحیحه این است که موضوع وجوب قضاء فوت الفریضة است.

در رابطه با آیه صوم اولا ما عمده بحثمان در باب نماز است. در باب صوم خیلی این بحث مورد ندارد. ما صوم اضطراری ظاهرا نداریم، بالاخره صوم یا صوم اختیاری است یا اصلا صوم واجب نیست. ولی برفرض شما بگوئید بالاخره در باب صوم اگر شک کردیم که مثلا یک روزه از ما قضاء شده است یا ده روز، اگر موضوع وجوب قضاء صوم فوت الصوم باشد شک داریم در فوت صوم. شاید صوم از ما فوت نشده باشد. و اگر در باب صوم گفتیم قضاء صوم ثابت بالامر الاول، یعنی ماه رمضان که داخل شد دو تا امر به ما متوجه شد، یکی اینکه کتب علیکم الصیام، یکی هم من شهد منکم الشهر فلیصمه. یک امر شدیم به طبیعی صوم، سی روز باید روزه بگیریم. طبیعی سی روز، هر وقت شد. یک امر هم داریم به صوم شهر رمضان در حق حاضر و سالم. که نظر مرحوم آقای حکیم است. آنوقت کسانی که شک می کنند که آیا یک روز از آنها قضاء شد یا ده روز، اینجا مجرای قاعده اشتغال است. چرا؟ برای اینکه نسبت به تکلیف به طبیعی صوم در یک ماه صوم سی روز اشتغال یقینی است و یقتضی الفراغ الیقینی.

بله نسبت به تکلیف صوم شهر رمضان دیگر یا امتثال شد و یا عصیان شد گذشت. اما نسبت به وجوب طبیعی صوم سی روز، هنوز وقت نگذشته است. اشتغال به او یقینی است و یقتضی الفراغ الیقینی. که نظر مرحوم آقای حکیم است.

اقول: در باب صوم این فرمایش آقای حکیم خالی از وجه نیست. ما پیدا نکردیم در باب صوم یک روایتی را که بگوید موضوع وجوب قضاء صوم فوت است. من فاته صوم شهر رمضان فلیقضه. ما پیدا نکردیم. ولکن انصاف این است که احتمال این را ما می دهیم که موضوع وجوب قضاء صوم هم فوت الصوم باشد. ولو دلیل بر آن پیدا نکردیم اما احتمالش که هست. احتمال این معنا کافی است، احتمال اینکه موضوع وجوب قضاء صوم هم فوت صوم باشد کافی است که بگوئیم شاید موضوع وجوب قضاء صوم فوت صوم باشد وفوت صوم مشکوک است. اینکه از آیه کتب علیکم الصیام بخواهیم استظهار کنیم تعدد مطلوب را، به نظر ما از آیه این استفاده نمی شود که وقتی ماه رمضان شد ما دو تا امر داریم یکی امر به طبیعی صوم ویکی امر به صوم شهر رمضان، اگر در ماه رمضان روزه بگیریم هر دو امر را امتثال کردیم البته فی غیر مرض وسفر. ولکن نسبت به مریض ومسافر فقط امر به طبیعی صوم هست، نسبت به کسانی که عصیان بکنند صوم شهر رمضان را، صوم شهر رمضان امرش به عصیان ساقط می شود ولی امر به طبیعی صوم باقی است. این استظهار از آیه صوم به نظر ما شاهد ندارد. چرا؟ چون در آیه صوم هم می گوید کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون بعد می فرماید ایاما معدودات یعنی شهر رمضان، که بعدش هم دارد فمن شهر منکم الشهر فلیصمه. بدل آورده است، یعنی کتب علیکم صیام شهر رمضان. اینکه در ادامه این آیه گفته است که کسی که مریض یا مسافر هست در روزهای دیگر روزه بگیرد تا اکمال عده بشود، خب این لتکملوا العدة ظهور ندارد در اینکه طبیعی صوم یک ماه واجب است. این می خواهد بگوید که بر مریض ومسافر صوم ایام اُخر واجب است برای اینکه ما می خواهیم شما اکمال عده بکنید. مثل این می ماند که ما بر شما نماز را واجب کردیم بخاطر اینکه به یاد خدا باشید. اقم الصلاة لذکری. این معنایش نیست که آن چیزی که واجب است ذکر الله است. نه، آن چیزی که واجب است نماز است، علت وجوب نماز ذکر الله است. وجوبی که در حق مریض ومسافر می آید رفته روی صوم ایام اخر نه طبیعی صوم. منتهی چرا واجب کردیم بر مریض ومسافر صوم ایام اخر را؟ بخاطر اینکه اکمال عده بکنیم. نه اینکه اکمال عده یعنی طبیعی صوم در یکماه بر همه مکلفین واجب است که آقای حکیم فرمود. همچنین چیزی از آیه استفاده نمی شود که از آن استفاده بکنیم که قضاء به امر اول است، که بگوئیم بر هر مکلفی واجب است اکمال عده، بر انسانهایی که مریض نیستند و در وطنشان هستند صوم شهر رمضان واجب است، بر مریض و مسافر خصوص ایام اخر واجب است، منتهی هدف از وجوب صوم ایام اخر این است که اکمال عده بشود.

پس آیه شریفه برای کسانی که در وطن هستند وسالم هستند فقط امر می کند به خصوص صوم شهر رمضان، امر به طبیعی صوم ندارد.کسی هم که مریض ومسافر در ماه رمضان است امر دارد به خصوص صوم فی ایام اخر.

بله اگر از کسی صوم شهر رمضان فوت شد، تازه بعد از فوت صوم شهر رمضان او امر جدیدی پیدا می کند به قضاء. عرض کردم ما در باب صوم دلیل پیدا نکردیم که بگوید موضوع وجوب قضاء صوم فوت است. ولی احتمال این را که می دهیم. آیه هم که برخلاف این احتمال ما چیزی را نفرمود. ووقتی احتمال این معنا را می دهیم که در باب صوم قضاء به امر جدید باشد، شک اگر پیدا بکنیم در فوت صوم شهر رمضان، یعنی شک پیدا می کنیم در حدوث امر به قضاء و برائت از وجوب قضاء جاری می کنیم.

بله آن چیزی که شبهه است این است که ولو وجوب قضاء به امر جدید است اما چه کسی می گوید موضوعش فوت است؟ این شبهه قویی است. این غیر از اشکالی است که از آقای حکیم نقل کردیم. اشکال قبلی این است قضاء به امر اول است، از اولی که وقت داخل می شود ما دو تا امر داریم یکی امر به طبیعت فعل ویکی به فعل فی داخل الوقت. آن را عرض کردیم ظاهر ادله نیست. اما یک بیان دیگری داریم که این بیان قوی تر است وآن این است که گفته می شود که قضاء به امر جدید است، ما قبول داریم، اما چه کسی می گوید موضوع این امر جدید فوت است، بلکه موضوع این امر جدید عدم الاتیان بالفریضة فی داخل الوقت است. وفرض این است که در مانحن فیه در بحث اضطرار مستوعب وجدانا این آقا نماز ایستاده در داخل وقت نخواند. چه کسی می گوید موضوع وجوب قضاء فوت است؟

این اشکال قوی ای است که باید بررسی کنیم.

مرحوم آقای حکیم این اشکال را هم مطرح کرده، می فرماید: برفرض قضاء به امر جدید باشد وبگوئیم روایات می گوید من فاتته فریضة فلیقضها، ولکن نظر عرف این است که فوت عبارت است از عدم الاتیان. عدم الاتیان بالواجب فی الوقت. مستمسک 1/67.

مرحوم آقای حائری هم در کتاب الصلاة/334 مشابه همین را بیان فرموده اند، که فوت که موضوع است برای وجوب قضاء یعنی عدم الاتیان.

وقت شد عدم الاتیان، خب عدم الاتیان برای ما وجدانی است. در بحث ما یقینا این آقا نماز ایستاده در داخل وقت نخواده است.

بله اگر گفتیم فوت امر وجودی است یعنی ذهاب المصلحة من الکیس، مصلحت از دست برود. بله اگر این باشد ما چه می دانیم، شاید با این نماز نشسته ای که ما در داخل وقت خواندیم مصلحت از دست ما نرفت. چه کسی می گوید مصلحت نماز از دست ما رفته است؟ شاید این نماز نشسته در حال اضطرار مستوعب مصلحت نماز را استیفاء کرد و فوت نشد مصلحت نماز.

پس اشکال این است که گفته می شود که قضاء ولو به امر جدید است، اما چه کسی گفته موضوعش فوت به معنای ذهاب المصلحة من الکیس است تا بعد بگوئید با این نماز نشسته ای که ما در حال اضطرار مستوعب خواندیم شک می کنیم که آیا از ما فوت شد مصلحت نماز ایستاده یا نشد، و احتمال هم می دهیم که اصلا فوت نشده است از ما مصلحت نماز ایستاده. گ

اشکال می شود که فوت به معنا عدم الاتیان است. عدم الاتیان اینجا وجدانی است ما نماز ایستاده را اتیان نکردیم.

این اشکال قوی ای است که باید بررسی کنیم.

برای بررسی این مشکل گفته می شود که ظاهر فوت این است که امر وجودی است. وقتی می گویند فاته شیءٌ عرفا یعنی از دستش رفت. این فرق می کند با اینکه لم یأت بذلک الشیء. شما تا ساعت سه بعد از ظهر اگر نماز نخوانید، لم تأت بصلاة الظهر، اما صدق نمی کند فاتک صلاة الظهر. چون فوت عنوان بسیطی است که انتزاع می شود از ذهاب مصلحت یک فعلی از کیس. مصلحتی یک فعلی که از دست برود صدق می کند فات. واین فوت مساوی با عدم اتیان نیست. بله لازم عدم الاتیان الی آخر الوقت و عدم استیفاء مصلحت تحقق عنوان فوت است، ولکن استصحاب عدم استیفاء مصلحت نماز ایستاده توسط این نماز نشسته ای که خواندیم بخواهد اثبات کند عنوان فوت را می شود اصل مثبت.

ولذا به نظر ما ظاهر عنوان فوت این است که امر وجودی است. وبا فرض اینکه ما نماز نشسته بخوانیم در داخل وقت در اضطرار مستوعب، چون احتمال می دهیم این نماز نشسته در داخل وقت تمام ملاک نماز را استیفاء کند، احتمال این را که می دهیم، ولذا دیگر نمی توانیم صددرصد قسم بخوریم که فات منا الصلاة قائما. چرا؟ برای اینکه شاید ملاک نماز ایستاده را ما استیفاء کردیم با نماز نشسته در حال اضطرار مستوعب. پس معلوم نیست صدق بکند فات منا. و چون صدق فوت محرز نیست شک می کنیم در وجوب قضاء، برائت از وجوب قضاء جاری می کنیم.

این یک مطلب است.

جلسه 190

چهارشنبه 14/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر در تمام وقت اضطرار داشت و نماز اضطراری خواند و بعد از وقت اضطرار برطرف شد، آیا دلیل من فاتته فریضة فلیقضها می تواند اثبات کند وجوب قضاء را یا نه؟

ما عرض کردیم اگر دلیل وجوب قضاء همان دلیل اول باشد یعنی در ابتداء وقت هر مکلفی دو امر داشته باشد، یکی امر به صلاة قائما فی الوقت مثلا، یکی هم به طبیعی الصلاة قائما. طبیعی است که به لحاظ این امر دوم به طبیعی الصلاة قائما مقتضای اطلاق این است که بعد از وقت هم اگر قادر بشود نماز ایستاده بخواند و نماز نشسته داخل وقت علی القاعده مجزی نیست.

اما اگر دلیل قضاء دلیل جدید باشد، امر به قضاء جدید باشد کما هو الصحیح، مرحوم آقای صدر فرموده است که چهار احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اینکه موضوع فوت فریضه فعلیه باشد.

در این صورت این آقایی که در داخل وقت عاجز بود از نماز ایستاده، فریضه فعلیه اش صلاة قائما نبود. فریضه فعلیه اش صلاة جالسا بود و او هم که از او فوت نشده است.

احتمال دوم: اینکه بگوئیم موضوع فوت فریضه اولیه است. یعنی فریضه لولا الاضطرار.

اگر این را بگوئیم ایشان فرموده اند: لولا الاضطرار وظیفه وفریضه این مکلف صلاة قائما بود، وفت شده است از او فریضه اولیه، یعنی فریضه لولا الاضطرار. که لو لم یکن مضطرا لکانت فریضته الصلاة قائما وقد فاتت منه فیجب علیه القضاء.

احتمال سوم: این است که بگوئیم موضوع وجوب قضاء فوت مصلحت است. در این صورت شک می کنیم که آیا با نماز نشسته که این آقا در داخل وقت خواند مصلحت صلاة قائما استیفاء شد یا فوت شد. پس شک می کنیم در فوت مصلحت صلاة قائما از این مکلف چون احتمال می دهیم که این مصلحت با نماز نشسته در حال اضطرار استیفاء شده است، ولذا نمی توانیم تمسک کنیم به دلیل من فاتته فریضة فلیقضها.

احتمال چهارم: این است که بگوئیم موضوع وجوب قضاء مرکب است از انقضاء وقت وعدم تحصیل الملاک. اگر این باشد انقضی الوقت وجدانا، ولم یستوفی الملاک بحکم الاستصحاب. این آقا در ابتدای وقت که استیفاء نکرده بود ملاک را در نماز، استصحاب می گوید تا آخر وقت استیفاء نکرد ملاک را. انقضی الوقت وجدانا و لم یستوفی الملاک استصحابا فیجب علیه القضاء.

اقول: راجع به این فرمایش آقای صدر ما دو نکته عرض کنیم:

نکته اول: اینکه در احتمال دوم ایشان فرمود موضوع اگر فوت فریضه اولیه باشد، خب از این آقا فریضه اولیه یعنی فریضه لولا الاضطرار فوت شده است.

این فرمایش درست نیست. چون به تصریح خود ایشان در برخی از مباحثشان فوت در جائی تعبیر می شود که آن عمل دارای مصلحت باشد ومصلحت فوت بشود. یعنی اگر هم می گویند فات منه الصلاة قائما موقعی این تعبیر صحیح است که یک ملاکی در نماز ایستاده بود که از دست او رفت. لازم نیست بگویند فات منه مصلحة الصلاة قائما تا بشود احتمال سوم. نخیر، اگر هم بگویند فات منه الصلاة قائما باز قوام عرفی کلمه فوت به این است که نماز ایستاده یک مصلحتی داشت وقتی آن مصلحت از دستش رفت می گویند منه الصلاة قائما. الان شما رسیدی به یک عمل بیهوده نمی گوئید فات منی که از ما فوت شد فلان حرف لغو. تعبیر نمی کنند. اگر یک آقایی شما را سور دعوت کرده بود، شما آنجا نرفتید و دعوت دیگری را پذیرفتید با سور چرب تر و بهتر، آیا نمی گوئید فات منی سور ذلک الشخص الاول. دیگر با وجود سور چرب ونرم شخص دوم اصلا تعبیر فات منی سور شخص الاول عرفی نیست.

پس جناب آقای صدر! حتی اگر وقتی بگویند من فاتته فریضة فلیقضها مراد فریضه اولیه باشد، اما در صورتی فوت صدق می کند که مصلحت صلاة قائما از دست این آقا در برود و نتواند آن مصلحت را تحصیل بکند. والا اگر صلاة جالسا تمام آن مصلحت صلاة قائما را استیفاء بکند، کی تعبیر می کنند فات منه الصلاة قائما؟

پس به نظر ما طبق احتمال دوم هم باز نمی شود به دلیل وجوب قضاء تمسک کرد.

پس طبق احتمال اول و دوم و سوم نمی شود به دلیل وجوب قضاء تمسک کرد.

اما احتمال چهارم، که اصلا وجهی ندارد که ما بیائیم بگوئیم فوت مرکب است از انقضاء الوقت و عدم استیفاء المصلحة. ولذا احتمال چهارم از نظر فقهی قابل قبول نیست. ولی اگر کسی احتمال چهارم را تقویت کند بله، او استصحاب عدم استیفاء مصلحت را جاری می کند ولی به یک شرط، وآن شرط این است که یک مصلحت متیقنه ای در نماز قائما باشد شک بکند در استیفاء او. چرا این را می گویم؟ برای اینکه گاهی پنجاه درجه مصلحت قطعا در نماز ایستاده هست و بیشتر مشکوک. این پنجاه درجه مصلحت را با نماز نشسته قطعا استیفاء کردیم، احتمال می دهیم که مازاد بر آن مصلحت پنجاه درجه، مصلحت اخرایی و مصلحت زائده ای در نماز ایستاده بوده است. خب اینجا آن مصلحت متیقنه صلاة قائما، استوفیناه، مصلحت زائده بر آن مشکوک الحدوث است، چه چیزی را استصحاب بکنیم؟ بله در جایی که مصلحتی در نماز ایستاده متیقنه باشد و شک در استیفاء آن پیدا کنیم بله استصحاب عدم استیفاء جاری می کنیم.

سؤال وجواب: فرض است که طبق احتمال چهارم کل مرکب است از دو جزء. آن احتمال سوم بود که عنوان فوت عنوان بسیط است. بله در احتمال سوم استصحاب می کنیم عدم فوت را، چون احتمال سوم می گوید فوت المصلحة موضوع باشد و این امر بسیط باشد که ذهاب المصلحة من الکیس است. اما احتمال چهارم این است که فوت عنوان ترکیبی است مرکب است از انقضاء الوقت و عدم استیفاء المصلحة، که آقای صدر گفته اند استصحاب می کنیم عدم استیفاء مصلحت را.

نکته دوم: از نظر فقهی به نظر ما هیچکدام از این احتمالهایی که آقای صدر مطرح کرده اند درست نیست. یک احتمال دیگری ما داریم. توضیح ذلک:

اینکه بگوئیم موضوع فوت فریضه فعلیه است، این نظری بود که مرحوم آقای تبریزی هم قائل بودند، می گفتند موضوع وجوب قضاء فوت فریضه فعلیه است. ولذا اگر ما دلیل نداشتیم که من نام عن الصلاة فلیقضها، می گفتیم نائم اصلا وجوب قضاء هم ندارد چون نائم فریضه ندارد، رفع عن القلم عن النائم. چون دلیل داریم که من نام عن الفریضة فلیقضها در مورد نائم و امثال او می گوئیم موضوع وجوب قضاء فریضه فعلیه نیست. والا ظاهر من فاتته فریضة فلیقضها فوت فریضه فعلیه است. کما اینکه شأن در هر عنوانی این است که ظاهر است در عنوان فعلی و نه عنوان شأنی و تقدیری. وقتی می گوئیم فلانی عالم است معنایش این است که عالم فعلی است نه اینکه اگر درس می خواند عالم می شد. اینجا هم فریضه فعلیه ظاهر فاتته فریضة هست.

اگر ما این فرمایش را بگوئیم، طبعا نتیجه این می شود که در مورد این مثال که نماز نشسته خواند در حال اضطرار مستوعب این فریضه فعلیه از او فوت نشده است.

این را عرض کنم: یک فرضی هست وآن این است که اضطرار به سوء اختیار که ما تا ساعت سه قادر باشیم بر نماز ایستاده ولی نخوانیم، بعد از ساعت سه دیگر اضطرار ما مستوعب بشود. این مثال را باید جدا بحث کردید. والا در این مثال فاتته فریضته الفعلیه. چرا؟ برای اینکه اول وقت فریضه فعلیه اش نماز ایستاده بود، و عمدا نخواند تا ساعت سه، عاجز شد از نماز ایستاده و بعد نماز نشسته خواند. خب آن نماز ایستاده فریضه فعلیه بود. این مثال مصداق من فاتته فریضة فعلیة هست، ولی مورد بحث آقایان این مثال نیست. مورد بحث آقایان این است که از اول وقت تا آخر وقت اضطرار مستوعب داشت، فریضه فعلیه نداشت به نماز ایستاده تا بگوئیم از او فوت شده است.

اقول: ولکن به نظر ما ظاهر ادله که میگوید من فاتته فریضة فریضه فعلیه نیست فریضه شأنیه است. یعنی اگر کسی خواب برود و نماز از او فوت بشود، عرف می گوید نام عن الفریضة. در برخی از روایات هم داریم فاته. البته نداریم فاتته الفریضة ولی داریم یقضی ما فاته. تعبیر فوت در روایات هست. ولی به نظر ما عرفا هم می گویند فاتته الفریضة کما یظهر بالمراجعة الی العرف. فریضه اسم نمازهای واجب بالاصالة است، ولو بخاطر خواب و امثال آن وجوب فعلی پیدا نکند، عرف می گوید فریضه از او فوت شده است. یا امروز خواب ماندیم نتوانستیم نافله شب بخوانیم. اصلا نافله یعنی نماز مستحب، در خواب که نماز مستحب ندارد. ولی عرف می گوید خواب ماندیم از نافله شب، خواب ماندیم از فریضه ظهر. این یک تعبیر عرفی است.

در هما صحیحه هشام (که قبلا مطرح کردیم) می فرمود نماز واجبت را اول وقت خواندی، برو نماز جماعت شرکت کن ولیجعلها الفریضة إن شاء. ظهور عرفی اش این است که ولیجعلها الفریضة إن شاء یعنی نیت بکن نماز ظهر امروز را. صدق عرفی من فاتته فریضة در مورد نائم هم به نظر ما امر عرفی است. ولذا این احتمال اول درست نیست.

ما دلیل خاص هم نداشتیم که نائم باید نمازش را قضاء کند، عرف به خود من فاتته فریضة فلیقضها تمسک می کند. ولذا در فاقد الطهورین چون لاصلاة بطهور نماز بی طهور که نماز نیست، به اطلاق فمن فاتته فریضة فلیقضها تمسک می کنیم می گوئیم که بعد از وقت که آب پیدا می کند نمازش را باید قضاء کند چون عرفا فاتته فریضة.

پس احتمال اول خلاف ظاهر است.

سؤال وجواب: در حائض اصلا دلیل داریم که لاتقض الصلاة. یعنی دلیل داریم که اصلا نماز حائض ملاک ملزم ندارد ولذا فوت صدق نمی کند. اما در مورد نائم مرتکز عرفی این است که از او فوت شده است. ولذا خود روایت هم در نائم و مغمی علیه دارد که فاته. مشکل تعبیر فوت نداریم، ملاک که عرفا از دست نائم می رود. کلام در آن عنوان الفریضة است که عرفا فاته الفریضة چون فریضه ظهور ندارد در فریضه فعلیه. ولذا جماعت در فریضه مشروع است، با اینکه شما نماز قضاء پدر بزرگتان را می خوانید، اما به همین می گویند فریضه، چون فریضه بالذات است. اما اگر نافله را نذر هم بکنید انجام بدهید نمی توانید اقتداء کنید، چون این نافله بالذات است ولو شده فریضه بالعرض. اصلا لاجماعة فی نافلة ولو شما این نافله تان منذوره باشد.

سؤال وجواب: قدرت شرط وجوب است ولی ممکن است شرط اتصاف به ملاک نباشد. إن قدرت فأنقذ إبنی، با اینکه اگر ابن را انقاذ نکرد بخاطر عجز، ملاک فوت شده است. شرط وجوبی که اختیاری است، بله او شرط اتصاف است اما شرط وجوبی که غیر اختیاری است مثل إن قدرت فأنقذ ابنی نه او ممکن است شرط استیفاء باشد. کما اینکه در همین مثال إن قدرت فأنقذ إبنی قدرت شرط استیفاء ملاک است، والا کسی که عاجز است انقاذ غریق در حق او ملاک دارد فقط او عاجز است از استیفاء ملاک.

پس ظهور من فاتته فریضة در فریضه فعلیه نیست.

اما ظهورش در فریضه اولیه هم نیست. یعنی چه؟ یعنی اگر نماز واجب در حق من بشود نماز نشسته بخاطر اضطرار مستوعب، ونماز ایستاده نخوانم. عرف نمی گوید فاتته فریضة. چرا؟

برای اینکه ظاهر فریضه در مورد نماز این است که فریضه واحده است، یعنی در شبانه روز بیش از پنج نماز واجب نمی شود. وقتی که بر من نماز نشسته واجب شد او شد فریضه من.

بله اگر من خواب بمانم فاقد الطهورین باشم، بدل اضطراری نداشته باشیم، فریضه شأنیه من همان بدل اختیاری است، بخاطر خواب یا فاقد الطهورین بودن انجام نشد. ولذا صدق می کند من فاتته فریضة بخاطر اینکه خواب ماندم. اما وقتی شارع می آید برای من بدل اضطراری قرار می دهد ومن وظیفه ام می شود نماز نشسته، خب نماز نشسته که می خوانم فریضه من همین چیزی است که خواندم. وقتی این چیزی که خواندم فریضه ام هست عرف نمی گوید فاتتک فریضة، لم تفتنی فریضة. چون فریضه من همین است. فرض این است که شارع دو تا فریضه که واجب نکرده است بین الطلوعین. یک فریضه واجب کرد واین فریضه صبح من صلاة جالسا بود.

پس ما در عین حالی که در مورد نائم و فاقد الطهورین که بدل اضطراری ندارند فقط همان واجب اختیاری بود که بخاطر نوم و عجز وجوب فعلی پیدا نکرد، می گوئیم چون وجوب شأنی دارد صدق می کند فاتته فریضة. ولکن کسی بدل اضطراری دارد و نماز نشسته باید بخواند و خواند عرف نمی گوید فاتته فریضة. ولذا تعبیر می کنیم الفریضة الشأنیة، نه الفریضة الفعلیه و نه الفریضة الاولیة. هیچکدام، الفریضة الشأنیة. فریضه شأنیه یعنی آن چیزی که واجب شأنی است در حق این مکلف، مقصود این است که ولو بالفعل بخاطر نوم و عجز و امثال آن وجوب فعلی پیدا نکند. اما اگر آمد بدل اضطراری وجوب پیدا کرد، خب فریضه این آقا همان بدل اضطراری است دیگر. چون خداوند در شبانه روز بیش از پنج نماز را که نخواسته است. پس فریضه مریض صلاة جالسا است. پس صدق نمی کند فاتته فریضة، لم تفته فریضة. ولکن به نائم می گویند فاتته فریضة.

پس به نظر ما دلیل وجوب قضاء چون به امر جدید است شامل این مورد اضطرار مستوعب نمی شود.

ولذا با این بیانی که عرض کردیم در اضطرار به سوء الاختیار هم اگر در ساعت سه عاجز شد از نماز ایستاده ولی بعد از آن نماز نشسته خواند، چون عرفا ودر ارتکاز متشرعه فریضة الظهر واحده است، تا حالا امر داشت به نماز قائما، حالا بعد از این امر دارد به نماز جالسا، حالا فریضه اش این است. و عرفا چون فریضه یومیه واحده است، اینجا نمی گویند فاتته فریضة. بله فاته الواجب به معنای لغوی درست است، اما فریضه ظهور عرفی اش در صلوات مفروضه است که در شبانه روز بیش از پنج نماز نداریم، ولو خصوصیاتش فرق می کند. الفریضة که مطلق واجب نیست، ولذا کسی نیامده است به اطلاق من فاتته فریضة فلیقضها تمسک کند بگوید جواب سلام هم فریضه است، چون خداوند می گوید فردوها. بعد به کسی بگوئید ببخشید من مدتی با شما قهر بودم جواب سلام های شما را نمی دادم ده دقیقه وقت می خواهم، می روی پیش او می گوئی علیکم السلام، علیکم السلام. می پرسد این کارها دیگر چیست؟ می گوئی من فاتته فریضة فلیقضها. هیچ دلیل نداریم.

سؤال وجواب: نماز آیات دلیل خاص ندارد ولی آنها عرفا فریضه است، گفتم فرائض یومیه و امثال آن. اما اینها فریضه به معنای لغوی نیست، ولذا اگر کسی نذر کرده بود که امروز دو رکعت نماز مستحب بخواند نخواند، به اطلاق من فاتته فریضة فلیقضها تمسک کنیم بگوئیم قضاء کن. این نیست. معنای فریضه یعنی همان ذوات فرائض یومیه و مانند آن که نماز آیات و امثال آن است که از آن تعبیر می کنیم به الفریضة الشأنیة.

پس به نظر ما دلیل وجوب قضاء اقتضاء اعاده نمی کند.

ولی لو فرض که دلیل وجوب قضاء یا به امر اول بود و اقتضاء می کرد که بعد از خروج وقت هم اگر این مریض خوب شد طبیعی صلاة قائما را باید تا آخر عمرش بیاورد یا بخاطر اینکه ما در آن محتمله آقای صدر احتمال رابع را قبول کردیم، گفتیم که امر به قضاء شامل این می شود واین آقا باید قضاء کند، لو فرض اینجور باشد، حالا رجوع می کنیم به مقیدات. ببینیم آیا مقیدی داریم برای این دلیل وجوب قضاء یا نداریم؟

یک مقید را مرحوم نائینی ذکر کرده است، فرموده: این نماز نشسته در داخل وقت که من عاجزم از نماز ایستاده، آیا آن قیام شرطیت مطلقه دارد یعنی در حال عجز هم دخیل است در استیفاء ملاک، یا شرطیت مختصه به حال قدرت دارد؟ اگر دخیل است در استیفاء ملاک مطلقا یعنی نماز بی قیام اصلا ملاک نماز را استیفاء نمی کند، پس چرا شارع گفت صل جالسا؟ چرا گفت المریض یصلی جالسا؟ می شدیم مثل فاقد الطهورین که می گویند نماز را در وقت نخواند بعدا قضاء کند. یا می گوئید این قیام فقط در حال اختیار دخیل است در استیفاء ملاک، یعنی در حال عجز دخیل نیست ولذا شارع گفته المریض یصلی جالسا. خب پس معنایش این است که این نماز نشسته مجزی است دیگر و ملاک استیفاء شد، دیگر چرا قضاء واجب بشود؟

اقول: جناب نائینی! بحث عقلی نکن. بحث عقلی احتمالاتش زیاد می شود، خب یک احتمال هم هست که به لحاظ مراتب ملاک داشته باشد. نسبت به تمام الملاک الملزم قیام دخیل باشد در استیفاء تمام الملاک، ولی نسبت به بعض الملاک الملزم در حال اختیار دخیل باشد در حال اضطرار دخیل نباشد.

ولذا شارع نگاه می کند به این مریض در داخل وقت، می بیند عاجز است از قیام. ولکن با نماز نشسته بعض الملاک الملزم را استیفاء می کند. بعدا هم نماز ایستاده می خواند قضاءا، بقیة الملاک الملزم را استیفاء می کند.

می گوئید پس چرا واجب کرد نماز نشسته را در داخل وقت، می گذاشت وقتی خوب می شد می گفت قضاء کن.

جوابش این است که مصلحت ملزمه وقت را می خواهد استیفاء کند و از دستمان نرود. هم وقت مصلحت ملزمه دارد وهم این است که نسبت به پنجاه درصد از ملاک ملزم این نماز نشسته وافی به ملاک است. ولذا مولا می گوید حتما نماز نشسته در داخل وقت بخوان تا هم بعض ملاک ملزم استیفاء بشود و هم مصلحت وقت استیفاء بشود. بعدا هم وقتی خوب شدی نماز را قائما قضاءا بخوان.

پس این فرمایش مرحوم نائینی مشکلی را حل نکرد.

وجه دیگر وجهی است که آقای خوئی فرموده است که تمسک به اطلاق مقامی دلیل المریض یصلی جالسا است. اطلاق مقامی یصلی جالسا نیامده است که فإذا شوفی وعوفی فلیقض. همچنین چیزی نگفته است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی انصافا متین است. اطلاق مقامی هست. ظهور عرفی المریض یصلی جالسا با توجه به اینکه بالاخره عرفا تا آخر عمر مرض امتداد ندارد. خیلی از مریضها بالاخره ولو چند صباح مانده به آخر عمرشان حالشان خوب می شود. اگر بنا بود این شخص مریض بعد از خوب شدن نمازهایش را قضاء کند، خب این خلاف حکمت است ونقض غرض است عرفا که نگویند المریض یصلی جالسا فإذا برء من مرضه یقضیه قائما. خب وقتی سکوت کرد شارع اطلاق مقامی اقتضاء می کند که قضاء واجب نباشد. و این اطلاق مقامی ظهور می دهد به خطاب المریض یصلی جالسا. ظهور که پیدا کرد المریض یصلی جالسا، می شود مقید اطلاقاتی که اقتضاء می کند وجوب قضاء را.

ولذا این فرمایش آقای خوئی فرمایش متینی است.

وجه سوم: آقای سیستانی تمسک کرده است به ذیل حدیث لاتعاد. فرموده ذیل حدیث تعاد قاعده عامه دارد، السنة لا تنقض الفریضة. و این قاعده عامه یک مصداقش حدیث لاتعاد الصلاة الا من خمس هست، ولذا اختصاص به نماز ندارد. در هر مرکبی این السنة لاتنقض الفریضة تطبیق می شود. ولذا ایشان معتقد است که اگر کسی روزه بگیرد و عن جهل قصوری أو اضطرار استمناء بکند، روزه اش صحیح است. چرا؟ برای اینکه اجتناب از استمناء جزء سنت است یعنی در قرآن نیامده است. آن چیزی که در قرآن آمده فریضه است واو عبارت است از اجتناب از اکل وشرب و جماع. خب این آقا اخلال کرد به سنت عن اضطرار أو نسیان أو جهل قصوری. السنة لاتنقض الفریضة.

وهمینطور غسل جنابت کرد می رفت زیر دوش بدون ترتیب کل بدنش را می شست. ترتیب در غسل جنابت سنت است در قرآن که نیامده است. جهل قصوری داشت یا اضطرار داشت یا هر عذری، السنة لاتنقض الفریضة.

یا ذبح می کرد به استیل. خب اینکه لا ذکاة الا بحدیدة که در قرآن نیامده است. در قرآن آمده است که الا ما ذکیتم. اگر جاهل قاصر بودی یا مضطر بودی یا ناسی بودی و با استیل ذبح کردی که به نظر این آقایان آهن نیست عیب ندارد، السنة لاتنقض الفریضة. و هکذا.

اقول: این قاعده عامه را ما قبول داریم، اصل این قاعده عامه از محقق عراقی ره است. آقای زنجانی نقل می کرد از مرحوم آسید حسن بجنوردی که شاگرد آقا ضیاء عراقی بود می گفت آقا ضیاء عراقی این قاعده عامه را ادعا می کرد. ما در کتب ایشان پیدا نکردیم. آقای خوئی ره هم در کتاب الحج جلد 5 در بحث احکام مسدود گفته ما قاعده عامه ای داریم که السنة لاتنقض الفریضة.

لذا این قاعده عامه مورد قبول ما است، حالا جزئیاتش را در جای خودش باید بحث کنیم.

اما یک نکته ای که آقای سیستانی تطبیق کرده و گفته السنة لاتنقض الفریضة شامل اخلال عن اضطرار به سنت هم می شود. اخلال عن اضطرار به سنت لاتنقض الفریضة.

به نظر ما این تطبیق قاعده بر اضطرار درست نیست.

جلسه 191

شنبه 17/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در رابطه با ادله إجزاء بود در مورد اضطرار مستوعب. عرض کردیم آقای سیستانی تمسک می کنند به ذیل حدیث لاتعاد که فرموده است السنة لاتنقض الفریضة. ایشان می فرمایند: مرکب از سنن و فرائض مثل نماز که مرکب است از فرائض یعنی آنچه که در قرآن بیان شده است و سنن یعنی َآنچه که در روایات بیان شده است، مثلا رکوع وسجود فرائض هستند در قرآن بیان شده است، اما قرائت سنت است در غیر قرآن بیان شده است. هر عملی که مرکب است از سنن و فرائض، ارتباط بین سنن وفرائض مختص است به غیر حال عذر. اگر کسی از روی عذر ترک بکند سنن را، لطمه ای به فرائض وارد نمی شود. السنة لاتنقض الفریضة. اخلال به سنت از روی عذر موجب نقض وبطلان فریضه نمی شود.

و این اختصاص به نماز هم ندارد. هر مرکبی چه مرکب عبادی چه غیر عبادی، حتی مثل تذکیه که مرکب است از فرائض وسنن، مثل اینکه شرط است در تذکیه که با آهن سر ببریم، این سنت است، در قرآن نیامده است. اخلال به این شرط از روی عذر موجب بطلان عمل نیست و حیوان حرام نمی شود اگر روی عذر با غیر آهن ذبح کنیم.

البته ما با اصل مدعای ایشان موافقیم ولی دو تا اشکال داریم:

اشکال اول: فریضه بودن وسنت بودن روشن نیست که آیا به این است که در قرآن بیان بشود تا بشود فریضه، در مقابل سنت که در غیر قرآن بیان شده است. که نظر بزرگانی از جمله مرحوم آقای خوئی و حضرت امام وآقای سیستانی است. یا نه فریضه آن چیزی است که فرضه الله ولو در قرآن بیان نشده باشد. در مقابل سنت که ما سنّه النبی و ما شرّعه النبی است. در روایت داریم الرکعتان الاولیان فریضة، اما در کجای قرآن نامی از رکعت اول ودوم نماز به میان آمد. رکعت اول ودوم نماز فریضة أی مما فرضه الله ولکن در کتاب بیان نشده است. رکعت سوم وچهارم سنة النبی است أی ما شرّعه النبی است. آنوقت ما چه می دانیم که مثلا شرطیت ذبح به آهن ما فرضه الله است یا ما شرّعه النبی است؟ باید در خود روایات تطبیق بشود. مثلا در روایات گفته است رکوع در نماز فریضه است اما قرائت سنت است، تشهد سنت است. رمی در حج سنت است. اما جائی که در روایات نیامده است که این جزء یا این شرط سنت است ما چه می دانیم؟

اینکه می گوئید در قرآن نیامده طبق فهم ما پس سنت است، اولا: شاید طبق تفسیر ائمه علیهم السلام از قرآن این مطلب جزء قرآن باشد. مثلا وجوب اجتناب از استمناء در ماه رمضان شاید اگر از ائمه علیهم السلام می پرسیدیم به آیه استدلال می کردند برای وجوب اجتناب از استمناء در صوم، که قرآن می فرماید: اجتناب کنید از نساء در روزه ماه رمضان، ونساء خصوصیت ندارد شامل استمناء هم می شود. ما چه می دانیم. شاید تفسیری که ائمه علیهم السلام داشتند و إنما یعرف القرآن من خوطب به مثلا استمناء که باید در ماه رمضان ترک بشود را می فرموند از قرآن استفاده می شود.

علاوه اصلا بنابر این عرضی که ما داریم شاید وجوب اجتناب از استمناء ما فرضه الله باشد ولو در قرآن بیان نشده باشد. مثل الرکعتان الاولییان فریضة.

سؤال وجواب: خداوند فرض کرد دو رکعت را در نماز منتهی بشرط عدم اخلال به ما سنة النبی. این شرط هست. فاضاف الیهما رسول الله رکعتین لغیر المسافر، واضاف رکعة للمغرب للمسافر والحاضر. خداوند نماز را دو رکعت واجب کرد مشروط به اینکه اخلال به ما سنه النبی نکنید، اما سنه النبی چیست پیامبر آمد امر فرمود که دو رکعت دیگر هم در نماز ظهر و عصر وعشاء بخوانیم. اشکالی ندارد.

سؤال وجواب: اثرش این است که دو رکعت اول نماز فرض الله است، ولذا در روایت می گوید قاعده شک در رکعات آنجا راه ندارد. اما رکعت سوم و چهارم نماز ما سنه النبی است ولذا قاعده شک در رکعات در آن راه دارد، إذا شککت فابن علی الاکثر.

سؤال وجواب: ملاک گاهی در این است که اگر پیامبر چیزی را واجب کرد امت اطاعت کنند. این در روایات ما هست. مثلا غسل میت سنت است فریضه نیست. ولذا در روایت می گوید اگر یک آبی بود و یک جنبی و یک میتی وکافی برای هر دو نبود، جنب غسل کند اما میت را تیمم بدهند، لأن غسل الجنابة فریضة و غسل المیت سنة. سنت یعنی پیامبر امر کرد. ملاکش در حدی است که پیامبر امر کند در حدی نیست که خدا امر کند.

اشکال دوم: تطبیق این قاعده السنة لاتنقض الفریضة در مورد اضطرار اشتباه است. اینکه آقای سیستانی می گویند اخلال به سنت عن عذر ولو کان العذر هو الاضطرار این معفو است و موجب بطلان فریضه نمی شود، این درست نیست. چرا؟ برای اینکه تارة اضطرار مستوعب تمام وقت است، من از اول تا آخر وقت عاجزم از قرائت در نماز و قرائت سنت است. مقتضای قاعده اولیه این است که عجز از جزء یا شرط مرکب موجب انعدام امر به مرکب می شود. و ما مقتضای قاعده اولیه این است که بگوئیم دیگر اصلا امری نداریم به نماز. چون اطلاق دلیل می گوید لاصلاة الا بفاتحة الکتاب. وقتی عاجزیم از فاتحة الکتاب در تمام وقت، پس مقتضای قاعده این است که امر نداریم به نماز. آنوقت دیگر الفریضة نداریم تا بشود السنة لاتنقض الفریضة. السنة لاتنقض الفریضة ظاهرش این است که در امتثال امر به فریضه اگر اخلال شد به سنت از روی عذر مهم نیست. خب این در صورتی است که امر به فریضه داشته باشیم. و مقتضای قاعده اولیه این است که اگر عاجز شدیم از فاتحة الکتاب در نماز در کل وقت، امر به نماز ساقط بشود. قاعده اولیه این است.

اگر قاعده اولیه باشد اقتضاء می کند که اضطرار به ترک جزء یا شرط سبب بشود که اصلا امر به کل مرکب ساقط بشود. و دیگر ما امر به فریضه نداریم تا بعد بگوئیم السنة لاتنقض الفریضة.

بله اگر دلیل از خارج آمد که الصلاة لاتسقط بحال، آنوقت اشکالی ندارد، می شود به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کرد بعد از اینکه ثابت بشود که ما امر داریم به نماز بدون قرائت نسبت به کسی که در کل وقت عاجز است. و در این صورت هم احتیاجی نداشتیم به السنة لاتنقض الفریضة. چون خود همان امر به نماز بدون قرائت ظهور در إجزاء دارد کما بیناه سابقا.

پس در فرضی که ما دلیل نداریم که امر داریم به مرکب ناقص عند العجز عن جزئه أو شرطه، ما نمی توانیم به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کنیم بگوئم این مرکب ناقص امر دارد. ولذا خود ایشان در صوم نمی گوید اگر عاجز شدید ومضطر شدید به استمناء نعوذ بالله، فتواءا نمی گوید روزه اش صحیح است. در صورت جهل قصوری است که می گوید اگر کسی استمناء کرد روزه اش صحیح است از باب السنة لاتنقض الفریضة. اما اگر کسی مضطر است در روز ماه رمضان استمناء بکند، ایشان می گوید روزه بر او واجب نیست بعدا قضاء بکند. این بخاطر دلیل خاص هم نیست.

سؤال وجواب: ما هم عرضمان همین است، در جهل قصوری امر داریم به مرکب تام، السنة لاتنقض الفریضة می گوید شما این امر به مرکب تام را حساب کن، اگر خلل رساندی به سنت در آن، عملت باطل نمی شود. و ایشان می گوید ما استمناء را که نگاه می کنیم می بینیم در قرآن که نیامده که در روزه ماه رمضان استمناء نکنید. می شود سنت. ولی این جاهل قاصر امر به مرکب تام دارد. مضطر وقتی که مضطر شد به استمناء دیگر امر ندارد به صوم مشروط به عدم الاستمناء. وقتی امر نداشت ما به چه دلیل بگوئیم امر دارد به صوم لابشرط از استمناء کردن؟ خب مضطر است به استمناء، پس مضطر است به ترک صوم کامل، دلیل هم نداریم که صوم ناقص بر او واجب باشد.

سؤال وجواب: چه کسی می گوید جاهل قاصر یعنی کسی که ملتفت نیست؟ شاید ملتفت هست ولی اصل برائت جاری کرده است. وانگهی بر فرض غافل باشد، اما فرض این است که السنة لاتنقض الفریضة قدر متیقنش ناسی است، قدر متیقنش همین جاهل غافل است. بالاخره السنة لاتنقض الفریضة مورد که دارد، کلام در این است که در مورد اضطرار اول اثبات کنید که امر به فریضه ای داریم بعد بگوئید السنة لاتنقض الفریضة. کسی که عاجز است از صوم کامل و مضطر است به استمناء در این روز ماه رمضان، مقتضای قاعده این است که اصلا امر ندارد به صوم. وقتی امر نداشت به صوم اصلا دیگر فریضه ای نداریم تا بگوئیم السنة تنقض الفریضة أو لا تنقض الفریضة.

اما در جائی که اضطرار غیر مستوعب است، مثلا اول وقت شروع کرد به نماز، قرائت را فراموش کرد. قرآن هم دستش نیست، یا باید نماز را ترک کند برود قرآن بیاورد یا همینجور بدون قرائت نماز بخواند. اینجا هم نمی شود به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کرد بگوئیم همینجور نمازت را ادامه بده بدون قرائت. چرا؟ برای اینکه عرفا این آقا معذور نیست در ترک سنت، چون سنت عبارت است از صرف الوجود قرائت تا آخر وقت. واین آقا متمکن است از صرف الوجود قرائت تا آخر وقت. مجبور نیست که الان نماز بخواند. خب نمازش را قطع کند برود قرآن را پیدا کند و بیاید از روی قرآن حمد وسوره بخواند. این آقا اخلالش به سنت از روی عذر نیست. چون سنت عبارت است از صرف الوجود صلاة مع القرائة تا آخر وقت، واین آقا متمکن است از صرف الوجود. الان در اول وقت طرأ علیه الاضطرار. اینجا هم به السنة لاتنقض الفریضة نمی شود تمسک کرد.

پس به نظر ما قاعده السنة لاتنقض الفریضة در موارد اضطرار مورد ندارد. مگر اینکه اضطرار مستوعب باشد و دلیل خاص بیاید بگوید شما امر به مرکب ناقص دارید عند الاضطرار عن المرکب الکامل، آنوقت بله می شود به السنة لاتنقض الفریضة استدلال کرد برای إجزاء، و ما دیگر نیاز هم نداریم به این السنة لاتنقض الفریضة، چون امر اضطراری در اضطرار مستوعب مساوق با إجزاء است. در این صورت که دلیل داریم در اضطرار مستوعب که امر به مرکب ناقص داریم مثل الصلاة لاتسقط بحال، فقط در اینجا می شود به قاعده السنة لاتنقض الفریضة تمسک کرد. و در این موارد ما نیازی هم نداریم به این قاعده السنة لاتنقض الفریضة، چون عرض کردیم امر اضطراری در اضطرار مستوعب مساوق با إجزاء است بخاطر سائر ادله ای که عرض کردیم و عرض خواهیم کرد.

وجه چهارم (بر اینکه در اضطرار مستوعب اگر نماز اضطراریه بخواند در وقت و بعد از وقت دیگر قضاء ندارد): حدیث رفع است، رفع عن امتی ما اضطروا الیه.

ممکن است شما اشکال کنید کما اینکه ما اشکال می کنیم که حدیث رفع عن امتی ما اضطروا الیه می گوید شما که مضطرید به ترک نماز ایستاده در وقت مثلا، امر به نماز ایستاده ندارید. اما اثبات نمی کند که امر به نماز نشسته دارید. رفع عن امتی ما اضطروا الیه. تکلیفی که اضطرار دارید به ترک آن یعنی وجوب صلاة قائما رفع شد. این را می فهماند. اما اثبات نمی کند وجوب صلاة جالسا را.

این اشکال هست، ولکن گفته می شود که ما دو تا روایت داریم که در این دو روایت اثبات شده است که در فرض اضطرار از قاعده رفع عن امتی ما اضطروا الیه و مانند آن اثبات می توانیم بکنیم که مرکب ناقص امر دارد. یعنی اگر مضطر شدی به ترک نماز ایستاده، با قاعده رفع عن امتی ما اضطروا الیه و مانند آن می توانی اثبات کنی که امر داری به نمازنشسته. این دو روایت دو تا موثقه سماعه هستند. در این روایت فرض این است که: سألته عن الرجل یکون فی عینیه الماء، کسی چشمش آب آورده نمی تواند نماز ایستاده بخواند، مجبور است نماز خوابیده بخواند، فقال لابأس بذلک، عیب ندارد نماز خوابیده بخواند. لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه. گفته می شود که ظاهر این موثقه سماعه این است که کسی که مضطر شد به نماز خوابیده، قاعده ما محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه نماز خوابیده را تصحیح می کند. نماز خوبیده محرم وضعی است، یعنی باطل است. قاعده ما من محرم الا وقد احله الاضطرار می آید این محرم وضعی را در فرض اضطرار حلال وضعی می کند یعنی صحیح می کند. موثقه دیگر سماعه هم شبیه همین هست.

به این دو موثقه استدلال می شود بر اینکه قاعده اضطرار فقط وجوب مرکب تام را بر نمی دارد، بلکه اثبات می کند صحت مرکب ناقص را. اثبات می کند که نماز خوابیده مثلا در حال اضطرار صحیح است. نه اینکه فقط شما با قاعده اضطرار بگوئی امر نداری به نماز ایستاده.

اقول: ولکن به نظر ما استدلال به این موثقه سماعه هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه بعد از اینکه عرف قاعده ما من محرم الا وقد احله الاضطرار را نافی می داند و نه مثبت، شاید امام علیه السلام می خواهد به این قاعده استدلال کند که شما مکلف به نماز ایستاده نیستید. همین. چون مکلف به نماز ایستاده نیستید و از آن طرف هم الصلاة لاتسقط بحال، پس نماز خوابیده بخوان.

شبیه آنچه که در روایت عبدالاعلی مولا آل سام آمده است، عثرت فانقطع ظفری، باندپیچی کردم روی آن را چطور وضوء بگیرم، حضرت فرمود: یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج. حضرت فرمود بر شما خدا حرج قرار نداد، یعنی اگر وضوء کامل بر تو واجب بشود حرجی است ولاحرج او را بر می دارد. اما وضوء جبیره ای را لاحرج درست نکرد. خب شاید وظیفه این آقا تیمم باشد چرا وضوء جبیره ای باشد. وضوء جبیره ای را از دلیل دیگر فهمیدیم. حضرت می خواهد بفرماید بر شما وضوء کامل واجب نیست چون حرجی است. همین.

اینجا هم همینطور است، احتمال می دهیم حضرت می خواهد بفرماید نماز ایستاده بر شما واجب نیست چون اضطرار دارید، اما نماز خوابیده بخوان او از باب الصلاة لاتسقط بحال است. ولذا در روزه این را نمی گوئیم. اگر کسی در حال روزه مجبور شد یکی از مفطرات صوم را انجام بدهد ما به او نمی گوئیم که روزه ناقصت صحیح است. نخیر، تو اصلا روزه ات باطل است باید یک روز دیگر قضاء کنی. اضطرار می گوید وجوب صوم نداری، اما اینکه صوم ناقصت صحیح است این را نمی شود استفاده کرد.

پس به نظر ما هیچکدام از این روایات نه رفع ما اضطروا الیه و نه این موثقه سماعه نمی تواند اثبات کند صحت فعل اضطراری را.

فقط یک روایت صحیحه است در خصوص باب نماز، او دلیل خوبی است. و آن صحیحه ابن سنان است: إن الله فرض من الصلاة الرکوع والسجود، الا تری لو أن رجلا دخل فی الاسلام لایحسن أن یقرأ القرآن أجزأه أن یکبّر ویسبّح و یصلی. حضرت فرمود خداوند در نماز رکوع و سجود را واجب کرد، شاهد بر این مطلب این است که ببین قرائت را اگر کسی مضطر شد و ترک کرد نمازش باطل نیست، چون قرائت سنت است در نماز.

این روایت در خصوص نماز قابل استدلال هست. معلوم می شود اصل رکوع و سجود در نماز چون فریضه است اگر نمازی بی رکوع و سجود باشد باطل است، یا رکوع قائما، اگر نتوانستی رکوع جالسا، و اگر نتوانستی رکوع ایماءا. اما اصل رکوع و سجود به یک شکلی باید در نماز محقق بشود. برخلاف قرائت. اگر قرائت را از روی اضطرار ترک کردی نمازت صحیح است.

سؤال وجواب: شما می فرمائید چه فرق می کند؟ فرقش این است که تسبیحی که بجای او امر شد به قرائت، او قرائت نیست حتی تعبدا. اما رکوع ایمائی برای عاجز از رکوع قیامی و جلوسی تعبدا رکوع است. این توجیه روایت است.

سؤال وجواب: در صلاة غرقی هم ایماء می کند بجای رکوع و سجود حسب ما ورد فی الروایات.

سؤال وجواب: اطلاق مقامی امر اضطراری این است که این صلاة اضطراریه مصداق همان فریضه ای است که از شما در وقت خواسته شده است و اطلاق مقامی اش اقتضاء می کند پیش از این تکلیف نداریم.

تا حالا نتیجه این شد که در اضطرار مستوعب مقتضای ظاهر ادله این است که قضاء واجب نیست. نماز نشسته در وقت که خواندی مجزی است و قضاء هم ندارد.

مقتضای اصل عملی در اضطرار مستوعب

اگر در اضطرار مستوعب شک کردید گفتید نمی دانیم مقتضای ادله چیست، شک کردیم در اطلاق مقامی، وشک کردیم در سببیت که ظاهر المریض یصلی جالسا این است که بدل اضطراری صلاة قائما هست و همانطور که صلاة قائما مجزی است صلاة جالسا هم برای مریض مجزی است، اگر در این مطالب تشکیک کردید و گفتید ما از اصل لفظی ناامدی شدیم و نوبت رسید به اصل عملی، وظیفه چیست؟

مرحوم آخوند فرموده است: ما در اضطرار غیر مستوعب که گفتیم اگر نماز نشسته بخوانی ودر داخل وقت اضطرار برطرف بشود، اصل برائت از وجوب اعاده جاری می شود. خب اگر اضطرار بعد از وقت برطرف بشود که به طریق اولی برائت از وجوب قضاء جاری می شود.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند مطلب خوبی است، ولکن باید توجه کنیم ببینیم مبنایمان در وجوب قضاء چیست.

در قضاء یک مبنا این است که قضاء به امر اول است. مثل آقای حکیم که می گوید چون دلیل وجوب قضاء در نماز وروزه آمد کشف کردیم تعدد مطلوب را. کشف کردیم نماز در وقت یک ملاک دارد، طبیعی نماز هم یک ملاک دارد. کسی که نماز در وقت را ترک می کند قضاء بکند نماز را برای اینکه ملاک در طبیعی نماز را استیفاء کند. ظاهر دلیل وجوب قضاء این است که طبیعی نماز قضاء دارد.

خب بنابر این مبنا دیگر اصل برائت جاری نمی شود. چرا؟ برای اینکه ما یقین داریم که این آقا یک امری داشت به نماز نشسته در حال اضطرار، ویک امر دیگری داشت به طبیعی نماز. منتهی نمی دانیم آن امر دیگر به طبیعی نماز متعلقش نماز ایستاده است یا جامع بین نماز نشسته در داخل وقت و نماز ایستاده خارج وقت.

جناب آخوند، بنابر نظر کسانی که می گویند قضاء به امر اول است، این امر به طبیعی نماز می شود مردد بین تعیین و تخییر. این امر به طبیعی نماز که در حق این مکلف آمد، غیر از آن امر به صلاة جالسا، این طبیعی امر نمی دانیم متعلقش صلاة قائما است، بنابر اینکه مجزی نباشد این نماز نشسته، یا جامع بین نماز جالسا فی الوقت أو الصلاة قائما خارج الوقت است بنابر اینکه مجزی باشد. این امر دوم به طبیعی نماز می شود مردد بین تعیین و تخییر. شمای مرحوم آخوند و مشهور در دوران امر بین التعیین و التخییر قائل به احتیاط هستید.

پس اگر قائل شدیم که قضاء به امر اول است، این مقدمه اول، مقدمه دوم اینکه در دوران الامر بین التعیین و التخییر قائل به اصالة الاحتیاط واصالة التعیین شدیم، اینجا باید احتیاط کرد. چرا؟ چونکه ما می دانیم اول اذان ظهر یک امری به طبیعی نماز به این آقا متوجه شد غیر از آن امر به صلاة فی الوقت، این امر به طبیعی صلاة مردد است که متعلق است به خصوص نماز قائما که باید بعد از رفع عذر بخواند، یا متعلقش عبارت است از اینکه ایجاد کن یا صلاة جالسا فی الوقت را یا صلاة قائما خارج الوقت را. می شود دوران الامر بین التعیین و التخییر وباید مشهور احتیاطی بشوند. ولکن ما راحتیم، اولا در دوران الامر بین التعیین و التخییر برائتی هستیم، و ثانیا قضاء را هم به امر جدید می دانیم. خب قضاء را که به امر جدید دانستیم، بعد از خروج وقت و ارتفاع اضطرار شک می کنیم، می گوئیم این آقا نماز نشسته در داخل وقت خواند، اگر مجزی باشد اصلا امر جدیدی نیامده است به وجوب قضاء. شک می کنیم در حدوث وجوب قضاء برائت از آن جاری می کنیم.

یقع الکلام فی اقتضاء الامر الظاهری للاجزاء.

جلسه 192

یکشنبه 18/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یک مطلب راجع به نظر آقای سیستانی در رابطه با ارتکاب سائر مفطرات غیر از اکل وشرب و جماع عرض کنم:

ایشان در تعلیقه عروه و مسائل منتخبه فرموده اند: اگر از روی اکراه یا اضطرار مرتکب شد یکی از مفطرات غیر از اکل وشرب و جماع را، الاحوط وجوبا قضاء الصوم. یعنی با اینکه مشهور این صوم را باطل می دانند ایشان ملتفت هست که طبق قانون السنة لاتنقض الفریضة باید این صوم صحیح بلکه واجب باشد. چون ارتباط بین سنن و فریضه فقط مختص است به حال عمد و اختیار به نظر ایشان، ودر حال عذر نفی شده است ارتباط بین السنة والفریضة. ولذا مبنای فقهی ایشان اقتضاء می کند که بگوید اگر مکره شد یا مضطر شد مثلا به استمناء در ماه رمضان، صومش صحیح است بلکه واجب است.

این را ایشان ملتفت هست، ولذا نمی شود به ایشان اشکال بکنیم. منتهی در مقام فتوی، فتوی نمی دهد و احتیاط می کند، خب فتوی دادن واجب نیست.

البته اشکال ما به ایشان محفوظ است. ما معتقدیم که این صوم که مکره است بر ارتکاب مفطّر در آن ولو مفطّر مثل استمناء باشد، اصلا دلیلی بر وجوب ندارد. این صوم به چه دلیل واجب است. اول وجوب آن را ثابت کنید بعد بگوئید که السنة لاتنقض الفریضة. این اشکال را ما به ایشان داریم.

کلام واقع می شود در إجزاء امر ظاهری نسبت به امر واقعی:

مثلا شما وضوء گرفتید به آبی که مشکوک الطهارة بود، با قاعده طهارت آن را درست کردید، بعد کشف شد که نجس بود. تارة وجدانا کشف می شود که این آب نجس بوده، تارة تعبدا کشف می شود. مثلا اماره اگر قائم بشود بر نجاست این آب، می شود انکشاف الخلاف بالتعبد.

فعلا بحث ما در انکشاف الخلاف است للحکم الظاهری بالوجدان. آب وضوء قاعده طهارت داشت، بعد از وضوء جزم پیدا کردیم که نجس بود حکمش چیست؟ آیا این وضوء صحیح است یا صحیح نیست؟

این مطلب را شما در شبهه حکمیه می توانید پیاده کنید که در شبهه حکمیه حکم ظاهری داشتیم، شبهه حکمیه بود که ماء قلیل الملاقی للمتنجس الخالی عن عین النجس هل ینجس أو لاینجس کما اختار السید المیلانی والسید الصدر أن الماء القلیل للمتنجس الخالی من النجس لاینجس به، خلافا للمشهور. خب فقیهی شک کرد، یا به اصالة الطهارة تمسک کرد یا به دلیل عام در طهارت ماء و اثبات کرد که این ماء پاک است. بعد از اینکه وضوء گرفت کشف خلاف شد بالجزم و الیقین. یقین پیدا کرد که این آب نجس بود. البته در شبهات حکمیه کشف خلاف بالجزم و الیقین بسیار نادر است. ولکن ممکن است کسی از کثرت ادله و یا شهرت جزم و یقین پیدا کند به یک حکم.

وتارة هم شبهه موضوعیه است که مثالش روشن است.

وجوهی ذکر شده است برای إجزاء حکم ظاهری نسبت به حکم واقعی، البته همه این وجوهی که ما ذکر می کنیم همه اش مقتضی إجزاء به قول مطلق نیست، بلکه برخی از این وجوه موجب تفصیل است:

وجه اول: ما ذکره الآخند، که موجب تفصیل است. مرحوم آخوند در کفایه در بحث إجزاء فرموده است: یکوقت حکم ظاهری به لحاظ اثبات تکلیف جاری می کنیم. استصحاب یا اماره داریم بر وجوب نماز جمعه. بعد کشف می شود که در عصر غیبت نماز ظهر واجب تعیینی است. اینجا لا اشکال عندنا فی عدم الاجزاء.

یکوقت حکم ظاهری برای اثبات جزء یا شرط در متعلق تکلیف جاری می شود. مثل اینکه قاعده طهارت جاری بکنیم در لباس که می خواهیم با آن نماز بخوانیم. متعلق تکلیف این است که صل فی ثوب طاهر. قاعده طهارت در ثوب جاری شد برای احراز این شرط در متعلق تکلیف.

در این صورت مرحوم آخوند تفصیل می دهد بین مفاد اصل و مفاد اماره. می گوید اگر اماره داشتیم بینه داشتیم بر اینکه این ثوب تطهیر شده و نماز خواندیم در آن وبعد کشف شد خطاء بینه، علی القاعده مجزی نیست. اما اگر قاعده طهارت در این ثوب جاری شد، کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر، قاعده طهارت حاکم است بر دلیلی که می گوید لاصلاة الا بطهارة الثوب و الجسد، که از ادله استفاده شده است که شرط صلاة طهارت ثوب وجسد است. مرحوم آخوند فرموده است خب، کل شیء نظیف حاکم و مبین لتوسعة دائرة الشک. به ما می فهماند که شرط نماز خصوص طهارت واقعیه نیست، اعم است از طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه. کل شیء نظیف هم که طهارت ظاهریه را برای این ثوب اثبات کرد. بعد از نماز که فهمیدیم این ثوب نجس بود، نجاست واقعیه را فهمیدیم که در حال نماز وجود داشت، اما شرط نماز مشکلی ندارد. چون شرط نماز اعم بود از طهارت واقعیه و ظاهریه، و این ثوب طهارت ظاهریه داشت حین الصلاة.

فرقش با اماره این است که می گوید اماره بر طهارت ثوب، لسانش لسان توسعه دائره شرط نیست، بلکه لسانش بیان وجود طهارت واقعیه است. چون اماره گفت این لباس تطهیر شده است. دلیل حجیت اماره هم گفت که ما أدّی الثقة الیک عنی فعنی یؤدی. صدق العادل. لسان حجیت اماره لسان جعل حکم مماثل نیست که بگوید اگر ثقه گفت این لباس پاک است ما جعل می کنیم طهارت را برای این لباس. نه، مفادش این نیست. مفادش جعل علمیت و طریقیت است برای خبر ثقه یا جعل منجزیت و معذریت برای آن. برخلاف قاعده طهارت که مفادش جعل طهارت است. مفاد اماره بر طهارت جعل طهارت نیست. مفاد دلیل حجیت اماره این نیست که ما قام خبر الثقة علی أنه طاهر فهو طاهر. اما مفاد اصالة الطهارة این است که مشکوک الطهارة طاهر. وفرض این است که شرط طهارت که در نماز طهارت شرط است این شرط اعم از طهارت واقعیه وظاهریه است، قاعده طهارت، طهارت ظاهریه درست کرد، یعنی ایجاد یک فرد از این شرط را. اما اماره بر طهارت ثوب لسانش لسان جعل طهارت برای ما خبر الثقة علی أنه طاهر نیست.

ولذا مرحوم آخوند فرمود اگر احراز کردیم شرط نماز را یعنی شرط متعلق تکلیف را با اصالة الطهارة یا با اصالة الحل، این مقتضی إجزاء است.

برای اصالة الحل مثال بزنم: یک پوستی که مذکی هست اما نمی دانم پوست گوسفند است یا پوست گرگ. شک دارم. کل شیء لک حلال را در حیوانی که صاحب این پوست است جاری کردیم گفتیم آن حیوانی که این پوست، پوست او است شک داریم حلال گوشت بود یا حرام گوشت. کل شیء لک حلال. بعد از اینکه نماز خواندیم در پوست آن، ثابت شد که این پوست، پوست گرگ بوده است. مرحوم آخوند می گوید این مجزی است. چون شرط صلاة حلیت آن حیوانی است که در جلد او نماز می خوانیم اعم از حلیت واقعیه و ظاهریه، کل شیء لک حلال حلیت ظاهریه را اثبات کرد.

متعلق تکلیف این است که نماز بخوان و اگر پوست حیوانی پوشیدی آن حیوان باید حلال گوشت باشد. کل شیء لک حلال می گوید آن حیوان حلال گوشت است ولذا اصل مثبت هم نیست.

این فرمایش مرحوم آخوند مورد توجه بزرگانی مثل حضرت امام قده قرار گرفته است.

ولکن این بیان مواجه است با نقضهایی که به ایشان وارد شده است، وکلا اشکالاتی به مرحوم آخوند کرده اند در ربطه با این مبنا.

قبل از اینکه اشکالات فرمایش مرحوم آخوند را بگویم، مرحوم آخوند یک عبارتی دارد می گوید بل و استصحابهما فی وجه قوی. نه تنها اصل طهارت واصل حل مقتضی إجزاء است بلکه استصحاب طهارت و استصحاب حل هم مقتضی إجزاء است علی وجه قوی. چطور؟

چون مرحوم آخوند در استصحاب معتقد است وتقویت می کند جعل حکم مماثل را که از آن تعبیر می کنند به تنزیل المستصحب منزلة الواقع. یعنی اگر شما استصحاب کردید طهارت را، استصحاب جعل طهارت می کند برای این مشکوک. ما کان طاهرا سابقا فهو طاهر بقاءا ما لم تتیقن بالخلاف. این مفااد استصحاب است به نظر مرحوم آخوند. و این را در بحث قیام امارات و اصول مقام قطع موضوعی تصریح می کند. ولذا مفاد استصحاب طهارت هم می شود جعل طهارت، ومفاد استصحاب حل هم می شود جعل حل در مورد مستصحب الطهارة والحلیة.

بله کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی مبنایشان در استصحاب این است که استصحاب علمٌ تعبدی بالواقع، استصحاب می شود مثل امارات. یا اگر کسی در استصحاب گفت مفاد استصحاب جعل منجزیت و معذریت است او فرق می کند. مرحوم آخوند در محل خودش تقویت کرده است که استصحاب تنزیل می کند مستصحب را منزلة الواقع. یعنی می گوید ما کان طاهر سابقا فهو طاهر لاحقا ما لم تعلم بالخلاف. که مفادش می شود مثل مفاد اصالة الطهارة.

این یک مطلب.

مطلب دیگر این است که مرحوم آخوند کلا در مواردی که به اصل ما اعتماد بکنیم در اتیان به متعلق تکلیف. مثلا اقل واکثر ارتباطی بود شک کردیم در جزئیت سوره، برائت از جزئیت سوره جاری کردیم، قائل به إجزاء است. می گوید حدیث الرفع مقتض للاجزاء مطلقا وحدیث لاتعاد مقتض للاجزاء فی خصوص باب الصلاة. این مطلب را در دو جای کفایه مرحوم آخوند مطرح کرده است. ولذا این مبنای مرحوم آخوند را توجه داشته باشید که ما در بحث های آینده به آن خواهیم پرداخت.

پس مرحوم آخوند می گوید حدیث رفع از جزئیت این جزء مشکوک جاری می شود و این حاکم است بر خطاب امر به مرکب. می گوید در زمان شک امر فعلی تعلق گرفته است به مرکب لابشرط از این جزء مشکوک. ولذا ایشان می گوید حدیث رفع مقتضی إجزاء است. اختصاص به ایشان هم ندارد، حضرت امام قده هم همین نظر را قائل است، بعدا بحث خواهیم کرد انشاءالله.

فعلا راجع به بیان مرحوم آخوند در اصالة الطهارة والحل و استصحابهما فی وجه قوی بحث کنیم:

مرحوم نائینی اشکالاتی را مطرح کرده است به مرحوم آخوند:

اشکال اول: این است که گفته است: جناب آخوند! حکومت کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر بر خطاب طهارت واقعیه حکومت ظاهریه است. چرا؟ برای اینکه در موضوع کل شیء نظیف شک در طهارت و نجاست واقعیه اخذ شده است. و محال است این حکم ظاهری که از آن تعبیر می کنیم به طهارت ظاهریه موجب تغییر در حکم واقعی بشود، با توجه به اینکه این حکم ظاهری متأخر است رتبة از آن حکم واقعی. چرا؟ برای اینکه در موضوع این حکم ظاهری شک در حکم واقعی اخذ شده است. به این می گویند حکومت ظاهریه. و این محال است موجب تغییر در حکم واقعی بشود. جناب آخوند! شما می خواهید کل شیء نظیف حکومت واقعیه پیدا کند و واقعا نماز در این لباس مشکوک صحیح بشود. این می شود حکومت واقعیه. این محال است. چون حکومت آن حکومت ظاهریه است وحکومت ظاهریه حکم واقعی را عوض نمی کند.

برداشت از کلام مرحوم آخوند دو نوع است:

یک برداشت این است که می گویند مرحوم آخوند می خواهد بگوید دلیل اصالة الطهارة حاکم است بر دلیل شرطیت طهارت فی الصلاة مثلا. یک برداشت هم برداشت مرحوم آقای صدر است وبرداشت مرحوم آقای روحانی، که می گویند مرحوم آخوند می خواهد بگوید دلیل قاعده طهارت ورود دارد بر دلیل شرطیت طهارت فی الصلاة. این اشکال مرحوم نائینی بنابر تقریب حکومت در کلام مرحوم آخوند است. چون مرحوم آخوند می گوید حاکم. این را توضیح بدهم:گ

تقریب حکومت این است که بگوئیم ظاهر دلیل لاصلاة الا بطهارة الثوب و الجسد طهارت واقعیه است. و دلیل قاعده طهارت می آید توسعه می دهد در قاعده شرط. شبیه اینکه ظاهر لاصلاة الا بطهور این است که در صلاة واقعیه طهارت شرط است، الطواف بالبیت صلاة حاکم است می آید توسعه می دهد، می گوید آن چیزی که ظاهر دلیل بود که طهارت شرط صلاة است من می گویم طهارت شرط طواف هم هست. به این می گویند حکومت. ظاهر دلیل شرطیت طهارت ثوب و بدن در نماز اگر طهارت واقعیه باشد، کل شیء نظیف می گوید من تفسیر می کنم مراد جدی مولا را، و می گویم واقعا شرط نماز اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه است. به این می گویند حکومت. که ظهور خطاب شرطیت طهارت ثوب و بدن در طهارت واقعیه باشد و دلیل کل شیء نظیف بخواهد تبیین کند توسعه دائره شرط را و بگوید شرط اعم است از طهارت واقعیه وظاهریه. کما اینکه الطواف بالبیت صلاة تبیین می کرد، می گفت صلاة در لاصلاة الا بطهور اعم است واقعا و جدا از صلاة وجدانیه و صلاة تعبدیه. و الا ظاهر لاصلاة الا بطهور که صلاة وجدانیه است. این می شود حکومت. برداشت مرحوم نائینی از کلام مرحوم آخوند برداشت حکومت است که درست هم هست کما سنوضحه.

در مقابل این برداشت یک برداشت دیگر هست که گفته می شود اصلا مرحوم آخوند می خواهد ورود بگوید. یعنی چه؟ یعنی می خواهد بگوید ظاهر دلیل شرطیت طهارت ثوب بودن در لباس از الو اعم بوده است از اول که گفته اند لاصلاة الا بطهارة الثوب ظهور داشته است در اعم از طهارت واقعیه وظاهریه. آنوقت کل شیء نظیف می آید مصداق درست می کند برای این شرط طهارت وجدانا. چرا؟ برای اینکه ظاهر دلیل شرطیت طهارت اعم بود از طهارت واقعیه و ظاهریه. خب کل شیء نظیف می گوید أنا طهارة ظاهریة وجدانا. می شود ورود.

ولذا ورود موقوف بر این است که ظهور دلیل شرطیت طهارت ثوب و بدن در نماز در اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه باشد فی حد نفسه. وقتی ظهورش در اعم بود، کل شیء نظیف مصداق وجدانی درست می کند برای این طهارت اعم از طهارت واقعیه وظاهریه.

مرحوم آقای صدر استظهار کرده است از کلام مرحوم آخوند ورود را، ولذا گفته است اشکال مرحوم نائینی که می گوید حکومت کل شیء نظیف حکومة ظاهریة، می گوید این اشکال برای این است که کلام مرحوم آخوند خوب روشن نشده برای این آقایان. مرحوم آخوند اصلا حکومت نمی گوید بلکه ورود می گوید. وقتی ورود شد، اصلا نیازی ندارد که دلیل کل شیء نظیف تصرفی بکند در دلیل شرطیت طهارت. دلیل شرطیت طهارت خودش از اول موسع هست. از اول می گوید الجامع بین الطهارة الظاهریة والواقعیة شرط الصلاة. فقط کل شیء نظیف می گوید أنا طهارة ظاهریة. دیگر اشکال مرحوم نائینی وارد نمی شود.

اقول: به نظر ما این جواب آقای صدر درست نیست. برای اینکه مرحوم آخوند چه جور بیان کند که ما بگوئیم کلامش ظاهر در حکومت است. ایشان که تصریح می کند می گوید دلیل اصالة الطهارة یکون حاکما و مبینا لدائرة الشرط. دیگر از این واضحتر بگوید؟! می گوید دلیل اصالة الطهارة است که تبیین می کند شرط اعم است از طهارت واقعیه و ظاهریه. خب مرحوم آخوند اگر می خواست ورود را بگوید، که دلیل اصالة الطهارة تبیین نمی کند دائره شرط را. بلکه خود لاصلاة الا بطهارة الثوب تبیین می کند که من اعم هستم. مرحوم آخوند می گوید نخیر، کل شیء نظیف مبین توسعه شرط است، واین کل شیء نظیف است که می گوید شرط اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه است. خب این می شود حکومت دیگر. چرا می گوئید مرحوم آخوند ورود می گوید؟ مرحوم آخوند حکومت می گوید.

سؤال وجواب: الطواف بالبیت صلاة حاکم است بر لاصلاة الا بطهور. اما دلیلی که می گوید الصلاة جالسا صلاة المریض یا تکبیرة الاحرام صلاة الغرقی او ورد دارد بر لاصلاة الا بطهور. چون مصداق وجدانی درست می کند برای صلاة. اما الطواف بالبیت صلاة که مصداق ادعائی درست می کند. او حاکم است. چون ظهور صلاة شامل طواف نمی شود. الطواف بالبیت صلاة است که مبین توسعه مراد جدی است. در لاصلاة الا بطهور می گوید صلاة در مراد جدی اعم است از صلاة وجدانیه وصلاة ادعائیه که طواف است. این می شود حکومت دیگر.

به نظر ما اشکال مرحوم نائینی را باید جور دیگری جواب داد که این اشکال را مرحوم آقای خوئی ره جواب داده است. در بحوث این اشکال را که از مرحوم نائینی است به آقای خوئی نسبت داده، در حالی که مرحوم نائینی اشکال کرده وآقای خوئی ره جواب داده است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: جناب آقای نائینی! ما دو تا حکم داریم: یک حکم عبارت است از طهارت واقعیه برای ثوب، یک حکم هم عبارت است از شرطیت طهارت برای نماز. دو تا حکم است. طهارت این ثوب یک حکم است، شرطیت طهارت ثوب در نماز حکم آخری است. مرحوم آخوند می گوید قاعده طهارت حکومت واقعیه دارد بر آن حکم دوم. شمای مرحوم نائینی این همه مطلب بیان کردید در اثبات اینکه طهارت ظاهریه در طول طهارت واقعیه است که حکم اول است. وچون در طول طهارت واقعیه است، چون شک در طهارت واقعیه در موضوع طهارت ظاهریه اخذ شده است، شما فرمودید پس نمی تواند تغییر بدهد طهارت واقعیه را. خب جناب نائینی! مگر مرحوم آخوند گفت تغییر می دهد طهارت واقعیه را؟ مرحوم آخوند گفت تغییر می دهد حکم دوم را که شرطیة الطهارة فی الصلاة است. نسبت به این حکم دوم که اصالة الطهارة تأخر رتبی ندارد. چون در موضوع طهارت ظاهریه که شک در شرطیت اخذ نشده است. شک در طهارت واقعیه اخذ شده است نه شک در شرطیت.

پس قاعده طهارت نسبت به طهارت واقعیه حکومت ظاهریه دارد، نسبت به شرطیت طهارت فی الصلاة حکومت واقعیه دارد. و این اشکالی ندارد.

فرق حکومت واقعیه و حکومت ظاهریه این است که: در حکومت واقعیه واقعا آن خطاب محکوم تغییر پیدا می کند، مثلا الطواف بالبیت صلاة، واقعا کشف می شود که وضوء در طواف هم شرط است. این حکومت توسعیه است. حکومت تضییقیه هم می گوید لاشک لکثیر الشک. لاشک لکثیر الشک حکومتش بر من شکّ فلیبن علی الاکثر حکومت واقعیه است. یعنی چی؟ یعنی واقعا حکم شک در رکعات را از شک کثیر الشک بر می دارد. واقعا بر می دارد. این می شود حکومت واقعیه. حکومت ظاهریه این است که واقعا محکوم را تغییر نمی دهد فقط نسبت به محکوم منجز و معذر است. مثل چی؟ مثل ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر. نمی خواهد بگوید که اگر اماره قائم شد که این مایع خمر است واقعا او خمر است یعنی واقعا احکام خمر را دارد. نه، ظاهرا احکام خمر را دارد، یعنی منجز و معذر داریم. والا اگر دست زدی به این مایع که اماره گفته خمر است، بعد دستت را بو کردی دیدی نه معلوم می شود این خمر نیست، معلوم می شود این ثقه فرق بین خل و خمر را نمی شناسد، کشف خلاف شد، خب دستتان پاک است. چون حکومت ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر حکومت ظاهریه است، تغییر نمی دهد در واقع، فقط منجز و معذر است. جناب نائینی! آقای خوئی خوب اشکالی کرده است. حکومت ظاهریه است. یعنی به لسان اثبات موضوع هست ولی به غرض تنجیز و تعذیر نه به غرض تغییر حکم واقعی. به لسان أنه خمر است اما به غرض تنجیز و تعذیر نه به غرض اثبات احکام خمر برای آن واقعا.

ولذا این را توجه داشته باشید: آنهایی که می گویند خبر الثقة علمٌ، حکومتش بر احکام علم حکومت ظاهریه است کما ورد فی بعض الکلمات، آنها اشتباه می کنند. چرا؟ برای اینکه خبر الثقة علم احکام علم را واقعا برای خبر ثقه بار می کند. یعنی واقعا برای خبر ثقه جواز إخبار می آورد نه ظاهرا. آثار علم را واقعا بار می کند برای خبر ثقه. ولذا حکومت خبر الثقة علم بر خطاب لاتقف ما لیس لک به علم حکومت واقعیه است.

می گوئیم جناب نائینی! حالا اشتباه در کلام شما مشخص شد. کل شیء نظیف نسبت به دلیل حکومت واقعیه بله حکومتش ظاهریه است ودر طول او هست. اما بحث ما در خطاب شرطیت طهارت فی الصلاة است. نسبت به او که حکومتش می خواهیم بگوئیم واقعیه است نسبت به او که در طولش نیست. شک در شرطیت طهارت در صلاة در موضوع کل شیء نظیف اخذ نشده است. پس این اشکال مرحوم نائینی وارد نیست. کلام واقع می شود در بقیه اشکالات.

جلسه 193

دوشنبه 19/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

کلام در اشکالات مرحوم نائینی بود بر مرحوم آخوند.

مرحوم آخوند فرمودند که کل شیء لک طاهر حتی تعلم أنه قذر حکومت واقعیه دارد بر دلیل شرطیت طهارت ثوب و بدن فی الصلاة. می گوید شرط نماز اعم است از طهارت واقعیه ثوب ویا طهارت ظاهریه ثوب. ولذا اگر بعد از نماز کشف شد که این ثوب شما نجس واقعی بوده است مشکلی نیست. چون شرط اعم بود از طهارت واقعیه وظاهریه و این ثوب طهارت ظاهریه داشت در هنگام نماز.

اشکال دوم مرحوم نائینی: فرموده: جناب آخوند! شما معتقدید که حکومت مختص است به اینکه لسان دلیل حاکم مشتمل باشد بر کلمه أعنی و أی، مثل اینکه امام علیه السلام که سؤال شد که شما فرمودید لایعید فقیه صلاته قط، حضرت در جواب فرمود إنما عنیت بذلک الشک بین الثلاث والاربع. جناب آخوند! شمائی که حکومت را مختص می دانید به استخدام ادات تفسیر و معتقدید که لاضرر حاکم نیست بر احکام اولیه، دلیل حجیت اماره حاکم نیست بر ادله اصول، چون دلیل لاضرر یا دلیل حجیت امارات مشتمل بر ادات تفسیر نیست، مگر کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر مشتمل بر ادات تفسیر است؟ مشتمل بر ادات تفسیر نیست، شما چطور گفتید حکومت؟ با نظر شما نمی سازد.

مرحوم آقای صدر فرموده: شما این مبنای مرحوم آخوند را در حکومت قرینه بگیرید که نظر ایشان در این بحث به ورود است نه به حکومت. درست است که تعبیر کرده است در کفایه که دلیل قاعدة الطهارة حاکم علی دلیل شرطیة طهارة الثوب فی الصلاة، اما مقصودش حاکم لغوی است که شامل ورود هم می شود.

اقول: این مطلب آقای صدر درست نیست. ظاهر کلام مرحوم آخوند حکومت در مقابل ورود هست کما بیناه سابقا. و لکن ما اشکالمان به مرحوم نائینی این است که: جناب نائینی! یک جا پیدا کنید که مرحوم آخوند ادعا کرده باشد که حکومت مختص است به جائی که دلیل حاکم مشتمل بر ادات تفسیر باشد. اصلا مرحوم آخوند این ادعا را مطرح نکرده است. فقط ایشان در لاضرر منکر حکومت شده است، گفته است لا ضرر حاکم نیست بر خطابات اولیه، بلکه بین اینها توفیق عرفی برقرار می کنیم و خطابات اولیه را به توفیق عرفی حمل می کنیم بر غیر موارد ضرر.

سؤال وجواب: جمع عرفی نه به نحو تخصیص. چون اگر می گفت تخصیص، اشکال می شد که لاضرر با هر خطاب تکلیفی عموم من وجه است. یجب الوضوء با لاضرر نسبتش عموم من وجه است نه عموم و خصوص مطلق. چون لاضرر هم شامل وضوء ضرری می شود و هم شامل سائر واجبهای ضرری. ویجب الوضوء هم که هم شامل وضوء ضرری می شود و هم شامل وضوء غیر ضرری. نسبت عموم من وجه است. و لذا مرحوم آخوند گفت التوفیق العرفی، یک نوع جمع عرفی است در قبال تخصیص وتقیید.

در دلیل حجیت امارات هم منکر حکومت شده است بر ادله اصول، وقائل شده است به ورود. گفته است که دلیل حجیت امارات موضوع اصول را که شک در وظیفه فعلیه است از بین می برد. دلیل حجیت اماره می گوید تو عالم هستی به وظیفه فعلیه ات. عالم به حکم واقعی نیستی ولی عالم به وظیفه فعلیه هستی. موضوع رفع ما لایعلمون هم کسی است که جاهل است به وظیفه فعلیه.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند در لاضرر می گوید توفیق عرفی است. چون خطابات اولیه حکم اولی هستند و لاضرر حکم ثانوی است، مقتضای توفیق عرفی تصرف در مدلول خطاب حکم اولی است و تقدیم این عنوان ثانوی است بر آن. غیر از حکومت است.

ما عرضمان این است که مرحوم آخوند آیا در الطواف بالبیت صلاة نمی گوید حکومت؟ می گوید حکومت دیگر. چرا؟ برای اینکه اثبات موضوع است به غرض اثبات حکم. در لاضرر اثبات موضوع ممکن است نباشد نفی موضوع نباشد، آنجا منکر حکومت شده است. اما الطواف بالبیت صلاة مرحوم آخوند هم می گوید حکومت دارد. چرا؟ برای اینکه اثبات می کند موضوع را به غرض اثبات حکم. کلام در این است که کل شیء نظیف هم از نظر مرحوم آخوند مثل الطواف بالبیت صلاة است. اثبات می کند موضوع طهارت را به غرض اثبات احکام طهارت. یکی از احکام طهارت ثوب جواز صلاة است در آن. می آید می گوید مشکوک الطهارة طاهر به غرض اینکه جواز صلاة در ثوب طاهر را برای صلاة در ثوب مشکوک الطهارة اثبات کند. این می شود حکومت.

علاوه جناب نائینی! بحث لفظی نکنید. اشکال نکنید به این کلمه حاکم در کلام مرحوم آخوند. حالا مرحوم آخوند طبق مبنایش فوقش باید می گفت توفیق عرفی. به اصل مطلب نگاه کنید که مرحوم آخوند می خواهد بگوید با دلیل کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر ما می فهمیم جواز صلاة در ثوب مشکوک الطهارة را واقعا. حالا اسم این را گذاشته حکومت، شما می گوئید طبق مبنای خودت نباید تعبیر به حکومت می کردی، باید مثلا تعبیر می کرد به توفیق عرفی. خب اینکه مهم نیست، به اصل مطلب ایشان نگاه کنید که ادعایش این است که جواز صلاة در ثوب مشکوک الطهارة جواز واقعی است نه جواز ظاهری. و این را از دلیل کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر می فهمد. اسم این را گذاشته حکومت نگفته توفیق عرفی، اینکه مهم نیست. حالا اگر اسم این را می گذاشت توفیق عرفی شما راضی می شدید؟!

سؤال وجواب: شما الطواف بالبیت صلاة را بر دلیل توضأ للصلاة مقدم می کنید یا نه؟ لاشک لکثیر الشک را بر دلیل إذا شککت فابن علی الاکثر مقدم می کنید یا نه؟ حالا اسم این تقدیم را مرحوم آخوند می گوید حکومت، شما بگوئید طبق نظرت باید اسم این را بگذاری توفیق عرفی. اینکه مهم نیست. مهم این است که مرحوم آخوند می گوید کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر مثل الطواف بالبیت صلاة که حکومت واقعیه دارد یا به تعبیر دیگر توفیق عرفی واقعی دارد.

پس این اشکالها درست نیست.

سؤال وجواب: به هر حال مرحوم آخوند اگر در لاضرر نفی حکومت کرد، یک بحث است، که فوقش آنجا اشتباه کرده و واقعا هم اشتباه کرده است، لاضرر حاکم بر احکام اولیه است. اما این دلیل نمی شود که ما یک اشتباهی که مرحوم آخوند در لاضرر کرد ونفی کرد حکومت را در آنجا، بیائیم بگوئیم پس باید در جاهای دیگر هم شما این اشتباه را تکرار کنید. مرحوم آخوند نگفت من حکومت را مختص می دانم به جائی که ادات تفسیر بکار برود. فوقش در لاضرر که نفی حکومت کرد اشتباه کرد، دلیل نمی شود که ما بگوئیم آن اشتباه را اینجا هم تکرار کن.

علاوه عرض کردم این بحثها مهم نیست بحث لفظی است، به معنا باید توجه کرد این الفاظ که مهم نیست.

اشکال سوم مرحوم نائینی: نقض هایی است که به مرحوم آخوند وارد کرده است:

نقض اول: جناب آخوند! شک می کنیم این آب پاک است یا نجس. دستمان را با این آب می شوریم، باید بگوئی این دست ما پاک است. بعد از اینکه دستمان را با این آب شستیم یقین کردیم که این آب از یک هفته قبل نجس بوده است. فقهاء می گویند برو دستت را آب بکش، اما شمای مرحوم آخوند باید بگوئید حکومت کل شیء نظیف که در این آب پیاده شد حکومت واقعیه است و واقعا دست من پاک است. چون دست من ملاقات کرد با ماء طاهر. ملاقی الطاهر طاهر. طبق نظر شمای مرحوم آخوند قاعده طهارت در این آب که جاری شد حکومت دارد بر دلیل ملاقی الطاهر طاهر، می گوید ملاقی الطاهر اعم است از ملاقی طاهر واقعی یا طاهر ظاهری. پس ملاقی طاهر ظاهری هم طاهرٌ.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند می خواهد بگوید قاعده طهارت از علم به طهارت اشرف است. تصریح می کند. می گوید اگر علم داشتید به یک حکم شرعی بعد کشف خلاف شد، لا دلیل علی الاجزاء. تصریح می کند. اگر اماره داشتید بر حکم شرعی بعد کشف خلاف شد، لا دلیل علی الاجزاء. اما این قاعده طهارت در مشکوک الطهارة کاری می کند که علم به طهارت و اماره بر طهارت نمی توانست بکند. وآن این است که قاعده طهارت توسعه می دهد در احکام طهارت. می گوید احکام طهارت مختص طهارت واقعیه نیست بلکه شامل طهارت ظاهریه هم می شود. خب جناب آخوند! یکی از احکام واقعیه این است که ملاقی الطاهر طاهر. پس باید بگوئید این دست ما که ملاقی طاهر ظاهری است این هم طاهر است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: ما هم نقض را تکمیل کنیم: لو توضأ بهذا الماء، مرحوم آخوند باید بگوید که اگر بعد از وضوء کشف شد که این آب نجس بود وضوء واقعا صحیح است. چون در دلیل توضأ بماء طاهر توسعه می دهد، می کند توضأ بماء طاهر اعم من الطاهر الواقعی والظاهری.

مرحوم آخوند یک مطلبی گفته است کار را خراب تر کرده است. گفته است بل و استصحاب الطهارة والحل مقتض للاجزاء فی وجه قوی. این را که گفته نقض قوی تر می شود بر مرحوم آخوند. اگر استصحاب کردیم وضوء را، از نظر مرحوم آخوند باید بر دلیل لاصلاة الا بوضوء حاکم واقعی باشد، می گوید لاصلاة الا بوضوء اعم من الوضوء الواقعی والظاهری. خب استصحاب وضوء هم توسعه می دهد در لاصلاة الا بوضوء، اعمّش می کند از وضوء واقعی وظاهری. خب این هم که وضوء ظاهری داشت، ولو بعد از نماز فهمید ده ها بار آن وضوئی که گرفته بود باطل شده است، مهم نیست. نمازش مقرون بود به وضوء ظاهری، وفرض این است که ما توسعه در شرط وضوء را استفاده کردیم از دلیل. مردی با زنی ازدواج کرد که استصحاب می گوید ذات بعل نیست. بعد از ازدواج شوهر این زن آمد گفت أنا بعل هذه المرأة. می گوییم برو، یجوز الزواج بالمرةأ الخلیة، استصحاب کون هذه المرأة الخلیة حکومت واقعیه دارد، می گوید ازدواج با مرأة خلیه اعم است از خلیه واقعیه و خلیه ظاهریه. و این زن هم خلیه ظاهریه بود. یا من خانه شما را فروختم به عنوان خودم چون استصحاب می کردم که هنوز خانه خودم هست. بعد که خانه را فروختم معلوم شد که من این خانه را قبلا به شما مصالحه کرده ام و استصحاب بقاء ملکیت بایع خلاف واقع بود. جناب آخوند! باید طبق مبنایت بگوئی استصحاب ملکیت بر لابیع الا فی ملک حاکم است می گوید لابیع الا فی ملک اعم است از ملکیت واقعیه و ظاهریه. و استصحاب ملکیت هم ملکیت ظاهریه درست کرده است.

لازمه فرمایشات مرحوم آخوند اینها است.

حضرت امام قده چون طرفدار مرحوم آخوند است و این نقضها را نتوانسته جواب بدهد چون نمی شود هم جواب داد، فرموده: بطلان نقض که دلیل بر بطلان مبنا نیست، دلیل بر تقیید آن مبنا است. یک مبنای صحیحی مرحوم آخوند دارد، اطلاق این مبنا خلاف ضرورت فقه است. خب اطلاقش را تقیید بزنید چه اشکالی دارد، چرا اصل مبنا را از بین می برید.

اقول: این فرمایش حضرت امام قده فرمایش خوبی است، ولی گاهی آنقدر نقوض زیاد است که اصلا این مبنا دچار خلل می شود، وآن مبنا حالت استهجان پیدا می کند فقط مختص می شود به ثوب وجسد در صلاة. یک مبنای عریض وطویل فقط در مورد ثوب و جسد در صلاة به درد خورد. او هم که احتیاج به این مبنای مرحوم آخوند نداشتیم. در مورد صلاة در ثوب مشکوک الطهارة ما احتیاج نداریم که با قاعده طهارت بگوئیم این نماز واقعا صحیح است. حدیث لاتعاد داریم، دلیل خاص داریم که اگر کسی جاهل بود به نجاست ثوب و بدن و نماز خواند بعد کشف خلاف شد، لا اعادة علیه. احتیاج به این مبنای مرحوم آخوند نداریم. پس کثرت نقوض مجب کشف خلل در مبنا هست.

در منتقی الاصول و بحوث فرموده اند: ما می خواهیم از مرحوم آخوند دفاع کنیم. فرموده اند: ما این اشکالها ونقوض را در صورتی وارد می دانیم بر مرحوم آخوند، که تقریب حکومت را از کلام مرحوم آخوند بفهیمم. اگر تقریب ورود را فهمیدیم این نقوض قابل جواب است. توضیح ذلک:

برای توضیح این مطلب عرض می کنیم که: برخی از احکام، احکام طهارت است، برخی از احکام، احکام نجاست است. مثلا نجاست ملاقی از احکام نجاست ملاقا است. ملاقی النجس نجس. ما نداریم ملاقی الطاهر طاهر. از کجا این را درآوردید. ملاقی النجس نجس. پس نجاست ملاقی از احکام نجاست ملاقا است. پس این حکم مربوط به احکام نجاست است. برخی از احکام مربوط هستند به احکام نجاست و برخی از احکام مربوط هستند به احکام طهارت.

بنابر تقریب ورود مرحوم آخوند گفت دلیل صلّ فی ثوب طاهر اعم است از طاهر واقعی یا طاهر ظاهری. بعد قاعده طهارت مصداق درست می کند برای طهارت ظاهریه. ثوب مشکوک الطهارة هم می شود طاهر. صل فی ثوب طاهر شامل این ثوب هم می شود.

خب همین بیان مرحوم آخوند در مورد ملاقی النجس نجس که پیاده بشود خب نجس هم اعم است از نجس واقعی و نجس ظاهری. چه جور صل فی ثوب طاهر اعم است از طاهر واقعی وظاهری، خب ملاقی النجس نجس هم اعم است از نجس واقعی وظاهری. او هم اعم است دیگر، چه فرق می کند.

حالا که اینجور شد، این دست ما که ملاقات کرد با این آب وبعد کشف شد که این آب نجس واقعی بوده است، خب اطلاق ملاقی النجس نجس می گوید دست شما نجس است. چون ملاقی النجس نجس مطلقا، سواء کان ذلک النجس نجسا واقعیا أو نجسا ظاهریا. خب این آب نجس واقعی بود، دست من ملاقی النجس شد، ملاقی النجس نجسٌ. قاعده طهارت هر چه داد بزند بگوید این آب طهارت ظاهریه داشت، می گوئیم درست، ولکن نجاست واقعیه هم داشت. این آب هم نجس واقعی بود و هم طاهر ظاهری. احکامی که برای نجس بار می شود اطلاقش شامل این هم می شود.

بله اگر یک احکامی هم برای طاهر جعل شده بود شامل این آب می شد. چون این آب هم مصداق طاهر است بخاطر آن طهارت ظاهریه اش، و هم مصداق نجس است بخاطر آن نجاست واقعیه اش. چون جمع بین حکم ظاهری و واقعی که ممکن است. این آب نجس واقعی وطاهر ظاهری. احکامی که برای طهارت بار شده بر این آب بار می شود.

پس اطلاق ملاقی النجس نجس این دست را گرفت، چون این آب نجس واقعی است. اگر شارع می گفت ملاقی الطاهر طاهر حق داشتید اشکال کنید که آقا بعد از اینکه این ماء طهارت ظاهریه داشت، ملاقی الطاهر طاهرٌ شامل این هم می شود. اما همچنین چیزی نیست. واین است منشأ فرق بین حکم ملاقی النجس نجس و بین صلاة فی الثوب المشکوک الطهارة. صلاة در ثوب مشکوک الطهارة آنجا طهارت شرط است در ثوب. شارع گفته است صل فی ثوب طاهر. اگر شارع می گفت لا تُصل فی ثوب نجس، آنوقت مانعیت صلاة در ثوب نجس می شد از احکام نجاست. مرحوم آخوند می گوید نه، راجع به ثوب وجسد در نماز طهارت شرط است نه اینکه نجاست مانع باشد. چون طهارت شرط است، قاعده طهارت مصداق درست کرد برای این طهارت، گفت این ثوب طهارت ظاهریه دارد. اما در ملاقی النجس نجس نجاست موضوع است برای این حکم. و این اطلاقش شامل این آبی که نجس واقعی است می شود. دست من ملاقی النجس الواقعی است و اطلاق دلیل می گوید ملاقی النجس نجس.

بله! قاعده طهارت مادامی که کشف خلاف نشود نسبت به احکام نجاست هم مؤمّن ومعذر است. تا کشف خلاف نشود می شود با این دستی که ملاقی این آب است نماز خواند. اما بعد از اینکه کشف خلاف شد فهمیدیم این آب نجس بوده است، احکام نجس بودن آب این است که این دست هم نجس می شود. ملاقی النجس نجس. آن نمازی که قبلا با این دست نجس خواندید عیب ندارد. اما بعد از اینکه کشف شد که این آب نجس بوده، دست شما می شود ملاقی النجس نجس وعلم پیدا می کنید به نجاست این دست. بعد از اینکه دیگر نمی توانی با این دست نماز بخوانی، چون علم به نجاست و علم به زوال طهارتش داری.

سؤال وجواب: کل شیء طاهر را در مورد دم پیاده بکنید خب موضوع طهارت ظاهریه شک در طهارت و نجاست واقعیه است. تا مادامی که قاعده طهارت در دستت جاری می شود شما می توانی با این دست نماز بخوانی. چون شرط نماز طهارت اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه ثوب و بدن است. اما بعد که کشف شد آن آب نجس بوده و ملاقی النجس نجس می گوید دست شما نجس شد، مثل این می ماند که شما یقین کنید که دست شما یک ساعت قبل با خون ملاقات کرده بود، می توانید بعد از این نماز بخوانید؟ شما یقین کنید دست شما یک ساعت قبل خونی بود، تا حالا هر چه نماز خواندید صحیح، اما بعد از این باید بروی دستت را آب بکشی، چون بعد از این علم به نجاست این دستت داری. دیگر در دست معلوم النجاسة که نمی شود نماز خواند. وقتی شارع گفت ملاقی النجس نجس وشما فهمیدید که آن آب از یک هفته قبل نجس بوده است، می فهمی که دست شما هم از وقت ملاقات با این آب صار نجسا واقعا. منتهی تا حالا علم نداشتی قاعده طهارت در دستت جاری می کردی با این دست نماز می خواندی. اما حالا که فهمیدی این دست نجس واقعی بوده چطور می خواهی بعد از این در این دست نماز بخوانی؟

سؤال وجواب: تا حالا که من علم نداشتم به نجس بودن این آب، در این یک ساعت که ملاقات کرد با این آب ولی هنوز علم ندارم به نجاست این آب، دست من هم طاهر ظاهری است و هم نجس واقعی. چون طاهر ظاهری است در این یک ساعت، می توانستم با آن نماز بخوانم، ولی اگر همین دست من می خورد به لباس من، لباس مرا نجس می کرد، چون لباس من مصداق ملاقی النجس نجس می شد. ولی بعد از اینکه فهمیدید که آب نجس بوده که دیگر بقاءا قاعده طهارت در این دست جاری نمی شود چون علم به نجاست این دست پیدا می کنی.

پس مادامی شک دارید در نجاست، بله قاعده طهارت نسبت به احکام نجاست هم مؤمن است. اما بحث إجزاء از برکات ورود است که بعد از کشف خلاف تازه می خواهد به درد ما بخورد. بعد از کشف خلاف می گویند اگر احکام مترتبه بر طهارت را حساب کنید، نسبت به آنها ما إجزاء را می توانیم درست کنیم، اما نسبت به احکام مترتبه بر نجاست، خب اطلاق دلیل ملاقی النجس نجس شامل نجس واقعی هم می شود و می گوید ملاقی النجس نجس.

ولذا گفته می شود که از این نقضها می توانیم جواب بدهیم به این شرط که ثابت بشود که این نقضها همه اش مربوط به احکام نجاست است. خب اگر این نقضها مربوط به احکام نجاست است، مرحوم آخوند طبق تقریب ورود می گوید من که در مورد احکام نجاست قائل به إجزاء نشدم، من راجع به حکم طهارت قائل به إجزاء شدم.

این بنابر تقریب ورود.

اما بنابر تقریب حکومت گفته اند اشکال به مرحوم آخوند وارد است. چرا؟ برای اینکه اگر تقریب حکومت باشد مرحوم آخوند که می گوید کل شیء نظیف حکومت دارد بر خطابات اولیه، یعنی ما همانطوری که می توانیم با ثوب مشکوک الطهارة نماز بخوانیم، با ماء مشکوک الطهارة هم می توانیم وضوء بگیریم، با آب مشکوک الطهارة هم اگر دستمان ملاقات کرد می توانیم بنا بگذاریم بر طهارت دستمان. ولذا هیچ فقیهی نگفته است که کل شیء نظیف فقط می تواند نسبت به احکام طهارت مؤمن باشد ولی نسبت به احکام نجاست مؤمن نیست. نه، هیچ فقیهی این را نگفته است. هر فقیهی که آمده گفته: کل شیء نظیف می گوید مادام الشک هم احکام طهارت را بار کن و هم احکام نجاست را بار نکن. و اگر مرحوم آخوند این حکومت را که قطعا حکومت دارد بر دلیل شرطیت طهارت، وحتما هم حکومت دارد بر دلیل احکام نجاست، ولذا مادام الشک همه فقهاء ملتزم شده اند که ما می توانیم در مشکوک الطهارة احکام طهارت را بار کنیم احکام نجاست را بار نکنیم. یعنی آب مشکوک الطهارة را با قاعده طهارت بلااشکال می توانیم بخوریم، با اینکه حرمت شرب از آثار نجاست است. مسلم قاعده طهارت حکومت دارد هم بر احکام طهارت و هم بر احکام نجاست. اگر مرحوم آخوند بیاید بگوید این حکومت واقعیه است و واقعا احکام طهارت را عوض می کند، خب واقعا احکام نجاست را هم باید عوض کند. چه فرقی می کند. دیگران می گویند طهارت ظاهریه است بر هر دو، هم بر احکام طهارت و هم بر احکام نجاست. مرحوم آخوند که می گوید حکومت واقعیه است او هم باید بگوید بر هر دو هم بر احکام طهارت حکومت دارد و هم بر احکام نجاست. و آنوقت این نقضها بر او وارد می شود. حکومت قاعده طهارت بر هم احکام طهارت و هم احکام نجاست مسلم است. و لذا هیچ فقیهی نگفته است که با لباس مشکوک الطهارة می توانی نماز بخوانی اما آب مشکوک الطهارة را نمی توانی بخوری چون موضوع حرمت شرب ماء نجس است. نه، همه می گویند می توانی بخوری، منتهی می گویند ظاهرا و بحکومة ظاهریة. از خود فإذا علمت فقد قذر هم می شود این را استفاده کرد. حالا مرحوم آخوند حکومت ظاهریه دیگران را که گفته اند بر احکام طهارت واحکام نجاست دارد عوض کرد گفت حکومة واقعیة. خب اگر حکومت واقعیه باشد حکومت بر احکام طهارت و احکام نجاست که مسلّم است در قاعده طهارت، اگر مرحوم آخوند بگوید حکومة واقعیة، یعنی احکام طهارت را بر مشکوک الطهارة واقعا بار کن واحکام نجاست را هم واقعا بار نکن. خب همه این نقضها وارد می شود.

تتمة الکلام سیأتی انشاءالله.

جلسه 194

سه شنبه 20/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به نقض هایی بود که به مرحوم آخوند کرده اند که اگر قاعده طهارت بخواهد احکام طاهر واقعی را برای مشکوک الطهارة اثبات بکند، مشکوک الطهارة واقعا بشود محکوم به احکام طاهر، باید ملتزم بشوید به اینکه اگر کسی وضوء گرفت به ماء مشکوک الطهارة، ولو بعد از وضوء کشف شد که این آب نجس بوده است، باید ملتزم بشوید که این وضوء صحیح است. چون توضأ بماء طاهر. چه فرق می کند با صل فی ثوب طاهر. شما در صل فی ثوب طاهر گفتید که قاعده طهارت گفت ثوب شما طهارت ظاهریه دارد و کشف کرد که شرط صلاة اعم است از طهارت واقعیه ثوب و طهارت ظاهریه آن. و این ثوب طهارت ظاهریه که داشت پس واجد شرط بود.

در توضأ بماء طاهر هم بگوئید اصالة الطهارة در این آب در هنگام وضوء شرط توضأ بماء طاهر را واقعا ایجاد کرد. پس چرا وضوء باطل باشد. یا مثال ملاقات دست من با این آب مشکوک الطهارة، خب ملاقی الطاهر طاهر، قاعده طهارت هم می گوید که هذا الماء طاهر.

مرحوم آقای صدر در جواب از این نقضها گفتند بنابر اینکه ما کلام صاحب کفایه را تقریب بکنیم به نحو ورود، می شود از این نقضها جواب داد. چون در این نقضها ممکن است مرحوم آخوند ادعا کند که این احکام، احکام نجس است. مثلا وضوء به ماء طاهر واجب نشده است، بلکه شارع گفته است که توضأ بماء لیس بنجس. یعنی بطلان وضوء از احکام نجس بودن آب هست نه اینکه صحت وضوء از احکام طهارت ماء باشد. یا در ملاقات جسم طاهر ما نداریم که ملاقی الطاهر طاهر، بلکه ملاقی النجس نجس. فرق می کند با مثالی که مرحوم آخوند زد که صل فی ثوب طاهر، در آنجا جواز صلاة از آثار طهارت ثوب است، نه اینکه نجاست ثوب مانع باشد از صحت صلاة.

برای اینکه این مطلب را توضیح بدهیم مقدمه ای را عرض کنم: شکی نیست که کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر حکومت دارد بر احکام طهارت وبر احکام نجاست. در این هیچ تردیدی نیست. اگر اختلافی هست در این رابطه است که آیا این حکومت ظاهریه است کما هو المشهور یا حکومت واقعیه است کما هو احد تفسیری کلام صاحب الکفایة. اصل حکومت کل شیء نظیف بر احکام طهارت که بگوید احکام طهارت را بر مشکوک الطهارة بار کن، و همینطور حکومتش بر احکام نجاست که بگوید احکام نجاست را بر مشکوک الطهارة بار نکنید این هیچ مورد اختلاف نیست. ولذا مشکوک الطهارة را شما می توانید احکام طاهر را بر آن بار کنید، در ثوب مشکوک الطهارة نماز بخوانید. و می توانید احکام نجس را بار نکنید، آب مشکوک الطهارة را بیاشامید. با اینکه یحرم شرب الماء النجس.

خود جمله فإذا علمت فقد قذر این را می فهماند که تا مشکوک الطهارة هست و علم به قذارت پیدا نکردید احکام نجاست را بار نکنید. فإذا علمت فقد قذر. این مسلم است.

اختلاف سر این است که آیا مفاد کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر حکومت واقعیه است یا حکومت ظاهریه؟

ظاهر کلام مرحوم آخوند طبق برداشت ما تبعا للمحقق النائینی والسید الخوئی این بود که مرحوم آخوند می خواهد بگوید حکومت واقعیه است. اما مشهور می گویند حکومت ظاهریه است.

مرحوم آقا صدر می گوید: اگر برداشت مرحوم نائینی وآقای خوئی صحیح باشد که قاعده طهارت را مرحوم آخوند می خواهد بگوید حکومت که دارد بر احکام طهارت حکومة توسعیة که می گوید احکام طهارت را بار کنید بر مشکوک الطهارة، و حکومتی هم که دارد بر احکام نجاست حکومة تضییقیه می گوید احکام نجاست را بر آن بار نکنید، اگر برداشت مرحوم نائینی وآقای خوئی صحیح باشد از کلام مرحوم آخوند، مرحوم آخوند می گوید این حکومت، حکومت واقعیه است، یعنی واقعا احکام طهارت ثابت می شود بر مشکوک الطهارة، و واقعا احکام نجاست مرتفع می شود از مشکوک النجاسة. آنوقت تمام این نقضها وارد است. اگر واقعا احکام نجاست برداشته می شود از مشکوک الطهارة و واقعا احکام طهارت بار می شود بر مشکوک الطهارة، خب این نقضها وارد است دیگر. یعنی شارع گفته ملاقی النجس نجس، قاعده طهارت حکومت واقعیه پیدا می کند بر همین ملاقی النجس نجس ومی گوید مراد از ملاقی النجس نجس ملاقی مشکوک الطهارة نیست. چون حکم به نجاست ملاقی برداشته شده است از ملاقایی که مشکوک الطهارة والنجاسة باشد. مرحوم آخوند هم گفته است که واقعا برداشته شده است نه اینکه صرفا ظاهرا برداشته بشود. خب این دست ما هنگامی ملاقات کرد با این آب که این آب مشکوک الطهارة بود وشارع به حکومت واقعیه گفت حکم نجاست ملاقی از آن واقعا برداشته شده است. پس دست من باید پاک باشد. چون مهم حین الملاقاة است، که شارع گفت که واقعا این ماء که مشکوک الطهارة است واقعا حکم ندارد به نجاست ملاقی. اگر واقعا حکم ندارد به نجاست ملاقی، پس دست من واقعا پاک است. بعد از اینکه فهمیدم که این آب نجس بوده است که دیگر دست من ملاقات جدیده ای که نکرده است با این آب. آنوقتی هم که ملاقات کرد شارع گفت آن زمان آب مشکوک الطهارة بود و واقعا حکم به نجاست ملاقی رفع شده بود. دقیقا مثل نماز در مشکوک الطهارة است، که مرحوم آخوند گفت در هنگام نماز واقعا جواز صلاة در این ثوب مشکوک الطهارة جعل شده است ولو بعدا کشف بشود که این ثوب نجس بوده است. خب همه این نقضها وارد می شود.

اما اگر مرحوم آخوند بگوید ورود نه حکومت واقعیه، که مرحوم آقای صدر و آقای روحانی می گویند برداشت ما از کلام مرحوم آخوند ورود است. حکومت کل شیء نظیف طبق این برداشت حکومت ظاهریه است نه حکومت واقعیه. یعنی فقط کل شیء نظیف حرفش این است که می گوید مشکوک الطهارة طاهر بطهارة ظاهریه. همین. هیچگاه نمی خواهد احکام طاهر واقعی را برای مشکوک الطهارة ایجاد کند. و با کل شیء نظیف می گوید مشکوک الطهارة لیس بنجس ظاهرا. و واقعا هم نمی خواهد احکام نجس را واقعا بردارد از این مشکوک الطهارة.

مرحوم آقای صدر می گوید مرحوم آخوند طبق برداشت ما از قاعده طهارت، صرفا حکم ظاهری و طهارت ظاهریه فهمیده است. اما ادعای مرحوم آخوند این است که آن دلیلی که می گفت صل فی ثوب طاهر فی حد ذاته اعم بود از طهارت واقعیه و ظاهریه. از اول صل فی ثوب طاهر به زبان اصلاح گفت صل فی ثوب طاهر إما واقعا أو ظاهرا. آنوقت جامع طهارت اعم از واقعیه و ظاهریه توسط قاعده طهارت مصداق پیدا کرد. چون قاعده طهارت گفت ثوب مشکوک الطهارة طاهر ظاهرا. می شود ورود. چون دلیل شرطیت گفت جامع طهارت ثوب اعم از طهارت واقعیه وظاهریه شرط است در نماز. قاعده طهارت هم گفت که الثوب المشکوک الطهارة طاهر ظاهرا. مصداق درست کرد برای جامع طهارت بالوجدان. همین طهارت ظاهریه را گفت، بیش از این هم نگفت قاعده طهارت. اما شرط نماز هم طبق دلیل صل فی ثوب طاهر جامع طهارت بود اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه. قاعده طهارت هم می گوید من برای تو طهارت ظاهریه می آورم در ثوب. اما آن احکامی که برای نجس بار شده است، قاعده طهارت موضوع آنها را که نمی تواند وجدانا از بین ببرد. چرا؟ برای اینکه قاعده طهارت می تواند بگوید من برای این ماء مشکوک الطهارة طهارت ظاهریه می آورم و السلام. اما حکم لاتتوضأ بماء النجس که رفته روی ماء نجس، موضوع او را که من نمی توانم بردارم. چون موضوع او اعم است از نجس واقعی ونجس ظاهری. خب این ماء نجس واقعی است، قاعده طهارت می گوید من زورم را زدم طهارت ظاهریه برای این ماء مشکوک الطهارة آوردم، اما به درد جائی می خورد که طهارت ماء شرط است. جائی که نجاست ماء مانع است و حکم رفته است روی نجاست ماء، من چطور می توانم ورود داشته باشم بر این، یعنی مصداق نجاسة الماء را از بین ببرم؟ چطور. مصداق نجاسة الماء را نمی تواند قاعده طهارت از بین ببرد، چرا؟ برای اینکه نجاست واقعیه ماء که محفوظ است.

بله قاعده طهارت حکومت ظاهریه دارد بر دلیل لاتتوضأ بماء نجس، اما خاصیت حکومت ظاهریه فقط معذریت و منجزیت مادام الجهل است. بطلان الوضوء واقعا از آثار نجس بودن آب وضوء است واقعا. وقتی شما فهمیدید این آب وضوء واقعا نجس است، قاعده طهارت داد می زند أنا جعلت الطهارة الظاهریة لهذا الماء. می گوئیم ایتها القاعدة للطهارة تو باید بگوئی أنا رفعت واقعا نجاسة هذا الماء. می توانی بگوئی؟ نمی توانی بگوئی. چون مسلم قاعده طهارت، طهارت ظاهریه که می آورد نجاست واقعیه را از بین نمی برد. فرض این است که بعد از انکشاف خلاف که فهمیدم من وضوء گرفته ام به آب نجس و این وضوء من واقعا نهی دارد، منتهی تا نمی دانستم، بله حکومت ظاهریه مشکل حکم ظاهری را حل کرد و گفت تو معذوری. اما وقتی فهمیدم وضوء گرفته ام به آب نجس، چکار می توانم بکنم.

بله اگر می گفت توضأ بماء طاهر، قاعده طهارت می گفت توضأ بماء طاهر جامع طهارت را شرط کرد. خود ظهور توضأ بماء طاهر در جامع طهارت است، و من طهارت ظاهریه هم جعل مصداق می کنم وجدانا برای او. اما وقتی دلیل می گوید لاتتوضأ بماء نجس، قاعده طهارت می گوید من جعل طهارت ظاهریه می کنم برای این آب، ولی طهارت ظاهریه آب با نجاست واقعیه آب قابل جمع است. ولذا احکام نجاست شامل نجاست واقعیه هم می شود، چون اطلاق دارد دیگر، لاتتوضأ بماء نجس. نفرمود که لاتتوضأ بماء نجس ظاهری، بلکه گفت لاتتوضأ بماء نجس، اطلاقش این ماء نجس واقعی را هم می گیرد. ولذا این وضوء نهی داشت واقعا. لذا طبق این نظری که مرحوم آقای صدر و آقای روحانی به مرحوم آخوند نسبت می دهند این نقضها قابل جواب می شود.

ولکن اینها یک بحث فرعی بود که در فقه واقعا این احکامی که در مورد نقض بود مربوط باشد به احکام نجاست. و در مورد طهارت ثوب وجسد در نماز، طهارت شرط باشد. در حالی که این فرض خلاف واقع است.

سؤال وجواب: شما در جائی این اشکال را می کنید که دو تا دلیل داریم، یک دلیل می گوید توضأ بماء طاهر، یک دلیل می گوید لاتتوضأ بماء نجس. ولی ما اصلا توضأ بماء طاهر نداریم، فقط یک دلیل داریم که لاتتوضأ بماء نجس. برفرض دو دلیل بودند و یکی گفت توضأ بماء طاهر و دیگری گفت لاتتوضأ بماء نجس، خب اشکال ندارد، این وضوء ما واجد شرط است، مبتلا به مانع است. نمی شود؟ اینکه اشکال ندارد. مثل اینکه شما نماز بخوانید واجد وضوء باشید اما مبتلا به مانع هم باشد مثلا چند دفعه در این نمازتان قهقهه بکنید.

سؤال وجواب: فرض این است که دو چیز شد. این ماء الوضوء واجد شرط است، چون شرط جامع الطهارة است که این طهارت ظاهریه دارد، ولی مبتلا به مانع است چون مانع هم دارد. یعنی یک ماء الوضوءی است که از حیث وجدان شرط مشکل ندارد ولی از حیث ابتلاء به مانع مشکل دارد.

علاوه بر اینکه عرض کردم ما در ماء الوضوء اصلا نداریم توضأ بماء طاهر، هر چی داریم لاتتوضأ بماء نجس است.

از نظر فقهی این نقض ها بنابر مسلک ورود در صورتی جواب داده می شود که در این نقضها احکام در آنها مربوط بشود به احکام نجاست. ولی در مورد طهارت ثوب وجسد فی الصلاة که مرحوم آخوند ادعای إجزاء می کند طهارت شرط باشد.

ولی از نظر فقهی این درست نیست. در مورد ثوب وجسد دو طائفه روایات داریم، ظاهر برخی از روایات شرطیت طهارت است. مثل صحیحه ثانیه زراره در استصحاب، که کنت علی یقین من طهارتک، یا حتی تکون علی یقین من طهارتک، راجع به طهارت ثوب فی الصلاة. لکن طائفه دیگر می گوید لاتصل فی ثوب اصابه خمر حتی تغسله. ظاهرش این است که نجاست ثوب مانعیت دارد.

پس اینطور نیست که در مورد ثوب و جسد فی الصلاة واضح باشد که طهارت شرط است. برخی از ادله ظاهرش این است که نجاست مانع است.

اما راجع به آن موارد نقض هم، ما دیروز موارد نقضی گفتیم آنها را بررسی کنیم. چون در وضوء برخلاف آنچه که ظاهر آقای خوئی ره است که طهارة ماء الوضوء شرط است، ما می گوئیم هیچ دلیلی نداریم بر شرطیت طهارت ماء الوضوء، چون همه ادله می گوید لاتتوضأ بماء نجس. و این ثمره هم دارد. حالا قطع نظر از این بحث مانحن فیه در اصل عملی ثمره پیدا می کند. مثال بزنم: علم اجمالی پیدا کردیم یا این آب نجس شده است یا این در. قاعده طهارت در آب با قاعده طهارت در این در تعارض کردند. اگر طهارت آب وضوء شرط باشد، قاعده اشتغال می گوید احراز شرط نمی توانی بکنی، برو با آب دیگر وضوء بگیر. اما بنابر نظر صحیح که مانعیت نجاست آب را ما قائلیم، خب مانعیت وضوء با این آب مشکوک است. چون لاتتوضأ بماء نجس انحلالی است دیگر، نمی دانم شامل وضوء با این آب هم شد و راجع به این آب هم می گوید لاتتوضأ، یا نه. برائت جاری می کنیم از مانعیت وضوء با این آب مشکوک، ولذا می توانیم با این آب وضوء بگیریم.

سؤال وجواب: هر کجا شک کردیم در شرطیت طهارت ومانعیت نجاست، به نظر ما در این مثالی که زدیم ثمره پیدا می کند. یک ثمره ای را خواستم عرض کنم برای دوران امر بین شرطیت طهارت و مانعیت نجاست.

سؤال وجواب: علم اجمالی پیدا کنیم یا این آب نجس است یا این در آهنی. قاعده طهارت در آب با قاعده طهارت در این در تعارض می کند بخاطر علم اجمالی، اما این در که برائت از مانعیت ندارد. این در مانع از چیست؟ آنوقت اگر طهارت آب وضوء شرط باشد طهارت آب وضوء را احراز نمی کنیم، قاعده اشتغال می گوید پس برو از آب دیگر وضوء بگیر. اگر نجاست ماء الوضوء مانع باشد برائت از مانعیت وضوء با این آب جاری می کنیم و می توانیم با این آب وضوء بگیریم.

در مورد برخی از آن نقوض دیروز ظاهر ادله شرطیت است. مثلا ما دیروز گفتیم اگر کسی خانه ای را بفروشد که استصحاب می گوید ملک خود این بایع است بعد کشف شد که ملک غیر بوده است. در منتقی الاصول گفتند چون بطلان بیع از احکام ملک الغیر است، پس ملک الغیر بیعش باطل است، شامل این خانه می شود، چون این خانه واقعا ملک الغیر بود. نه اینکه ملکیت خود بایع شرط باشد تا به مرحوم آخوند نقض کنید که استصحاب ملکیت ایجاد ملکیت ظاهریه کرد وباید بگوئید بیع مستصحب الملکیة واقعا صحیح است. مرحوم آقای روحانی گفت این نقض وارد نیست، چون ملکیت شرط نیست، ملکیة الغیر مانع است از صحت بیع. و این خانه ولو ملکیت ظاهریه داشت برای بایع، اما احکام که نرفته روی ملکیة البایع، حکم رفته است روی ملکیة الغیر، و این خانه واقعا ملک الغیر بود و لا یصح بیع ملک الغیر.

اقول: می گوئیم جناب آقای روحانی! کدام دلیل گفته لایصح بیع ملک الغیر؟ هیچ دلیلی نداریم. اتفاقا دلیل می گوید لابیع الا فی ملک. دلیل می گوید شرط نفوذ بیع این است که بایع مالک باشد. شرطیت ملکیت را می گوید نه مانعیت ملکیة الغیر را.

فقط یک دلیل داریم که می گوید لایجوز شراء الوقف، مانعیت بیع الوقف. آن هم ربطی به ملک الغیر ندارد. متولی وقف هم اگر وقف را بفروشد باطل است. موقوف علیهم هم اگر وقف را بفروشند باطل است. آن یک حکم خاصی است در مورد بیع الوقف. ما هیچ دلیلی نداریم که بگوید ملک الغیر بیعش باطل است. اینکه بیع الوقف باطل است از آن استفاده نمی شود که چون بیع ملک الغیر است باطل است. نه، بیع الوقف احکام خاص به خودش را دارد.

ولذا این نقض به مرحوم آخوند تثبیت می شود که جناب آخوند! در باب بیع ملکیت بایع شرط است. شما که گفتی استصحاب طهارت ثوب در نماز ایجاد می کند شرط طهارت را، خب استصحاب ملکیت بایع هم ایجاد می کند شرط ملکیت را. پس باید بگویید واقعا بیع مستصحب الملکیة صحیح است، واین قابل التزام نیست.

برای رفع این نقوض از مرحوم آخوند اولا باید تقریب ورود را بپذیریم، ثانیا باید در این نقوض ملتزم بشویم که در تمام اینها احکام مترتب شده است بر نجاست. اما اگر گفتیم کل شیئ نظیف حکومت واقعیه دارد به نظر مرحوم آخوند که تقریب ما هست از کلام مرحوم آخوند، حکومت کل شیء نظیف هم بر احکام طهارت است و هم بر احکام نجاست. اگر کسی گفت این حکومت، حکومت واقعیه است باید در هر دو بگوید، و اگر هم می گوید ظاهریه است باید در هر دو بگوید. والا وجهی ندارد برای فرق. فإذا علمت فقد قذر را که تضییق می کند قذارت را، می گوید إذا علمت فقد قذر، یا می گوئید حکومت واقعیه دارد بر احکام قذارت یا حکومت ظاهریه دارد. اگر حکومت واقعیه بگوئید خب همه این نقضها وارد است. شما اگر کل شیء نظیف را که مسلم حاکم هست هم بر احکام طهارت و هم بر احکام نجاست، می گوید احکام نجاست نیست در مشکوک الطهارة و احکام طهارت هست، اگر بیائید به آن یک تبصره ای بزنید و بگوئید هذه حکومة واقعیة، تمام این نقضها به شما وارد می شود. اگر بگوئید نسبت به احکام طهارت حکومة واقعیة، نسبت به احکام قذارت حکومة ظاهریة، این می شود یک بام و دو هوا. این هیچ وجهی ندارد.

ما اصل مطلب مرحوم آخوند را بررسی کنیم: به نظر ما یک نقوضی به مرحوم آخوند هست که بعید است مرحوم آخوند ملتزم بشود که این نقوض هم بر تقریب حکومت هست و هم بر تقریب ورود. وآن نقوض این است که اگر استصحاب کردیم نجاست شیئی را، استصحاب گفت که این آب نجس است، دست زدیم به این آب، بعد یکی گفت چرا ناراحتی؟ گفتید دستم نجس شد، گفت ناراحت نباش دیشب باران آمد این آب پاک شد. هیچ فقیهی نمی گوید که باید بروی دستت را آب بکشی. خب کشف شد که آن استصحاب اشتباه بود.

جناب آخوند! شمائی که در این بحث استصحاب را ملحق کردی به قاعده طهارت و حل، باید بگوئی واقعا دست من نجس است. چرا؟ برای اینکه اگر بگوئید ورود، یعنی ملاقی النجس نجس را اعم می گیرید از نجس واقعی و نجس ظاهری. فهذا کان نجسا ظاهریا. هنگامی دست من ملاقات کرد با این آب که این آب نجس بود، فکان ملاقی ماء النجس. ملاقات کرد دست من با یک آبی که حین الملاقات نجس بود. شما هم که می گوئید خطابات اولیه اعم است از واقعیه و ظاهریه. صل فی ثوب طاهر اعم است از طهارت واقعیه وظاهریه. خب ملاقی النجس نجس هم باید اعم باشد از نجس واقعی ونجس ظاهری.

چه جور شد شما در صل فی ثوب طاهر بعد از انکشاف خلاف به من می گوئی غصه نخور، چون صل فی ثوب طاهر می گفت جامع طهارت شرط است وشما هنگام نماز جامع طهارت را داشتی چون طهارت ظاهریه داشتی. عجب! صل فی ثوب طاهر که اصطیاد از روایات است جامع طهارت است، اما ملاقی النجس نجس هم که اصطیاد از روایات است جامع نجاست نیست؟ چه فرق می کند؟.

و اگر ملتزم بشوید، بنده الان دستم که نجس است می زنم در همین آب، چون این آب الان پاک است دیگر. آنوقت دست من با همان آبی که نجس شد با همان آب پاک می شود. این قابل التزام است؟

سؤال وجواب: بنابر ورود یعنی ظهور صل فی ثوب طاهر که اعم است ملاقی النجس نجس هم ظهورش در اعم است، چه فرق می کند؟ ورود معنایش این است که ملاقی النجس نجس اطلاق دارد، چه ملاقی النجس الواقعی و چه ملاقی النجس الظاهری.

سؤال وجواب: حین الملاقات مهم است. حین الملاقات دست من که ملاقات کرد با این آب، این آب نجس ظاهری بود. اطلاق دلیل هم می گوید ملاقی النجس نجس شامل این می شود. همان مطالبی که مرحوم آخوند در صل فی ثوب طاهر گفت.

بنابر تقریب حکومت هم فرض این است که مرحوم آخوند حکومت را واقعیه می گیرد دیگر، باید بگوئیم قاعده طهارت می گوید فإذا علمت فقد قذر، و استصحاب هم گفت مثل قاعده طهارت است، خب استصحاب که اختصاص به استصحاب طهارت ندارد، استصحاب نجاست هم گاهی داریم، آنوقت استصحاب نجاست هم توسعه واقعیه می دهد. چه جور استصحاب طهارت توسعه واقعیه می داد در شرطیت طهارت، استصحاب نجاست هم توسعه واقعیه می دهد در احکام نجاست. اگر بگوئی اینها با هم فرق می کند معلوم می شود روی میزان صحبت نمی کنید. چه فرق می کند. استصحاب نجاست هم توسعه واقعیه می دهد در احکام نجاست.

پس بنابر قول به حکومت واقعیه باید بگوئید این دست من نجس شد، و این قابل التزام نیست.

ازدواج کرد رجاءا با زنی که استصحاب می گوید شوهر دارد. گفت حالا ازدواج می کنیم. طبق نظر مرحوم آخوند لایجوز الزواج بذات بعل اعم است از ذات بعل واقعی و ذات بعل ظاهری. پس این ازدواج با این زن واقعا باطل است. این نقضها قابل التزام نیست.

سؤال وجواب: استصحاب الطهارة والحل چه فرق می کند با استصحاب النجاسة والحرمة. خب دلیل استصحاب که یکی است. اگر حکومت واقعیه دارد همه جا دارد، اگر ورود دارد همه جا دارد.

سؤال وجواب: لازم نیست شرط یا جزء حتما در متعلق تکلیف باشد، ولو در موضوع تکلیف باشد چه فرقی می کند.

سؤال وجواب: وضوء گرفتم با آبی که مستصحب النجاسة است رجاءا، بعد از وضوء سؤال کردم گفتند خیالت راحت این آب با باران دیشب پاک شد. توضأ بماء نجس ظاهری، و لا تتوضأ بماء نجس اطلاق دارد اعم از نجس ظاهری و واقعی. چه فرق می کند.

پس این نقضها به مرحوم آخوند وارد می شود.

اما اصل حل مطلب که چرا این فرمایش مرحوم آخوند درست نیست و چرا حکومت واقعیه و ورود درست نیست انشاءالله فردا.

جلسه 195

چهارشنبه 21/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در فرمایش مرحوم آخوند بود که فرمود قاعده طهارت و حل بل واستصحابهما فی وجه قوی بیان می کند که طهارت و یا حلیت که شرط در برخی از واجبات هست مثل نماز، که در نماز شرط است طهارت ثوب و جسد، ویا شرط است که جلد حیوانی که در نماز همراه داریم جلد حیوان محلل الاکل باشد، اصالة الطهارة وقتی گفت آن ثوب در نماز پاک است یا اصالة الحل گفت آن حیوانی که هذا الجلد الملبوس اتخذ منه حلال بود، این اقتضاء می کند إجزاء را، و واقعا حتی بعد از انکشاف خلاف می توانیم بگوئیم که نماز ما در آن ثوب صحیح بوده است.

مرحوم نائینی اشکالاتی کرد.

آخرین اشکال که از مرحوم نائینی نقل می کنیم این است که ایشان فرموده است: جناب آخوند! آیا شما می توانید از خطاب واحد هم حکم واقعی استفاده کنید و هم حکم ظاهری؟ می شود. حکم ظاهری در طول حکم واقعی هست و متأخر است از حکم واقعی. چون در موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی اخذ می شود. شک در حکم واقعی متأخرٌ عن الحکم الواقعی بمرتبة. حکم ظاهری هم از موضوع خودش که شک در حکم واقعی هست متأخرٌ بمرتبة. پس حکم ظاهری از حکم واقعی متأخر شد بمرتبتین و در طول او شد. آنوقت خطاب واحد بیاید دو تا حم طولی را بیان کند این معقول نیست. یک کلام وخطاب هم ناظر باشد به حکم واقعی و هم به حکم ظاهری متأخر از آن، این معقول نیست.

جناب آخوند! شما در قاعده طهارت جمع کردید بین حکم واقعی و حکم ظاهری. هم استفاده کردید جعل طهارت ظاهریه را برای مشکوک، که حکم ظاهری است. و هم استفاده کردید یک حکم واقعی را برای این طاهر ظاهری، گفتید الطاهر الظاهری محکوم بحکم الطاهر الواقعی فی جواز الصلاة فیه. شد دو حکم طولی. اول گفتند مشکوک الطهارة طاهر ظاهری، بعد گفتند الطاهر الظاهری محکوم واقعا بحکم الطاهر الواقعی. یعنی با جعل واحد هم طهارت ظاهریه را جعل کردند و هم حکم واقعی را که طاهر واقعی داشت برای این طاهر ظاهری جعل کردند. وفرض این است که اینها در رتبه واحده نیستند. طهارت ظاهریه در رتبه جعل احکام طاهر واقعی برای طاهر ظاهری نیست.

اگر بخواهیم دقیق تر صحبت کنیم اینطور بگوئیم که: با جعل واحد هم موضوع را جعل بکنند و هم حکم را، هم طهارت ظاهریه را جعل کنند برای مشکوک الطهارة و هم حکم طهارت ظاهریه را جعل کنند، بگویند الطاهر الظاهری محکوم باحکام الطاهر الواقعی. خطاب واحد می شود هم متکفل جعل طهارت ظاهریه، و هم متکفل جعل حکم واقعی برای آن. و این معنایش این است که دو تا حکم طولی را با یک خطاب بیان کنیم.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی درست نیست. اولا: اگر ما قائل شدیم که تقریب مرحوم آخوند ورود است، اصلا کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر متکفل جعل حکم برای طهارت ظاهریه نیست. صل فی ثوب طاهر متکفل بود که جعل کند جواز صلاة را در ثوب اعم از طاهر واقعی ویا طاهر ظاهری. کل شیء نظیف فقط متکفل جعل واحد بود و هو جعل الطهارة الظاهریة للمشکوک. متکفل جعل حکم طهارت ظاهریه نبود. آن چیزی که متکفل جعل حکم طهارت ظاهریه هست و خواهد بود خطاب دیگری است که می گوید صل فی ثوب طاهر.

بله بنابر تقریب حکومت که ما از کلام مرحوم آخوند استظهار کردیم باید فکر جواب دوم باشیم.

ثانیا: چه اشکالی دارد مدلول مطابقی خطاب کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر متکفل جعل طهارت ظاهریه باشد، مدلول التزامی این خطاب متکفل جعل احکام طاهر واقعی باشد برای طهارت ظاهریه. یعنی دو ظهور، یکی ظهور مطابقی که متکفل جعل طهارت ظاهریه بشود، ویکی ظهور التزامی متکفل جعل احکام طهارت واقعیه برای طهارت ظاهریه بشود. اینکه محذوری ندارد.

سؤال وجواب: ظهور عرفی که جعل طهارت ظاهریه لغو نیست، بلکه برای اغراضی هست.

کلام در این است که پس این کل شیء نظیف مدلول التزامی دارد، و آن این است که احکام الطهارة الواقعیة ثابتة للطهارة الظاهریة. منتهی اختلاف شما با مرحوم آخوند این است که می گوئید این مدلول التزامی که احکام الطهارة الواقعیة ثابتة للطهارة الظاهریة ثبوت ظاهری، مرحوم آخوند می گوید ثبوت واقعی. نمی شود که با مرحوم آخوند دعوا کنیم که تو خلاف برهان عقل سخن گفتی. خب استظهار کرده است. استظهار کرده است از ظهور التزامی این کل شیء نظیف که مسلّم هست این ظهور التزامی، که احکام الطهارة الواقعیة ثابتة للطهارة الظاهریة. مرحوم آخوند استظهار کرده است ثبوت واقعی را، شمای نائینی استظهار می کنید ثبوت ظاهری را. خب این یک اختلاف در استظهار است.

سؤال وجواب: اصل ظهور التزامی که احکام الطهارة الواقعیة ثابتة للطهارة الظاهریة که مسلم است. منتهی اختلاف سر این است که این ثبوت، ثبوت واقعی کما یراه الآخند أو ثبوت ظاهری.

سؤال وجواب: اگر صل فی ثوب طاهر بگوید طهارت اعم است از طهارت واقعیه و ظاهریه، که می شود ورود. بحث در تقریب حکومت است.

ثالثا: جناب نائینی! اصلا مرحوم آخوند می تواند بگوید کل شیء نظیف متکفل یک جعل است. وآن جعل احکام طهارت واقعیه است برای مشکوک الطهارة. کأنه گفته است مشکوک الطهارة محکوم بحکم الطهارة الواقعیة. بعد ما اسم این را تعبیر می کنیم به طهارت ظاهریه. و الا طهارت ظاهریه جعل مستقل ندارد. شبیه فرمایش مرحوم شیخ انصاری در احکام وضعیه که می گوید جعل مستقل ندارد انتزاع می شود از احکام تکلیفیه. طهارت ظاهریه هم می تواند جعل مستقل نداشته باشد انتزاع بشود از اینکه شارع گفته است مشکوک الطهارة بحکم الطاهر الواقعی. اسم این را ما می گذاریم طهارت ظاهری. چرا؟ برای اینکه در موضوعش اخذ شده است شک در طهارت واقعیه. روی این حساب اسمش را می گذاریم طهارت ظاهریه. والا یک جعل بیشتر نداریم. طبق تقریب حکومت واقعیه مرحوم آخوند یک جعل داریم، مشکوک الطهارة بحکم الطاهر واقعا. این مشکلی ندارد.

نسبت به احکام نجس چه بکنیم؟ خب مشکوک الطهارة محکوم باحکام الطاهر الواقعی، اما نسبت به اینکه مشکوک الطهارة لیس محکوما باحکام النجس الواقعی، نسبت به او چه بگوئیم؟

خب نسبت به او یا ملتزم می شویم که حکومت واقعیه است، که مشکوک الطهارة محکوم باحکام الطاهر الواقعی ولیس محکوما باحکام النجس الواقعی. ملتزم می شویم به حکومت واقعیه در هر دو مورد. که البته نقوض سابقه وارد می شود ولی مشکل دیگری ندارد.

اما اگر گفتیم نه، نسبت به این فقره ثانیه که مشکوک الطهارة لیس محکوما باحکام النجس الواقعی، ما نمی توانیم ملتزم بشویم به حکومت واقعیه، بخاطر فرار از آن نقوض. عیب ندارد. جمع بین یک حکم واقعی ویک حکم ظاهری مستقل که اشکال ندارد. یعنی دو تا حکم بی ارتباط به هم یکی حکم واقعی است، مشکوک الطهارة محکوم باحکام الطاهر الواقعی، این حکم واقعی است و حکومت واقعیه است. دوم اینکه مشکوک الطهارة لیس محکوما باحکام النجس الواقعی. نسبت به این حکمٌ ظاهریٌّ. اینکه اشکال ندارد. اگر حکم ظاهری ای داشتیم که ربطی به آن حکم واقعی نداشت، جمع بین آن دو در خطاب واحد که محذور ندارد.

شبیه این چیزی که آقای خوئی وآقای صدر فرموده اند و اصلش هم از مرحوم ایروانی است، روایت داریم که مفادش این است که من فاتته فریضة فلیقضها. قدر مسلم این است که فوت فریضه واقعیه موضوع است برای وجوب قضاء. شما اگر نماز صبح خواب بمانید فوت فریضه واقعیه موضوع است برای وجوب قضاء.

اما گاهی فوت فریضه واقعیه محرز نیست. چطور؟ ساعت سه بعد از ظهر است هر روز می رفتی مسجد نماز جماعت. امروز شک کردی که من رفتم نماز جماعت یا شیطان امروز نگذاشت بروم ولذا امروز نماز نخواندم. استصحاب می گوید صل. این استصحاب که می گوید تو تا حالا نماز نخواندی فصلّ، فریضه ظاهریه درست می کند. الان شما یک فریضه ظاهریه دارید که وجوب ظاهری اتیان به نماز در وقت است. اگر نخواندید بعد که وقت خارج شد، آقای ایروانی وآقای خوئی وآقای صدر می گویند: آن فریضه ظاهریه که ثابت بود به برکت استصحاب، فاتت منک وجدانا.

بله فوت فریضه واقعیه مشکوک است، شاید نمازتان را با جماعت اول وقت خواندید. ولی آن فریضه ظاهریه ساعت سه به بعد که استصحاب گفت قم و صلّ، او قطعا فوت شده است. گفته اند من فاتته فریضة فلیقضها و إقض ما فات کما فات اطلاق دارد و اعم است از فوت فریضه واقعیه و فوت فریضه ظاهریه.

نسبت به آنجایی که فریضه واقعیه فوت می شود، مثل آن جایی که خواب ماند از نماز صبح، وجوب قضاء وجوب واقعی است. اما نسبت به آنجایی که فوت می شود فریضه ظاهریه، که نمی شود وجوب قضاء وجوب واقعی باشد. چرا؟ برای اینکه لازمه وجوب قضاء این است که اگر چند ماه بعد رفیقت گفت فلانی بیا پولی که از تو قرض کرده بودم بگیر. گفتی کی قرض کردی؟ گفت فلان روز که آمدی نماز جماعت بعد از نماز جماعت از تو قرض کردم. گفتی عجب پس من آنروز نماز خواندم. کشف شد که فریضه ظاهریه خلاف واقع بوده است. هیچ فقیهی ملتزم نمی شود که چون فوت فریضه ظاهریه بود پس قضاء آن بر تو واقعا واجب است.

پس وجوب قضاء فوت فریضه ظاهریه شد وجوب ظاهری. وجوب قضاء فوت فریضه واقعیه شد وجوب واقعی. هیچ محذور هم ندارد.

سؤال وجواب: من فاتته فریضة اطلاق دارد اعلم از واجب واقعی یا واجب ظاهری. اقض ما فات کما فات.

بحث در این نیست که ما این استظهار را قبول داریم یا نه. بحث در این است که این استظهار مرحوم نائینی پیش نمی آید. وجوب واقعی قضاء راجع به فوت فریضه واقعیه، چه ربطی دارد به وجوب ظاهری قضاء در رابطه با فوت فریضه ظاهریه؟

سؤال وجواب: اینجا ما یک سری احکام داریم برای طهارت، یک سری احکام هم داریم برای نجاست. دو سری احکام است. مشکوک الطهارة اگر می خواهیم بگوئیم محکوم به احکام طهارت است، حکم واقعی است. اگر می خواهیم بگوئیم محکوم به احکام نجاست نیست، می شود حکم ظاهری. بخاطر فرار از آن نقوض اگر کسی مجبور شد و گفت مشکوک الطهارة لیس محکوما باحکام النجاسة و این هم حکم واقعی است، که هیچ مشکلی نداریم. دو تا حکم واقعی شد. مشکل نداریم. دیگر بروید فکر بکنید برای آن نقوض. و اگر می گوئید برای فرار از آن نقوض ما مجبوریم بگوئیم مشکوک الطهارة لیس محکوما باحکام النجس الواقعی، منتهی این حکم ظاهریٌّ ولیس حکما ظاهریا، اشکال مرحوم نائینی حل می شود. خب یک بخش از خطاب حکم ظاهری است و بخش دیگر خطاب حکم واقعی است بی ارتباط با هم. این حکم ظاهری در طول این حکم واقعی نیست. ربطی به هم ندارند.

سؤال وجواب: بحث در این اشکال مرحوم نائینی است. آن نقوض گذشت. که اگر مرحوم آخوند بخواهد آن نقوض را جواب بدهد آن اشکال قبل بود که با آن نقوض چه می کند. فعلا بحث در آن نقوض نیست، بحث در این اشکال است که جمع بین حکم ظاهری و واقعی فی خطاب واحد غیر معقول. می گوئیم چرا غیر معقول است؟ حکم واقعی فی مورد مع حکم ظاهری فی مورد آخر. چرا غیر معقول است؟ غیر معقول نیست.

سؤال وجواب: فرض این است که مرحوم آخوند یک مطلب ادعا کرده شما می خواهید به او اشکال کنید ما می گوئیم این اشکال وارد نیست.

بله اصل ادعای مرحوم آخوند را ما قبول نداریم، ولی ما قبول نداریم بزرگانی همچون بروجردی ها و حضرت امام ها قبول کرده اند. بالاخره باید یک وجه معقولی برای کلام مرحوم آخوند دیده باشند تا قبول بکنند.

بله ما استظهارمان غیر از این است. چطور؟ ما می گوئیم مرحوم آخوند بالاخره یا ورود می گوید و یا حکومت، هر کدام را بگوید درست است. اما اگر ورود بگوید معنایش این است که صل فی ثوب طاهر ظاهر است در اعم از طهارت واقعیه وظاهریه. این خلاف فهم عرفی است. ظاهر صل فی ثوب طاهر این است که طاهر واقعی است. ظاهر این عناوین در وجود واقعی آن هست که به ملاک نفسی است.

والا اگر بگوئید ظاهر صل فی ثوب طاهر اعم است، آن نقض هایی که آخر جلسه دیروز مطرح کردیم پیش می آید. که خب صل فی ثوب طاهر اعم است؟ اگر اینجوری باشد پس ملاقی النجس نجس هم اعم است از ملاقی نجس واقعی یا ملاقی نجس ظاهری. آنوقت نتیجه اش این می شود که اگر استصحاب گفت این آب نجس است، دست زدیم به این آب، بعد کشف شد که این آب پاک شده بود. اطلاق ملاقی النجس نجس اقتضاء بکند که دست ما نجس است واقعا. چون لاقی نجسا فیتنجس به.

شما در جواب از این اشکال می گوئید نه، ظاهر ملاقی النجس نجس یعنی ملاقی النجس الواقعی نجس.

می گوئیم احسنت، ما هم همین را می گوئیم. من تزوج بذات بعل حرمت علیه مؤبدا حالا اگر کسی استصحاب کرد که این خانم ذات بعل است، ولی رجاءا با او ازدواج کرد برای ادراک فضیلت واقع. بعد تحقیق کرد گفتند خیالت راحت این زن شوهرش چند بار او را طلاق داده است و تمام شده است. آیا هیچ فقهی ملتزم می شود که من تزوج بذات بعل اطلاق دارد چه ذات بعل واقعی و چه ذات بعل ظاهری، و این هم تزوج بذات بعل دیگر، چون آنوقتی که ازدواج کرد ذات بعل ظاهری بود پس حرام ابدی می شود بر او. هیچ کس این حرف را نمی گوید.

بله ما یک عرضی داریم به کسانی که در این بحث قبول دارند توضأ بماء طاهر ظاهر است در طاهر واقعی. ملاقی النجس نجس ظاهر است در ملاقی النجس الواقعی. چطور شده در من فاتته فریضة گفته اند اطلاق دارد هم شامل فریضه واقعیه می شود و هم شامل فریضه ظاهریه می شود؟ این نقض به این بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی وآقای صدر فعلا قابل جواب نیست. یعنی ما که عقیده مان این است که من فاتته فریضة هم انصراف دارد به فریضه واقعیه. ولی مرحوم آقای خوئی وآقای صدر که آنجا را مطلق گرفته اند سؤال برانگیز است. ما فعلا جواب نداریم.

این را توجه کنید که در آن مثال شک در اثناء وقت در خواندن نماز، اگر این فرمایش بزرگان را که فوت فریضه ظاهریه وجدانی است و وجوب قضاء می آورد مطرح نکنیم، آنوقت با استصحاب عدم اتیان اثبات فوت فریضه واقعیه کردن اصل مثبت است. ولذا استصحاب عدم اتیان که آنهایی که مثل این بزرگان (مرحوم آخوند و آقای خوئی وبزرگان دیگر) می گویند استصحاب عدم اتیان اثبات نمی کند فوت فریضه را، در این مثال شک در اثناء وقت گیر می کنند. استصحاب عدم اتیان کرد ولی نخواند. بعد از وقت از کجا فوت شده است فریضه واقعیه؟ ولذا مجبور شده اند اینها بگویند فوت الفریضة الظاهریة وجدانی است و موضوع وجوب قضاء است. آنهم که به نظر ما فوت الفریضة انصراف دارد به فوت فریضه واقعیه. این بحثش در مقتضای اصل عملی می آید.

اما تقریب حکومت. حالا که بنا شد صل فی ثوب طاهر ظاهر باشد در طاهر واقعی. جناب آخوند! قاعده طهارت اگر می گفت مشکوک الطهارة محکوم بحکم الطاهر، ما هم با شما هم عقیده می شدیم و ظاهرش همین چیزی بود که شما می گوئید. مشکوک الطهارة محکوم باحکام الطاهر ظاهرش این است که محکوم واقعا. اما متأسفانه دلیل قاعده طهارت این نیست. دلیل قاعده طهارت می گوید مشکوک الطهارة طاهر، یعنی هم جمع کرده بین مشکوک الطهارة بودن و هم حکم به طاهر بودن. نگفت مشکوک الطهارة محکوم باحکام الطاهر. گفت مشکوک الطهارة طاهر. عرف از این خطاب بیش از معذریت و منجزیت نمی فهمد. مشکوک الطهارة پاک است. از اول می گوئی مشکوک الطهارة ومی گوئی شاید نجس باشد، بعد می گوئی حالا که شد مشکوک الطهارة پس پاک است!. تو که می گفتی خدا می داند که مشکوک الطهارة پاک است یا نجس، چون اگر تا حالا می دانستی که نمی گفتی مشکوک الطهارة. مشکوک الطهارة که می گوئی یعنی خدا می داند که این پاک است یا نجس، بعد بلافاصله بگوئی پاک است، اینکه عرفی نیست.

بله اگر می گفت مشکوک الطهارة محکوم باحکام الطاهر، بله آن ظاهر بود در حکومت واقعیه. ولی اینکه بگوید مشکوک الطهارة که خدا می داند که پاک است یا نجس پاک است، این ظهور در بیش از منجزیت و معذریت ندارد. مثل این می ماند که می گوید ما قامت الامارة علی أنه خمر فهو خمر. تا نفهمیدی فلانی مرتد شده مرتد نشده، این ظهورش در چیست؟ ظهورش این است که بناء عملی بگذار که مرتد نشده است به عنوان وظیفه فعلیه. ولی وقتی بعد کشف شد که این سالهای متمادی بوده که کتاب علیه اسلام نوشته، خب کشف می شود که از سالهای متمادی مرتد بوده است. وقتی می گوید مشکوک الارتداد مرتد نیست، این ظاهرش یعنی حکم ظاهری، یعنی بناء ظاهری بگذار که مرتد نیست. این ظهور ندارد که یعنی احکام مرتد را واقعا ندارد. یعنی تا امروز احکام مسلم را داشت واقعا. همچنین ظهوری ندارد.

بله اگر شما مثل صاحب حدائق بشوید بگوئید اصلا علم به نجاست در موضوع نجاست واقعا اخذ شده است. یعنی اصلا آب قلیلی که علم ندارید که در او خون افتاده است او واقعا پاک است، ووقتی علم پیدا کنی به وقوع دم در آن آنوقت واقعا نجس می شود. این قابل قبول است از نظر یک بحث احتمالی. ولی خلاف ظاهر ادله است. چرا؟ برای اینکه اخذ علم به حکم در موضوع خود آن حکم در صورتی ممکن است و دور پیش نمی آید که علم به جعل در موضوع مجعول اخذ بشود. یعنی مثلا بگوید آبی نجس است که بدانی جعل شده است نجاست برای آن عند تحقق شرائطه. مثل تجب الصلاة علی من علم بهذا الجعل. این می شود ممکن. اما روایت که نگفت کل شیء نظیف حتی تعلم بجعل القذارة. روایت گفت کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر فإذا علمت (أنه قذرٌ) فقد قذر. این ظاهرش اخذ علم به مجعول است. می گوید إذا علمت، یعنی إذا علمت بأنه قذِر نه إذا علمت بجعل القذارة. ظاهرش این است که علم به مجعول را اخذ کرده است در حکم مجعول. و این غیر از حکم ظاهری فرض دیگری نمی شود برایش کرد. علم به مجعول در موضوع حکم مجعول واقعا محال است اخذ بشود.

پس به نظر ما این تقریب برای إجزاء که مرحوم آخوند گفته است درست نیست.

یک نکته هم اضافه کنیم، وآن این است که: جناب آخوند! فرق بین اماره بر طهارت وقاعده طهارت چی شد؟ مثلا قاعده طهارت می گوید مشکوک الطهارة طاهر، اماره داریم بر طهارت این ثوب، یعنی ثوب تطهیر شد. شما گفتید مجزی نیست. چرا؟ اگر کسی در اماره هم قائل بشود به جعل حکم مماثل و بگوید ما قامت الامارة علی طهارته فهو طاهر که نظریه جعل حکم مماثل است، خب می شود مثل قاعده طهارت.

بله خوب بود بگوئید بنابر نظر ما که در امارات جعل منجزیت و معذریت می شود اماره با اصالة الطهارة فرق می کند. اما یک عده ای هستند که قائل به جعل حکم مماثل هستند. به نظر آنها که نباید فرقی کند. ما قامت الامارة علی أنه طاهر فهو طاهر. چه فرق می کند با مشکوک الطهارة طاهر؟

محقق اصفهانی گفته فرق می کند. چون مشکوک الطهارة طاهر ادعا نکرده است که این طهارت، طهارت واقعیه است. بلکه در عرض حکم واقعی جعل طهارت ظاهریه می کند. اما ما قامت الامارة علی أنه طاهر فهو طاهر می گوید فهو طاهر واقعا. چرا؟ برای اینکه در امارات لسان جعل حجیت اماره لسان أنه الواقع است. ما أدی الیک عنی فعنی یؤدی. یا همان صدق العادل ظاهر تصدیق عادل لسان أنه الواقع است دیگر، یعنی واقع این است.

پس در مورد اماره می گوید ما قامت الامارة علی أنه طاهر فهو طاهر و ادعا می کند أن هذه الطهارة هی الطهارة الواقعیة. بعد کشف خلاف می شود، بعد معلوم می شود که این طهارت، طهارت واقعیه نبوده است. ولی در قاعده طهارت کی ادعا کرد که طهارت مجعوله در قاعده طهارت، طهارت واقعیه است تا کشف خلاف بشود؟

اقول: جناب محقق اصفهانی! در اماره بر طهارت جعل طهارت بود. یک ادعای اضافی هم بود، وآن اینکه هو الواقع. خب این ادعای اضافی که آن مزیت جعل طهارت را از بین نمی برد. مثل اینکه یک آدم ملایی ادعا می کند من اعلم من فی السموات والارض هستم. خب این ادعای زائد است ولی علمش که از بین نمی رود. اینکه بگوئیم نه، این آقایی که می گوید من اعلم هستم سوادش کمتر است از آن آقای دیگر که می گوید من اعلم نیستم. اینجا هم قاعده طهارت می گوید من طهارت ظاهریه جعل می کند، اماره هم می گوید طهارت جعل می کنم. خب طهارت جعل می کند برای مشکوک دیگر، برای ما قامت الامارة علی طهارته. می شود طهارت ظاهریه. منتهی این اماره یک ادعای اضافه هم دارد می گوید هو الواقع. حالا این حرف اضافه زد که مشکل ایجاد نمی کند. وقتی جامع بین طهارت واقعیه وظاهریه شرط شد، خب اماره هم طهارت ظاهریه جعل کرد. طهارت ظاهریه مگر چیست؟ یعنی جعل طهارت برای مشکوک. حالا مشکوک به قول مطلق یا مشکوکی که قامت الامارة علی طهارته. چه فرق می کند.

پس به نظر ما این دفاع محقق اصفهانی از استادش قابل قبول نیست.

کلام واقع می شود در وجه دیگر إجزاء که وجه حضرت امام و آقای بروجردی ره است که می گویند حکم ظاهری مقتضی إجزاء است علی تفصیل نذکره انشاءالله.

جلسه 196

شنبه 24/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

وجه دوم: (برای قول به إجزاء در موارد انکشاف خلاف در حکم ظاهری)، فرمایشی است که مرحوم آقای بروجردی فرموده است.

ایشان فرموده است: هر حکم ظاهری که در تنقیح متعلق تکلیف جاری بشود و بخواهد متعلق تکلیف را اثبات کند، این مقتضی إجزاء است، چه مؤدای اصل باشد و چه مؤدای اماره. مثلا اگر ما بر اساس حدیث رفع برائت جاری کردیم از شرطیت ترتیب بین شستن طرف راست وشستن طرف چپ در غسل جنابت و سالها به همین کیفیت غسل کردیم. بعد معلوم شد که در غسل جنابت ترتیب معتبر است بین الجانب الایمن و الایسر. مرحوم آقای بروجردی فرموده است که باید قائل به إجزاء بشویم. یا اگر اماره ای قائم شد بر عدم اعتبار ترتیب بین جانب ایمن و ایسر در غسل جنابت، بعد کشف خلاف هم بشود مهم نیست. چرا؟ برای اینکه ظاهر دلیلی که می گوید عمل کنید طبق اماره یا طبق اصل، یعنی این عمل شما مصداق همان طبیعتی است که بر مکلفین واجب شده است. ما به مکلفین گفتیم اقیموا الصلاة، صلاة شما همین صلاتی است که طبق حکم ظاهری خوانده اید. یا گفتیم اغتسلوا من الجنابة، غسل شما همین غسلی است که بر اساس اصل یا اماره انجام دادید ولو مخالف حکم واقعی است. این خلاف ظاهر است که شارع امر کند به عمل به یک اماره و یا اصل فقط به غرض اینکه بگوید شما اگر به خلاف واقع افتادید معذورید. ولی بدانید اگر خلاف واقع بود عمل شما لغو وفاسد هست. این خلاف ظاهر است.

بعد ایشان فرموده است: در روایت آمده است ما ابالی أ بول اصابنی أم ماء إذا لم اعلم. امیرالمؤمنین علیه السلام طبق این حدیث فرمود من برایم مهم نیست وقتی نمی دانم آنچه به من اصابت کرد بول است یا آب، اصلا ما ابالی. خب اگر واقعا قاعده طهارت مجزی نبود از حکم واقعی و نمازی که امیرالمؤمنین علیه السلام با این حال می خواند باطل بود، معنایش این می شود که ما ابالی وقع منی صلاة صحیحة أم لا. این تناسب دارد با شأن امیرالمؤمنین؟!. آیا شما ملتزم می شوید مکلفی که چه بسا مرجع تقلید جهان تشیع است بر اساس اصل برائت مثلا گفت سوره در نماز جزء نیست، نه خودش سوره خواند و نه مقلدینش، و واقعا سوره جزء نماز بود، آیا شما ملتزم می شوید که این مرجع تقلید با همه مقلدینش یک عمر تارک الصلاة بوده اند؟! اینها را نمی شود ملتزم شد.

این بیان مرحوم آقای بروجردی است.

اقول: به نظر ما این بیان تمام نیست. اما این شواهدی که ایشان ذکر کرده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود ما ابالی أ بول اصابنی أم ماء إذا لم أکن أعلم، خب اولا ممکن است بگوئیم این استبعاد که نمی شود امام اهمیت ندهد به اینکه نمازش صحیح باشد. امام حتما اهمیت می دهد به صحت نمازش، این مطلب را قرینه بگیریم بر اینکه مورد این حدیث در موارد شرط ذکری بوده است. یکوقت شک داریم در نجاست اعضاء وضوء، خب اگر واقعا اعضاء وضوء نجس باشد وضوء باطل می شود. وضوء که باطل شد نماز باطل می شود. اما یکوقت در غیر اعضاء وضوء شک داریم که آیا پاک است یا نجس. خب طهارت غیر اعضاء وضوء شرط ذکری است، یعنی اگر واقعا نماز بخوانیم بعد بفهمیم که بدن ما نجس بود اما جوری نجس نبود که وضوء باطل بشود، دلیل خاص داریم که این نماز صحیح است و طهارت ثوب و بدن در نماز شرط ذکری است. دلیل خاص داریم. خب می توانیم این حدیث را حمل کنیم بر این موارد که طهارت در ثوب و بدن در نماز شرط ذکری است.

ثانیا: چه اشکالی دارد امیرالمؤمنین علیه السلام بفرماید برای من صحیح بودن واقعی نماز مهم نیست. چون اگر امام معصوم روشش این می شد که به دنبال احراز نماز صحیح واقعی باشد، یا به دنبال احراز طاهر واقعی و حلال واقعی باشد موجب عسر و حرج بود بر خودش و بر مردم. چون مردم هم فکر می کردند باید مثل امام عمل کنند. ولذا امام می فرمود من اهمیت نمی دهم به حکم واقعی. من دنبال معذر ومنجز هستم. در روایات زیادی این آمده است. مثلا در روایت داریم امام زین العابدین علیه السلام غسل جنابت می کرد، شخصی نگاه می کرد گفت یا ابن رسول الله بقیت لمعة فی ظهرک، در بدن شما جای خشک مانده است، حضرت فرمود ما کان علیک لو سکتّ، اگر سخن نمی گفتی طوری نمی شد. به جای اینکه حضرت تشکر کند که تو کاری کردی که غسل من صحیح باشد، فرمود نیازی به تذکر نبود. یعنی غسل من واقعا باطل است مهم نیست، بگذارید مردم دچار عسر وحرج نشوند ولو منجر به بطلان واقعی بعض اعمال انسان بشود.

در روایت داریم ایاک أن تخدث وضوءا حتی تستیقن آنک احدثت. مبادا قبل از یقین به صدور حدث وضوء بگیری. این معنایش این نیست که حالا اگر وضوء گرفتیم بعد شک کردیم در صدور حدث، استصحاب کردیم که حدث صادر نشده، نماز خواندیم بعد از نماز یقین پیدا کردیم که این استصحاب خلاف واقع بوده است. خب معنای این روایت موثقه ابن بکیر که می گوید إیاک أن تحدث وضوءا این نیست که پس این نماز مجزی است. آقای بروجردی هم در شبهات موضوعیه در این موارد ملتزم نمی شود به إجزاء. استصحاب وضوء واقعا مجزی باشد ولو کشف خلاف بشود؟!

در خود موثقه عمار در موردی که شخص غسل کرد یا وضوء گرفت از یک آبی بعد در آن موش مرده پیدا کرد. حضرت فرمود اشکال ندارد، غسلت صحیح است وضوئت صحیح است، چرا؟ چون شاید موش مرده همین الان در این آب افتاده است، چه کسی می گوید قبل از وضوء وغسل در این آب افتاده بود. یعنی چی؟ یعنی اگر بفهمی که این موش مرده قبل از غسل یا وضوء در این آب افتاده بود باید اعاده کنی.

این شاهد بر این است که با اینکه قاعده طهارت و استصحاب طهارت در این آب مجزی نیست اما در عین حال امام علیه السلام قاعده طهارت را جاری می کند مادام الشک، استصحاب طهارت را جاری می کند مادام الشک. اما اگر فهمیدید یک زمانی که این موش مرده قبل از وضوء در این آب افتاده بود باید آن وضوءتان را اعاده کنید.

سؤال وجواب: آقای بروجردی ره که می فرماید که حکم ظاهری مقتضی إجزاء از حکم واقعی است لازمه فرمایش ایشان این است که قاعده طهارت در این آب وضوء که جاری شد وضوء واقعا صحیح است، غسل واقعا صحیح است. معنایش این است دیگر. اگر بناست امر ظاهری مقتضی إجزاء باشد این استبعادی که ایشان می کند که مگر می شود امر ظاهری مقتضی إجزاء نباشد، خب در این موارد استصحاب وضوء، قاعده طهارت، استصحاب طهارت، امر ظاهری داریم و مقتضی إجزاء نیست.

در شبهات حکمیه هم ممکن است همینجور باشد. در شبهات حکمیه هم برای تسهیل امر بر مکلفین گفته اند لازم نیست احراز بکنید واقع را. ولی اگر یک روز واقع را فهمیدید باید احکامتان را طبق همان واقع تنظیم کنید. اگر فهمیدید که این حکم ظاهری مخالف واقع بوده است، مقتضای حکم واقعی این است که عملتان را اعاده بکنید یا قضاء بکنید. چون اطلاق حکم واقعی می گوید نماز مشروط است به وضوء، استصحاب وضوء جاری کردید اما کشف شد شما وضوء ندارید. چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه. حالا در شبهه حکمیه باشد آدم فکر کند فلان چیز ناقض وضوء نیست، بعد به این نتیجه برسد که نخیر ناقض وضوء است. شبهه حکمیه است استصحاب کرد بقاء وضوء را، ولکن الان فهمیده است که آن چیزی که گفت إن شاء الله ناقض وضوء نیست ناقض وضوء بوده است. یا در شبهات موضوعیه فکر می کرد ناقض وضوء از او سر نزده به نحو شبهه موضوعیه، استصحاب کرد بعد معلوم شد ناقض وضوء از او سر زده است. چرا مقتضی إجزاء باشد؟ اطلاق حکم واقعی می گوید لاصلاة الا بطهور، پس نماز تو بی وضوء بوده، نمازت را اعاده کن یا قضاء کن. در همان حدیث شریف از امام زین العابدین علیه السلام که امام علیه السلام فرمود ما کان علیک لو سکت، می گوئیم جناب آقای بروجردی اصلا آنجا شما هم قائل به إجزاء نیستید، چرا؟ برای اینکه اصلا امر ظاهری نداشتیم. اما به طریق عادی قطع پیدا کرده بود که بدنش را بطور کامل شسته است. این آقای ناظر قطع امام را از بین برد گفت بقیت لمعة فی ظهرک. مسلم کما اینکه خود آقای بروجردی ره هم در حاشیه کفایه دارد که در مورد قطع اگر کشف خلاف شد ما قائل به إجزاء نیستیم. پس مسلم غسل امام زین العابدین علیه السلام باطل بود اگر آن آقای ناظر تذکر نمی داد. و هر وقت امام علیه السلام به طریق عادی ملتفت می شد که غسلش باطل بوده باید اعاده می کرد نمازش را. اما در همین مورد امام علیه السلام فرمود نیاز به تذکر نبود می گذاشتی من با همین حال غسل بکنم، چه می شد.

پس این استشهادی که ایشان به این روایات کرده درست نیست.

اما اصل ادعای ایشان که امر ظاهری ظهور در إجزاء دارد، خب در امارات عقلائیه مثل ظهور و خبر ثقه که اماره عقلائیه اند، عقلاء خبر ثقه را یا ظهور را حجت می دانند، و احتمال إجزاء در این امارات عقلائیه خلاف مرتکز عقلائی است. ببینید عقلاء به خبر ثقه اعتماد می کنند به ظهور اعتماد می کنند ولی وقتی کشف خلاف شد مجزی نمی دانند آن امر ظاهری را، می گویند ما معذور بودیم. تا حالا طبق خبر ثقه وطبق ظهور فکر می کردیم که ما باید اینگونه عمل کنیم حالا کشف شد که اشتباه می کردیم، اگر نیاز به اعاده یا قضاء هست اعاده می کنیم.

سؤال وجواب: امارات عقلائیه را که عقلاء کاشف می دانند از واقع ولی مجزی نمی دانند از واقع و اگر کشف خلاف شد آثار صحت را بار نمی کنند بر آن اعمال گذشته شان، شارع هم امضاء که کرده است امارات عقلائیه را، ظاهرش این است که به همین نحو امضاء کرده است. اینکه بگوئید ظاهر امضاء شارع این است که مجزی هم می داند، این خلاف ظهور امضاء است. امضاء یعنی من کم و زیاد نکردم. همان خطاب مستقل که می گوید به خبر ثقه اعتماد کنید یعنی من روش عقلاء را قبول دارم، عقلاء که اعتماد می کنند به خبر ثقه من هم تأیید می کنم. خب عقلاء که به خبر ثقه عمل می کنند فقط به صرف این است که کاشف از واقع است. امضاء شارع هم ظاهرش این است که به همین نحو است. العمری ثقتی فما ادی الیک فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون، اتفاقا آن هم ارجاع به ارتکاز عقلائی است. یعنی بدان که عمروی ثقه است، چه طور با خبر ثقه عمل می کنی بیان با خبر عمری هم به همان نحو عمل کن. یعنی همان ارتکاز عقلاء را تأیید کرده است.

ولذا حضرت امام ره یک مقدار از مرحوم آقای بروجردی معتدل تر سخن گفته است. فرموده: در امارات عقلائیه امضاء شارع هیچ ظهوری در این ندارد که بخواهد امارات عقلائیه را مقتضی إجزاء بداند. چون عقلاء امارات عقلائیه را مقتضی إجزاء نمی داند وشارع هم امضی الامارات العقلائیة کما هی علیها عند العقلاء.

فرموده اما اصول شرعیه چطور؟ خوب بود ایشان ضمیمه می کرد که امارات شرعیه چطور؟ آنهایی که شارع تأسیسا گفته به آنها عمل کنید مثل استصحاب، حالا استصحاب چه بگوئیم اماره شرعیه است که نظر آقای خوئی است و چه بگوئیم اصل عملی است که نظر مشهور است. بالاخره شارع تأسیسا گفته است من کان علی یقین فشکّ فلیبن علی یقینه. حضرت امام ره فرموده اینجا انصاف این است که ظاهر امر شارع که بطور تأسیسی هست و نه امضائی و امر می کند به اتباع این اماره شرعیه یا این اصل شرعی، ظاهرش إجزاء است. ولذا عرف احتجاج می کند می گوید مولا خودت گفتی که من به استصحاب عمل کنم. حالا که کشف خلاف شد به گردن خودت.

اقول: انصاف این است که این فرمایش حضرت امام ره هم قابل قبول نیست. اگر عرف به شارع بگوید شارع خودت گفتی به این اماره شرعیه عمل کنید، به این اصل عملی شرعی عمل کنید، شارع می گوید بد کردم؟ اگر به شما می گفتم باید احتیاط کنید خوب بود؟ برای تسهیل امر بر شما آمدم گفتم که لازم نیست احراز کنید وجدانا که امتثال کردید تکلیف مرا. چون این شما را به زحمت می اندازد. شک دارد نماز با رکوع بجا آوردید یا نماز بی رکوع، من گفتم بلی قد رکعت، قاعده تجاوز جاری کردم، بد کردم؟ خوب بود می گفتم احتیاط کنید یک بار دیگر نماز بخوانید؟ خب من گفتم تا مادامی که شک دارید آزاد باشید به شما سخت نگذرد. چون اگر می گفتم احتیاط کنید در موارد شک در امتثال واصل شرعی واماره شرعیه جاری نمی کردم خودتان هم می دانید که به چه زحمتی می افتادید. اما حالا اگر یکجا یا دو جا کشف خلاف شد آنها را اعاده کنید، چیز مهمی نیست. خیلی جاها کشف خلاف نمی شود.

در استفتائات امام هست (نمی دانم از خود امام ره است یا هیئت استفتائات نوشته) در بحث طواف می گوید شک دارم که وضویم باطل شده است یا نه. گفته اند عیب ندارد استصحاب وضوء هست، ولی می ترسیم یکوقت شما به این استصحاب اعتماد کنی و وضوء نگیری و بروی طواف بجا بیاوری، بعد که برگردی ایران تازه مطمئن بشوی که وضوئت باطل شده بوده به دردسر بیفتی. در عین حالی که استصحاب اصل عملی شرعی است، اما فرموده اند که این مجزی نیست از واقع. ولذا اگر کشف خلاف شد به دردسر می افتی ومعلوم می شود آن طواف باطل بوده و طواف باطل مشکل برایتان ایجاد می کند.

سؤال وجواب: احتجاج می کند مادام الشک، اما وقتی کشف خلاف شد می گوید من که گفتم لاتنقض الیقین بالشک حالا می گویم و لکن انقضه بیقین آخر. انقضه بیقین آخر اقتضاء می کند که آن نمازی را که با استصحاب وضوء خواندید اعاده کنید. وبرفرض هم فقط لاتنقض الیقین بالشک باشد این هم یعنی مادمت شاکا. حالا کشف خلاف شد مولا بد کرد که اذن داد در اتباع امارات واصول شرعیه؟!. ظهوری ندارد امر به اتباع اماره شرعیه یا اصل شرعی در اینکه اگر کشف خلاف هم شد مجزی است. نه، تا مادامی که شاک هستی آزاد هستی، اما وقتی کشف خلاف شد اعمالت را اصلاح می کنی. شک دارد این زن خواهر رضاعی او هست یا نه، خب اعتناء نکند به شک. استصحاب می گوید خواهر رضاعی او نیست. خب خوب است دیگر، ازدواج می کند. این دنبال یک معذر است. چه بسا تا آخر عمر هم نمی فهمد که این خواهر رضاعی اش بوده است. نفهمد مشکلی نیست. ازدواج واقعا باطل است اما مهم نیست، بچه هایش که حلال زاده اند وطی به شبهه بوده است، مشکل دیگری هم که ندارد. حالا اگر یک روزی اتفاقا کسی به او گفت که تو با خانمت خواهر رضاعی هستی (که آن گوینده را آقای سیستانی می گوید اگر مفسده عظیمه ای پیش نمی آید احتیاط واجب این است که بگوید)، این هم آمد گفت که شما با همسرت خواهر رضاعی هستی. خب اگر این مرد اطمینان پیدا کرد به حرف این شاهد جدا می شود از او.

سؤال وجواب: شما که می گوئید مجزی است آیا می توانید بگوئید با یک استصحاب عدم تحقق رضاع این ازدواجش الی الابد صحیح بشود؟! این هم که در باب تقلید گفته اند فتوای میت مجزی است، از باب دلیل خاص است. مثلا گفته اند شما ذبح کردید این گوسفند را به فتوای مرجع تقلیدتان. آن مرجع یا فوت کرد یا مشکلی پیدا شد عدول کردید به مرجع دیگر که می گوید آن ذبح شما صحیح نبود مثلا چون با استیل بود. آقایان نوعا گفته اند مجزی است یعنی می شود همان گوشت را بیاورید بخورید. در عقد نکاح هم گفته اند اگر شما عقد نکاح کردید شرائط عقد نکاح را نداشت طبق فتوای مرجع تقلید آن زمان مجزی است، ولو بعدا مرجع تقلید جدید بگوید آن عقد ازدواج باطل بوده است. در باب تقلید ادعای اجماع شده است بر إجزاء فتوای مجتهد یا گفته اند ما مذاق شارع را کشف می کنیم. اما این می شود دلیل خاص، مقتضای قاعده عدم إجزاء است.

سؤال وجواب: فعلا بحث ما در انکشاف خلاف است به جزم و یقین. البته در این وجهی که حضرت امام فرموده اند فرقی نمی کند وبعضی از این وجوه مشترک است.

سؤال وجواب: مرحوم آقای بروجردی ره می گوید لافرق بین الاصل العملی والامارة. حکومت هم مطرح نیست. اصلا امر ظاهری یک مدلول التزامی دارد و هو الاجزاء. که حضرت امام در امر ظاهری تعبدی این مدلول التزامی را پذیرفتند. و ما هیچکدام را نپذیرفتیم.

وجه سوم: وجهی است که مرحوم شیخ ذکر کرده است. ایشان فرموده است گاهی باب علم به واقع منسد است مثل زمان ما. باب علم وجدانی به واقع منسد است. وقتی باب علم وجدانی به واقع منسد است، شارع امر بکند به اتباع امارات یا اصول مشکلی نیست. چون این امارات و اصول ولو بخشی از واقع را بر ما تثبیت می کنند. اما فوت واقع فی الجمله این از آثار تعبد شارع نیست بلکه از آثار انسداد باب علم وجدانی به واقع است. عصر غیبت است، بالاخره واقع از ما فی الجمله فوت می شود. شارع با امر به اتباع امارات و اصول خواست واقع کمتر فوت بشود. این هیچ مقتضی إجزاء نیست.

اما اگر فرض کردیم باب علم وجدانی به واقع مفتوح است مثل عصر حضور. خب شارع که می آید امر می کند به اتباع اماره یا اصل، تفویت می کند بر ما ملاک ملزم واقع را. من اگر شارع نمی گفت العمری ثقتی فاسمع له و اطع می رفتم از خود امام می پرسیدم و علم به واقع پیدا می کردم. اما امام علیه السلام فرمود العمری ثقتی فاسمع له واطع. با این فرمایش امام علیه السلام ملاک ملزم واقع از من فوت شد در جائی که خبر عمری خلاف واقع باشد. وتفویت مصلحت ملزمه واقعیه قبیح است.

مرحوم شیخ انصاری فرموده است: این قبح تفویت ملاک ملزم واقعی ومصلحت ملزمه واقعیه را باید حل کنیم. حلّش به چیست؟ حلّش به التزام به مبنای مصلحت سلوکیه است. بگوئیم عمری گفت نماز جمعه واجب است، در حالی که حکم واقعی این است که نماز ظهر واجب است. ما هم بخاطر حرف عمری رفتیم نماز جمعه شرکت کردیم. بعد شب که شد عمری پیغام داد به ما که ببخشید اشتباه شده نماز ظهر واجب است. مرحوم شیخ انصاری فرموده است که آن ملاک ملزمی که در اداء نماز ظهر در وقت فوت شد، باید ملتزم بشویم که سلوک اماره مخالف واقع یک مصلحتی داشت که تدارک کرد آن مصلحت فائته اداء صلاة الظهر فی الوقت را.

بعد مرحوم شیخ فرموده: به نظر ما این مصلحت سلوکیه که در سلوک الامارة مصلحت است نه در ذات نماز جمعه، در نماز جمعه به عنوان سلوک الاماره مصلحت هست این مقتضی إجزاء است. چرا؟ فرموده: برای اینکه اگر تا آخر عمر کشف خلاف نمی شد، آنجا شما چه می گفتید؟ می گفتید مصلحت اصل نماز ظهر از من فوت شد، هم ادائش و هم قضائش. پس باید سلوک اماره بر وجوب نماز جمعه تدارک کند مصلحت فائته در نماز ظهر را. خب اگر مصلحت او را تدارک کرد با استیفاء آن مصلحت واقع و تدارک آن مصحلت کشف می شود که دیگر من امرم به نماز ظهر ساقط شده است. چون امر به نماز ظهر با استیفاء ملاک آن توسط سلوک اماره باید ساقط بشود. چون احکام تابع ملاک هستند، ملاک که استیفاء شد امر هم ساقط می شود.

بعد مرحوم شیخ می گوید: اگر بعد از خروج وقت کشف خلاف بشود، اینجا چه می گوئیم؟ می گوید یک وقت می گوئید قضاء به امر اول است، یعنی از اذان ظهر دو تا امر به شما گفته اند صل الظهر، وصل الظهر فی الوقت. یکی امر به طبیعی صلاة ظهر و یکی هم امر به صلاة ظهر فی الوقت. اینجا باید قضاء کنید نماز ظهر را. چرا؟ برای اینکه سلوک اماره نماز جمعه موجب تفویت مصلحت در آن امر به طبیعی نماز ظهر نشده است. چون امتثال آن امر تا آخر عمرتان وقت دارد. حالا که کشف خلاف شد وجهی ندارد بگوئیم امر به طبیعی صلاة ظهر از شما ساقط شده است. بله امر به صلاة ظهر فی الوقت از شما ساقط شده است، او که مهم نیست.

اما بنابر اینکه قضاء به امر جدید است و موضوعش فوت است، که هو الصحیح، مرحوم شیخ می گوید چیزی از شمای مکلف فوت نشده است. آقای مکلفی که بخاطر حرف عمری رفتی نماز جمعه شرکت کردی، اگر به لحاظ ملاک وقت می گوئی، او تدارک شد وفوت نشد. اگر به لحاظ ملاک طبیعت نماز ظهر می گوئی، او هم اگر تدارک نشده باشد ولی فوت هم نشده است چون وقت استیفائش هست.

شیخ انصاری می گوید: آقایی که عمل کردی به اماره بر وجوب نماز جمعه، من فاتته فریضة فلیقضها شامل شما نمی شود. چرا؟ برای اینکه نسبت به ملاک در وقت تدارک شد وفوت صدق نمی کند. نسبت به ملاک در ذات نماز ظهر که قضاء می خواهد استیفاء کند آن را، فوت محقق نیست. پس از کجا می خواهی اثبات کنی وجوب قضاء را؟ وجوب قضاء موضوعش فوت است. مصلحت وقت که استیفاء شده است، لا فوت. اگر هم مصلحت در ذات نماز ظهر مانده و استیفاء نشده تا آخر عمر قابل استیفاء است. چیزی که تا آخر عمر قابل استیفاء است فوت بر آن صدق نمی کند. چون فوت یعنی دیگر ملاک قابل استیفاء نباشد. و به حضرت عباس بعد از اذان مغرب از من هیچ ملاکی فوت نشده است. ملاک وقت تدارک شد، ملاک اصل نماز ظهر اگر هم استیفاء نشده ولکن وقت استیفائش باقی است پس فوت صدق نمی کند. من فاتته فریضة فلیقضها دیگر شامل من نمی شود. از کجا می خواهم اثبات کنم وجوب قضاء را؟

اقول: این فرمایش مرحوم شیخ فرمایش بسیار متینی هست، و اشکالاتی که مرحوم نائینی وآقای صدر کرده اند وارد نیست. انشاءالله فردا.

جلسه 197

یکشنبه 25/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در کلام مرحوم شیخ بود که فرمودند بنابر مصلحت سلوکیه اگر اماره قائم بشود بر وجوب نماز جمعه و مکلف نماز جمعه بخواند ومنکشف نشود خلاف الا بعد خروج الوقت، اگر بگوئیم موضوع وجوب قضاء ترک الفریضه است باید قضاء کند این شخص نماز ظهر را، لانه ترک صلاة الظهر فی الوقت و کانت فریضة. اما اگر بگوئیم موضوع وجوب قضاء فوت الفریضه است، یقینا فوت نشده است فریضه در این حال. چرا؟ برای اینکه فوت الفریضة صادق نیست الا به فوت ملاک آن. و این نماز ظهر در وقت که واجب بود واقعا، ملاک اداء آن در وقت تدارک شد طبق مصلحت سلوکیه با خواندن نماز جمعه استنادا الی الامارة.

پس ملاک در نماز ظهر در وقت فوت نشد تا موضوع برای وجوب قضاء محقق بشود.

بله اگر واجب، واجبی باشد که قضاء ندارد مثل حج، اماره قائم شد بر اینکه طواف بیرون مقام جائز است شما حج مشرف شدید بیرون مقام طواف کردید. از حج که برگشتید به این نتیجه رسیدید که نخیر، طواف باید بین البیت و المقام باشد. طبق مصلحت سلوکیه هم باز شما باید سال دیگر حج بروید علی تقدیر بقاء الاستطاعة. چرا؟ برای اینکه وجوب حج در سال آینده موضوعش فوت الحج فی هذه السنة نیست. حج در سال آینده هم اداء است. فقط واجب بود فوریت در حج. اما حج سال آینده که قضاء نیست و موضوعش فوت الحج فی هذه السنة نیست. برخلاف نماز.

مرحوم نائینی وآقای صدر ره به شیخ انصاری ره اشکال کرده اند. فرموده اند جناب شیخ انصاری! مصلحت سلوکیه به مقداری تدارک می کند مصلحت واقع را که سلوک الامارة سبب فوت آن باشد. هر مصلحت واقعی که استند فوتها الی سلوک الامارة فیجب علی الشارع تدارک تلک المصلحة الفائتة لا اکثر. جناب شیخ! بعد از خروج وقت نماز وقتی من می فهمم نماز ظهر واجب بوده است، آن چیزی که اماره بر وجوب نماز جمعه تفویت کرده مصلحت وقت است نه مصلحت در طبیعت نماز ظهر. سلوک اماره موجب تفویت مصلحت در طبیعت نماز ظهر نشد تا بخواهد شارع آن را تدارک کند. مصلحت ملزمه ای هست در طبیعت نماز ظهر غیر از مصلحت ملزمه در وقت که دلیل وجوب قضاء امر می کند به استیفاء آن مصلحت ملزمه در طبیعت نماز ظهر، با سلوک اماره که آن مصلحت ملزمه در طبیعت نماز ظهر تفویت نشد، بلکه الی آخر العمر مجال داریم برای استیفاء آن. پس باید قضاء کنیم نماز را تا مصلحت ملزمه در طبیعت نماز ظهر را استیفاء بکنیم.

بله اگر کشف خلاف نشد تا انسان مرد، طبعا ملاک در طبیعت نماز ظهر هم به واسطه سلوک اماره تفویت شده است وباید شارع تدارک کند.

اقول: به نظر ما این فرمایش مرحوم نائینی وآقای صدر درست نیست. چرا؟ برای اینکه مرحوم شیخ تصریح کرد گفت اگر وجوب قضاء به امر جدید باشد و موضوعش فوت الفریضة باشد فلایجب القضاء. و کلام مرحوم شیخ بسیار کلام متینی بود. آن را توضیح بدهم: می گوئیم ما بعد از اذان مغرب فهمیدیم اماره بر وجوب نماز جمعه اشتباه بود. می خواهیم ببینیم قضاء نماز ظهر بر ما واجب است یا واجب نیست. دلیل بر وجوب قضاء عبارت است از إقض ما فات کما فات. مرحوم شیخ می فرماید یقینا از ما ملاکی فوت نشده است. چرا؟ برای اینکه ملاک در اداء نماز ظهر در وقت که می خواست فوت بشود با مصلحت سلوکیه تدارک شد، پس صدق نمی کند فوت به لحاظ آن. ملاک در طبیعت نماز ظهر اگر استیفاء هم نشده است چون تا آخر عمر قابل استیفاء است باز فوت صدق نمی کند. چون فوت یعنی زمان استیفاء بگذرد و ما استیفاء نکنیم. یعنی از دستمان برود.

مرحوم شیخ فرموده است ما جزما می گوئیم که از ما هیچ ملاکی فوت نشده است. شما آقای نائینی و آقای صدر می گوئید ملاکی هست در طبیعت نماز ظهر که سلوک اماره سبب فوت آن نشد، پس باید با قضاء نماز ظهر آن را استیفاء کنیم. جناب آقای نائینی وآقای صدر! شاید آن ملاک در طبیعت نماز ظهر هم با آن نماز جمعه استیفاء شد. مصلحت سلوکیه کشف نمی کند از استیفاء ملاک در طبیعت نماز ظهر در حق ما، اما کشف هم نمی کند از عدم تدارک آن ولو اتفاقا. شاید با اینکه برهان مصلحت سلوکیه اقتضاء نمی کند که بر مولا واجب باشد تدارک مصلحت در طبیعی نماز ظهر، چون قابل استیفاء هست آن مصلحت بعد از انکشاف خلاف، اما اتفاقا این نماز جمعه بر اساس اماره موجب تدارک ملاک در طبیعت نماز ظهر هم بوده است. برهان بر وجوب تدارک مصلحت در طبیعت نماز ظهر نداریم، اما برهان بر خلاف آن هم که نداریم.

حالا که اینطور شد، دلیلی که می گوید مثلا من فاتته فریضة فلیقضها، این دلیل شامل این مکلف که نمی شود. چون بعد از اذان مغرب که کشف خلاف شد صددرصد می گوئیم که فوت نشده است از این مکلف هیچ ملاکی. حتی اگر ملاک در طبیعت نماز ظهر تدارک نشده باشد چون قابل تدارک است با قضاء، پس صددرصد فوت نشده است. مصلحت وقت هم که دیگر قابل استیفاء نیست شارع باید تدارک می کرد با مصلحت سلوکیه. پس یک مصلحت وقت بود که می خواست فوت بشود، وجب علی الشارع تدارکها، و یک مصلحتی هم در طبیعت نماز ظهر هست که شاید تدارک نشده است ولکن چون امکان تدارکش تا آخر عمر هست فلایصدق الفوت، پس من فاتته فریضة فلیقضها نمی تواند اثبات کند وجوب قضاء را. شما اگر می گوئید از خارج ما می دانیم که ملاکی در طبیعت نماز ظهر هست واستیفاء نشده است، می گوئیم از کجا می دانید این معنا را؟ برهان بر لزوم تدارک نسبت به این مصلحت طبیعت نماز ظهر نداریم اما برهان بر عدم تدارک که نداریم. شاید استیفاء شد مصلحت طبیعت نماز ظهر ولکن برهان بر استیفاء نداریم.

مهم این است کن من فاتته فلیقضها که صدق نمی کند. و ما جزم هم نداریم به وجود یک ملاک غیر متدارک در طبیعت نماز ظهر تا از طریق برهان إنّ بگوئیم وجود ملاک کشف می کند از وجود حکم.

و الا جناب نائینی وآقای صدر رحمة الله علیکما! اگر شما با این مشی جلو بیایید در جائی هم که کشف خلاف نشد الا بعد از فوت مکلف، می گوئیم باید بر ولد اکبر واجب بشود قضاء. چرا؟ برای اینکه از دلیل وجوب قضاء بر ولد اکبر کشف کردیم که یک ملاکی در نماز این پدر بود اعم از نماز بالمباشرة یا نماز بالتبرع دیگران بعد از وفات این پدر. ظاهر اینکه به ولد اکبر می گویند یقضی عنه اولی الناس بمیراثه، این است که در جامع بین فعل مباشری وتبرعی یک ملاکی هست زائد بر ملاک در فعل مباشری، اسلام به ولد اکبر گفته است پدرت مرد ملاک نماز مباشری را استیفاء نکرد، لااقل تو قضاء کن تا جامع بین مباشرت و تبرع ملاکش استیفاء بشود. خب جناب نائینی وآقای صدر! اینجا هم بگوئید که برهان مصلحت سلوکیه که باعث نشد این ملاک در اعم از مباشرت و تبرع فوت بشود چون با قضاء ولد اکبر قابل استیفاء است، پس باید بر ولد اکبر واجب باشد قضاء تا آن ملاک قائم به جامع بین نماز مباشری وتبرعی را استیفاء کند. خود شما این را نگفته اید.

سؤال وجواب: برهان مصلحت سلوکیه به مقداری اقتضاء می کند تدارک ملاک را که سلوک اماره سبب فوت آن باشد. و سلوک اماره سبب فوت ملاک در مباشرت در نماز شد، اما سبب فوت ملاک در جامع بین مباشرت در نماز یا تبرع دیگران نسبت به نمازهای این شخص که نشد. اما شما هم نگفتید یجب القضاء علی الولد الاکبر. چرا؟ برای اینکه ولو برهان اقتضاء نمی کند اما شاید اتفاقا آن نماز جمعه ای که این پدر خواند یک ویتامین قوی داشت که مصلحت در طبیعت نماز ظهر مباشری را استیفاء کرد. و ما هم به دلیل وجوب قضاء بر ولد اکبر که نمی توانیم تمسک کنیم، چون موضوعش فوت فریضه است از پدر. ولذا می گوئیم بر ولد اکبر قضاء لازم نیست.

سؤال وجواب: کلام در این است که آقای نائینی وصدر می گویند دلیل وجوب قضاء کشف می کند که غیر از ملاک در اداء نماز ظهر در وقت یک ملاکی هم در طبیعت نماز ظهر است. و آن ملاک در طبیعت نماز ظهر تفویت نشد با سلوک اماره. پس آن ملاک ملزم چون تفویت نشد با سلوک اماره، ولذا تدارک نشد، وملاک ملزم غیر متدارک یقتضی وجوب القضاء. ما می گوئیم برهان بر تدارک ملاک در طبیعت نماز ظهر نداریم اما احتمال آن را که می دهیم. احتمال که دادیم دلیل من فاتته فریضة فلیقضها که شامل این مورد نمی شود. چون هیچ ملاکی از این مکلف فوت نشده است. ملاک در طبیعت نماز ظهر اگر هم استیفاء نشده فوت هم نشده چون قابل استیفاء است. پس شما باید اثبات کنید وجود ملاک را در طبیعت نماز ظهر، ملاکی را که تدارک نشده باشد. وأنی لکم باثبات ذلک.

اینکه ما بگوئیم ظاهر امر به قضاء ملاک در طبیعت نماز ظهر است این مطلب درستی است، ما این را قبول داریم، ظاهر امر به قضاء این است. ولکن یکوقت شما مثل آقای حکیم می شود می آیید می گوئید چون ملاک در طبیعت نماز ظهر کشف شد با خطاب امر به قضاء، پس کشف می کنیم امر به قضاء از اول وقت بود. از اول اذان ظهر دو تا امر به ما متوجه شد، یکی صل الظهر فی الوقت و یکی ائت بطبیعی صلاة الظهر. اگر این را بگوئید، اینکه می شود قضاء به امر اول. و خود شمای نائینی وآقای صدر قبول ندارید که قضاء به امر اول است. می گوئید قضاء به امر جدید است و موضوعش فوت الفریضة است. ومرحوم شیخ هم روی همین اساس صحبت کرد. ما هم قبلا عرض کردیم منافاتی ندارد که ملاک در طبیعی نماز ظهر باشد، واین را از ملاک وجوب قضاء کشف کردیم، ولکن حکم شارع به قضاء به امر جدید باشد و موضوعش هم فوت الفریضة باشد.

وقتی اینجور شد حرف ما به قول شیخ اعظم ره این است که فوت الفریضة بعد از انکشاف خلاف اماره در خارج وقت صدق نمی کند. شاید ملاک در طبیعی نماز ظهر تدارک نشده است اما شاید هم تدارک شده است. دیگر کاشف از وجوب قضاء نداریم.

هذا کله بنائا علی تمامیة هذا الاستظهار که بگوئیم از خطاب وجوب قضاء کشف می کنیم که ملاک در طبیعی نماز ظهر بود که امر به قضاء می گوید لااقل آن ملاک طبیعت نماز ظهر را خارج الوقت استیفاء کنید. و ما هم این استظهار را قبول داریم.

اما اگر کسی بیاید در این استظهار مناقشه کند، بگوید نه، شاید فوت مصلحت اداء سبب بشود یک مصلحت اخرایی در قضاء محقق بشود، والا امر به قضاء کشف نمی کند از وجود ملاک در طبیعت نماز ظهر. نه. ملاک نماز ظهر در وقت وقتی فوت شد تازه سبب می شود که یک مصلحت مستقله اخرایی در اتیان نماز ظهر خارج الوقت محقق بشود. اگر این را بگوئیم که دیگر روشن است و خود آقای صدر هم متوجه است که دیگر حق با مرحوم شیخ است. چرا؟ برای اینکه مصلحت سلوکیه جلو فوت مصلحت صلاة ظهر فی الوقت را گرفت و موضوع مصلحت مستقله در قضاء محقق نشد، چون موضوع مصلحت قضاء فوت مصلحة الاداء بود.

ولی این مطلب خلاف ظاهر است که ما بگوئیم قضاء یک مصلحت مستقله دارد. ظاهر اینکه می گویند نتوانستم در وقت نماز ظهر بخوانم بگویند خب قضاء کن، این است که طبیعت نماز ظهر مصلحت دارد، حالا در وقت نتوانستی آن را استیفاء کنی خارج وقت استیفاء کن.

پس این استظهار که ملاک در طبیعی نماز ظهر است استظهار تام، ولکن فرض این است که وجوب قضاء موضوعش فوت الفریضة است. ولو ملاک در طبیعت نماز ظهر باشد اما وجوب قضاء نماز ظهر موضوعش فوت الفریضة است وبا هم تنافی ندارند. پس حق با مرحوم شیخ اعظم است.

ممکن است شما بگوئید که: شما به صرف احتمال تدارک مصلحت طبیعت نماز ظهر دست برداشتید از وجوب قضاء؟ چون اصرارتان این است که شاید مصلحت در طبیعت نماز ظهر تدارک شد. خب اگر اینجوری است، آنهایی هم که مصلحت سلوکیه را قبول ندارند و قائل به طریقیت امارات هستند، آنها هم می توانند بگویند شاید ملاک در نماز ظهر با سلوک اماره بر نماز جمعه استیفاء شد ولو برهان مصلحت سلوکیه را ما قبول نداریم.

می گوئیم نخیر آنها حق ندارند همچنین حرفی بزنند. چرا؟ برای اینکه ظاهر خطاب واقعی که می گفت صل الظهر این است که نماز ظهر ملاک تعیینی و وجوب تعیینی دارد. و این ظهور حجت است، کشف می کند که اگر نماز ظهر نخواندید فوت شده است از شما این فریضه. اگر برهان مصلحت سلوکیه تمام بود مقید این ظهور می شد، اما برهان مصلحت سلوکیه اگر تمام نشود خب ظهور خطاب صل الظهر فی یوم الجمعة کشف می کند از ملاک تعیینی در نماز ظهر، از وجوب تعیینی نماز ظهر وبالالتزام می گوید ترک آن مصداق فوت الفریضة است، و من فاتته فریضة فلیقضها.

سؤال وجواب: ولد اکبر هم موضوع وجوب قضائش علی ابیه صلاة أو صیام هست، وخطاب امر واقعی گفت کان علی ابیک قضاء صلاة وصیام. پس موضوع درست می شود برای وجوب قضاء ولد اکبر نسبت به فوائت أب. بحث فقهی آن موکول است به محلش.

سؤال وجواب: شما برهان ندارید زید در قم است آیا پس می توانید جزما بگوئید زید در قم نیست؟ شاید باشد. مصلحت سلوکیه برهان نمی شود بر تدارک مصلحت در طبیعی نماز ظهر در فرضی که انکشاف بشود خلاف بعد خروج الوقت، اما می توانید جزم پیدا کنید که پس نماز جمعه تدارک نکرد مصلحت طبیعی نماز ظهر را؟ چه می دانیم.

اما مرحوم نائینی وآقای صدر مطلبی دارند باید او را جواب بدهیم. آنها می گویند کشف کردیم از خطاب وجوب قضاء که یک ملاکی در طبیعی نماز هست که بعد الوقت قابل استیفاء است. وقتی کشف کردیم ملاک را در طبیعی نماز ظهر مثلا و مصلحت سلوکیه در نماز جمعه هم تدارک نکرد آن ملاک را. پس کشف می کنیم ملاک ملزم غیر متدارک را در طبیعی به نماز ظهر. احکام هم که تابع ملاک هستند. به برهان لمّ از کشف ملاک ملزم کشف می کنیم وجود تکلیف به قضاء را. آنها این را می گویند. ولو خطاب من فاتته فریضة فلیقضها نداشتیم و یا نتوانیم در اینجا به آن تمسک کنیم.

ما حرفمان این است که هذا تام إن لم نحتمل تدارک مصلحة طبیعی صلاة الظهر بسلوک الامارة القائمة علی وجوب صلاة الجمعة. ما برهان بر تدارک نداریم اما تدارک که ممتنع نیست، از تفضل خدا که دور نیست.

اما استصحاب عدم تدارک ملاک هم می شود اصل مثبت. شما می خواهید با استصحاب در ملاک اثبات کنید حکم شرعی را. حکم شرعی لازم عقلی وجود ملاک است. استصحاب مثبت ملاک بخواهد اثبات کند حکم شرعی را می شود اصل مثبت. رابطه حکم شرعی با ملاک رابطه اثر شرعی به موضوع آن نیست، بلکه رابطه لازم و ملزوم عقلی است، ولذا استصحاب جاری در ملاک اثبات حکم شرعی نمی کند.

سؤال وجواب: مشهور قائلند که احکام تابع ملاک در متعلق هست، ولذا ما جریا علی مسلک المشهور عرض می کنیم بله اگر احراز کنیم ملاک در طبیعی نماز ظهر را و آن ملاک را کشف کنیم تدارک نشده است حق با شما است که یجب القضاء. ولکن أنّی لکم باحراز ذلک. ما در این مسائل نیاز نمی بینیم مبانی شاذه خودمان را مطرح کنیم که معتقدیم که ملاک بلغ ما بلغ ممکن است از حکم شرعی منفک بشود و شارع لمصلحة التسهیل بیاید و دست از این ملاک ملزم بردارد. ملاک ملزم یعنی ملاک شدید و غیر متدارک در طبیعت نماز ظهر داشته باشیم ولی لمصلحة التسهیل شارع بگوید لایجب القضاء. این عرض ما هست. مصلحت تسهیل اقتضاء می کند شارع واجب نکند قضاء را. این مصلحت در متعلق نیست. مصلحت تسهیل مربوط به خود حکم شارع است. و الا مصلحت شدیده غیر متدارکه در قضاء نماز ظهر ممکن است باشد ولکن شارع می بیند که در خود وجوب قضاء بر این شخصی که سالها طبق اماره عمل کرده است این خلاف مصلحت تسهیل است. ولذا با اینکه ملاک شدید غیر متدارک در طبیعت نماز ظهر هست و مقتضی است شارع واجب بکند قضاء را، اما بخاطر مصلحت تسهیل واجب نکند قضاء را. این مطلب درستی است و ما بارها عرض کردیم.

ولکن فعلا علی مسلک المشهور می گوئیم حتی ملاک شدید غیر متدارک را در طبیعی نماز ظهر احراز نمی کنیم.

اینکه شما بفرمائید که: اگر قبول بکنید که امر به قضاء (بطور عام، در مانحن فیه که امر به قضاء نداریم، خطاب کلی امر به قضاء در نماز) کشف می کند که طبیعی صلاة ملاک دارد. خب اگر اینطور است یقین داریم طبیعی صلاة ظهر ملاک داشت شک در استیفاء آن ملاک داریم قاعده اشتغال جاری می شود.

جوابش این است که به قول آقای بروجردی ما درویش ونوکر ملاک نیستیم. ملاک اگر باشد مولا را تحریک می کند که امر کند وما نوکر مولا هستیم. فرض این است در مانحن فیه که ما اثبات نکردیم وجوب قضاء را. فقط کشف کردیم یک ملاک ملزمی اول اذان ظهر در طبیعت نماز ظهر بود. اگر بخواهید نسبت به آن ملاک قاعده اشتغال جاری کنیم جوایش این است که عقل ما را نوکر ملاک نمی داند. اگر بخواهید نسبت به حکم شرعی قاعده اشتغال جاری کنید، فرض این است که وجوب اداء رفت، وجوب قضاء هم به امر جدید است و موضوعش فوت است و ما برائت جاری کردیم از وجوب قضاء. وقتی برائت از وجوب قضاء جاری کردیم چون شک داریم در وجوب قضاء، خب قاعده اشتغال برای چی جاری بشود. شک در اصل تکلیف به قضاء است مجرای برائت است.

اقول: اشکال به مرحوم شیخ انصاری اشکال به اصل مبنا است. جناب شیخ انصاری! اولا: خود شما قبول کردید که مصلحت سلوکیه پرونده اش مربوط به عصر حضور است که باب علم وجدانی به واقع مفتوح بود. (اگر این را هم بپذیرید و الا این هم محل اشکال است). در عصر غیبت که باب علم وجدانی به واقع منسد است وفوت جمله ای از مصالح واقعیه قهری است. مولا خیلی هم باید از او ممنون باشیم که امر کرد به اتباع امارات و اصول تا کمتر ملاک از دست ما فوت بشود.

ثانیا: اصلا در فرض انفتاح باب علم وجدانی مصلحت سلوکیه چه برهانی دارد؟

اینکه می گوئید تفویت ملاک واقع قبیح است. چه کسی می گوید قبیح است؟ چرا تعیین تکلیف بر خدا می کنید. ملاک واقع تفویتش گاهی مصلحت دارد، مصلحت تسهیل می آید می گوید لولا أن اشق علی امتی لأمرتهم بالسواک. بگذار عده ای نجاست بخورند بر اساس قاعده طهارت، به مفسده اکل وشرب نجس دچار بشوند، فدای سرشان. مصلحت تسهیل اقتضاء می کند که قاعده طهارت را جعل کنند برای تسهیل امر بر مکلفین. ولذا این مصلحت سلوکیه درست نیست.

مرحوم شیخ فرموده: مصلحت سلوکیه مقتضی إجزاء هست کما بیّن، ولکن مقتضی تصوی مجمع علی بطلانه نیست. این مطلب را انشاءالله بررسی می کنیم.

فقط یک نکته کوچک عرض کنم: این إجزاء مرحوم شیخ انصاری با إجزاء مرحوم آقای بروجردی ره نتیجه اش فرق می کند. مرحوم آقای بروجردی می گفت متعلق تکلیف را بیاورید، یعنی حتی اگر داخل وقت نماز جمعه بخوانید ساعت سه کشف خلاف بشود، شما اتیان کردید به وظیفه ظاهریه. اقیموا الصلاة مصداقش را امر ظاهری گفت هی صلاة الجمعة. یا مثلا طواف کردید خارج المقام و اتموا الحج آقای بروجردی می گوید شارع گفت مصداق طواف در حق شما همان طواف لابشرط است بین مقام باشد یا بیرون مقام. ولذا إجزاء مرحوم آقای بروجردی خیلی گسترده است. إجزاء مرحوم شیخ فقط نفی وجوب قضاء می کند. خیلی محدود است.

انشاء الله کلام در اینکه این مسلک مصلحت سلوکیه اقتضاء تصویب می کند یا نه فردا.

جلسه 198

دوشنبه 26/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که مرحوم شیخ فرمود: مسلک مصلحت سلوکیه ولو مقتضی إجزاء هست، اما موجب تصویب نیست تا بگوئید التصویب مجمع علی بطلانه.

مرحوم آقای خوئی در اشکال فرموده اند: چرا این مسلک مستلزم تصویب نباشد؟ اگر اماره قائم شد که نماز جمعه واجب هست و فرض کردید این اماره اشتباه بود و نماز ظهر در روز جمعه واجب بود، خلاف هم منکشف نشد الی أن انقضی الوقت. جناب شیخ! وقتی که ملاک ملزم با صلاة جمعه به عنوان سلوک اماره استیفاء می شود، یعنی دیگر نماز ظهر ملاک تعیینی ندارد. ملاک قائم است به جامع بین نماز ظهر و بین سلوک اماره مخالفه للواقع که عبارت است از نماز جمعه خواندن. آنوقت بقاء امر تعیینی به صلاة ظهر می شود لغو. مثل این می ماند که مولا در مقابلش باشد، الزام کند عبد را که آب الف بیاور، با اینکه فرقی بین آب الف وآب ب نیست. این معنایش ترجیح بلامرجح است و معنایش این است که حکم شارع تابع ملاک نیست. وشما این را قبول نمی کنید.

پس اگر نماز جمعه در فرض قیام اماره بر وجوب آن وافی باشد به ملاک ملزم در نماز ظهر، دیگر نباید امر تعیینی به نماز ظهر باقی بماند. باید مبدل بشود به امر به جامع. و همینطور اگر یک شیئی واقعا واجب بود مثل دعاء عند رؤیة الهلال، اماره قائم شد بر عدم وجوب آن، مکلف ترک کرد دعاء عند رؤیة الهلال را، مصلحت سلوکیه تدارک می کند ملاک فائت را در دعاء عند رؤیة الهلال. آنوقت دعاء می شود ذا مصلحت. ترک دعاء هم استنادا الی الامارة می شود ذا مصلحت. یک فعلی که هم وجودش و هم عدمش هر دو مصلحت دار هستند علی وجه واحد، معنا ندارد وجوب پیدا کند. چون اماره قائم شد بر عدم وجوب دعاء عند رؤیة الهلال، ترک دعاء عند رؤیة الهلال استنادا الی الامارة علی عدم وجوب الدعاء می شود ذا مصلحة سلوکیة، و می شود عدیل مصلحت واقعیه در دعاء عند رؤیة الهلال. مثل یک کاری که انجامش مصلحت دارد و ترکش هم مصحلت مساوی دارد، واجب کردن آن لغو است. دو حیث یا یک حیث فرق نمی کند. همین مکلفی که واقعا بر او واجب بود دعاء عند رؤیة الهلال، اماره بر عدم وجوب هم بر همین مکلف قائم شد. پس اگر شارع بگوید واجب است عند رؤیة الهلال حتی بر این مکلف که قامت الامارة عنده علی عدم وجوب الدعاء، این اطلاق دیگر تابع ملاک نیست و این خلاف تبعیت احکام است للملاک.

محقق اصفهانی پیشاپیش از این اشکال خواسته است جواب بدهد. یعنی این اشکالی که بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی را قانع کرده است محقق اصفهانی پیشاپیش گفته این اشکال به مرحوم شیخ وارد نیست. چرا؟ ایشان گفته اند که اگر ملاک در سلوک اماره معتبره بود مطلقا مخالفة للواقع کانت أم مطابقة للواقع، اماره که قائم شد بر وجوب نماز جمعه مصلحت سلوکیه پیدا می کند، چه این اماره درست باشد چه درست نباشد. اگر این را بگوئید که اماره بر وجوب نماز جمعه، نماز جمعه را ذا مصلحة سلوکیه بکند مطلقا، سواء کانت الامارة مخالفة للواقع أم مطابقة له، اشکال تصویب وارد است. اما اگر مصلحت سلوکیه قائم باشد به سلوک اماره مخالفه للواقع، یعنی نماز جمعه که مصداق سلوک الاماره است هنگامی مصلحت پیدا می کند که اماره او مخالف با واقع باشد. اگر کاری بکنید که اماره او دیگر مخالف واقع نباشد مصلحت سلوکیه در نماز جمعه هم منتفی می شود. با این دید تصویب محال است. چرا؟ برای اینکه تصویب یعنی شارع بیاید وجوب تعیینی نماز ظهر را بردارد. اماره ای که قائم شده است بر عدم وجوب نماز ظهر، دیگر این اماره مخالفه للواقع نمی شود. اماره ای که قائم شده بر وجوب نماز جمعه موقعی مخالف للواقع است که وجوب نماز ظهر در واقع حفظ بشود.

پس اگر بخواهد قیام مصلحت و ملاک به جامع منشأ بشود که امر تعیینی به نماز ظهر از بین برود، یلزم من وجوده عدمه. چون نماز ظهر باید واجب تعیینی باشد تا اماره بر وجوب نماز جمعه بشود اماره مخالفه للواقع، تا این سلوک اماره مخالفه للواقع مصلحت سلوکیه پیدا کند. اگر این مصلحت سلوکیه بخواهد مستلزم تصویب باشد یعنی مستلزم این باشد که امر تعیینی به نماز ظهر از بین برود، آنوقت دیگر این اماره، اماره مخالفه للواقع نمی شود. وقتی اماره مخالفه للواقع نشد ملاک در او از بین می رود. یعنی یلزم از وجود آن عدمش. ملاک قائم نیست به سلوک اماره مطلقا. ملاک و مصلحت سلوکیه قائم هست به سلوک اماره مخالفه للواقع. پس مادامی که این نماز جمعه مصداق سلوک اماره مخالفه للواقع هست، مصلحت دارد. والا عمل لغو است.

حال اگر شما بگوئید این مطلب مستلزم تصویب است، یعنی مستلزم این است که دیگر واقع عوض بشود وجوب تعیینی نماز ظهر از بین برود، خب اگر این از بین برود این اماره بر وجوب نماز جمعه که دیگر اماره مخالفه للواقع نمی شود، و دیگر مصلحت پیدا نمی کند.

این فرمایش مرحوم محقق اصفهانی است. پس محقق اصفهانی فرمود اگر قبول کنید که مصلحت سلوکیه در سلوک اماره معتبره است مطلقا ولو کانت مطابقة للواقع، تصویب لازم می آید. چرا؟ برای اینکه سلوک این اماره بر وجوب نماز جمعه مصلحت پیدا کرد که در عرض مصلحت نماز ظهر است. و وقتی مصلحت بطور مساوی هم در نماز ظهر بود و هم در نماز جمعه عند قیام الامارة، معنا ندارد که امر تعیینی بکنند به نماز ظهر. بلکه امر به جامع می کنند به نحو تخییر. و با امر به جامع به نحو تخییر مصلحت سلوکیه در این نماز جمعه از بین نمی رود. چرا؟ چون فوقش این نماز جمعه می شود سلوک الامارة المطابقة للواقع. فرض این است که مبنای ما این است که سلوک الامارة مطلقا مصلحت سلوکیه دارد. اما مرحوم محقق اصفهانی می گوید خب مبنایتان را عوض کنید، بگوئید آن چیزی را که برهان اقتضاء می کند این است که در فرضی که اماره مخالف واقع باشد بر مولا واجب است تدارک مصلحت فائته واقع با ایجاد مصلحت سلوکیه. پس مصلحت سلوکیه مختص شد به سلوک الامارة المخالفة للواقع. حالا اگر واقع را که وجوب تعیینی نماز ظهر است حفظ کردید که تفویت نشده است. اگر حفظ نکنید به بهانه اینکه نماز جمعه هم مصلحت سلوکیه پیدا کرد، تا وجوب تعیینی نماز ظهر را از بین بردید و امر کردید به جامع، مصلحت سلوکیه نابود می شود و از بین می رود. یعنی یلزم من وجوده عدمه. یلزم از اینکه این مصلحت سلوکیه مستلزم تصویب باشد که خود مصلحت سلوکیه هم از بین برود. ووقتی مصلحت سلوکیه از بین رفت اوضاع بر می گردد به همان زمان گذشته. پس اگر مصلحت سلوکیه مستلزم تصویب شد یلزم منه عدم المصلحة السلوکیة. فیلزم من وجود المصلحة السلوکیة فی فرض استلزامها للتصویب عدم المصلحة السلوکیة، فهو محال.

اقول: ممکن است ما به محقق اصفهانی اول یک ایراد جزئی بگیریم، وآن این است که جناب محقق اصفهانی! اگر اماره بر وجوب نماز جمعه اماره بر وجوب تعیینی نماز جمعه باشد، اماره می گوید تجب صلاة الجمعة تعیینا، این اماره به هر حال مخالف واقع است. چرا؟ برای اینکه اگر قائل به تصویب بشویم چه می گوئیم؟ می گوئیم نماز ظهر وجوب تعیینی اش رفت مبدل شد به وجوب تخییری. وجوب تخییری هم اگر باشد اماره بر وجوب تعیینی نماز جمعه خلاف واقع است. یعنی اینطور نیست که هر کجا که ما قائل به تصویب شدیم اماره ما دیگر مخالفه للواقع نشود. اماره گفت نماز جمعه واجب تعیینی، ما گفتیم لازم آن تصویب است، چون اماره مصلحت سلوکیه پیدا کرد. جامع بین نماز ظهر و سلوک الامارة شد ذا مصلحت. وگفتیم وقتی جامع مصلحت داشت امر تخییری به جامع باید بشود. امر تعیینی به نماز ظهر را اعدام کردیم، اما امر تخییری جایش آمد. باز اماره ای که می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است دروغ ومخالف واقع است.

بله در فرضی که اماره بگوید نماز جمعه واجب تخییری است، اینجا شبهه محقق اصفهانی پیش می آید که اگر این اماره بخواهد مستلزم تصویب بشود یعنی مستلزم بشود که امر تعیینی به نماز ظهر جایش را بدهد به امر تخییری. آنوقت اماره بر وجوب تخییری نماز جمعه می شود مطابق للواقع.

پس اشکال را محقق اصفهانی باید روی این مورد متمرکز می کرد.

سؤال وجواب: اماره بر وجوب تخییری اگر مصلحت تعیینی در یک فرد باشد او را بر من تفویت می کند دیگر، چون به من اجازه می دهد که به عدل دیگر بپردازم.

سؤال وجواب: اگر واقعا نماز ظهر واجب تعیینی بود اماره بر وجوب تعیینی نماز جمعه مفوت ملاک واقع است.

سؤال وجواب: تخییر بعد از التزام به مصلحت سلوکیه پیش می آید، که می گویند این مولا وقتی می داند آن مرادش هم با نماز ظهر تأمین می شود و هم با سلوک اماره بر وجوب نماز جمعه. معنا ندارد بگوید باز هم باید نماز ظهر را بخوانید. خب ملاک با نماز جمعه استنادا الی الامارة هم استیفاء می شود، چرا اصرار داری که نماز ظهر بخوانیم. بقاء امر تعیینی به نماز ظهر می شود خلاف حکمت. اشکال این است. محقق اصفهانی در جواب گفت: ملاک در نماز جمعه خواندن استنادا الی الامارة مختص به جائی است که این اماره مخالف با واقع بماند. پس باید وجوب تعیینی نماز ظهر از بین نرود تا این اماره بر وجوب نماز جمعه مخالف واقع بودنش حفظ بشود.

اقول: در این فرمایش محقق اصفهانی احتمالاتی هست:

احتمال اول: این است که می خواهد بگوید این امر به جامع تخییری بین نماز ظهر و نماز جمعه، لغو است. چرا؟ برای اینکه آن کسی که واقع را می داند که نماز ظهر واجب تعیینی است، که این اماره به درد او نمی خورد. آن کسی که واقع را نمی داند، اماره بر وجوب تعیینی نماز جمعه پیدا کرده است، خب این هم که می رود دنبال نماز جمعه. پس امر به جامع برای او هم لغو است چون واصل به او نمی شود. آن چیزی که واصل به او می شود فقط امر ظاهری است به اتیان صلاة الجمعة تعیینا. آن کسی هم که واقع به او رسیده او هم که امر تعیینی به نماز ظهر دارد. پس این امر تخییری به جامع بین نماز ظهر و نماز جمعه به درد چه کسی می خواهد بخورد. چون امر یک هدف اصلی دارد وآن این است که این امر واصل بشود به مکلف تا او را تحریک کند نحو الفعل. ولذا محقق اصفهانی می گوید چون غرض از امر باعثیت علی تقدیر الوصول هست تا واصل نشود فعلی نیست.

سؤال وجواب: بحث در تکلیف مولا است که به داعی باعثیت علی تقدیر الوصول است. خب آقایی که به مرحوم شیخ ایراد کردی و گفتی از مصلحت سلوکیه تصویب لازم می آید، یعنی مولا بگوید چون در ملاک در جامع بین نماز ظهر ونماز جمعه است امر کنم به جامع. این امر به جامع می خواهد باعثیت علی تقدیر الوصول داشته باشد. خب برای چه کسی می خواهد باعثیت داشته باشد؟ آن کسی که واقع را فهمید و امر تعیینی برای ظهر فهمید، که او را فهمیده است و اماره به درد او نمی خورد. آن کسی که واقع را نفهیمد اماره به او می گوید که صل الجمعة تعیینا، امر به جامع به او واصل نمی شود. پس این امر به جامع لغو است.

ممکن است شما بگوئید این مطلب با این تقریب اخص از مدعا است. چرا؟ برای اینکه فرض را برده به جائی که آن اماره می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است. می گوئید پس امر به جامع لغو است و به هیچ کس نمی رسد. چون این کسی که اماره دارد بر وجوب تعیینی نماز جمعه، که نماز جمعه را واجب تعیینی می داند. آن کسی هم که قطع به خلاف این اماره پیدا می کند و واقع به او واصل می شود که امر تعیینی به نماز ظهر دارد، پس این امر به جامع به چه درد خورد؟ اما اگر اماره بیاید بگوید نماز جمعه واجب تخییری است. آن امر به جامع تخییری به این آقا واصل شد. چرا؟ برای اینکه با همین اماره ای که گفت صلاة الجمعة واجبة تخییرا، وجوب تخییری واصل شد به او. پس مدعا این است که وجوب تخییری واقعی جعل بشود. اگر می گوئید قابل وصول نیست، می گوئیم چرا قابل وصول نیست؟ اگر اماره بر وجوب تخییری نماز جمعه قائم بشود خب همین امراه به گوش مردم می رسد، و واقعا هم که شارع وجوب تخییری را اگر جعل کرده باشد آن واقع به گوش مردم می رسد توسط این اماره. پس واقع واصل شد.

سؤال وجواب: لازم نیست وصول واقع بعنوانه باشد، ممکن است شما واقع را به لسان امر به احتیاط به مردم برسانید، واقع را با لسان امر به اتباع اماره به مردم برسانید. خب این اماره بر وجوب تخییری نماز جمعه که به گوش زید و عمرو رسید، اگر این واقع هم بشود وجوب تخییری، خب با همین امر به اتباع اماره رسید. وجوب تخییری بین نماز ظهر و سلوک اماره. بالاخره به ما فهماندند که می توانند بروند نماز ظهر بخوانند و می توانند بروند نماز جمعه بخوانند. بیشتر از این از مولا چه می خواهید؟ واصل کرد حکم تخییری را به مکلفین.

ثانیا: به قول مرحوم آقای صدر شما بیائید قیام الامارة المخالفة للواقع را از قید موضوع بودن در بیاورید ببرید قید متعلق کنید. ضرر نمی کنید. بگوئید هر مکلفی مکلف است به جامع بین نماز ظهر در روز جمعه و بین سلوک اماره مخالف با وجوب تعیینی نماز ظهر. یجب علی کل مکلف (بالغ عاقل) إما صلاة الظهر أو سلوک الامارة المخالفة لوجوب التعیینی لصلاة الظهر. این خطاب را ده جا نوشتند، دست من هم رسید. پس من این واقع را فهمیدم. آنوقت اماره که می آید می گوید نماز جمعه واجب است، من می دانم این نماز جمعه یقینا صحیح است. چرا؟ برای اینکه این اماره بر وجوب نماز جمعه از دو حال خارج نیست، یا مطابق للواقع است، خب اگر این اماره مطابق للواقع است، اماره هم می گفت نماز جمعه واجب است و ما هم رفتیم مراسم نماز جمعه. و اگر این اماره مخالف للواقع است، شد علم به جامع. فرض این است که عدل الجامع چی بود؟ سلوک الامارة المخالفة للامر التعیینی بصلاة الظهر. این اماره بر وجوب نماز جمعه یا راست می گوید یا دروغ. اگر راست می گوید، خب الحمد لله رفتیم نماز جمعه دیگر. اگر دروغ می گوید می شود عدل آن واجب تخییری که می گفت یا نماز ظهر بخوانید یا سلوک اماره مخالفه للواقع کنید. پس این مشکلی ندارد.

ما یک مطلب دیگری اضافه می کنیم به فرمایش آقای صدر، می گوئیم اصلا موضوع یعنی هر مکلفی که قامت عنده امارة مخالفة للواقع فیجب علیه الجامع. این می شود موضوع. قید متعلق بگیرید یعنی کل مکلف یجب علیه الجامع. اگر قید موضوع بگیرید المکلف الذی قام عنده امارة مخالفة للواقع یجب علیه الجامع، آقای صدر می گوید محقق اصفهانی حق دارد اشکال کند، بگوید این موضوع به هیچ مکلفی نمی رسد. چرا؟ برای اینکه تا مکلف بیاید ببیند که مصداق من قامت عنده امارة مخالفة للواقع هست، که دیگر این اماره از اعتبار می افتد. هیچ مکلفی نمی تواند بگوید من مصداق من قامت عنده امارة معتبرة مخالفة للواقع هستم. چون تا بگوید مخالفة للواقع، معتبرة آن خراب می شود. مثل اینکه نمی شود مکلف بگوید من جهل مرکب دارم، کذا نمی شود مکلف بگوید صددر صد من یک اماره معتبره دروغ دارم. نمی شود. وقتی نشد این موضوع قابل وصول نیست به مکلف. طبعا حکم هم بدون وصول موضوع که قابل وصول نیست. آدم تا موضوع به او واصل نشود آیا می تواند بگوید حکم فعلی به من واصل شد؟ وصول حکم فعلی فرع بر وصول موضوع است.

اما آقای صدر می گوید ببرید قید متعلق بکنید، رها کنید آن موضوع را. از اول اصول تا اخر اصول گفتیم اینقدر به موضوع قید نزنید، هر چی می خواهید قید بزنید به متعلق بزنید. بگوئید موضوع کل مکلف است، قید متعلق بگیرید، بگوئید جامع بین نماز ظهر و سلکو الامارة المخالفة للواقع، آنوقت این حکم قابل وصول به مکلف است. چرا؟ برای اینکه موضوعش کل مکلف است. کل مکلف یعنی کل بالغ عاقل. شما هم می دانید بالغ هستید و هم می دانید عاقل هستید. موضوع به شما واصل است طبعا حکم هم به شما واصل است. منتهی نمی دانید نماز جمعه که می خوانید اماره مخالفه للواقع است یا اماره مطابقه للواقع است. این مهم نیست. مهم این است که بالاخره نماز جمعه تان صحیح است. چون یا اماره مطابق للواقع است، پس نماز جمعه صحیح است، یا مخالف است شد عدل جامع، عدل همان جامعی که امر تخییری داشت.

ما می گوئیم جناب آقای صدر خیلی خوب فرمودید، ما هم قبول داریم که می گوئید نباید موضوع را تحویل بگیرید. ولکن حالا اینجا استثناءا می خواهیم موضوع را تحویل بگیریم. اصلا همانی که کل مکلف قامت عنده امارة مخالفة للواقع، همان موضوع باشد، مهم نیست. چرا؟ برای اینکه می گوئیم جناب محقق اصفهانی! یک چیز را یادت رفت، و آن این است که فکر کردی در فعلیت حکم وصول تفصیلی وعلم تفصیلی لازم است. جناب محقق اصفهانی! وصول اجمالی هم که به نظر خودت کافی است. من نمی دانم مولا گفت اکرم زیدا یا گفت اکرم عمروا، خب وصول اجمالی دارد دیگر. تکلیف فعلی است. اینجا هم وصول تفصیلی نمی تواند پیدا کند، به المکلف الذی قامت عنده امارة مخالفة للواقع علم تفصیلی نمی شود پیدا کرد. که من بگویم به حضرت عباس یک اماره معتبره دروغ نزد من قائم شده است. به من می خندند همچنین حرفی بزنم. اما وصول اجمالی که می تواند داشته باشد. چطور؟ هر اماره ای که آمد که نمی دانم راست است یا دروغ گفت نماز جمعه واجب است، می گویم یا این اماره دروغ است یا راست. اگر دروغ است، پس من مصداق کل مکلف قامت عنده امارة معتبرة مخالفة للواقع هستم. علم تفصیلی ندارم به دروغ تا اعتبار اماره از بین برود. علم اجمالی دارم یا راست است یا دروغ. این علم اجمالی هم که منجز نیست. یا این موضوع در حق من محقق است و اماره دروغ است، پس بر من جامع واجب است. جامع که واجب شد می روم نماز جمعه. یا این اماره راست است، خب اماره اگر راست است اماره گفته نماز جمعه واجب است. وصول اجمالی کافی است.

دیگر خیلی اشکال نمی کنیم به محقق اصفهانی که در مبنایش ایراد بگیریم بگوئیم وصول احتمالی هم به نظر ما برای فعلیت حکم کافی است، اثرش حکم به احتیاط است. شاید سیگار شدن حرام است اما به من وصول علمی ندارد وصول احتمالی دارد، خب این هم فعلی است. منتهی فعلی غیر منجز. فعلی است اما غیر منجز.

پس وصول احتمالی هم کافی است اما این جهت را خیلی اشکال نمی کنیم. ما اشکالات مبنایی را می گذاریم در بحث خودش.

پس این وجه برای کلام محقق اصفهانی درست نشد. دو وجه دیگر هست که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 199

سه شنبه 27/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در فرمایش محقق اصفهانی ره بود. فرمودند چون مصلحت سلوکیه قائم هست به سلوک اماره مخالفه للواقع، محال است این مصلحت سلوکیه مستلزم تصویب باشد. چرا؟ برای اینکه اگر مستلزم تصویب باشد واقع را عوض کند و واقع را طبق مفاد خودش بکند، دیگر این اماره مخالفه للواقع نمی شود. در صورتی این اماره مخالفه للواقع هست که ما یک واقع محفوظی داشته باشیم. بعد این بشود اماره مخالفه للواقع، مصلحت سلوکیه هم بگوید که این سلوک اماره مخالفه واقع مصلحت دارد.

در توجیه این فرمایش مرحوم محقق اصفهانی سه وجه ذکر شده است. وجه اول را عرض کردیم وجواب دادیم.

وجه دوم: این است که بگوئیم محقق اصفهانی می خواهد اینطور بگوید که اگر ما واقعی نداشته باشیم اصلا تقرری ندارد اماره مخالفه للواقع. اماره مخالفه للواقع در صورتی تقرر دارد که ما یک واقعی داشته باشیم محفوظ، و این اماره مخالف للواقع باشد. اگر واقع نداشتیم یعنی تصویب قائل شدیم در واقع، اماره مخالفه للواقع معنا ندارد. مثل اینکه می گوئیم کلام دروغ. کلام دروغ اگر من بگویم الف این کلام دروغ است؟ نه. یا بگویم این سخن من راست است، اما کدام سخن شما؟ همین، آیا معنا دارد؟ راست بودن و دروغ بودن فرع بر این است که با قطع نظر از این کلام یک واقعی باشد، این کلام اگر مطابق با او بود می شود راست و اگر مخالف با او بود می شود دروغ. قبلا بگویم زید قائم، بعد بیایم بگویم خبری ذلک کاذب أو صادق.اینجا هم همینطور است، باید یک واقعی باشد تا بعد من بگویم اماره مخالف واقع است.

ولذا نمی تواند قیام مصلحت به اماره مخالفه للواقع باعث بشود که واقع از بین برود و تصویب لازم بیاید. چون خودش از تقرر ساقط می شود. ولو سلوک این اماره مخالفه للواقع وافی به ملاک هست، نماز جمعه استنادا به اماره وافی به ملاک هست مثل نماز ظهر، ولی نمی تواند وجوب تعیینی نماز ظهر را از بین ببرد و تبدیل بکند به وجوب تخییری جامع.

آقای صدر ره فرموده: جناب محقق اصفهانی! آن چیزی که مشکل پیدا می کند تقرر اماره مخالفه للواقع نیست. تقرر یعنی تصور. شما نمی توانید تصور کنید اماره ای که با واقع مخالف است؟ اماره ای که با وجوب تعیینی نماز ظهر مخالف است، ولو اصلا ما وجوب تعیینی نماز ظهر نداشته باشیم؟ تصور می شود کرد. همینجوری بنشینیم فکر کنیم، اسمش را بگذارید تخیل و تصور. بالاخره می شود تصور وتخیل کرد اماره مخالف با وجوب تعیینی نماز ظهر، اماره مخالف با واقع. اما جناب محقق اصفهانی! مشکل شما جور دیگری می شد بیان بشود. تقرر اماره مخالفه للواقع متوقف نیست بر وجود واقع، متوقف است بر تصور واقع. مشکل در تصور نیست. می شود تصور کرد اماره مخالفه للواقع را در حالی که واقعی هم نداشته باشیم. تخیل و تصور که سهل المؤونه است.

بله! شما می توانستید اینجور بیان کنید که مولا امر تعیینی به نماز ظهر اگر نکند مکلف قادر نمی شود بر سلوک اماره مخالف واقع. باید اول یک واقعی درست بکند که تجب الظهر تعیینا، تا بشود نماز جمعه خواندن مصداق سلوک الامارة المخالفة للواقع، و مکلف این را بتواند انجام بدهد.

پس واقع سازی برای این است که قدرت پیدا کند مکلف بر سلوک اماره مخالفه للواقع. این را بفرمائید.

سؤال وجواب: فرض این است که با وجود اماره معتبره بر وجوب نماز جمعه، نماز ظهر که وجوبش منجز نمی شود. اما شارع می گوید اگر من امر تعیینی نکنم به نماز ظهر، شمای مکلف قادر نمی شوید بر سلوک الامارة المخالفة للواقع. قادر بر ایجاد این سلوک الامارة المخالفة للواقع نمی شوید. چون باید اول واقعی باشد اماره قائم بشود بر خلاف آن، تا بتوانید به اماره مخالف واقع عمل کنید.

پس قدرت مکلف متوقف است بر ثبوت واقع. و نه تصور سلوک الامارة المخالفة للواقع. تصور آن که بر واقع متوقف نیست.

سؤال وجواب: مهم این است که اگر واقعی نباشد مکلف با خواندن نماز جمعه استنادا الی الامارة عملش مصداق سلوک الامارة المخالفة للواقع نمی شود خارجا. چون واقعی وجود ندارد تا نماز جمعه خواندن ما بشود مصداق عمل به اماره مخالف واقع. این درست.

بعد آقای صدر می گوید: آنوقت اگر اینطور بیان می کردید که ما توضیح دادیم که باید مولا امر بکند تعیینا به واقع تا مکلف متمکن بشود از سلوک الامارة المخالفة للواقع، آنوقت نتیجه ای که می گیریم این است که مولا امر تعیینی اش به نماز ظهر نه بخاطر غرض تعیینی در نماز ظهر است، بلکه بخاطر این است که مکلف متمکن بشود از سلوک اماره مخالفه للواقع. والا نیازی نداشت که امر تعیینی بکند به نماز ظهر. چرا؟ برای اینکه فرض این است که ملاک قائم به جامع است. ملاک تعیینی در نماز ظهر نداریم طبق مصلحت سلوکیه. می گوئیم مولا پس چرا می گوئی حتما نماز ظهر بخوانید؟ می گوید چه کنم؟ اگر من نگویم حتما نماز ظهر بخوانید مکلف متمکن از سلوک اماره مخالفه للواقع نمی شود.

آقای صدر می گوید این حرف یعنی چی؟ این حرف یعنی تعلق اراده مولا به یک شیئی بخاطر مصلحت در خود اراده. چون مولا می بیند متعلق اراده که ملاک تعیینی ندارد. اما می گوید اگر من اراده تعیینیه نکنم، آن مصلحتی که در اراده تعیینیه هست از دستم فوت می شود و آن مصلحت چیست؟ تمکن المکلف است من سلوک الامارة المخالفة للواقع.

آقای صدر می گوید این مثل این می ماند که یک آقایی اصلا شوق ندارد به آب خوردن. می گویند اگر تو شوق پیدا کنی به آب خوردن یک میلیون تومان به تو می دهیم. این آقا می گوید من تازه آب خوردم. اصلا یک بیماری ای پیدا کردم حالت تهوء می گیرم، شوق ندارم به آب. می گویند یک میلیون از دستت می رود؟ می گوید محال است من شوق پیدا کنم به آب خوردن بخاطر مصلحت در خود شرب. مثل این می ماند که یزید بن معاویه که اعدی عدو بنی هاشم است به یک شخصی از بنی هاشم بگوید اگر مرا دوست بداری هزار دینار به تو می دهم. می گوید یزید بخاطر قیافه زیبایت، بخاطر اخلاق نیکت، بخاطر عمل نیکت، آخه به چه ملاک من تو را دوست بدارم؟ می گوید بخاطر آن هزار دینار. می گوید این محال است. محال است که شوق و حب به یک شیئی بخاطر مصلحت در خود شوق وحب محقق بشود. واین مطلب درستی است.

سؤال وجواب: در شوق غیری مصلحت در متعلقش هست. شوق غیری به نصب سلم بخاطر این است که مصلحت در نصب سلم است. اما اینجا مصلحت در خود شوق است. یعنی حب وشوق پبدا کن به یزید فقط بخاطر هزار دیناری که وعده داده است که إن اشتقت الیّ و احببتنی اعطیک الف دینار. محال است. خلاف وجدان عقلی است. واین مطلب درستی است.

بعد آقای صدر می گوید: این شوق یک اشکال به مرحوم محقق اصفهانی است. چرا؟ برای اینکه می گوئیم محقق اصفهانی! بعد از اینکه ملاک در جامع بین نماز ظهر و سلوک الامارة المخالفة للواقع هست، مولا شوق تعیینی به نماز ظهر پیدا کند می شود لمصلحة فی الشوق. والا نماز ظهر که ملاک تعیینی ندارد، فقط برای این است که مکلف بعد از آن شوق تعیینی مولا به نماز ظهر متمکن بشود از سلوک الامارة المخالفة للواقع. و این معنایش این است که اصلا تصویر شمای محقق اصفهانی معقول نیست. نمی شود مصلحت سلوکیه قائم به اماره مخالفه للواقع فرض کنیم. اصلا فرض شما می شود محال. چرا؟ برای اینکه شما یک فرضی می کنید، آنوقت نتیجه ای که می گیرید تعلق شوق تعیینی است به نماز ظهر بلاملاک تعیینی فی متعلقه. اصلا تصویر شما از مصلحت سلوکیه محال است. نه اینکه تصویب محال است، اصلا تصویر شما از این مصلحت سلوکیه می شود محال. چرا؟ برای اینکه شما جوری تصویر کردید مصلحت سلوکیه را قائم گرفتید به سلوک الامارة المخالفة للواقع، شوق تعیینی به نماز ظهر شد لا بملاک تعیینی فی صلاة الظهر، و إنما لمصلحة فی نفس هذا الشوق التعیینی، وهو ایجاده لقدرة المکلف علی سلوک الامارة.

سؤال وجواب: تصور اجتماع نقیضین هم محال نیست. اما اینکه قائم بشود مصلحت سلوکیه به سلوک الامارة المخالفة للواقع لازم می آید آن واقع یعنی آن شوق تعیینی به نماز ظهر بشود لا ملاک تعیینی فی متعلقه، وإنما لمصلحة فی نفس الشوق وهو محال.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! مطلبی است که مرحوم آخوند هم دارد وشما هم دارید که شما در بحوث 2/263 فرمودید: مولا می گوید اصعد الی السطح، مقدمه صعود الی السطح نصب سلّم است. نصب سلّم چوبی مبغوض مولا است. اما نصب سلّم فلزی نه مشکلی ندارد. خود شما گفته اید، گفتید درست است که مقدمه ذات نصب سلّم است، ولذا اگر نصب سلّم چوبی هم بکنید غرض حاصل است. اما چه کند مولا ممکن نیست اطلاق داشته باشد شوق غیری او به نصب سلّمی که شامل نصب سلّم حرام هم می شود. مانع داریم. ولذا نمی شود نصب سلّم چوبی که مبغوض مولا است بشود محبوب مولا. این محال است.

ولذا مولا می گوید من شوق دارم به نصب سلّم فلزی که حلال هست. اما دارم به شما می گویم اگر نصب سلّم چوبی کردید ملاک حاصل است در امر غیری. چون ملاک امر غیری تحقق آن ذی المقدمه است. ولذا وجوب غیری نصب سلّم فلزی رفع می شود وساقط می شود با نصب سلّم چوبی. ولکن شوق تعلق نگرفته است به جامع، فرد حرام می شود مسقط، والا شوق تعلق گرفته است به نصب سلّم مباح.

این را خود شما در بحوث دارید و به نظرم مرحوم آخوند هم بیان فرموده است. و بسیار مطلب درستی هم هست. می گوئیم جناب آقای صدر! یادتان رفته بود این مطلب را در اینجا پیاده بکنید؟ محقق اصفهانی فرمایشش این است، اگر نگوئید ما که از عبارت نهایة الداریة نفهمیدیم، انسان تا می تواند باید کلام بزرگان را توجیه کند نه تخریب. محقق اصفهانی لب مطلبش این است که می گوید دو تا مطلب را کنار هم بگذارید:

مطلب اول: تعبد به اماره مخالف واقع قبیح است چون مستلزم تفویت مصلحت واقعیه است، وقبحش با مصلحت سلوکیه برطرف می شود. برهان مصلحت سلوکیه می گوید امر شارع به اتباع امارات چون منجر به تفویت مصالح واقعیه می شود قبیح است، وبرای رفع قبح آن باید مصلحت سلوکیه آن مصلحت فائته واقع را تدارک کند. برهان مصلحت سلوکیه این است دیگر. فرض این است که ما این برهان را علی المبنا پذیرفتیم. این یک برهان و مطلب.

مطلب دوم اینکه: اجماع داریم بر بطلان تصویب.

این دو را در نظر بگیرید، یک حرفی بزنید که نه برهان مصلحت سلوکیه خراب بشود و نه اجماع بر بطلان تصویب.

محقق اصفهانی یا مقصودش این است یا ما اینجور توجیه می کنیم، می گوید ملاک در جامع است، اما محال است شوق تعیینی واراده تعیینیه به آن نماز ظهر مبدل بشود به شوق به جامع بین نماز ظهر و سلوک الامارة المخالفة للواقع. محال است. چرا؟ برای اینکه قبول که ملاک در جامع است، اما این ملاک در جامع اگر بخواهد شوق را هم به جامع بدهد، یعنی شوق تعیینی به نماز ظهر اعدام شود، یلزم منه اعدام نفسه. از اعدام شوق تعیینی به نماز ظهر شوق تخییری به جامع منعدم می شود. یعنی ملاک در جامع اگر بخواهد موجب بشود شوق تخییری به جامع تعلق بگیرید یعنی شوق تعیینی به نماز ظهر اعدام می شود. تا اعدام شد ملاک در جامع فرض این است که ولو بخاطر عجز مکلف قابل استیفاء است. پس شوق به جامع و امر تخییری به جامع معنا ندارد. یعنی ملاک در جامع اگر بخواهد مستتبع شوق به جامع باشد و شوق تعیینی به نماز ظهر را از بین ببرد یلزم منه المحال.

بله اگر ما رفتیم نماز جمعه خواندیم وسلوک اماره مخالفه للواقع کردیم، ملاک حاصل می شود. مثل همان که اگر نصب سلّم حرام بکنیم ملاک مقدمیت حاصل می شود. اما چه جور امر وشوق به نصب سلّم اطلاق نداشت چون محذور داشت، شوق تعلق گرفته بود به نصب سلّم مباح، ولو نصب سلّم حرام وافی به ملاک مقدمیت بود و مسقط هم هست للوفاء بالملاک، اما دلیل بر امر تخییری به جامع نصب سلّم نیست، اینجا هم همینطور است.

ولذا این فرمایش محقق اصفهانی به نظر ما فرمایش کاملا متینی است.

نگوئید چرا اصرار دارید بگوئید مصلحت قائم است به سلوک الامارة المخالفة للواقع، بعد واقع را هم که معنا می کنید یعنی شوق تعیینی واراده تعیینیه به نماز ظهر، چرا اینجور معنا می کنید؟ چرا سری که درد نمی کند دستمال می بندید؟ بگوئید مصلحت قائم است به سلوک الامارة مطلقا. یا مصلحت قائم است به سلوک الامارة المخالفة للواقع اللولائی، یعنی الواقع الثابت لولا قیام الامارة.

می گوئیم ما حرفی نداشتیم، ما سرمان درد نمی کرد. دیگران کاری کردند که ما دچار سردرد شدیم. آمدند دو تا مطلب را کنار هم گذاشتند، برهان المصلحة السلوکیه و الاجماع علی بطلان التصویب، این دو مطلب را گفتند، و ما دیگر چاره ای نداریم برای جمع بین این تا مطلب جوری مصلحت سلوکیه را تصویر کنیم که تصویب بشود محال. تا بشود واصل، جمعا بین الحقین بین البرهان و الاجماع.

خب اگر محقق اصفهانی بگوید من این را می خواستم بگویم، آنوقت جواب او را چه بدهیم؟

سؤال وجواب: مگر آقای صدر نفرمود که نماز جمعه وسلوک الاماره اگر وافی به ملاک باشد مصلحت سلوکیه مستلزم تصویب است. ما همین را می گوئیم. ما می گوئیم مثل نصب سلم حرام وافی به ملاک است ولکن محال است شوق غیری به جامع نصب سلم تعلق بگیرد کما اعترف به السید الصدر نفسه. حرام وافی به ملاک نصب سلم است نه اینکه مفوت ملاک است. اینجا هم سلوک الامارة المخالفة للواقع وافی به ملاک است، اما محال است این وفاء به ملاک مستتبع امر تخییری به جامع بشود. امر تعیینی، نه امر تعیینی شکلی، بلکه امر تعیینی حقیقی یعنی بما له من الارادة التعیینة و الشوق التعیینی، او اگر بخواهیم ما بگوئیم از نماز ظهر برداشته شد رفت روی جامع، محال است.

وجه سوم برای کلام محقق اصفهانی: آقای صدر فرموده شاید محقق اصفهانی می خواهد بگوید: تا واقع و امر تعیینی به نماز ظهر نباشد، اصلا سلوک الامارة المخالفة للواقع متصف به ملاک نمی شود.

پس اتصاف سلوک الامارة یا به تعبیر دیگر اتصاف الجامع بین صلاة الظهر وسلوک الامارة بالملم موقوف است بر واقع یعنی بر امر تعیینی به نماز ظهر. اگر بنا باشد که این اتصاف الجامع بالملاک سبب بشود که واقع یعنی امر تعیینی به نماز ظهر از بین برود، یلزم من وجوده عدمه. معنایش این است که معلول مستتبع انعدام علتش بشود. خب انعدام علت بالتبع موجب انعدام خود معلول هم هست. ای معلولی که می خواهی علت خودت را منعدم کنی خودت منعدم می شوی، یلزم من وجودک عدمک. اینجا هم همینطور می شود، اگر بخواهد اتصاف الجامع بالملاک که معلول الواقع هست و معلول امر تعیینی به نماز ظهر است بخواهد علتش را اعدام کند خودش هم از بین می رود. پس یلزم از اینکه این قیام ملاک به جامع بخواهد واقع را از بین ببرد یلزم منه المحال.

بعد آقای صدر می فرماید: این وجه هم درست نیست. به نظر ما اصلا سلوک الامارة المخالفة للواقع بنابر نظریه مصلحت سلوکیه ملاک دارد و متصف به ملاک هست می خواهیم واقعی داشته باشیم می خواهیم نداشته باشیم. واقع داشتن سبب تمکن از استیفاء ملاک است. مثل چی؟ مثل اینکه کسی یکوقت پا ندارد، نمی تواند بگوید یک عمر مصلحت پوشیدن کفش از ما فوت شد. خب مرد حسابی! کشفش پوشیدن برای آدم بی پا چه مصلحتی دارد. اما اگر پا دارد پول ندارد کفش بخرد، مجبور است مثل بشر حافی پابرهنه بیاید درس وبه خیابان برود، اینجا می گوید یک عمر بر اثر بی پولی مصلحت کفش پوشیدن از ما فوت شد. به این می گویند شرط استیفاء. پول داشتن شرط استیفاء مصلحت کفش پوشیدن است، پا داشتن شرط اتصاف است. آقای صدر می گوید وجود واقع مثل پول داشتن است، شرط استیفاء ملاک است. والا سلوک الامارة المخالفة للواقع ملاک دارد و متصف به ملاک هست. اگر واقعی نباشد تو نمی توانی استیفاء کنی، مثل اینکه اگر پول نداشتی نمی توانی مصلحت کفش پوشیدن را استیفاء کنی.

پس این وجه ثالث درست نیست.

آنوقت وقتی که گفتید که وجود واقع شرط استیفاء ملاک است برمی گردد به همان وجه ثانی، که گفتند وجود واقع شرط این است که مکلف متمکن بشود از سلوک الامارة المخالفة للواقع. که آقای صدر گفت این مشکل جدی دارد. اگر بنا باشد که ثبوت واقع شرط تمکن مکلف باشد از سلوک الامارة، می شود تعلق الشوق بشیء لمصلحة فی الشوق. اگر بنا باشد شرط استیفاء باشد یعنی شرط تمکن مکلف. برمی گردد به همان اشکال وجه ثانی.

اقول: ما به آن بیانی که عرض کردیم دیگر نیازی به این حرفها نیست.

سؤال وجواب: گفتیم اخص از مدعا هست. گفتیم گاهی این اماره می گوید نماز جمعه واجب تعیینی است. و واقعا نماز ظهر واجب تعیینی بود. حالا اگر وجوب تعیینی نماز ظهر به هم بریزد و وجوب تخییری پیدا بشود، باز هم این اماره بر وجوب تعیینی نماز جمعه دروغ است. یعنی یک دروغی گفته که هر چه هم واقع را دستکاری کردیم وجوب تعیینی نماز ظهر را اسقاط کردیم تبدیل شد به وجوب تخییری بخاطر اینکه ملاک در جامع است. باز هم اماره وجوب تعیینی نماز جمعه دروغ است. در این مثال دیگر بیان محقق اصفهانی درست نمی شود. یعنی اینطور نیست که سلوک الامارة المخالفة للواقع از بین برود. نخیر، هنوز هم این اماره مخالف واقع است. چرا؟ برای اینکه واقع چه بشود وجوب تعیینی نماز ظهر و چه بشود وجوب تخییری، باز هم اماره بر وجوب تعیینی نماز جمعه خلاف واقع است. فقط همین اشکال را می کنیم. در فرضی که این اماره بگوید نماز جمعه واجب تخییری است و واقعا نماز ظهر واجب تعیینی بود. اگر بخواهد نماز ظهر واجب تعیینی بودنش را از دست بدهد بشود واجب تخییری، آنوقت دیگر این اماره ما از مخالف واقع بودن خارج می شود. اینجا اشکال محقق اصفهانی وارد است.

ولکن مبنای مصلحت سلوکیه ایراد دارد. اما گناه محقق اصفهانی چیست، خواست یک توجیهی بکند نه اینکه خودش مصلکت سلوکیه را قبول دارد.

هذا کله فی البحث عن اکشاف الخلاف بالجزم و الیقین. و قد تحصل أن مقتضی القاعدة عدم الاجزاء. باید تمام اعمال سابقه را طبق آن حکم واقعی که الان کشف شد اعاده یا قضاء کنیم. مگر ادله خاصه ای را بر إجزاء اقامه کنیم که ما در بحث اجتهاد و تقلید آن ادله خاصه را متعرض شدیم و در جزوه این بحث هم از آنجا آوردیم.

بحث ما فعلا در این واقع می شود که: اگر انکشاف خلاف حکم ظاهری بالجزم والیقین نبود بلکه بالتعبد بود، اینجا حکم چیست؟

این صوری دارد:

صورت اول: انکشاف خلاف است بالامارة. مثلا ما استصحاب کردیم که نماز جمعه که در زمان حضور واجب تعیینی بود الان هم واجب تعیینی است. رفتیم نماز جمعه. بعد آمدیم یکی از رفقاء به ما گفت فلان روایت معتبر در فلان کتاب را ببین، ما هم رفتیم دیدیم، دیدیم دلیل بر این است که در زمان غیبت اصلا نماز جمعه مشروع نیست. کما اینکه نظر آقای بروجردی اول این بود که نماز جمعه در عصر غیبت حرام بود. خب کلام این است که این اماره می گوید تجب صلاة الظهر فی یوم الجمعة. خب لازمه این اماره این است که باید در داخل وقت اعاده کنم نماز را و خارج وقت هم قضاء کنم. چرا؟ برای اینکه اگر بعد از وقت هم اماره را پیدا کردم به این اماره کشف می کنیم فوت فریضه ظهر را که فریضه واقعیه است. چون اماره است مثبتاتش حجت است. اماره ای که می گوید نماز ظهر واجب تعیینی است، لازمه اش این است که پس شمائی که در وقت نماز ظهر نخوانی از شما فریضه فوت شد.

هذا فرض انکشاف الخلاف بالامارة. یقع الکلام فی انکشاف الخلاف بالاصل انشاءالله.

جلسه 200

چهارشنبه 28/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

اگر در حکم ظاهری کشف خلاف شد بواسطه اصل عملی. یعنی اصل عملی آمد و کشف کرد که آن حکم ظاهری سابق خلاف واقع بوده است. این صوری دارد که عرض می کنیم:

صورت اولی: این است که با استصحاب کشف بشود خلاف. مثلا ما در اثناء وضوء شک کردیم که صورتمان را شستیم یا نه. فکر می کردیم که قاعده تجاوز در مورد وضوء هم جاری است. بعد که نماز خواندیم فهمیدیم اشتباه می کردیم قاعده تجاوز در وضوء جاری نیست. بعد از سقوط قاعده تجاوز نوبت رسید به استصحاب، استصحاب عدم وضوء صحیح. با این استصحاب برای ما کشف خلاف شد. یعنی استصحاب عدم وضوء صحیح می گوید که شما بنا بگذارید که وضوء صحیح نگرفتید و نماز با وضوء صحیح نخواندید.

این مثال در رابطه با شبهه موضوعیه بود که شما در هنگام وضوء شک می کنید در غسل وجه.

مثال برای شبهه حکمیه هم می شود زد به اینکه شما اول بنا گذاشته بودید بر وجوب نماز ظهر در روز جمعه، بخاطر یک اماره ای که فکر می کردید وجود دارد، عمومی وجود دارد. بعد فهمیدید که آن اماره بر وجوب نماز ظهر در روز جمعه مشکلی داشت. یا سندش مشکل داشت، یا ظهورش مشکل داشت. نوبت رسید به استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه چون در زمان حضور امام نماز جمعه یقینا واجب بود به وجوب تعیینی، استصحاب می گوید الان هم که عصر غیبت است نماز جمعه واجب تعیینی است. این هم مثال انکشاف خلاف توسط استصحاب در شبهه حکمیه.

در این موارد: تارة: انکشاف خلاف در داخل وقت رخ می دهد، در داخل وقت ملتفت می شویم و در داخل وقت استصحاب می کنیم بقاء وجوب را. بلا اشکال باید اعاده کنیم عمل را و این بحثی ندارد.

اما مشکل آنجایی است که بعد از خروج وقت استصحاب جاری می شود. مشکل این است که استصحابی که بعد از خروج وقت ما جاری می کنیم چطور می تواند موضوع وجوب قضاء را که فوت الفریضة است اثبات کند؟ در همان مثال إجراء قاعده تجاوز در وضوء که ما شک کردیم آیا صورتمان را در وضوء شستیم یا نه، در اثناء وضوء هم بودیم در مسح سر بودیم، قاعده تجاوز جاری کردیم به خیال اینکه قاعده تجاوز در اثناء وضوء جاری است، بعد از خروج وقت متوجه شدیم که قاعده تجاوز در وضوء جاری نیست. استصحاب گفت شما در وقت وضوء صحیح نگرفتید. و این استصحاب گفت نماز با وضوء صحیح نخواندید. اما اشکال این است و مرحوم آخوند هم در کفایه مطرح کرده که این استصحاب چطور می تواند موضوع وجوب قضاء را اثبات کند با توجه به اینکه موضوع وجوب قضاء فوت الفریضة است. استصحاب عدم الاتیان بالعمل الصحیح فی داخل الوقت بخواهد اثبات کند فوت فریضه را، این اصل مثبت است. چرا؟ برای اینکه فوت الفریضة یک عنوان بسیط است. فوت یعنی از کیسه رفتن. شما ساعت سه بعد از ظهر اتیان نکرده بودید به نماز مثلا. اما فوت شده بود از شما نماز؟ نه. فوت انتزاع می شود از عدم الاتیان بعمل ذی مصلحة، با این خصوصیت که دیگر وقت آن هم گذشته باشد. در اثناء وقت اگر هنوز اتیان نکردید به آن عمل ذی مصلحت، صدق فوت نمی کند. فوت انتزاع می شود از آن حالتی که اتیان نکنید به عمل ذی مصلحت و وقت اتیان هم منقضی شده باشد. و این عنوان فوت می شود عنوان بسیط. عنوان بسیط فوت را شما بخواهید با استصحاب عدم الاتیان بالعمل الصحیح و ضمیمه کردنش به علم به انقضاء وقت اثبات کنید می شود اصل مثبت. اگر فوت مرکب بود از این دو چیز، مرکب بود از عدم الاتیان وانقضاء الوقت، مشکلی نبود. یک جزء موضوع را بالوجدان و جزء دیگر را بالاصل احراز می کردید. اما مشکل این است که فوت عنوان بسیط است. مثل عنوان اول الشهر. اول ماه. عنوان اول. چون عنوان اول انتزاع می شود از اینکه امروز ماه شوال باشد و دیروز ماه شوال نبوده باشد. آیا می شود بگوئیم امروز وجدانا ماه شوال است، استصحاب هم می گوید دیروز ماه شوال نبود فهذا یوم العید و اول الشهر؟ نمی شود. چون این اصل مثبت است.

یا مثلا عنوان اعمی بودن، شما بگوئید این نوزاد الان قابل بصر هست، استصحاب هم می گوید چشم ندارد، فهو اعمی. این اصل مثبت است. چون عمی عنوان بسیط است منتزع من عدم البصر وقابلیة المحل للبصر. عنوان مرکب نیست بلکه عنوان بسیط است. فوت هم همینطور.

این فرمایش مرحوم آخوند هست که بسیاری از بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی وآقای صدر این را پذیرفته اند.

البته کسانی که مثل مرحوم آقای حکیم می گویند ما از دلیل وجوب قضاء فهمیدیم در نماز و روزه که یک ملاک در نماز در وقت است و یک ملاک هم در طبیعی نماز است. که با وجوب قضاء می گویند اگر ملاک نماز در وقت را تحصیل نکردی لااقل ملاک طبیعی نماز را تحصیل کن.

طبق این نظر آقای حکیم فرموده است که کشف می کنیم که اول اذان ظهر که شد دو تا امر به ما متوجه شد، یکی صل الظهر فی الوقت و یکی هم صل الظهر. و ما نسبت به امر به طبیعی صلاة ظهر اشتغالمان یقینی است والاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. ولذا به نظر آقای حکیم در شک در قضاء مجرای قاعده اشتغال می شود.

اقول: این مبنا درست نیست. ظاهر دلیل قضاء این است که به امر جدید است.

اگر ما گفتیم ولو قضاء به امر جدید است، اما موضوعش عدم الاتیان است نه فوت. باز هم استصحاب عدم الاتیان می تواند اثبات کند وجوب قضاء را.

ولی این خلاف ظاهر است که ما فوت را معنا کنیم به عدم الاتیان.

حضرت امام ره در کتاب الخلل فی الصلاة فرموده اند: چه اشکالی دارد بگوئیم ما دو تا موضوع داریم برای وجوب قضاء، یکی فوت و یکی عدم الاتیان. هر دو موضوع هستند برای وجوب قضاء. آنوقت ما با استصحاب عدم الاتیان یک موضوع وجوب القضاء را که عدم الاتیان است اثبات می کنیم، ولو موضوع دیگر که فوت است اثبات نشود.

اقول: جوابش این است که اولا: در کدام روایت عدم الاتیان موضوع وجوب قضاء قرار گرفته است؟ فقط یک روایت است می گوید کسی که فراموش کند نماز را، یا نماز بی وضوء بخواند، یا خواب بماند از نماز، باید قضاء کند. ویقینا اینها موضوع وجوب قضاء نیست. اینها مصداق هستند، والا ممکن است کسی عمدا نماز نخواند. نسیان الصلاة و صلاة بغیر طهور و نوم عن الصلاة اینها قطعا موضوع وجوب قضاء نیستند، بلکه مصداق هستند برای موضوع وجوب القضاء. برخلاف فوت الفریضة. او می تواند موضوع باشد برای وجوب قضاء، چون شامل همه موارد وجوب قضاء می شود.

سؤال وجواب: این چیزی که در این خطاب آمده نگفت من لم یصل حتی خرج الوقت. پس این خطاب ظهور ندارد در اینکه موضوع وجوب القضاء عدم الاتیان است. چون نگفت من لم یأت بالصلاة الی أن خرج الوقت فیقضی الصلاة. بلکه مصادیقی را گفت که یقینا این مصادیق، مصادیق هستند برای عنوان کلی. آن عنوان کلی چیست الله اعلم. روایت دیگر می گوید إقض ما فات کما فات، این عنوان کلی عبارت است از فوت.

ثانیا: ما دو تا وجوب قضاء که نداریم، چون معنایش این است که اگر قضاء نکردیم دو تا عقاب بشویم بخاطر دو تا وجوب قضاء. یک وجوب قضاء داریم. یک وجوب قضاء که نمی تواند دو تا موضوع داشته باشد فی عرض واحد، هم عدم الاتیان و هم فوت. فوقش فرمایش شما باعث می شود ما بگوئیم خطابات شرعیه مجمل است. ما نمی دانیم موضوع فوت است یا عدم الاتیان. مجمل هم که بشود باز نمی توانیم اثبات کنیم با استصحاب عدم الاتیان موضوع وجوب قضاء را. چون شاید موضوع وجوب القضاء فوت باشد. احتمالش کافی است برای اینکه استصحاب عدم الاتیان دیگر جاری نشود برای اثبات موضوع وجوب القضاء که شاید فوت باشد.

پس اینکه حضرت امام فرموده وجوب قضاء دو تا موضوع دارد یکی عدم الاتیان و دیگری فوت الفریضة. می گوئیم یعنی چه؟ یعنی بگوید إذا لم تأت بالفریضة أو فاتت منک الفریضة وجب القضاء، به نحو أو بگوید، خب اینکه لغو است. برای اینکه در حکم واقعی فرقی نیست. در حکم واقعی هر کجا که عدم الاتیان الی آخر الوقت هست فوت هم هست. از نظر حکم واقعی که بین اینها تساوی است. نسبت عموم من وجه نیست که ما بگوئیم چه اشکال دارد بگوید إذا جاءک عالم أو هاشمی وجب التصدق. إذا لم تأت بالفریضة الی أن خرج الوقت أو فاتت منک الفریضة وجبت علیک القضاء. خب این در صورتی است که نسبت بین این دو تا موضوع لااقل عموم من وجه باشد. در حالی که به لحاظ واقع نسبت تساوی است. اثر در حکم ظاهری روشن می شود، والا هر کجا عدم الاتیان بالفریضة است الی آخر الوقت فوت الفریضة هم هست.

پس لغو است بگویند إذا لم تأت بالفریضة أو فاتت منک وجب القضاء.

می خواهند دو تا موضوع وجوب قضاء باشد، یکی إذا لم تأت بالفریضة وجب علیک القضاء، یکی هم إذا فاتت منک الفریضة وجب القضاء، این هم معنایش این می شود که قضاء دو تا وجوب داشته باشد یعنی ترک بکنی قضاء را دو تا عصیان باشد. این هم که نمی شود. پس یک وجوب قضاء است با یک موضوع. فوقش نمی دانیم آن موضوع چیست شک هم بکنیم تا اثبات نشود موضوع عدم الاتیان است ما با استصحاب عدم الاتیان نمی توانیم اثبات کنیم وجوب قضاء را.

سؤال وجواب: مثل اینکه ندانیم عادل موضوع وجوب اکرام است یا عدم الفاسق موضوع است.

سؤال وجواب: اینکه شما بگوئید از خطاب فوت الفریضة عرف استظهار می کند عدم الاتیان بالفریضة را. خب این خلاف ظاهر است. بله بعضی موارد همنیجور است، مثلا ما در عنوان ترکه میت قبول داریم که عرف می گوید یعنی منترکات المیت. ولذا اگر استصحاب گفت که شما تا آخر عمرتان مالک این یک میلیون بودید، اثبات می شود که این یک میلیون در هنگام موت شما مال شما بود فینتقل الی الورثة. عنوان ما ترکه المیت اگر موضوعیت داشته باشد خب استصحاب بقاء یک میلیون در ملک این آقا اثبات نمی کند که این یک میلیون ما ترکه المیت است. ولی عرف از این ما ترکه المیت می فهمد منترکات المیت. این را ما در برخی از موارد به مناسبت حکم وموضوع فهمیدیم، اما در فوت الفریضة ما این را نفهمیدیم که موضوع عدم الاتیان بالفریضة است.

این هم که آقای زنجانی مطلبی می فرمودند و قبلا هم در ذهن ما می آمد که عرف ولو بگوید موضوع فوت الفریض است، اما وقتی استصحاب می کنیم عدم الاتیان را، آثار فوت را هم بار می کند. یعنی از خطاب استصحاب که می گوید لاتنقض الیقین بالشک می فهمد که شما استصحاب که کردی عدم الاتیان الی آخر الوقت را، آثار فوت را هم بار کن و بگو فوت شده است دیگر. خب این می شود بحث خفاء واسطه. که به قول خود ایشان می فرمود این هم یک مشکلی است که شده نرخ شاه عباسی که یکی به استصحاب تمسک می کند و هم بحثش هم می گوید این اصل مثبت است، او هم می گوید واسطه خفی است.

اقول: اینجور بحث به نتیجه نمی رسد. ما در بحث استصحاب هم عرض کردیم که خفاء واسطه به این معنا که نظر عرف مسامحی را ما معیار قرار بدهیم هیچ ارزشی ندارد. وقتی عرف می فهمد فوت الفریضة عنوان وجودی است یعنی از کیسه رفتن و این غیر از عدم الاتیان است، خب این شبیه این می ماند که شما به عرف بگوئی إغسل وجهک، استصحاب بکند عدم چسب را در صورت خودش، بعد بگوید ثابت شد که پس صورت من شسته شده است. بعد هم می گوئیم آقا این اصل مثبت است که استصحاب عدم حاجب بخواهد اثبات کند تحقق غسل را. می گوید واسطه خفی است. آقا وقتی مولا گفت إغسل وجهک و اثر رفت روی غسل اثر نرفت روی عدم الحاجب، اصلا دلیل لاتنقض الیقین بالشک می گوید این عدم الحاجب اثر شرعی ندارد، برای چی من بیایم تعبد کنم به عدم الحاجب. شما فرض کردید که شارع حتما گفته بنا بگذار بر عدم الحاجب در صورتت، بعد می گوئید خب پس باید ثابت بشود که غسل الوجه محقق شد دیگر. نخیر، وقتی اثر شرعی نرفته روی عدم الحاجب، اصلا شارع نمی آید بگوید بنا بگذار بر عدم الحاجب. بلکه شارع می گوید هر چیزی که موضوع اثر شرعی است شما نسبت به او استصحاب جاری کن. و دلیل استصحاب بیشتر از این نمی فهماند.

چه فرق می کند با اینکه استصحاب می کنید که زید داخل لحاف است یک تیری پرتاب می کنید به سمت این لحاف. بگوئید استصحاب می گوید زید زیر لحاف است، تیر هم که این لحاف را شکافت و به عمق زمین فرو رفت. اگر زید زیر لحاف باشد این تیر که امعاء واحشاء زید را هم بیرون ریخت. به هر عرفی بگوئید می گوید اینجور حرف نزن این اصل مثبت است. استصحاب بقاء زید تحت اللحاف بخواهد اثبات کند فقتله الرمی می شود اصل مثبت.

به هر حال ما به نظرمان اینکه مرحوم آخوند فرمود این استصحاب عدم الاتیان الی آخر الوقت اثبات نمی کند فوت الفریضة را این امر صحیحی است.

سؤال وجواب: نظر مسامحی عرفی که خود عرف وقتی ملتفت بشود متوجه است که این نظر مسامحی است اعتبار ندارد. مثل اینکه شما می گوئید ده روز من در این شهر می مانم الا یک دقیقه. ساعت دوازده امروز آمدم یک دقیقه به دوازده روز یازدهم هم از این شهر بیرون می روم. علماء فرموده اند بالاخره همین عرف وقتی دقیق می شود جایزه یک میلیاردی تعیین می کنند برای کسی که ده روز در این شهر بماند، آنوقت به همین آقا جایزه را نمی دهند می گویند یک دقیقه کم ماندی. منتهی دین خدا مثل اینکه دیوارش کوتاه است، نظر مسامحی عرفی را عرف پیاده می کند، اما در دقت هایی که خودش می کند گیر می دهد. ما می گوئیم به همان دقتهایت کار داریم، به مسامحاتت کار نداریم.

مرحوم ایروانی در نهایة النهایة یک اشکالی به مرحوم آخوند کرده است، فرموده: جناب آخوند! من با شما هم عقیده ام ولکن یک اشکال مهمی هست، وآن این است که: شما که می گوئی استصحاب عدم الاتیان اثبات فوت الفریضة نمی کند، خب اگر کسی ساعت سه بعد از ظهر شک کرد که نمازش را خوانده یا نه، استصحاب می کند عدم الاتیان را دیگر. بعد از استصحاب عدم الاتیان گفت نمی خوانیم، خلاف تکلیف ظاهری عمل کرد. گذاشت تا اذان مغرب شد، آمد نزد شمای صاحب الکفایة وگفت هل یجب علیّ القضاء؟ شما باید بگوئید استصحاب عدم الاتیان اثبات فوت الفریضة نمی کند پس بر تو قضاء واجب نیست. عرف متشرعی نمی تواند این مطلب را بپذیرد. استصحابی که در وقت جاری شد و این مکلف را الزام می کرد نماز بخوان ولی این مکلف نماز نخواند، اذان مغرب شد، دیگر بعد از اذان مغرب قضاء واجب نباشد برائت از وجوب قضاء جاری بشود.

بعد مرحوم ایروانی یک راه حلی ارائه داده که آقای خوئی وآقای صدر این راه حل را گرفته اند و به آن پر وبال داده اند. فرموده: استصحابی که در وقت جاری می شود و می گوید تو اتیان نکردی به نماز، فریضه ظاهریه درست می کند در وقت. امر ظاهری درست می کند که اتیان کن به نماز. این فریضه ظاهریه را اگر امتثال نکنید فوت این فریضه ظاهریه بالوجدان محقق می شود. من فاتته فریضة فلیقضها اطلاقش می گوید فوت فریضه واقعیه هم وجوب قضاء دارد وفوت فریضه ظاهریه هم وجوب قضاء دارد. فرق می کند با استصحاب عدم الاتیانی که بعد از وقت جاری می شود. دیگر بعد الوقت که نمی تواند استصحاب بگوید در داخل وقت تو امر ظاهری دارد. بعد از وقت تازه استصحاب می آید می گوید تو یک ساعت پیش وجوب ظاهری اتیان به نماز ظهر داری. این مثل این می ماند که امروز مولا بیاید بگوید تو باید دیروز آب می خوردی، الان امر کند که تو دیروز باید آب می خوردی. اینکه معقول نیست. امر متوجه آینده می شود که آدم انجام بدهد، متوجه گذشته که نمی شود. بعد از خروج وقت استصحاب عدم اتیان نمی تواند امر ظاهری در داخل وقت درست کند. تا بعد بگوئیم آن امر ظاهری در داخل وقت یقینا فوت شد. اگر هم بخواهد امر به قضاء درست کند در خارج وقت، آن هم اشکالش این است که استصحاب عدم الاتیان اثبات فوت الفریضة نمی کند.

ممکن است شما اشکال کنید به مرحوم ایروانی وآقای خوئی وآقای صدر که: فوت فریضه ظاهریه موضوع است برای وجوب قضاء واقعا؟ این را که نمی شود ملتزم بشوید. چرا؟ برای اینکه اگر بعد از وقت این مکلف فهمید که آن استصحاب عدم الاتیان دروغ بوده است واین مکلف اول وقت رفته است نماز جماعت، شکش بیجا بوده است، آیا شما می گوئید چون داخل وقت فریضه ظاهریه از او فوت شد واقعا قضاء واجب است حتی بعد از انکشاف خلاف؟ این را که نمی شود بگوئید. اگر می گوئید نه، وجوب قضاء می آید ظاهرا. من فاتته فریضة فلیقضها یک بخشش که فوت فریضه واقعیه است وجوب قضائش می شود واقعی، یک بخشش که فوت فریضه ظاهریه است وجوب قضائش می شود ظاهری. می شود جمع بین حکم واقعی وظاهری در خطاب واحد.

اقول: ما می گوئیم چه اشکالی دارد که خطاب واحد هم جمع کند بین حکم واقعی به لحاظ بعض مدلولش وهم حکم ظاهری به لحاظ بعض مدلول دیگرش. قرینه اش همین است که استبعاد می شود که فوت فریضه ظاهریه موضوع بشود برای وجوب واقعی قضاء؟!. این مناسبت حکم وموضوع منشأ می شود که من فاتته فریضة فلیقضها جامع وجوب قضاء را بیان می کند. نسبت به فوت فریضه واقعیه وجوب واقعی قضاء، نسبت به فوت فریضة ظاهریه وجوب ظاهری قضاء.

سؤال وجواب: اگر استصحاب درست بود یعنی بعد از اذان مغرب جزم پیدا کرد که استصحاب درست می گفت و این آقا اول وقت نماز نخوانده بود. یک نماز می خواند هم امتثال من فاتته فریضة واقعیة فلیقضها است و هم امتثال من فاتته فریضة ظاهریة فلیقضها. مثل اینکه مولا گفته اکرم عالما، اکرم هاشمیا، می آیم یک عالم هاشمی را اکرام می کنم، هم امتثال اکرم عالما کرده ام و عم امتثال اکرم هاشمیا. اینکه مشکل ندارد. اگر بعد از وقت بفهمم که واقعا فریضه واقعیه هم از من فوت شده بود و اول وقت نماز نخوانده بودم با یک نماز هر دو را امتثال می کنم. مشکل اینجا است که کشف کنم استصحاب دروغ بوده است.

اقول: به نظر ما این جوابها که مرحوم ایروانی وآقای خوئی وآقای صدر فرموده اند درست نیست. چرا؟

اولا: یک روایت برای ما پیدا کنید که من فاتته فریضة فلیقضها. همچنین چیزی نداریم. آنچه ما داریم سه تا صحیحه زراره است:

یکی إقض ما فات کما فات. اما این روایت که راجع به اصل وجوب قضاء نیست. سائل می گوید من در سفر نمازم قضاء شد حالا آمدم در حضر چه جور نماز را قضاء کنم؟ حضرت می فرماید یقضی ما فاته کما فات. این اطلاق ندارد. این اصلا کیفیت قضاء را می گوید که نماز شکسته قضاء شد نماز شکسته بخوان ولو در وطنت.

صحیحه دیگر می گوید: چهار تا نماز است وقت خاصی ندارد هر وقت خواستی بخوان. یکی نماز طواف است. اول طلوع آفتاب نماز مکروه است. می گوید این حرف را نزن نماز طواف مکروه نیست هر وقت شد بخوان. یکی هم نماز قضاء است، صلاة فاتتک فمتی ذکرتها أدیتها. در مقام این است که قضاء وقت وبی وقت ندارد. در مقام بیان این نیست که چه موقع قضاء واجب است.

صحیحه ثالثه زراره هم این است که: سئل عن رجل صلی بغیر طهور أو نسی صلاة لم یصلها أو نام عنها، فقال یقضیها إذا ذکرها فی أیّة ساعة ذکرها. اصلا این موضوع فوت الفریضة را مطرح نکرده است. نگفته است که من فاتته فریضة فلیقضها تا ما بگوئیم موضوع فوت الفریضة اعم از ظاهریه وواقعیه است. تازه عنوان فوت الفریضة را موضوع نگرفته است برای وجوب قضاء. و موردش هم فوت الفریضة الواقعیه است، می گوید صلی بغیر طهور، لم یصل، نام، موردش فوت فریضه واقعیه است. امام راجع به او حکم بیان کرد که یقضیها متی ذکرها. هیچ اطلاقی در وجوب قضاء فوت فریضه ظاهریه نداریم. ولذا بحث کردن از این بحث سالبه به انتفاء موضوع است.

بقیة الکلام یوم السبت انشاءالله.

جلسه 201

شنبه 31/01/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در صوری بود که خلاف واشتباه حکم ظاهری توسط اصل عملی کشف می شود.

صورت اولی این بود که ما در داخل وقت شک کردیم مثلا در اثناء وضوء شک کردیم که آیا غسل وجه کردیم یا نه؟ فکر کردیم که در اثناء وضوء قاعده تجاوز جاری است، به شکمان اعتناء نکردیم نماز خواندیم، بعد از خروج وقت روایت صحیحه پیدا کردیم که قاعده تجاوز در وضوء جاری نیست. بعد از سقوط قاعده تجاوز نوبت رسید به استصحاب عدم اتیان به وضوء صحیح. اگر در داخل وقت بودیم اعاده می کردیم نماز را. اما حال که در خارج وقت هستیم بنابر اینکه موضوع وجوب قضاء فوت الفریضة است، با استصحاب عدم اتیان به وضوء صحیح چگونه اثبات کنیم فوت الفریضة را؟ فوت الفریضة عنوان وجودی است یعنی از کیسه رفتن و از دست دادن فریضه. و این انتزاع می شود از عدم اتیان به فریضه مع مضیّ وقتها. عنوان فوت عنوان مرکب نیست. چون هر لفظ مفردی ظهور دارد که معنای او مفرد و بسیط است. اینکه ما بیائیم کلمه فوت را که لفظ مفرد هست معنا کنیم به یک معنای مرکب، عدم الاتیان بالفریضة وانقضاء وقتها، این خلاف ظاهر است. ولو مرحوم آقای حکیم در مستمسک و مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة اصرار کرده اند که نه، فوت عرفا یعنی عدم الاتیان بالفریضة و انقضاء وقتها. عدم الاتیان بالفریضة با استصحاب ثابت شد، انقضاء وقتها با وجدان ثابت شد فثبت الفوت. این فرمایش تمام نیست.

ولکن نقضی شد به این مسلک، گفتند بنابر این اگر شما در داخل وقت هم شک کردید در اتیان به فریضه، استصحاب کردید عدم الاتیان را ولکن اعاده نکردید نمازتان را تا وقت گذشت، باید بگوئید که چون وجوب قضاء موضوعش فوت است، فوت اثبات نمی شود ولو با استصحاب عدم الاتیان در داخل وقت. ویصعب الالتزام بذلک.

مرحوم ایروانی وآقای خوئی وآقای صدر برای جواب از این نقض گفتند: این مورد نقض در داخل وقت استصحاب عدم الاتیان دارد. فرق می کند با آنجایی که در داخل وقت استصحاب عدم الاتیان ما نداشته باشیم بعد از وقت بخواهیم استصحاب بکنیم عدم الاتیان را. در داخل وقت استصحاب عدم الاتیان فریضه ظاهریه درست می کند. اگر ما این فریضه ظاهریه را انجام ندادیم فوت او وجدانی است. وفوت فریضه ظاهریه وجوب قضاء دارد تمسکا به اطلاق إقض ما فات کما فات.

ما عرض کردیم اولا اطلاقی نداریم در ادله وجوب قضاء تا بگوئیم شامل فوت فریضه ظاهریه هم می شود.

ثانیا: ظاهر کلمه فریضه در روایات وجوب اداء یا وجوب قضاء عنوان مشیر است به آن ذوات صلوات مفروضه، ولو بالفعل واجب نباشند. فریضه یعنی نماز صبح ادائیه مثلا. ولو بالفعل واجب نباشد. مثلا شخصی در داخل وقت نائم بود، روایت داریم که من نام عن الصلاة حضرت فرمود یقضی ما فاته و لایتطوع حتی یقضی الفریضة. این آقایی که خواب ماند از نماز صبح، نماز مستحب نخواند تا اینکه فریضه را قضاء کند. خب کدام فریضه؟ فریضه فعلیه؟ او که نائم بود، نائم که فریضه فعلیه ندارد. یا در همان روایتی که در باب صلاة معاده داریم، فرمود: اگر نماز جماعت دیدید مستحب است در جماعت شرکت کنید ولو نمازتان را قبلا خواندید، ولیجعها الفریضة إن شاء، آقای خوئی ره هم فرمود مراد فریضه شأنیه است نه فریضه فعلیه. چون این نماز جماعت بر شما مستحب است نه واجب.

پس ظهور عرفی من فاتته فریضة فلیقضها ما به نظرمان در عرف متشرعی ظهور عرفی اش یعنی همان فریضه شأنیه که در شبانه روز پنج بار بیشتر واجب نیست. ولذا همین الان هم عرف می گوید که فات منّی الفریضة، یا فات منّی النافلة. این یک بیان عرفی است. ولذا نماز قضاء پدر بزرگش را که می خواند می رود جماعت شرکت می کند می گوید اقتداء در نماز فریضه است. ولی نافله ولو واجب بالنذر بشود می گوید لا جماعة فی نافلة ولو این نافله مفروض بالفعل شده است بخاطر نذر. چون ظاهر نافله یعنی نافله شأنیه و ظاهر فریضه هم فریضه شأنیه است. ولااقل من احتمال ما ذکرناه.

ولذا می گوئیم فوت الفریضة ظهور در فریضه فعلیه ندارد، تا بگوئید فوت فریضه ظاهریه هم یک مصداقی است برای آن. نه ظاهرش همان فوت فرضه شأنیه است.

شاهدش این است که: اگر من بدانم شما نماز خواندید، ولی خود شما شک دارید. استصحاب جاری می کنید. با وجود استصحاب نماز را اعاده نمی کنید. از من بپرسند آقا ایشان فاتت منه الفریضة؟ می گویم کلا، أنا رأیت بنفسی أنه ادی الفریضة ولکنه شاک فی ذلک یا یتخیل که اتیان فریضه نکرده است لذا استصحاب جاری است. اما من می دانم که او صلاة مفروضه خود را انجام داد و فریضه از او فوت نشده است.

سؤال وجواب: بله الان به وظیفه فعلیه عمل نمی کند، استصحاب را تبعیت نمی کند، ولکن عرض ما این است که آیا عرفا من فاتته فریضة ظهور ندارد در فوت فریضه شأنیه یعنی ذوات فرائض یومیه؟ ما استظهارمان این است لااقل احتمال می دهیم که الفریضة به معنای ذات فرائض یومیه باشد ولو بالفعل فریضه نباشد.

ثالثا: می گوئیم شما من فاتته فریضة فلیقضها را مثلا گفتید اعم است از فوت فریضه واقعیه وظاهریه. اینجور فرمودید. پس چرا با مرحوم آخوند در بحث إجزاء مخالفت کردید؟ مرحوم آخوند گفت قاعده طهارت و حل توسعه می دهد در شرطیت طهارت وحل در نماز. صل فی ثوب طاهر اگر اعم باشد از طاهر واقعی وظاهری، خب فرمایش مرحوم آخوند درست است دیگر. چون قاعده طهارت می گوید من طهارت ظاهریه می آورم. چرا آنجا با مرحوم آخوند مخالفت کردید؟ چون گفتید ظهور صل فی ثوب طاهر در صل فی ثوب طاهر واقعی است. نه آن طهارت ظاهریه که به ملاک منجزیت و معذریت هست.

شما چرا ملاقی النجس نجس را شامل ملاقی نجس استصحابی نگرفتید؟ دست من خورد به آبی که مستصحب النجاسة بود، چرا حکم نکردید که این دست نجس هست الا ظاهرا از باب حکومت ظاهریه؟ معلوم می شود ظهور ملاقی النجس نجس در نجس واقعی است به نظر شما. این عناوین ظهور دارد در عناوین واقعیه که به ملاکات واقعیه جعل شده است نه به ملاک منجزیت و معذریت. چه فرق می کند، شما در صل فی ثوب طاهر می گوئید خصوص طاهر واقعی است ولذا اصالة الطهارة مقتضی إجزاء نیست، خب چه جور می شود شما در من فاتته فریضة فلیقضها می گوئید ظهور دارد در اعم از فریضه واقعیه وظاهریه؟!.

به نظر ما همه این عناوین ظهور دارد در حکم واقعی. من فاتته فریضة واقعیة فلیقضها، صل فی ثوب طاهر واقعی. هیچ فرقی با هم نمی کنند.

ولذا به نظر ما این جواب از نقض که مطرح شد که چرا استصحاب عدم الاتیان در وقت را شما اشکال نکردید که نمی تواند اثبات کند وجوب قضاء را که جواب دادند فوت فریضه ظاهریه را اثبات می کند، این جواب به نظر ما قانع کننده نیست.

ما دو جواب بر این نقض آماده کرده ایم. چون بعید است به این نقض ملتزم بشویم. برخی از بزرگان می فرمودند که ما ملتزم می شویم به این نقض و قبول می کنیم استصحاب عدم الاتیان در داخل وقت اثبات نمی کند فوت الفریضة را، در داخل وقت اعاده کن، اما اگر اعاده نکردی تا وقت گذشت اصل برائت از وجوب قضاء جاری است.

انصافا این مطلب خلاف مرتکز است.

ما با دو بیان می خواهیم بگوئیم بر این شخص قضاء واجب است:

یک بیان در خصوص نماز است: در صحیحه فضلاء آمده است که: متی شککت فی وقت فریضة أنک لم تصلها فصلها. اگر در اثناء وقت فریضه شک کردی در اینکه اتیان کردی به فریضه یا نه، اتیان کن به فریضه. این ظهور عرفی اش یا به دلالت مطابقی یا لااقل به دلالت التزامی این است که اگر به این حرف ما در داخل وقت گوش ندادی ونمازت را احتیاطا در داخل وقت نخواندی در خارج وقت آن را قضاء بکن. ظاهر فصلها این است که بنا بگذار که نماز نخواندی. آنوقت در داخل وقت اعاده، و اگر وقت گذشت و اعاده نکردی خارج وقت قضاء کن. این مطلب وجوب قضاء در خارج وقت یا مدلول مطابقی است، یا لااقل مدلول التزامی است لمن شکّ فی اثناء الوقت و لم یعتن بشکه.

سؤال وجواب: نخیر، در جائی که در داخل وقت شک بکنیم در اتیان در این مورد روایت فرموده است که فصلها. این فصلها حکم ظاهری است. حکم ظاهری شما وجوب الاعادة فی الوقت و القضاء خارج الوقت است. اما کسی که در داخل وقت شک نکرد در خارج وقت شک کرد استصحاب عدم اتیان در حق او اثبات می کند وجوب قضاء را یا نه، از این صحیحه چیزی استفاده نمی شود. بلکه در این صحیحه آمده است که اگر بعد از خروج وقت شک کردی به شکت اعتناء نکن.

لکن این بیان ما در خصوص نماز است. حالا اگر کسی در رمی جمره در وسط روز شک کرد رمی جمره کرده ام یا نه. وظیفه اش این است که برود تا غروب رمی جمره کند. اما اعتناء نکرد گفت حالش نیست فردا می روم قضاء می کنم. آیا فردا می شود به او گفت تو برائت از وجوب قضاء جاری کن؟ دیروز قاعده اشتغال می گفت برو رمی کن جمره را، اما نرفتی. امروز موضوع وجوب قضاء فوت رمی الجمرة هست با آن استصحاب عدم الاتیان ثابت نمی شود. روایت هم که در نماز بود در رمی جمره که نبود.

ولذا بنده یک نکته ای می خواهم عرض کنم به عنوان ما یمکن أن یقال: ما در بحث استصحاب یک خفاء واسطه داریم و یک جلاء واسطه. اینها با هم فرق می کنند. خفاء واسطه این است که میگویند مثلا وجوب قضاء ولو رفته روی عنوان فوت، اما عرف به نظر مسامحی بین فوت و بین عدم الاتیان تغایر نمی بیند. ولو فوت موضوع وجوب قضاء است اما عرف می گوید چه فرق می کند عدم الاتیان وفوت همه اش یکی است.

که ما گفتیم نظر مسامحی عرف اعتبار ندارد، چون عرف در جاهای دیگر در محاکمات می آید سراغ نظر دقی خودش ونظر مسامحی اش را کنار می گذارد، آنوقت در احکام شرعیه ما نظرهای مسامحی او را قبول کنیم؟ ابدا. به این می گویند خفاء واسطه.

اما جلاء واسطه این است که عرف ملتفت است که اینها دو چیز هستند، موضوع وجوب قضاء فوت است. با عدم الاتیان فرق می کند. ولی اینقدر این دو به لحاظ حکم ظاهری با هم ارتباط دارند که اگر شارع بیاید حکم ظاهری بکند به عدم الاتیان وحکم ظاهری نکند به فوت، عرف میگوید برای من قابل قبول نیست. جلاء واسطه، یعنی اینقدر رابطه میان دو مطلب قوی است به نظر عرف که حتی در مرحله تعبد ظاهری هم عرف نمی پذیرد که به یکی تعبد ظاهری بشویم و به دیگری نشویم.

مثلا یک نیم کری داریم نجس، و یک نیم کری داریم پاک، اینها را وصل به هم کردیم، شد یک کر کامل، می شود القلیل المتنجس المتمم کرا. بحث فقهی است که این پاک است یا نجس. اصل عملی چه می گوید؟ بعضی ها گفته اند اصل عملی می گوید آن نیم کر نجس هنوز نجس است وآن نیم کر پاک هنوز پاک است. آقایان جواب داده اند گفته اند آب واحد ممتزج، عرف تعقل نمی کند تعبد به نجاست ظاهریه یک جزء آن را با تعبد به طهارت ظاهریه جزء دیگر آن که با همدیگر ممتزج هستند. ولو اثر شرعی هم داشته باشد، اما عرف می گوید این چه فقهی شد؟ چشم بندی است؟ می گوید شما از این طرف می گوئید بنابگذار که انشاء الله این جزء از آب نجس است، وبنابگذار که انشاء الله آن جزء دیگر از آب پاک است. عرف می گوید حتی در مرحله حکم ظاهری هم من تعقل نمی کنم این دو تا حکم ظاهری مخالف یکدیگر را.

اگر عرف اینجوری بگوید به این می گویند جلاء واسطه. یعنی حکم ظاهری در این مورد تلازم دارد با حکم ظاهری در آن مورد دیگر. نمی شود حکم ظاهری بکنیم به نجاست این جزء، ولی حکم ظاهری نکنیم به نجاست جزء دیگر از همین آب. به این می گویند جلاء واسطه. تلازم بین الشیئین حتی فی مرحلة الحکم الظاهری.

اینجا هم ممکن است ما بگوئیم: اگر در داخل وقت استصحاب می کردیم عدم الاتیان را، اثر شرعی داشت. اثر شرعی اش وجوب الاعاده بود. پس استصحاب عدم الاتیانی که داخل وقت هست اثر شرعی دارد ولو اثبات فوت نکند. اثر شرعی اش وجوب اعاده است. شارع بیاید تعبد کند به استصحاب عدم الاتیان به لحاظ وجوب اعاده، از آن طرف تعبد ظاهری نکند به وجوب قضاء، عرف بین اینها حتی در مرحله ظاهر هم احساس می کند تفکیک امکان پذیر نیست. که وجوب ظاهری اعاده با وجوب ظاهری قضاء، وجوب ظاهری اعاده را اثبات بکنیم اما وجوب ظاهری قضاء را اثبات نکنیم.

اما استصحاب عدم الاتیانی که خارج الوقت می خواهید جاری کنید اثر ندارد. چرا؟ برای اینکه اثرش دیگر وجوب الاعاده که نیست. هیچ اثر ندارد. برای چی می خواهی جاری کنی؟ می خواهی جاری کنی تا اثر وجوب قضاء را بار کنی که موضوعش فوت است.

این درست نیست. در موارد جلاء واسطه شرط است که آن حکم ظاهری که ما اول می خواهیم اثبات کنیم اثر شرعی داشته باشد فی حد نفسه، بعد ما بیائیم بگوئیم آن حکم ظاهری تلازم دارد با این حکم ظاهری.

استصحاب عدم الاتیان در داخل وقت جاری کنیم که بلااشکال جاری می شود و از مسلّمات است، اثر شرعی دارد و هو وجوب الاعادة. ولو وجوب قضاء هم اثبات نشود وجوب اعاده هست. آنوقت تلازم ظاهری می گوید عرف تعقل نمی کند تفکیک را که در داخل وقت بگویند اعاده ظاهرا واجب است، بعد بگویند اگر اعاده نکردی وقت گذشت برائت از وجوب قضاء داری. اصلا عرف احساس مغالطه می کند.

در جاهایی که تلازم واقعی است اما عرف تعقل می کند تفکیک را در مرحله حکم ظاهری، او عیب ندارد. مثلا یک شخصی بدنش نجس بود وضوء گرفت، شک دارد که قبل از وضوء اعضاء وضوئش را تطهیر کرد یا نه. قاعده فراغ می گوید وضوئت صحیح است. استصحاب نجاست می گوید بدنت نجس است. اینکه بگوئی نمی شود، یا بدنم نجس است پس وضوئم هم باطل است، یا وضوئم صحیح است پس بدنم هم پاک است. اینجور است دیگر. مگر می شود وضوء صحیح و بدن نجس؟!

می گوئیم بله واقعا نمی شود. اما ظاهرا چه اشکالی دارد. در مرحله تعبد ظاهری شارع بگوید شما نسبت به وضوئت احکام وضوء صحیح را بار کن انشاءالله وظاهرا، و نسبت به بدنت احکام نجس را بار کن ظاهرا و انشاءالله. عرف می گوید درست است و قبول است.

اما ادعای ما این است که حکم ظاهری به وجوب اعاده در داخل وقت در ارتکاز عرف متشرعی تلازم دارد در مرحله حکم ظاهری با وجوب ظاهری قضاء.

وقتی اینجور مشکل حل است، اما داخل وقت. اما خارج وقت استصحاب عدم اتیان اصلا برای چه چیزی می خواهد جاری بشود؟ اثر وجوب اعاده که ندارد، و اگر برای اثبات وجوب قضاء می خواهد جاری بشود نمی تواند چون موضوع او فوت است.

نکته اش هم این شد که: هر کجا تلازم بود بین الحکمین الظاهریین، به این می گویند لوازم الاصل نه لوازم مؤدی الاصل. یعنی لازمه خود استصحاب عدم اتیان که اثبات می کند وجوب اعاده را، لازمه این وجوب اعاده استصحابی وجوب قضاء است. وجوب اعاده استصحابی را ما به برکت چه چیزی فهمیدیم؟ به برکت اماره که صحیحه زراره است که لاینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک ابدا. این اماره آمد حکم ظاهری وجوب اعاده را به ما فهماند، لازم عقلی وعرفی آن را که وجوب ظاهری قضاء است را هم کشف می کنیم. ولذا می گویند لوازم الاستصحاب حجت است لوازم المستصحب حجت نیست. اگر خود وجوب استصحابی اعاده یک لازمی داشت مثل وجوب ظاهری قضاء، ما او را اثبات می کنیم. چرا؟ برای اینکه این از مثبتات اماره است. صحیحه زراره که حکم ظاهری استصحابی وجوب اعاده را گفت لوازم او را هم اثبات می کند. و این اشکال ندارد.

کلام واقع می شود در صورت ثانیه در انکشاف الخلاف بالاصل: صورت ثانیه این است که در داخل وقت خبر ثقه گفت که نماز ظهر واجب است در عصر غیبت. بعد که وقت گذشت فهمیدیم این خبر ثقه اشتباه می کند، یا خودش گفت من اشتباه کردم یا بالاخره ما فهمیدیم او ثقه نبوده است. الان استصحاب می کنیم که در زمان حضور واجب بود نماز جمعه پس در زمان غیبت هم واجب بوده است. من هم طبق خبر ثقه رفتم نماز ظهر خواندم در روز جمعه. آقای خوئی می فرمود غسل زیارت امام حسین علیه السلام از راه دور مجزی از وضوء است. خیلی از مقلدین ایشان مخصوصا آنهایی که در خارج کشور اسلامی بودند وضوء برایشان سخت بود از دستشوئی های کفار غسل آسان است، می رفتند غسل زیارت امام حسین می کردند می آمدند زیارت می خواندند و با همان غسل هم نمازشان را می خواندند. خب دلیل بر استحباب زیارت امام حسین علیه السلام ولو من بعید کامل الزیارات است. یکوقت آقای خوئی اعلام کرد من از توثیق عام در رجال کامل الزیارات برگشتم. خب آدم چکار بکند و نسبت به نمازهایی که مردم با این غسل خوانده اند چه کنند؟

اینجا هم همینطور است، اینها آمده اند نماز ظهر خوانده اند با فتوای یک فقیه یا با خبر ثقه. بعد وقت که گذشت آن فتوی یا آن خبر ثقه از اعتبار افتاد، حالا در مورد نماز جمعه استصحاب می گوید بر شما نماز جمعه واجب بوده است. چون در عصر حضور نماز جمعه واجب بوده در عصر غیبت هم واجب است. اما حرف این است که استصحاب وجوب نماز جمعه در عصر غیبت اثبات نمی کند که در دیروز که ما نماز جمعه نخواندیم فوت شد از ما فریضه.

این مطلبی است که آقای صدر فرموده است.

بعد فرموده: اگر کسی بگوید موضوع وجوب قضاء عدم الاتیان بالواجب است، خب خوب است. من اتیان نکردم به نماز جمعه وجدانا، و استصحاب هم می گوید نماز جمعه واجب بود فیجب القضاء. یا آنهایی که می گویند قضاء به امر اول است، خب یجب القضاء. اما ما که می گوئیم وجوب قضاء به امر جدید است موضوعش فوت الفریضة است، خب استصحاب وجوب نماز جمعه اثبات نمی کند من که دیروز نماز جمعه نخواندم فات منّی الفریضة.

إن قلت: فوت صلاة الجمعة محرز بالوجدان و کونها فریضة محرزة بالاستصحاب.

قلت: آقای صدر می گوید اگر نماز جمعه واجب نباشد بر ما، اصلا بر نخواندش فوت صدق نمی کند. مثل این می ماند که من بگویم امروز نماز سه رکعتی از من فوت شد. آقا در روز نماز سه رکعتی اصلا ملاک ندارد تا صدق بکند فات. اگر نماز جمعه واجب نباشد در عصر غیبت، چه کسی می گوید فوت صلاة الجمعة محرز بالوجدان؟

پس این توهم اشتباه است که کسی بگوید فوت صلاة الجمعة محرز بالوجدان. اگر نماز جمعه واجب نیست ملاک ندارد اصلا فوت نشده است.

اقول: ما می گوئیم جناب آقای صدر! این فرمایش شما خوب است ولی یک حاشیه نیاز دارد. اگر من بدانم نماز جمعه در عصر غیبت مسلم افضل است از نماز ظهر. این را بدانم. فقط اشکال من این است که واجب است تعیینا یا نه. اما افضل بودنش قابل قبول است. خب آنهایی که می گویند در عصر غیبت نماز جمعه واجب تعیینی نیست معمولا می گویند نماز جمعه افضل است از نماز ظهر مثل حضرت امام.

جناب آقای صدر! در این صورت، حتی اگر نماز جمعه واجب تعیینی نباشد اما افضل که هست، می شود واجب تخییری افضل. به لحاظ آن ملاک افضلش فوت صدق می کند.

پس ما می گوئیم باید تفصیل داد، یکوقت احتمال می دهیم اصلا نماز جمعه نه واجب تعیینی باشد و نه افضل. آنجا حق با آقای صدر است. اما یکوقت مثل حضرت امام می گوئیم نماز جمعه اگر واجب تعیینی هم نیست که به نظر ایشان نیست لااقل افضل است. پس فوت نماز جمعه شد محرز بالوجدان. چرا؟ برای اینکه آخرش این است که یک مستحبی است که ترک شد. بر ترک مستحب هم قطعا فوت صدق می کند. ففوت صلاة الجمعة محرز وجدانا، ولو بخاطر افضل بودنش و مستحب بودنش. جزء دیگر هم این است که وکونها فریضة محرزة بالاستصحاب.

پس در صورتی فرمایش آقای صدر درست است که فوت فریضه ثابت نمی شود با استصحاب وجوب نماز جمعه، که اصل افضل بودن نماز جمعه هم محل تردید باشد.

یقع الکلام فی الصورة الثالثة.

جلسه 202

یکشنبه 01/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در صورت ثالثه از صور انکشاف خلاف در حکم ظاهری بواسطه اصل عملی است.

صورت ثالثه این است که: بعد از اینکه مکلف مثلا نماز قصر خواند، بخاطر اینکه معلم یا دانشجو بود و هر روز به چهار فرسخی می رفت و در آنجا مشغول تدریس یا تحصیل بود. مقلد کسی بود که می گفت من شغله فی السفر ولیس شغله السفر یجب علیه القصر. مثل حضرت امام. ایشان تنها بر کسی می فرمود یجب علیه التمام که کان شغله السفر، مثل راننده. اما کسانی که شغلشان متوقف بر سفر است می فرمود یجب علیه القصر. این هم نماز قصر خواند.

بعد یا رجوع کرد از تقلید آن مرجع بزرگ و یا خود آن مرجع بزرگ در مستند فتوایش تشکیک کرد. برای مکلف علم اجمالی حاصل می شود که من که شغلم فی السفر است إما یجب علیّ القصر أو التمام. آیا این علم اجمالی منجز است یا نیست؟

اگر این مکلف بداند که در آینده به یک سفر مشابه کما هو المفروض، این معلم می داند فردا هم باز مبتلا هست به همین مسأله، علم اجمالی پیدا می کند که یا الان که نماز قصر خواندم ولی هنوز نماز تمام نخواندم یا امروز بر من واجب است نماز تمام، یا اینکه فردا که باز به این سفر خواهم آمد بر من واجب خوهد بود قصر. و این علم اجمالی ولو در تدریجیات است اما علم اجمالی در تدریجیات منجز است. علم اجمالی دارد که إما یجب علیه الاتیان بصلاة التمام فی هذا الیوم أو یجب علیه الاتیان بصلاة القصر غدا.

نفرمائید که آقا چرا تکلف می کنید؟ همین امروز علم اجمالی دارد که إما یجب علیه القصر أو التمام.

می گوئیم این علم اجمالی امروز منجز نیست. چرا؟ برای اینکه این علم اجمالی زمانی حاصل شده است که یک طرف از محل ابتلاء خارج شده است. بعد از خواندن نماز قصر این علم اجمالی حاصل شد، یک طرف از محل ابتلاء خارج شد. اگر آخرین روز سفر شغلی این معلم باشد به او می گوئیم راحت باش برائت جاری کن از وجوب تمام. یا اگر احتمال می دهم امروز روز آخر شغل من در سفر باشد هم همینطور است. مثل این می ماند که من می دانم یا مولا گفت اکرم زیدا، یا گفت إن نزل المطر فاکرم عمرا. خب تا من علم نداشته باشم به نزول مطر علم به تکلیف فعلی پیدا نمی شود، و تا علم به تکلیف فعلی پیدا نشود اجمالا برائت از وجوب فعلی مشکوک بلامعارض است.

اما چون روز آخرش نیست بلکه معمولا می دانند که فردا یا یک روز دیگر هم مبتلا خواهند بود به نفس همین مسأله، علم اجمالی پیدا می کنند که یا باید الان نماز تمام بخوانند یا فردا که به این سفر باز خواهد آمد نماز قصر باید بخواند.

این علم اجمالی منجز است.

یک علم اجمالی دیگری هم برای فردا هست او هم منجز است. که فردا می گوید یا بر من واجب است نماز قصر یا نماز تمام. می شود دو علم اجمالی. یک علم اجمالی این است که امروز یا بر من واجب است تمام یا فردا واجب است قصر در سفر مشابهی که خواهم آمد برای تدریس. علم اجمالی دیگر هم دارد که فردا یا بر او قصر واجب است یا تمام. و این دو علم اجمالی همزمان به وجود آمده است و همزمان منجز است و باید احتیاط بکند.

اگر این علم اجمالی به وجوب قصر یا تمام در داخل وقت برای مکلف حاصل نشد بلکه بعد از خروج وقت حاصل شد. چون تا آخر وقت مقلد حضرت امام ره بود نماز شکسته خواند، اما صبح اعلام کردند رحلت حضرت امام را و این آقا الان فرض کنید دیگر نمی تواند تقلید کند از امام ره. علم اجمالی برایش زنده می شود، که امثال من که معلم هستیم در چهار فرسخی وطنمان یا بر ما قصر واجب است یا تمام.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: بعد از این احتیاط کنید به مقتضای علم اجمالی وجمع کنید بین قصر و تمام. ولکن نسبت به نماز گذشته، برائت جاری کنید از وجوب قضاء نماز گذشته تان. چرا؟ چون این وظیفه فعلیه شما که جمع شد بین قصر و تمام به مقتضای علم اجمالی، خب این نمی تواند منجز باشد نسبت به وجوب قضاء. چرا؟ برای اینکه علم اجمالی تان این بود که یا بر من واجب است قضاء نماز دیروز تماما، یا واجب است اداء نماز ظهر امروز در این سفر شغلی قصرا. آقای خوئی ره فرموده این علم اجمالی منجز است. چون یک طرف علم اجمالی مجرای برائت است و طرف دیگر مجرای قاعده اشتغال. نسبت به اداء قاعده اشتغال می گوید اشتغال یقینی الفراغ الیقینی. اذان ظهر امروز را که می گویند اشتغال تو به تکلیف یقینی است، باید فراغ یقینی تحصیل کنی، یعنی جمع کن بین القصر والتمام. اما نسبت به وجوب قضاء نماز دیروز شک در تکلیف جدید است. برائت از وجوب قضاء جاری می شود. چون موضوع برای وجوب قضاء فوت است. بله اگر قضاء به امر اول بود یا قضاء به امر جدید بود و موضوعش عدم الاتیان بود، ممکن بود این علم اجمالی منجز باشد کما سنوضحه. اما آقای خوئی می گوید فرض این است که موضوع وجوب قضاء فوت است. برائت از وجوب قضاء جاری می کنیم چون شک در فوت داریم.

سؤال وجواب: اگر قبل از خروج وقت دیروز ملتفت می شدی که مرجع تقلیدت فوت کرد که فتوی به وجوب قصر می داد، نسبت به وجوب تمام هم دیروز شک در داخل وقت بود. یعنی فرقی نمی کرد دیروز با امروز. آقای خوئی ره می فرماید امروز اگر علم اجمالی پیدا کنیم یک طرف علم اجمالی اش وجوب قضاء نماز دیروز است، مجرای برائت از وجوب قضاء است.

این را توضیح بدهم: به نظر ما فرقی نمی کند در اینجا که بگوئیم موضوع وجوب قضاء فوت الفریضة است یا عدم الاتیان بالفریضة است. چرا؟ برای اینکه مهم این است که قضاء به امر جدید است مجرای برائت است. حالا موضوعش برفرض ترک الفریضة باشد، خب موضوعش که ثابت نیست. شما ترک کردی نماز تمام را. چه کسی می گوید نماز تمام فریضه بود، چه کسی می گوید ترک نماز تمام ترک الفریضة بود؟ چه بگوئیم موضوع وجوب قضاء فوت الفریضة است و چه بگوئیم ترک الفریضة است در این فرمایش آقای خوئی ره تأثیر ندارد. چون هر کدام باشد مشکوک است. چون چه می دانم، من نماز تمام را ترک کرده ام، چه کسی می گوید ترک نماز تمام ترک الفریضة است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره تمام نیست. چرا؟ برای اینکه جناب آقای خوئی! این فرمایش شما در صورتی خوب است که نسبت به نماز قصر امروز ما فی حد ذاته برائت نداشته باشیم، قاعده اشتغال داشته باشیم. ما نسبت به نماز قصر امروز هم بخاطر علم اجمالی، بخاطر اینکه تعارض می کند برائت از وجوب قصر با برائت از وجوب تمام، امروز می گوئیم باید مکلف احتیاط کند. والا وجوب قصر امروز هم فی حد ذاته مجرای برائت است. وجوب تمام امروز هم مجرای برائت است. علم اجمالی یا به وجوب قصر یا به وجوب تمام موجب تنجیز تکلیف و تعارض البرائتین شد. می گوئیم خب جناب آقای خوئی! همین علم اجمالی می آید می گوید من برای شما علم اجمالی درست می کنم که یا قضاء نماز دیروز تماما واجب است، یا اداء نماز امروز قصرا. در کنار علم اجمالی به اینکه یا اداء نماز امروز قصرا واجب است یا اداء آن تماما. دو تا علم اجمالی هر دو تا مقتضی تنجیز دارند هر طرفشان را حساب کنیم فی حد ذاته مجرای برائت است. فقط علم اجمالی دشمن برائت ها است. فرمایش شما در جائی خوب است که یک طرف علم اجمالی فی حد ذاته مجرای قاعده اشتغال باشد. مثل چی؟ مثل اینکه من می دانم یا رکوع این نماز ظهر را بجا نیاورده ام یا رکوع نماز صبح را که وقتش خارج شده است. اینجا بله، قاعده تجاوز در این نماز ظهر با قاعده تجاوز در نماز صبح تعارضتا و تساقطتا. نوبت می رسد به قاعده اشتغال در این نماز ظهر نه برائت. اینجا است که می گویند الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. که منجزیت قاعده اشتغال به ملاک علم اجمالی نیست به ملاک شک در امتثال است. اینجا خوب است، شما فرمودید که قاعده اشتغال می گوید نماز ظهر را اعاده کن اما نسبت به قضاء نماز صبح برائت از وجوب قضاء جاری است.

و اینجا هست که آقای صدر به شما اشکال کرده است و ما هم اشکال کردیم، گفتیم برائت از وجوب قضاء نماز صبح چون خطاب مختص است جاری است در نماز صبح بلامعارض، نه به برکت قاعده اشتغال در نماز ظهر. نخیر، قاعده اشتغال در نماز ظهر برکت ندارد. چون قاعده تجاوز در نماز ظهر و در نماز صبح خطاب مشترک است. خطاب مشترک در اطراف علم اجمالی مجمل می شود، چون هر دو طرف را که نمی تواند بگیرد، یک طرف را بگیرد دون دیگری ترجیح لامرجح است. خطاب برائت از وجوب قضاء می شود خطاب مختص، او دیگر اجمال ندارد.

اگر شما فرض کنید نسبت به این نماز ظهر ما قاعده تجاوز داشتیم. اما نسبت به نماز صبح قاعه تجاوز نداشتیم، چون یقین داشتیم که نسبت به نماز صبح غافل بودیم حین الصلاة. اگر فرض کردیم شرائط قاعده تجاوز در نماز صبح جاری نبود. یا مثلا مثال روشنتر بزنم، علم اجمالی پیدا کردم که یا برای نماز صبح وضوء نگرفتم یا برای نماز ظهر. ولکن قاعده تجاوز وفراغ در نماز صبح جاری نیست چون علم دارم حین الصلاة فکرم به وضوء نبود و غافل بودم. اما در نماز ظهر نه، احتمال التفات می دهد. قاعده تجاوز وفراغ در نماز ظهر جاری است اما در نماز صبح جاری نیست. در نماز صبح چه چیزی جاری است؟ برائت از وجوب قضاء جاری است. خب جناب آقای خوئی! آن برائت از وجوب قضاء شد خطاب مختص به نماز صبح. قاعده فراغ و تجاوز شد خطاب مختص نماز ظهر. آن برائت از وجوب قضاء نماز صبح با این قاعده فراغ و تجاوز در نماز ظهر تعارضا و تساقطا، و علم اجمالی موجب احتیاط است.

بله در آن مثالی که نماز صبح هم قاعده فراغ و تجاوز داشت، آنجا قاعده فراغ و تجاوز می شد خطاب مشترک در دو طرف علم اجمالی. خطاب مشترک در اطراف علم اجمالی مجمل می شود، برائت از وجوب قضاء نماز صبح می شد خطاب مختص.

به هر حال عرض ما این است که فرمایش آقای خوئی در جایی جاری می شود که یک طرف علم اجمالی فی حد ذاته مجرای قاعده اشتغال باشد، نه مانحن فیه که بحث وجوب قصر وتمام است. تمام مصیبتهای ما زیر سر علم اجمالی است. اگر علم اجمالی نداشتیم کی قاعده اشتغال داشتیم. ولذا دیروز که نماز قصر خواندم اگر آخرین سفرم بود و دیگر نمی خواستم امروز بروم سفر شغلی، گفتیم برائت از وجوب تمام جاری است. ولو بعد از نماز قصر علم اجمالی پیدا می کنم یا قصر واجب بود یا تمام، ولی یک طرف خارج از محل ابتلاء است برائت از وجوب تمام جاری می شد نه قاعده اشتغال. چون علم اجمالی در اینجا کار را خراب کرده. وقتی این علم اجمالی را نابود کنیم مشکلمان حل می شود.

خب جناب آقای خوئی! امروز که علم اجمالی داریم، امروز صبح که گفتند مرجعتان فوت کرد و ما هم دیروز بر اساس فتوای او نماز قصر خواندیم در محل تدریس، خب علم اجمالی داریم یا قضاء دیروز تماما واجب است و یا اداء امروز قصرا، هر طرفی را حساب کنیم فی حد ذاته مجرای برائت است، چرا علم اجمالی منجز نباشد؟

پس به نظر ما اگر واقعا متکرره بود مثل این مثال مدرس که می داند در آینده به این سفر تدریسی مبتلا خواهد شد. اگر نماز قصر خواند بعد علم اجمالی پیدا کرد به وجوب القصر والتمام، این علم اجمالی منجز است چه در داخل وقت و چه در خارج وقت.

سؤال وجواب: اگر شما علم اجمالی دارید یا این اناء کبیر نجس است یا این دو تا اناء صغیر، چه می کنید؟ از هر سه اجتناب می کنید دیگر. نمی گوئید قاعده طهارت در این اناء کبیر با قاعده طهارت در آن اناء صغیر قرمز رنگ تعارض کند و آن اناء صغیر زرد رنگ قاعده طهارتش بشود بلامعارض. خب این ترجیح بلامرجح است. قضاء دیروز با قصر امروز تعارض دارد، قصر امروز هم با تمام امروز تعارض دارد. سه تا مشکل دار هستند. شما علم اجمالی دارید یا قضاء دیروز تماما واجب است یا اداء امروز قصرا، ویک علم اجمالی هم دارید که یا اداء امروز قصرا واجب است یا اداء امروز تماما. برائت از وجوب اداء امروز قصرا دو تا دشمن دارد: یکی برائت از وجوب تمام امروز، یکی هم برائت از وجوب قضاء دیروز. و این علم اجمالی همزمان است. فرض شد که امروز صبح علم اجمالی پیدا شده است. علم اجمالی دارید به وجوب قصر یا تمام بر شما که شغلتان در سفر است. از این دو تا علم اجمالی متولد می شود همزمان: یا قضاء دیروز تماما واجب است چون دیروز نماز قصر خواندید ویا اداء در این سفر شغلی امروز قصرا. و همزمان می دانید یا امروز اداء قصرا واجب است یا اداء تماما. همزمان دو علم اجمالی به وجود می آید و هر دو علم اجمالی معا منجز است و هیچ مشکلی ندارد.

بحث تمام شد، اما یک مطلبی را عرض کنم چون آقای صدر مطرح کرده است ولی فرع خوبی است. می گوید: اگر کسی علم اجمالی داشت یا بر او قصر واجب است یا تمام از اول وقت. آقا می گوید من تقلید نمی کنم چون شبهه اجتهاد دارم بین قصر وتمام لذا احتیاط می کنم. نماز قصرش را خواند، بعد گفت عجب احتیاط کار سختی است نماز تمام را نخواند. تقلید نکرد، تجری کرد و ترک کرد احتیاط کامل را و نماز تمام نخواند. تا اذان مغرب را گفتند. اذان مغرب را که گفتند گفت حالا چکار کنم؟ خب در داخل وقت خسته بودم ولی الان آیا می توانم نماز تمام بخوانم قضاءا؟ شبهه این است که یکی به او می گوید نه تو شک در فوت داری. شاید نمازت فوت نشده شک در فوت داری مجرای برائت از وجوب قضاء است.

آقای صدر می گوید ما چندین راه داریم برای اینکه بگوئیم یجب علیک قضاء الصلاة السابقة تماما:

راه اول: راه آقای خوئی است. ایشان گفته است: فوت الفریضة الظاهریة محقق وجدانا. چرا؟ برای اینکه نماز تمام فریضة عقلیة بمقتضی العلم الاجمالی، ففاتت الفریضة الظاهریة العقلیة فیجب قضائها. (حکم عقل هم حکم ظاهری است و مادام الشک است دیگر).

آقای خوئی ره از مرحوم ایروانی هم جلوتر رفته است. مرحوم ایروانی می گفت فوت الفریضة الظاهریة الشرعیة که استصحاب بگوید. آقای خوئی ره می گوید نه، ولو فوت الفریضة الظاهریة العقلیة، فریضه را عقل تعیین کند.

آقای صدر حرف خوبی زده اند، فرموده: خیلی زور می طلبد که ما بیائیم فوت الفریضة را شامل فریضه عقلیه هم بدانیم. آقا ظاهر فریضه، فریضه شرعیه است. ظاهر إقض ما فات کما فات و من فاتته فریضة فلیقضها آقای صدر می گوید فریضه شرعیه است. و واقعا هم همین است، ظاهرش این است.

این در این بحث در نهی از منکر هم مطرح است که آیا ظاهر نهی از منکر نهی از منکر شرعی است یا شامل نهی از منکر عقلی هم می شود. اگر کسی تجری کرد، تجریا ریش تراشی می کند، آیا واجب است نهی از منکر بکنیم؟ ما گفتیم نه، چرا؟ برای اینکه ظاهر نهی از منکر، نهی از منکر شرعی است. شارعی که می گوید نهی از منکر بکنید یعنی منکر بنظرنا.

بعضی جاها شبهه موضوعیه است، نمی داند قبله این سمت است یا سمت مقابل است. اینجا اگر به یک سمت نماز بخواند استصحاب عدم صلاة نحو القبلة جاری است. اینجا فوت فریضه ظاهریه شرعیه می شود. اینجا خوب است. همان بحث دیروز می شود که آیا این استصحاب عدم الاتیان بالصلاة نحو القبلة اثبات می تواند بکند وجوب قضاء را؟ که یکوقت فرصت ندارد وفقط می تواند به یک طرف نماز بخواند، خب اینجا استصحاب عدم الصلاة نحو القبلة وجوب اعاده نمی آورد چون وقت نیست برای اعاده. اما اگر وقت هست برای اعاده ولی این آقا اعاده نمی کند ما دیروز عرض کردیم که ظاهر ادله این است که قضاء هم واجب است.

این مثال با مثال شبهه حکمیه فرق می کند که نمی دانم بر این معلم قصر واجب است یا تمام.

این راه اول که مقبول نیفتاد.

راه دوم: این است که کسی بگوید استصحاب می کنیم عدم اتیان به واجب را. بنابر اینکه موضوع وجوب قضاء عدم الاتیان بالواجب باشد خوب است دیگر.

اقول: می گوئیم این درست نیست. چون برفرض موضوع وجوب قضاء عدم الاتیان بالواجب باشد، اما عدم الاتیان بالواجب مرکب است نه مقید. یعنی مرکب است از دو جزء: عدم الاتیان به شیء وکون ذاک الشیء واجبا.

چرا می گوئیم مرکب است نه مقید؟ برای اینکه اگر مقید باشد یعنی عنوان بسیط باشد، اگر شما استصحاب کردید که نماز جمعه واجب است و نماز جمعه خواندید استصحاب وجوب نماز جمعه ثابت نمی کند که شما اتیان به واجب کردید، چون اتیان به واجب عنوان بسیط است دیگر. آنوقت باید بگوئیم استصحاب می کنیم عدم اتیان به واجب را. هیچ کس این حرف را نمی زند. بلکه می گوید اتیان به واجب مرکب است نه بسیط. اتیان به واجب یعنی اتیان بشیء وکون ذاک الشیء واجبا. اینجور می گوید دیگر. می گوید من اتیان کردم به نماز جمعه، استصحاب هم می گوید واجب است، پس چه قضائی.

اینجا هم موضوع وجوب قضاء مرکب است از عدم الاتیان بشیء و کون ذاک الشیء واجبا. این آقا می داند قصر خواند تمام نخواند. چطور استصحاب کند عدم اتیان بشیء را؟ خب می داند چکار کرده، قصر خوانده تمام نخوانده.

سؤال وجواب: ظاهر این خطابات این است که موضوع مرکب است. اگر بگوئید موضوع بسیط است به شما نقض وارد می شود. موضوع مرکب است، عدم الاتیان بشیء و کون ذاک الشیء واجبا. عدم الاتیان بشیء که مشکوک نیست. قصر را خواندم و تمام را نخواندم. کون ما ترکته واجبا هم که حالت سابقه ندارد، کی نماز تمام واجب بوده سابقا؟.

سؤال وجواب: تالی فاسد این است که اگر بگوئید عدم الاتیان بالواجب بسیط است، در جائی که استصحاب می کنید نماز جمعه واجب است می روید نماز جمعه می خوانید. اتیان کردید به صلاة جمعه و استصحاب هم می گوید واجب است. این استصحاب به درد نمی خورد. چرا؟ برای اینکه اثبات نمی کند که شما اتیان به واجب کردید. این عنوان بسیط را اثبات نمی کند. آنوقت استصحاب می کنید عدم این عنوان بسیط را و عدم اتیان به واجب را، باید بگوئیم قضاء واجب است. و هیچ فقیهی این را نگفته است. و این تالی فاسد قرینه بر خلاف است.

پس این راه دوم هم درست نیست. کلام واقع می شود در راه های دیگر اجمالا.

جلسه 203

دوشنبه 02/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

به مناسبت فرعی مطرح شد که اگر کسی علم اجمالی دارد که یا بر او قصر واجب است و یا تمام ولکن اکتفاء به قصر کرد تا وقت گذشت. آیا بر او واجب است قضاء صلاة سابقه تماما یا نه؟

دو وجه ذکر شد برای وجوب قضاء که پذیرفته نشد.

راه سوم: این است که گفته می شود که: اگر این مکلف از اول وقت می دانست که نماز تمام نخواهد خواند. عازم بود بر اینکه نماز تمام نخواند. علم اجمالی پیدا می کند که یا بر من واجب است نماز قصر فی الوقت، یا واجب است نماز تمام فی الوقت، و چون نماز تمام فی الوقت را نخواهم خواند، واجب خواهد شد قضاء. این را اگر تحلیل بکنیم می شود دو علم اجمالی: یک علم اجمالی این است که: إما یجب القصر فی الوقت أو التمام فی الوقت. علم اجمالی دوم این است که إما یجب علیّ القصر فی الوقت أو قضاء التمام خارج الوقت لأنی لا اصلی التمام فی داخل الوقت. و این علم اجمالی منجز است.

و وجه این علم اجمالی هم واضح است. چون یا فی علم الله بر من نماز قصر واجب است یا اگر نماز قصر واجب نباشد وفرض این است که من نماز تمام را در وقت نمی خوانم پس بر من قضاء نماز تمام در خارج وقت واجب خواهد شد. و این علم اجمالی منجز است. آن علم اجمالی اول هم که می گفت یا قصر در وقت واجب است یا تمام فی الوقت، او هم جای خودش منجز است. و این مشکلی ندارد. اما به شرط اینکه ما حداقل تا قبل از تمام شدن نماز قصر تصمیم خودمان را بگیریم که نماز تمام نخواهیم خواند در وقت. عازم بشویم بر ترک نماز تمام در وقت، حداقل قبل از پایان یافتن نماز قصر این عزم ما بر ترک نماز تمام فی الوقت مسجل بشود. والا اگر تا السلام علیکم نماز قصر را گفتند تردید داشتم که نماز تمام در وقت بخوانم یا نخوانم. بعد از اینکه سلام نماز قصر را دادم فرض کنید تصمیم گرفتم نماز تمام نخوانم. این به درد نمی خورد. چرا؟ برای اینکه علم اجمالی بعد از نماز که به دست بیاید إما بوجوب القصر أو بوجوب قضاء التمام، این منجز نیست. چون یک طرف آن که وجوب قصر است از محل ابتلاء خارج شده است.

پس وجوب قضاء یک وجوب مشروط است. در صورتی شما می توانید واجب مشروط را طرف علم اجمالی قرار بدهید که علم به تحقق شرط آن داشته باشید تا بشود واجب فعلی. و الا اگر واجب مشروطی است که علم به تحقق شرطش ندارید او که نمی تواند طرف علم اجمالی قرار بگیرد. مثل این می ماند که من می دانم یا بر من واجب است اکرام زید یا بر من واجب است اکرام عمرو إن نزل المطر. وجوب اکرام عمرو إن نزل المطر در صورتی که ندانم که نزول مطر محقق می شود یا نه، ارزش ندارد وطرف علم اجمالی قرار نمی گیرد. چون علم اجمالی به تکلیف فعلی منجز است نه به تکلیف انشائی. و واجب مشروط تا شرطش محقق نشود یک وجوب انشائی است و وجوب فعلی نمی شود.

پس باید طرف علم اجمالی ما واجب مطلق باشد یا واجب مشروطی که علم به تحقق شرطش دارم.

سؤال: علم به تحقق شرط کفایت می کند یا تحقق شرط لازم است؟ جواب: علم طریق است به واقع. به عالم که نمی شود بگوئی شاید علم تو اشتباه باشد. مهم علم است. عزم را هم اگر مطرح می کنیم برای این است که این آقا را که نمی شود به زور وادار کرد نماز بخواند. وقتی که عازم است که نماز تمام نخواند یعنی علم پیدا می کند که من نماز تمام نخواهم خواند و موضوع وجوب قضاء تمام فعلی می شود.

سؤال وجواب: می دانم یا الان واجبی دارم به نام صل القصر، یا بعد از اذان مغرب وجوب قضاء نماز تمام دارم. می شود علم اجمالی در تدریجیات. علم اجمالی در تدریجیات منجز است. مهم این است که وجوب قضاء نماز تمام در خارج وقت یک واجب مشروط است، اگر شما علم پیدا کنی به تحقق شرط آن یعنی علم پیدا کنی که در داخل وقت نماز تمام نخواهی خواند، آن واجب مشروط می شود واجب فعلی. هر واجب مشروطی که تحقق شرطه می شود واجب فعلی. آنوقت علم اجمالی به تکلیف فعلی کامل می شود. علم اجمالی پیدا می کنیم یا الان بر ما نماز قصر واجب است، یا با توجه به اینکه می دانم نماز تمام را در داخل وقت نخواهم خواند، بعد از خروج وقت وجوب قضاء نماز تمام در حق من فعلی خواهد شد. می شود علم اجمالی به تکلیف در تدریجیات و این منجز است. منتهی این علم اجمالی موقعی منجز است که نماز قصر از محل ابتلاء خارج نشده باشد. اگر موقعی این علم اجمالی را پیدا کنید که نماز قصر را خواندید، آنوقت تصمیم بگیرید که دیگر نماز تمام نمی خوانم، این علم اجمالی به تکلیف موقعی حاصل می شود که یک طرفش از محل ابتلاء خارج شده است.

سؤال وجواب: اگر بدانید یا اکرام زید امروز واجب است یا اکرام عمرو فردا واجب خواهد شد، چرا؟ برای اینکه یا مولا به من گفته اکرم زیدا، یا گفته إن نزل المطر فأکرم عمروا و یقینا هواشناسی اعلام کرده است که فردا یک باران شدیدی خواهد آمد. خب علم اجمالی در تدریجیات معنایش این است که یا الان وجوب فعلی دارم به اکرام زید، یا فردا وجوب اکرام عمرو دارم. وجوب اکرام عمرو هم فردا فعلی است. اگر اکرام زید واجب نباشد پس اکرام عمرو وجوبش در فردا قطعا فعلی است للعلم بتحقق شرطه و هو نزول المطر. این علم اجمالی منجز است.

سؤال وجواب: این مبانی قبلا مطرح شده است ورد شده است. آخرین نظریه علمی در اصول به اجماع اصولیین عصر حاضر این است که علم اجمالی به واجب مطلق یا واجب مشروطی که در آینده می دانیم شرطش محقق شد این علم اجمالی هم منجز است و قصوری در منجزیت ندارد. اختصاص ندارد منجزیت علم اجمالی در تدریجیات به اینکه بدانیم یا این واجب مطلق است یا آن واجب معلق که علم به وجوب فعلی داشته باشیم در زمان حاضر. نخیر این شرط نیست.

سؤال وجواب: علم اجمالی منجز دارد به وجوب قصر یا تمام. اگر برود تقلید کند و مجتهد به او بگوید یجب القصر که علم اجمالی اش با این اماره معتبره منحل می شود. کلام در کسی است که علم اجمالی غیر منحل دارد از اول وقت، ولذا وظیفه اش در داخل وقت جمع بین قصر و تمام بود.

إن قلت: من شک دارم از اول وقت که آیا نماز تمام در وقت خواهم خواند یا نه. استصحاب می کنم که من نماز تمام در وقت نخواهم خواند. شرط واجب مشروط را با استصحاب احراز می کنم. شرط واجب مشروط این است که إن ترکت التمام فی الوقت فاقض خارج الوقت، استصحاب می گوید انت تترک الصلاة فی الوقت. البته این اشکال مبتنی بر این است که ترک موضوع باشد برای وجوب قضاء نه فوت، والا استصحاب اثبات فوت نمی کند. اگر ترک موضوع باشد برای وجوب قضاء، قد یقال که استصحاب می گوید انت تترک التمام فی الوقت. واین استصحاب شرط واجب مشروط ما را که قضاء نماز تمام است عند ترک الاداء فی الوقت اثبات می کند. یا نماز قصر واجب است یا واجب است قضاء نماز تمام عند ترک اداء التمام فی الوقت. این علم اجمالی را ما داریم، استصحاب شرط آن طرف دیگر علم اجمالی را که وجوب قضاء است اثبات کرد. مثل این می ماند که من می دانم یا مولا به من گفته اکرم زیدا، یا گفته إن لم ینزل المطر الی غد فأکرم عمروا. خب استصحاب می گوید لاینزل المطر الی غد. پس واجب مشروط ما که طرف علم اجمالی است شرطش را با استصحاب احراز کردیم.

قلت: ما یک جمله می گوئیم بحث مفصلش در قاعده اشتغال و علم اجمالی است. ما عرضمان این است که این استصحاب اگر بدانیم باقی می ماند تا ظرف امتثال واجب مشروط، خوب است و هیچ مشکلی نخواهد داشت. مثل آن مثال إن لم ینزل المطر الی غد فأکرم عمروا. من در یک جایی هستم که باران هم بیاید نمی فهمم. ولذا مطمئنم که تا فردا که هیچ تا مدت های مدید شک دارم در نزول مطر. بله اینجا ما علم اجمالی را منجز می دانیم. چون استصحاب عدم نزول مطر که الان جاری می کنم می دانم این استصحاب فردا هم جاری می شود مشکلی ندارد، بعدا هم جاری می شود.

اما در جائی که احتمال بدهم که این استصحاب در زمان امتثال واجب مشروط باقی نماند. چرا؟ برای اینکه در مثل مانحن فیه بالاخره اذان مغرب را که بگویند آن موقع که شکم بر اداء نماز تمام در وقت باقی نمی ماند. یا عالم می شوم به اداء و یا عالم می شوم به عدم اداء. در اینجور موارد ما استصحاب را که الان می خواهیم جاری کنیم، استصحاب بقاء شرط برای آن واجب مشروط استقبالی، واجب مشروطی که ظرف وجوبش در آینده است، این به درد نمی خورد. چون در ظرف واجب مشروط شاید اصلا دیگر من استصحاب نداشته باشم.

ولذا ما در بحث خودش گفتیم اینجور موارد برائت از آن طرف دیگر علم اجمالی که در مانحن فیه وجوب قصر است جاری می شود بلامعارض. یعنی این علم اجمالی منجز نیست.

سؤال وجواب: فرض این است که اثر فعلی ندارد، وجوب قضاء بعد از خروج وقت ظرف امتثالش هست. و شاید در آنوقت دیگر استصحاب جاری نباشد، کشف بشود که من نماز تمام را در وقت خوانده ام، شک دارم، شاید شیطان دست از سرم بردارد و نماز تمام در وقت بخوانم آنوقت اصلا نماز قضاء خارج الوقت قطعا واجب نیست، چه می دانم.

وجه چهارم: بنابر اینکه بگوئیم قضاء به امر اول است، اذان ظهر که گفتند چهار تا علم اجمالی در حق آن کسی که نمی داند وظیفه اش قصر است یا تمام به وجود می آید. دو تا از آن علم اجمالی ها را بگویم:

علم اجمالی اول این است که می گوئید: می دانم یا قصر فی الوقت واجب است یا تمام فی الوقت.

علم اجمالی دوم این است که می گوئید: می دانم یا طبیعی قصر واجب شد بدون قید فی الوقت، چون قضاء به امر اول است. یعنی از اول وقت دو تا وجوب می آید، یک وجوب روی نماز فی الوقت ویک وجوب روی طبیعی نماز. پس من علم اجمالی دومم این است که می دانم یا امر آمد روی طبیعی صلاة قصر یا امر آمد روی طبیعی صلاة تمام.

وقتی شما می گوئید قضاء به امر اول است باید فکر اینها را هم بکنید که اول اذان ظهر یک امر به صلاة فی الوقت می آید و یک امر به طبیعی صلاة. پس اینجا که می دانم یا قصر واجب است یا تمام، یک علم اجمالی می گوید یا قصر فی الوقت واجب است یا تمام فی الوقت. علم اجمالی دیگر می گوید یا طبیعی القصر واجب است و یا طبیعی التمام. علم اجمالی سوم و چهارم هم تلفیقی است از این دو تا علم اجمالی که کار نداریم.

خب این دو علم اجمالی منجز هستند. این علم اجمالی دوم اختصاص به وقت ندارد. بعد از خروج وقت هم می گوید من تو را رها نمی کنم، تو علم اجمالی داری یا طبیعی قصر بر تو واجب است یا طبیعی تمام. طبیعی قصر را خواندی، اما طبیعی تمام را چرا نمی خوانی. وقت که گذشته طبیعی تمام را خارج وقت بخوان. واین علم اجمالی منجز است.

و این مطلب درستی است. منتهی ما قبول نداریم که قضاء به امر اول است.

وجه پنجم: در مثل نماز قصر وتمام که تکرار می شود، من امروز که علم اجمالی دارم به قصر یا تمام روز آخرم که نیست، بلکه فردا هم مبتلا هستم به همین سفری که علم اجمالی دارم یا قصر واجب است در آن یا تمام. امروز نماز قصر خواندم نماز تمام نخواندم، خلاف احتیاط عمل کردم. اذن مغرب که گفتند یک علم اجمالی زنده می شود که یا بر تو واجب است قضاء نماز امروز که گذشت تماما، یا بر تو فردا واجب است نماز اداء قصرا. چرا؟ برای اینکه یا فی علم الله معلم در سفر وظیفه اش قصر است، بنابر این فردا در محل مدرسه که مثلا چهار فرسخی قم است وظیفه اش قصر است. یا فی علم الله وظیفه این آدم تمام است، ولی فرض این است که این آقا در داخل وقت تمام نخوانده، پس قضاء تمام خارج الوقت بر او واجب است. و این علم اجمالی منجز است.

اگر بگوئید نماز فردا خودش علم اجمالی دارد که یا قصر واجب است در فردا یا تمام.

می گوئیم عیب ندارد، نماز قصر فردا دو تا دشمن دارد. یک دشمنش وجوب قضاء نماز دیروز است تماما. دشمن دیگرش وجوب اداء نماز فردا است تماما. یعنی در علم اجمالی که اینها تأثیر ندارد بلکه منجز است. مثل این می ماند که من می دانم یا اناء زید نجس است یا اناء عمرو. یک علم اجمالی دیگر دارم که من می دانم یا اناء عمرو نجس است یا اناء بکر. خب باید احتیاط کنم و از هر سه اناء اجتناب کنم. اناء عمرو دو تا دشمن دارد که عیب ندارد. بالاخره این سه اناء برای این شخص مشکل علم اجمالی دارند و باید از همه شان اجتناب کنیم و احتیاط کنیم.

و این وجه تمامی هست.

هذا تمام الکلام فی مقتضی القاعدة فی الاجزاء. ثابت شد که مقتضای قاعده در حکم ظاهری عدم إجزاء است از حکم واقعی، مگر در مواردی که بحث وجوب قضاء پیش می آید، اگر احراز فوت نکنیم برائت از وجوب قضاء جاری می کنیم.

هذا کله علی مقتضی القاعدة.

سؤال: شما هم وجه سوم را قبول کردید و هم وجه پنجم را، در حالی که مقتضای وجه سوم تفصیل است و مقتضای وجه پنجم اطلاق است؟ جواب: اگر شما دو دلیل بر یک مطلبی بیاورید که یک دلیل اخص از مدعا باشد این معنایش این نیست که آن دلیل دیگرتان خراب است. دلیل اخص از مدعا دلیل عام ومطلق شما را که تخریب نمی کند، بلکه نتیجه این است که به هر دلیل اخذ کن و هر دو دلیل مفید است در جای خودش و هیچ با هم تنافی ندارند.

ولکن ادله ای هست که ادعا می شود که اینها مقتضی إجزاء است.

مرحوم آخوند می فرماید: حدیث الرفع مطلقا و حدیث لاتعاد فی باب الصلاة جزئیت و شرطیت شیء مجهول را رفع می کنند.

حکم ظاهری این بود که این سوره مثلا جزء یا شرط نماز نیست. خب رفع ما لایعلمون شرطیت و جزئیت سوره را در حال جهل برداشت، واقعا هم برداشت. حالا که فهمیدی به لحاظ حکم انشائی سوره جزئیت وشرطیت داشته، اما نسبت به گذشته که مطلب عوض نمی شود. نسبت به گذشته شما جاهل بودی و در مقام فعلیت حکم واقعا جزئیت سوره در حق شما برداشته شد تا آن روزی که جاهل بودی. ولذا واقعا نماز تو بی سوره صحیح است، چون در آن حال جهل سوره جزء فعلی نماز نبوده است.

حضرت امام قده هم فرموده استدلال خوبی است و ما هم قبول می کنیم.

اقول: ما در بحث حدیث رفع اشکال کرده ایم گفته ایم ظهور رفع ما لایعلمون بیش از رفع وجوب احتیاط نیست. ظاهر رفع ما لایعلمون این است که آن حکمی که هست و شما نمی دانید، رفع ما لایعلمون، آنچه را که نمی دانید، یعنی آن حکمی که هست و شما اطلاع ندارید از دوش شما برداشتیم، این بیش از این ظهور ندارد که بر شما احتیاط لازم نیست.

سؤال وجواب: حکم واقعی که مجهول است رفع ظاهری شده است یعنی از شما خواسته اند که نسبت به او احتیاط کنید. حالا ما با شما کنار آمدیم، والا گفتیم که اصلا رفع ما لایعلمون بیش از رفع مؤاخذه ظهور ندارد. رفع عن امتی ما لایعلمون یعنی آنها را مؤاخذه نمی کنیم. مثل رفع القلم، که یعنی رفع قلم کتابة السیئات فی صحیفة اعمالهم. مؤاخذه و عقاب نمی شوید. اما الان که فهمیدید که نماز بی سوره خوانده بودید و سوره هم جزء نماز بوده درست است مؤاخذه نمی شوید بر اینکه چرا ترک کردید سوره را در داخل وقت اما الان به شما می گویند قضاء کن. الان که دیگر جاهل نیستید بلکه شدید عالم. الان که عالم شده اید دیگر معنا ندارد که مؤاخذه نشوید، بلکه باید اعاده کنی.

اما حدیث لاتعاد، مرحوم آخوند فرمود مختص به باب صلاة است. اما ما قبلا از بزرگانی نقل کردیم که نخیر، ذیل حدیث لاتعاد اعم است. السنة لاتنقض الفریضة. هر کجا که ثابت شد، در صوم، در غسل جنابت، در وضوء، ثابت شد که این مرکب ما این شرط و این جزء آن سنت است، اخلال به سنت عن جهل قصوری این موجب بطلان فریضه نیست.

کسانی که مثل آقای خوئی ره و حضرت امام قده وآقای صدر ره و آقای تبریزی می گویند سنت یعنی آن چیزی که در قرآن نیامده است، باید کاملا این قاعده را در ابواب مختلف فقه تطبیق کنند کما اینکه آقای سیستانی این کار را می کند. آقای خوئی ره هم که در کتاب الحج قبول کرده قاعده السنة لاتنقض الفریضة را، لذا باید تطبیق کند.

منتهی ما گفتیم که شاید سنت به معنای ما شرّعه النبی باشد، و فریضه یعنی ما شرّعه الله ولو در قرآن بیان نشده است. در روایت هم می گوید الرکعتان الاولییان فریضة با اینکه در قرآن نیامده است. بله کار ما لنگ است. ما دیگر نمی توانیم تشخیص بدهیم که فلان چیز تشریع پیغمبر است یا تشریع خداست، مگر اینکه خود ائمه علیهم السلام بیان کنند کما اینکه در باب صلاة بیان کرده اند. ولکن هر کجا که فهمیدیم اخلال به سنت است السنة لا تنقض الفریضة.

ادامه ادله انشاءالله فردا.

جلسه 204

سه شنبه 03/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در ادله خاصه بر إجزاء بود در موارد انکشاف خلاف در حکم ظاهری.

دلیل اول حدیث رفع ما لایعلمون بود، که مرحوم آخوند فرمودند که جزئیت و شرطیت را در حال جهل رفع می کند. ولذا در حال جهل اصلا سوره جزء فعلی نماز نیست.

ما عرض کردیم حدیث رفع بیش از عدم وجوب احتیاط در موارد جهل ظهور ندارد. علاوه جزئیت و یا شرطیت حکم وضعی است و ثقل آور نیست. حدیث رفع امور ثقل آور را رفع می کند. به عنوان شاهد اگر کسی فاقد الطهورین بود، به او بگویند طهارت از حدث شرط نماز است، می گوید الحمد لله، می رویم ومی خوابیم. از شرطیت طهارت از حدث فاقد الطهورین خوشحال می شود چون تکلیف به نماز از او برداشته می شود. پس می بینید شرطیت کلفت آور نبود. اگر به این فاقد الطهورین بگویند در این حال طهارت شرط نیست کلفت آور است، یعنی نماز بخوان با همین حالت فاقد الطهورین بودن. پس رفع ما لایعلمون در جزئیت و شرطیت جاری نمی شود. در تکلیف جاری می شود، می گوید شما تکلیف به نماز با سوره ندارید در موارد جهل به وجوب نماز با سوره. تصحیح نمی کند نماز بی سوره را. اگر جزئیت سوره را بر می داشت، خوب بود و کان للاجزاء وجه، ولی وجوب نماز با سوره را بر می دارد معنایش این نیست که وجوب نماز لابشرط از سوره را ردع می کند. پس حدیث رفع دلیل بر إجزاء نبود.

حدیث لاتعاد در مورد نماز دلیل بر إجزاء بود می گفت در نماز ارکان نماز را باید حفظ کنید، اما غیر ارکان، اخلال به غیر ارکان از روی جهل یا نسیان مبطل صلاة فریضه نیست.

البته بحث است که آیا اخلال به ارکان شامل شرائط الارکان هم می شود؟ اگر کسی به شرائط الارکان اخلال کرد عن جهل أو نسیان مثل اخلال به ارکان است یا نه؟

مرحوم آقای خوئی فرموده است: ظاهر حدیث لاتعاد الصلاة الا من خمس الرکوع و السجود و ... یعنی الرکوع الشرعی، السجود الشرعی. ولذا کسی که سجده بکند بر مکان نجس، مهرش نجس باشد، وبعد از نماز بفهمد باید نمازش را اعاده یا قضاء بکند، چون اخلال به شرطیت طهارت مسجَد شد. یا ایشان می فرمود اگر کسی در یک مکانی سالها نماز خواند، بعد فهمید این مکان مغصوب بوده است، اگر ناسی بود و غافل بود از غصب، دلیل تحریم غصب شامل غافل وناسی نمی شود مشکلی نداریم. اما اگر جاهل بود یعنی احتمال غصب بودن را می داد، با قاعده یدی و با استصحابی و بینه ای بالاخره اثبات می کرد که این خانه مباح است. ولی حالا معلوم شده است که نه بابا این خانه غصبی است، آقای خوئی ره فرموده نهی از غصب در حق این آقا ثابت بوده است، و چون ایشان اجتماع امر ونهی را محال می داند می گوید دیگر با وجود نهی از غصب، اطلاق امر به نماز شامل این نماز شما نمی شده است. چون این سجده بر مکان غصبی نهی دارد، لاتغصب. امر به سجود شامل این سجود شما نمی شد. ولذا تمام این نمازهایی را که در حال جهل به غصب خواندی باید اعاده و یا قضاء کنی.

اما اگر ما گفتیم اخلال به شرائط ارکان اخلال به خود ارکان عرفا نیست، اخلال به شرائط سجود اخلال به خود سجود عرفا نیست، کما هو الصحیح و قد اختاره جمع من الاعلام کالسید الامام والسید السیستانی و الشیخ التبریزی، راحت می شویم. می آییم اخلال به شرائط سجود و یا شرائط رکوع را می گوئیم مشمول حدیث لاتعاد است. چون آن چیزی که استثناء شده است از لاتعاد اخلال به سجود یا رکوع عرفی است. این هم که نسبت به سائر إجزاء وشرائط حدیث لاتعاد جاری هست تعبیر در برخی روایات این است که اتممت الرکوع والسجود، بیش از این ظهور ندارد که اتمام رکوع و سجود عرفی. اتممت الرکوع و السجود یعنی رکوع و سجود عرفی را کم نگذاشتی. و من هم که به رکوع و سجود عرفی کم نگذاشتم.

ولذا رکوع و سجود امر تکوینی است، سجود عرفی، رکوع عرفی، من هم که رکوع عرفی کردم سجود عرفی کردم.

سؤال وجواب: دلیل گفته است که من سافر ثمانیة فراسخ فهو مسافر، می شود حاکم بر دلیل المسافر یقصر. اتفاقا آقای خوئی ره از کسانی است که می گوید ما حمل می کنیم مسافر را بر مسافر عرفی. مثلا لاتجب الجمعة علی المسافر می گوید یعنی مسافر عرفی ولو قصد اقامه عشرة ایام هم بکند. ظاهر رکوع و سجود هم رکوع وسجود عرفی هست و این آقا اخلال به رکوع و سجود عرفی نکرده است. امور تکوینیه ظهور دارد در همان وجود عرفی تکوینی. مثل سجود، مثل رکوع.

البته از انصاف نگذریم یک فرقی هست بین اخلال به شرطیت طهارت محل سجود و بین آن مثال نماز در مکان مغصوب عن جهل قصوری. وآن فرق این است که: در مورد نماز در محل نجس حدیث لاتعاد می گوید طهارت مسجَد در این حال شرط نیست. اما در مورد سجود علی مکان مغصوب جناب آقای هاشمی در رساله ای که در حدیث لاتعاد نوشته اند ما در اینجا نمی توانیم حدیث لاتعاد را جاری کنیم. چرا؟ برای اینکه شارع که شرط شرعی نگذاشت که لا سجود الا علی مکان مباح. این شرط عقلی است. عقل می گوید که با تحریم غصب اطلاق امر به سجود جمع نمی شود. نمی شود هم تحریم بشود غصب در این حال که شامل این سجود هم می شود، و هم دلیل اسجد اطلاقش این سجود را بگیرد. خب شما برای تصحیح این سجود یا باید دست از جزء بودن این سجود بردارید و بگوئید اصلا سجود در این حال جزء نیست، این خلاف رکن بودن سجود است. یا باید دست از تحریم غصب در این حال بردارید، چون محال است عقلا جمع بین امر به سجود در این حال ونهی از غصب نسبت به این سجود. چون عقل حکم می کند به امتناع. الممتنع العقلی لایمکن تجویزه شرعا.

سؤال وجواب: طهارت مسجَد که به حکم عقل نبود شارع گفت. اما عقل می گوید محال است جمع بین لاتغصب و بین اطلاق اسجد نسبت به این مکان. در بحث شرطیت طهارت شارع می آید طهارت مسجد را در این حال بر می دارد، اما در اینجا نمی تواند امتناع اجتماع نهی از غصب با اطلاق امر به سجود را بردارد. این امتناع عقلی است. یا باید بیاید بگوید السجود لیس بجزء للصلاة فی هذا الحال، این هم که خلاف فریضه بودن سجود است. سجود رکن است. یا باید بیاید بگوید الغصب لیس بحرام فی هذا الحال. الغصب لیس بحرام فی هذا الحال این از حدیث لاتعاد در نمی آید. حدیث لاتعاد ناظر است به إجزاء وشرائط، کاری به لاتغصب ندارد. خلاف ظاهر است که لاتعاد بخواهد لاتغصب را تقیید کند. شارع عقلا می تواند بگوید غصب در این حال حرام نیست، اما حدیث لاتعاد ناظر به إجزاء وشرائط نماز است نه ناظر به تحریم نفسی غصب تا بخواهد او را تقیید بکند. ظاهر حدیث لاتعاد این است که همین نماز صحیح است. تمت صلاته، لا تنقض السنة الفریضة. این نماز صحیح است، این نمازی که خواندی تام است. این ظاهر حدیث لاتعاد است. خب شما چه جور می خواهی بگوئی این نماز در مکان مغصوب عن جهل بالغصب صحیح است؟!.

امتناع اجتماع امر ونهی که عقلی است، حداقل در این مثال لاتغصب و اسجد آقای هاشمی قبول دارند که اینجا امتناع دارد اجتماع امر ونهی تبعا لاستاده السید الصدر. امتناع عقلی را که نمی شود مشکلش را حل کرد. یا باید دست از جزء بودن سجود بردارید، این هم که رکن است و فریضه است، خود روایت می گوید رکوع و سجود فریضه است. پس می خواهید تحریم غصب را رفع کنید. در حالی که حدیث لاتعاد اصلا صدر وذیلش ناظر به إجزاء وشرائط نماز است. لاتعاد الصلاة الا من خمس، بعد می فرماید والقرائة سنة والتشهد سنة والسنة لاتنقض الفریضة. ناظر است به إجزاء وشرائط. این اشکال مطرح است.

ولو ما در بحث حدیث لاتعاد گفته ایم که عرفا اطلاق لاتعاد می گیرد این نماز از این انسان را که سالها نماز خواند در این مکان غصبی و نمی دانست و بعدا کسی آمد گفت من مالک این زمین بودم و راضی نبودم کسی تصرف کند. منتهی این آقا فرقش با بقیه این است که بقیه غافلند از غصب، اما این آقا از روز اول شک داشت و با اصل شرعی و اماره شرعیه انتخاب کرد این مکان را، حالا معلوم شد که نخیر این مکان غصبی بوده است. ما می گفتیم که لاتعاد الصلاة اطلاقش این را می گیرد. حالا فوقش عقلا کشف کنیم که تحریم غصب اینجا باید رفع بشود. این توجیه عقلی است احتیاج به ظهور عرفی ندارد. ما می گوئیم ظهور عرفی لاتعاد شامل این نماز می شود. عقلا برای تصحیح اینکه حدیث لاتعاد شامل این نماز بشود شارع مقدس چکار باید بکند او ربطی به ظهور عرفی ندارد. بله قبول داریم برای تصحیح شارع باید تحریم غصب را بردارد. اما نیاز ندارد که ظهور داشته باشد حدیث لاتعاد که ناظر به لاتغصب هم هست. نه. همینکه عرف ساذج می رسد به این نماز می گوید لاتعاد الصلاة الا من خمس. تو که رکوع را بجا آوردی سجود را بجا آوردی ارکان عرفی را بجا آوردی لاتعاد الصلاة. حالا عقلا باید تحریم غصب را برداریم او مقام ثبوت است. ظهور عرفی نیاز ندارد که نظر عرفی داشته باشد به لاتغصب. نظر عرفی به هر نمازی دارد که اخلال به غیر ارکان شده است از جمله این نماز. حالا مولا باید تحریم غصب را بردارد او دیگر مشکل مولا است مشکل ما وعرف نیست. ما اینجور جواب می دادیم از این اشکال ایشان، ولی به هر حال این اشکال قابل توجهی هست. ولو ما یمکن أن یقال را گفتیم و جواب دادیم اما اشکال ایشان فنی است.

خللاصه این بحث ما این شد که ما حدیث لاتعاد را حتی نسبت به شرائط الارکان هم جاری می دانیم. و اینکه مختص به نماز است یا اعم است از نماز یا هر مرکبی دیگر، آن را هم عرض کردیم که ما معتقد به تعمیم هستیم وفاقا للمحقق العراقی و السید الخوئی و السید السیستانی، ولو آقای سیستانی حواسش جمع است که تطبیق بکند این قاعده را، که ما دیروز این را توضیح دادیم و ملاحظاتی هم که داشتیم عرض کردیم.

دلیل سوم إجزاء: صحیحه عبدالصمد بن بشیر است. «أیّ رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه». گفته می شود این کسی که مثلا در حال روزه ارتماس فی الماء کرد، نمی دانست ارتماس فی الماء مفطر است. بعد آمده به او می گویند ارتماس فی الماء مفطر صوم است. یکوقت مثل آقای سیستانی می گوئید ولو ارتماس فی الماء مفطر صوم است اما در قرآن که نیامده است، لذا مشمول السنة لاتنقض الفریضة است، خب این خوب است. بهتر از این، این است که ایشان می گوید اصلا ارتماس فی الماء مبطل صوم نیست. او دیگر بهتر است. اما یک موقع هم ارتماس فی الماء را مبطل صوم می دانید و هم السنة لاتنقض الفریضة را تطبیق بر صوم و ارتماس فی الماء نمی کنید مثل آقای خوئی. گفته می شود خب هذا رکب امرا بجهالة، فلاشیء علیه، یعنی لا اعادة علیه، لا قضاء علیه.

اقول: جواب این است که ظهور این روایت این است که بخاطر ارتکاب این امر مجهول شما تکلیف نمی شوید به چیزی، مثلا اگر مرتکب شدید این فعل را و جهل داشتید به حکمش، مکلف به اداء کفاره نمی شوید. اما وجوب اعاده و قضاء از آثار ارتکاب این فعل نیست، از آثار فوت واجب است. کسی که نماز صحیح نخواند و از او نماز صحیح فوت بشود باید اعاده و قضاء بکند. موضوعش ارتکب امرا نیست. یا کسی که صوم صحیح نمی گیرد باید قضاء کند، موضوعش ارتکب امرا نیست. موضوع کفاره ارتکب امرا است. من افطر فی نهار شهر رمضان فعلیه الکفارة.

شاهد بر این مطلب که آقای خوئی ره هم این مطلب را دارد این است که: این روایت قدر متیقنش به لحاظ مقام تخاطب جاهل مقصر است. چرا؟ برای اینکه جل اعجمی کار کرد مستطیع شد آمد حج و لم یسئل احدا، بعد در مسجد که ظاهر مسجد شجره بود لبّی فی ثوبه، در همین لباس های معمولی تلبیه گفت. ابوحنیفه و اصحابش آنجا بودند، گفتند بطل حجک و علیه الکفارة و علیک الحج من قابل. این شخص ناراحت شد. امام صادق علیه السلام به دادش رسید، فرمود لیس علیک الحج من قابل و لیس علیک الکفارة. بعد فرمود چون « أی رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه». خب این جاهل مقصر بود دیگر. جهالت شامل غافل هم می شود، غافل هم جاهل است عرفا. آدمی که مسأله نداند ولو ملتفت هم نیست او هم جاهل به مسأله است دیگر.

سؤال وجواب: این موردش جاهل مقصر بود چون لم یسئل احدا، مقصر بود چون معذور نبود در جهلش. وجاهل مقصر مسلم عملش مجزی نیست بلکه به حکم عامد است. ما در جاهل قاصر شبهه إجزاء داریم، اما این روایت در جاهل مقصر فرمود لاشیء علیه، این ظهوری در بیش از نفی کفاره و نفی حج من قابل ندارد.

نکته: گاهی شانس این جاهل بزند اصلا اطلاقی در دلیل شرطیت یا جزئیت نباشد. مثل طمأنینه. طمأنینه در نماز در غیر از رکوع و سجود که صرف الوجود طمأنینه دلیل لفظی دارد، إذا امکنت جبهتک من الارض یعنی استقرار پیدا کنی، ولی طمأنینه در حال قرائت دلیل لفظی نداریم، ثبت بالاجماع. اجماع هم دلیل لبی است. اطلاق شرطیت طمأنینه شامل جاهل اصلا نمی شود. رجوع می کنیم به عمومات و اصل برائت. اصل برائت می گوید اصلا طمأنینه در حال جهل شرط نیست. نتیجه این می شود که من هم که الان فهمیدم که اجماع بر شرطیت طمأنینه داریم باز در آینده طمأنینه را رعایت می کنم، نسبت به گذشته شک دارم که اصلا طمأنینه شرط بوده یا نه برائت جاری می کنم. همین الان برائت جاری می کنم نسبت به آن شرطیت طمأنینه نسبت به نمازهای گذشته چون دلیل طمأنینه لبی است. این چیزی است که به کمک انسان می آید که برود سراغ دلیل شرطیت و جزئیت، از اول بگوید ضیق فم الرکیة است و اطلاقی در دلیل شرطیت و جزئیت نیست.

ادله لبیه یا شبه لبیه إجزاء:

یکی سیره متشرعه است. گفته اند این همه مردم از زید تقلید می کنند بعد که مرجع تقلیدشان فوت می کند رجوع می کنند به عمرو، و اصلا دیگر نگاه نمی کنند که گذشته چکار کردند. مجزی می دانند. سیره متشرعه بر إجزاء است. ولذا گفته می شود در یک روایت نداریم که آمده باشند از ائمه علیهم السلام سؤال کرده باشند یابن رسول الله این زراره و محمد بن مسلم ما را به اشتباه انداخت یک مدتی سوره در نماز نمی خواندیم بخاطر حرف زراره و محمد بن مسلم، حالا از شما شنیدیم که سوره جزء نماز است. (این همه اختلاف در آن زمان، منابع اجتهاد در آن زمان محدود بود. کتاب نبود در دسترس مردم. چطور می شود بگوئیم آن زمان اشتباه نمی کردند؟ می گویند شیخ مفید در یک مسأله ظاهرا مسأله مستحاضه است ده تا قول دارد. او هم قریب به معصوم بوده و علمش هم از زراره بیشتر بوده است) با عین حال سیره نبوده است که بپرسند چکار کنیم.

آقای خوئی ره می گوید این سیره الان را که می گوئید این مراجع بزرگوار فتوای به إجزاء داده اند و مردم هم برایشان سیره درست شده است. اگر سیره در زمان ائمه علیهم السلام را می گوئید معلوم نیست که کشف اشتباه در ارکان که مشمول حدیث لاتعاد نیست معلوم نیست کشف اشتباه در ارکان زیاده بوده. غیر ارکان مهم نیست، لاتعاد الصلاة. اما اینکه کشف اشتباه در ارکان در زمان ائمه علیهم السلام زیاده بوده نه، هذا اول الکلام.

اقول: به نظر ما اینکه بگوئیم کشف اشتباه در زمان ائمه علیهم السلام نبوده، اینکه درست نیست، انصافا کشف اشتباه مطمئن هستیم بوده و در ارکان هم بوده است. مسح پا را تا قبة القدم بکشیم یا تا مفصل، خب فریضه است دیگر، قرآن گفته است الی الکعبین. بعضی از مراجع می گویند تا قبة القدم و بعضی می گویند تا مفصل، خب همین اختلاف زمان ائمه علیهم السلام هم بوده است دیگر. امثال این اشتباه ها در زمان ائمه علیهم السلام هم بوده ولی یک روایت سؤال نکرده است از إجزاء.

ولکن نمی شود تعدی بکنیم از سیره در زمان ائمه علیهم السلام به الان. چرا؟ برای اینکه در زمان ائمه علیهم السلام خود ائمه علیهم السلام تأخیر بیان از وقت حاجت داشتند، آنجا ما إجزاء را اثبات می کنیم، جائی که مربوط می شود به تأخیر ائمه علیهم السلام نسبت به بیان از وقت حاجت. اما در زمان ما کشف اشتباه یا ناشی است از پیدا نکردن یک حدیث یا از بد فهمیدن و بد استظهار کردن از یک حدیث. راجع به وثاقت فلان رجالی قبلا می گفت توثیق دارد الان می گوید توثیق ندارد. تعدی از زمان ائمه علیهم السلام که منشأ اشتباه مردم خود ائمه علیهم السلام بودند بخاطر تأخیر بیان از وقت حاجت، تعدی بکنیم از او به زماننا هذا مشکل است.

ولکن به نظر ما مذاق شارع واینکه حرج نوعی است که به مردم بگویند بروید اعاده کنید اعمال گذشته را، این مستلزم حرج نوعی است، این خلاف مذاق شارع است، خلاف مفاد روایاتی است که می گوید دین بر حرج بیان نشده است. در روایت صحیحه فرمود آب کر نجس نیست چون خدا در دین حرج قرار نداد. این حرج نوعی است دیگر. والا حرج شخصی که پیش نمی آید، آنهایی که کنار رود کارون هستند که مشکل ندارند. آب کر نجس بشود مستلزم حرج نوعی است، حضرت می فرماید خدا حرج قرار نداد آب کر نجس نشد. آدم مطمئن می شود که إجزاء هم اگر نبود مردم به حرج نوعی می افتادند. خلاف مذاق شارع است که به مردم بگویند مقلد حضرت امام شدید سالها نمازتان را در سفر شغلی تدریسی شکسته خواندید، بعد رفتید مقلد آقای خوئی ره شدید آقای خوئی ره فرموده تمام آن نمازها باطل است وظیفه تان تمام بوده است. خب این همه مردم مقلد امام بودند کارگر، کشاورز، معلم می رفتند طبق فتوای امام نماز شکسته می خواندند حالا بیایند نمازها را قضاء کنند، خب این خلاف مذاق شارع است و موجب حرج نوعی است. (این می شود مثل آن کسی که مقلد میرزا حبیب الله رشتی بود، گفتند کنار حرم حضرت امیر طلبه ای بود درس وبحثش را رها کرده بود و نماز قضاء می خواند. آخر نمازش هم که تمام می شد دست می گرفت به کمرش و می گفت آمیرزا حبیب الله خدا پدرت را بسوزاند. کسی قضیه را به اطلاع میرزا حبیب الله رساند. گفت او تقصیر ندارد، من فتوی داده ام کسی که نمازهایش قضاء بشود فورا باید آنها را قضاء کند، تمام کارهایش را رها کند الا به مقدار ضرورت اکل وشرب. بیاید نمازها را قضاء کند). خب آیا اسلام می خواهند مردم یخرجون من دین الله بشود یا یدخلون فی دین الله؟

من که مذاق شارع را مطئمن می دانم و حرج نوعی هم می دانم که ما قائل به إجزاء نشویم، اما قدر متیقن چون دلیل لبی است جائی است که کشف خلاف بالجزم و الیقین نشود. وقتی بالجزم والیقین کشف خلاف شد آنجا آنقدر زیاد نیست که به حرج نوعی کشیده شود. چقدر ما جزم و یقین پیدا می کنیم؟ مگر از پیش خدا می آیند و می گویند فلان فتوی درست است یا نادرست است؟ امام ره یک فتوایی می داد به وجوب قصر بر معلم ها در سفر وآقای خوئی فتوی می داد به وجوب تمام. چه می دانیم آقای خوئی درست می گوید، شاید امام درست می گوید. بله اگر اتفاقا کسی جزم و یقین پیدا کرد قضاء می کند این حرج نوعی نیست. هر کجا که حرج شخصی پیدا کرد وصیت می کند که بعد از من قضاء بکنید، هر مقدار هم حرج شخصی پیدا نکرد خودش قضاء می کند. او دیگر حرج نوعی بر عامه مکلفین نیست.

جلسه 205

چهارشنبه 04/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

یک نکته ای از بحث گذشته باقی مانده عرض کنم:

اگر مکلف قطع داشت به حکم واقعی یا به حکم ظاهری. بعد منکشف شد که این قطعش جهل مرکب بوده و یا تردید پیدا کرد. اینجا مسلم آن قطع سابق مجزی نیست و توهم إجزاء در آن نمی شود. مگر مصداق لاتعاد الصلاة بشود یا مصداق رفع ما لایعلمون بخواهیم بکنیم و از رفع ما لایعلمون إجزاء را بفهمیم. والا صرف قطع به حکم واقعی یا ظاهری اقتضاء إجزاء نمی کند. و بسیاری از موارد برای مجتهد از این قبیل است که قطع پیدا می کند به ظهور، بعد می فهمد که این استظهار اشتباه بوده است. این مصداق إجزاء حکم ظاهری از حکم واقعی نیست.

بله فتوایی که این مجتهد می دهد برای مقلدینش حکم ظاهری می آورد، حجیت فتوی برای مقلدین می شود حکم ظاهری. اما برای خود مجتهد او قطع به ظهور داشت بعد فهمید اشتباه کرد، یا قطع به حکم واقعی داشت بعد فهمید اشتباه کرده، ولذا وجهی برای إجزاء نیست. خودش باید بیاید تمام اعمال گذشته را قضاء کند.

مثلا اگر حضرت امام ره از این حدیث «اربعة یتمون فی سفر کانوا أم فی حضر: الراعی و ... بعد می گوید لانه عملهم» یعنی لأن السفر حضرهم، استظهار حضرت امام ره این بود که باید خود عمل سفر باشد، و لذا مختص است به راننده و چوپان و امثالهم. استظهار دیگران مثل مرحوم آقای گلپایگانی ره و آقای خوئی ره و بزرگان دیگر این بود که یعنی سفر شغلش هست اعم از اینکه نفس سفر کارش هست یا کارش بر او توقف دارد. مثل همین چوپان که شغلش در روایت که گفته اند الراعی شغلش چوپانی است توقف دارد بر سفر. بعضی هم مثل مرحوم آقای اراکی و آقای سیستانی وآقای زنجانی می گویند لأنه عملهم یعنی لأن السفر یتکرر منهم ولو شغل نباشد. کارش سفر است مثل این است که می گویند کارش شده تفریح کردن، یعنی یتکرر منه، ولو برای تفریح هر هفته سه روز به سفر می رود برای دیدن همسرش که عقد بسته است و تا مدتی هم این وضع ادامه پیدا می کند، اینها می گویند لانه عملهم صدق می کند. حالا اگر یک روزی حضرت امام نظرشان بر می گشت، تمام نمازهای شکسته ای که ایشان اگر سفر شغلی داشتند خوانده بودند باید قضاء می کردند. چون یک استظهار است، تا حالا اینجور استظهار می کردیم حالا استظهارمان عوض شد. این ربطی به إجزاء حکم ظاهری ندارد.

بله مقلدین عرض کردم حجیت فتوای ایشان برای آنها می شود حکم ظاهری، و او حسابش جدا است.

ادامه جلسه 205

چهارشنبه 04/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

# فی مقدمة الواجب

# و فیها جهات من البحث

## الجهة الاولی: مراد از وجوب مقدمه

جهت اولی این است که مراد از وجوب مقدمه چیست؟

### مراد وجوب شرعی است نه عقلی

شکی نیست که مراد از وجوب مقدمه وجوب عقلی نیست. چون هیچ کس شک ندارد در اینکه عقل معذور نمی داند مکلف را در صورتی که ترک بکند واجب را به بهانه اینکه مقدمه اش حاصل نبود. مولا بگوید چرا گفتم اصعد السطح امتثال نکردی؟ می گوید نصب سلّم نکرده بودم. مولا می گوید خب می کردی. لا یراه العقل معذورا فی مخالفة الواجب بترک مقدمته.

این مورد بحث نیست. پس مراد وجوب شرعی مقدمه است.

#### نظر آخوند ره (تلازم ارتکازی نه تفصیلی)

اما به تعبیر مرحوم آخوند کسانی که قائل به ملازمه هستند بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، اینها نمی گویند بین وجوب ذی المقدمه و وجوب تفصیلی برای مقدمه تلازم هست. یعنی حتما مولا بالتفصیل آمده باشد برای مقدمه جعل وجوب کرده باشد، حالا یا به عنوان کلی که «مقدمة الواجب واجب» یا به عنوان جزئی «مقدمة الصلاة واجب» یا از این هم جزئی تر «الوضوء للصلاة واجب». نه همچنین ملازمه ای را کسی نمی تواند ادعا کند که جعل مستقل برای مقدمه شده باشد. آن چیزی که ادعا می شود این است که لو التفت المولی الی مقدمة الواجب لطلبها. یعنی وجوب ارتکازی. اگر مولائی که می گوید اصعد علی السطح ملتفت بشود که نصب سلّم مقدمه آن هست، واجب می کند نصب سلّم را.

#### نظر مشهور (تلازم انشائی)

البته مشهور می گویند بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة تلازم هست.

#### نظر آقای صدر ره (تلازم روحی)

اما برخی مثل مرحوم آقای صدر می گویند نه، وجوب به عنوان یک حکم انشائی، تلازمی ندارد وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة. اما روح وجوب که شوق مولا هست تلازم دارد. محال است بین شوق به یک شیء وشوق به مقدمه آن بخواهیم تفکیک کنیم. شما شوق دارید مثلا اینکه در تابستان زیارت امام رضا علیه السلام مشرف بشوید. این شوق مستتبع شوق تبعی است به تهیه بلیط از چند روز قبل یا در فرض نیاز از چند ماه بعد.

وطبعا ثمراتی که برای وجوب مقدمه بار می شود مرحوم آقای صدر می گوید بنابر نظر ما هم که شوق غیری به مقدمه را لازم لاینفک شوق نفسی به ذی المقدمة می دانیم تمام آن ثمرات بار می شود. ثمرات را انشاءالله بعدا عرض می کنیم. ضمنا ما دوست داریم در این بحث مباحث عملی بیشتر مطرح بشود، و بحث هایی که جنبه عملی اش کم هست در گفتار حذف می کنیم و فقط در نوشتار می کنیم.

#### نظریه وجوب ترشحی

این تعبیری هم که بعضی ها می کنند می گویند وجوب مقدمه ترشحی است. این شوخی است. کأنه معلول است که یترشح من علته؟ حرارت است که تترشح من النار؟ وجوب مقدمه که معلول وجوب ذی المقدمه نیست که از او ترشح کند. وجوب فعل مولا است و معلول جعل مولا هست. ویا شوق معلول عوامل خودش هست. تلازم هست بین شوق به مقدمه و شوق به ذی المقدمه، والا ترشح نمی کند وجوب مقدمه و یا شوق به مقدمه از وجوب ذی المقدمه. معلول وجوب ذی المقدمه نیست. بلکه معلولان لعلة ثالثه هستند. مثل اخوت. دو نفر با هم برادر هستند. خب برادری این برادر که ترشح نکرده از برادری آن دیگری، بلکه معلولان علت ثالثه هستند.

پس این تعبیر وجوب ترشحی را با اغماض از آن بگذریم و تعبیری مسامحی است.

سؤال وجواب: وجوب تبعی غیر از وجوب ترشحی است. تعبیر به ترشح کأنه وجوب ذی المقدمه از آن ترشح کرده است وجوب مقدمه کترشح الحرارة من النار أو ترشح الرطوبة من الماء. اینطور که نیست. سرایت نیست تلازم است. سرایت نیست که مثل نم دیوار که از رطوبت دستشوئی حاصل شده باشد.

#### نظریه آقای سیستانی (وجوب اندماجی)

آقای سیستانی می گویند بگوئید وجوب اندماجی برای مقدمه.

می گوئیم وجوب اندماجی چیست؟

ایشان می گوید: زمان های قدیم وقتی می خواستند امر کنند به شیئی، امر به مقدمه اش هم می کردند. إذهب الی السوق واشتر اللحم. آنقدر اقتران اکید بین خطاب امر به مقدمه با خطاب امر به ذی المقدمة بود که آرام آرام ترابط بین اینها در ذهن مردم برقرار شد. دیگر نیازی نمی بینند بگویند إذهب الی السوق و اشتر اللحم. ولی همان إشتر اللحم که می گویند در او مندمج است إذهب الی السوق. ولذا اگر مولایی به عبدش بگوید إشتر اللحم، عبدش را بفرستد در این اوضاع نا آرام بغداد برای خریدن گوشت، حادثه ای برای این عبد رخ بدهد. می گویند مولا لم أمرته بالذهاب الی السوق؟ مولا بگوید من امر نکردم او را به ذهاب الی السوق، فقط گفتم إشتر اللحم. مردم به حرف مولا می خندند می گویند داری تناقض گوئی می کنی. خب تو که گفتی إشتر اللحم اصلا مستبطن این است که إذهب الی السوق.

ایشان تعبیری دارد می گوید شبیه شرط ارتکازی در بیع الغبن. شرط ارتکازی است در بیع که اگر اختلاف فاحش بود بین ثمن المسمی با قیمت سوقیه، من مغبون خیار فسخ دارم. این بیع مستبطن هست نسبت به این شرط ارتکازی. شرط ارتکازی مندمج است در بیع. ولکن می شود با شرط اسقاط کافه خیارات این شرط الخیار را نابود کنیم.

ایشان می گوید در وجوب اندماجی مقدمه هم همین است. مولا می تواند تصریح کند که آمرک بأن تشتری اللحم و ما آمرک أن تذهب الی السوق.

اقول: ما نمی فهمیم مقصود از این مطالب چیست. این وجوب اندماجی همان دلالت التزامیه عرفیه است که دیگران گفته اند. که برخی گفته اند وجوب مقدمه مدلول التزامی عرفی خطاب وجوب ذی المقدمه است. اما این ظهور التزامی عرفی ناشی از سابقه تاریخی اینکه از قدیم امر به شیء که می کردند همراه با آن امر به مقدمه می کردند. در کدام تاریخ اینها آمده است که مولا بگوید البس ثوبک و البس حذائک و افتح الباب واذهب الی الذقاق ثم اذهب الی الشارع؟ حالا یک کلمه اگر یکی گفت إذهب الی السوق و اشتر اللحم دیگر این شد ترابط بین خطاب امر به مقدمه و خطاب امر به ذی المقدمه در اعصار سابقه؟!. اینها فرضیه هایی است که شواهدی ندارد.

این ترابطی که ایشان می گوید بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، ناشی از َآن ترابط در شوق است که شوق به شیئی لاینفک عن الشوق الی مقدمته. و این قابل اسقاط نیست. محال است ما این امر عقلی را یعنی تلازم بین شوق به ذی المقدمة وشوق به مقدمه را بخواهیم اسقاط کنیم. این امر عقلی است و قابل اسقاط نیست.

سؤال وجواب: اینکه بازخواست می کنند می گویند خب این بنده خدا برای امتثال امر تو غیر از رفتن به بازار راه دیگری داشت؟ نه اینکه تو امر کردی و تو انشاء کردی وجوب ذهاب الی السوق را. نه، همینکه گفتی گوشت بخر، این اقتضاء می کند که او برای امتثال امر تو بازار هم برود. و الا نخیر، تو نگفتی بازار برو. اگر هم می گویند امر کردی بازار برو این مسامحه است، از باب اینکه امر کردی به ذی المقدمه خب امتثال ذی المقدمة بدون اتیان به مقدمه نمی شود.

و اتفاقا به مولا بگوید تو که گفتی بروم بالای پشت بام، دستور می دهی نردبان بگذارم؟ می گوید نه من دستور دیگری ندارم غیر از اینکه پشت بام بروی. اما دستور اینکه پشت بام بروی یقتضی که نردبان بگذاری. من دستور به نردبان گذاشتن ندادم.

سؤال وجواب: کلام در این است که مرحوم آخوند گفت لطب، لاشتاق و فی نفسه اراد. امری که خطاب متضمن آن باشد به تضمن اندماجی نخیر نیست.

## الجهة الثانیة: بحث وجوب مقدمه بحث لفظی است یا عقلی؟

### نظر صاحب معالم

مطلب دیگر این است که ظاهر صاحب معالم این است که بحث وجوب مقدمه را بحث لفظی می داند. یعنی می گوید وجوب مقدمه بنابر قول به مدلول التزامی خطاب امر به ذی المقدمه است. ولذا در جواب می گوید باطل است قول به وجوب مقدمه، چون نه خطاب به ذی المقدمه دلالت مطابقیه دارد بر آن و نه دلالت تضمنیه و نه دلالت التزامیة.

### نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند به صاحب معالم اشکال کرده است که این کلام شما درست نیست. برای اینکه ممکن است ظهور لفظی نداشته باشد خطاب امر به ذی المقدمه در وجوب مقدمه. ولکن ملازمه عقلیه باشد از باب لازم غیر بیّن. ملازمه عقلیه که همه جا منشأ ظهور عرفی نمی شود. در لازم بیّن است که ظهور عرفی درست می شود در دلالت التزامیه. خب این لازم غیر بیّن است.

مرحوم آخوند فرموده پس بحث، بحث عقلی است. بحث از تلازم عقلی است بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه.

### نظر استاد

اقول: می گوئیم جناب آخوند! معنای رد حرف صاحب معالم این نیست که شما هم بیائید از این طرف منحصر کنید بحث را به بحث عقلی. نه، هر دو قابل بحث است. ممکن است یک کسی قائل بشود به ظهور التزامی عرفی، که آقای سیستانی تعبیر کردند به وجوب اندماجی. ممکن است یکی قائل بشود به اینکه تلازم بین وجوب مقدمه ووجوب ذی المقدمه تلازم عقلی است ولو ظهور عرفی نباشد. پس بحث اعم است. نه کلام صاحب معالم درست است و نه کلام شما.

یک نکته هم عرض کنم: اینکه مرحوم آخوند گفت تلازم عقلی بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه محل بحث است، این مراد عقل نظری است نه عقل عملی. نه اینکه قبیح است بر مولا حالا که امر کرد به صعود الی السطح، اگر ملتفت بشود قبیح است امر نکند به نصب سلّم. نه این حرفها نیست. تلازم تکوینی ادعا می شود، که اصلا عقل نظری می گوید بین وجوب صعود الی السطح و بین وجوب نصب سلّم تلازم هست. این مربوط می شود به عقل نظری. اصلا می توانید تعبیر کنید بالوجوب بالقیاس الی الغیر.

سؤال وجواب: امر کرد به صعود الی السطح دیگر، و هر کس هم صعود الی السطح نکند تازیانۀ مولا بالای سرش هست. می گویند لا ینفک عقلا ارادة الشیء عن ارادة مقدمته. لا ینفک عقلا الشوق الی الشیء عن الشوق الی مقدمته. بحث تکوین است. ولذا مربوط به عقل نظری است.

سؤال وجواب: ما می گوئیم چرا بحث را منحصر می کنید جناب صاحب معالم فقط به بحث لفظی وجناب صاحب کفایه فقط به بحث عقلی؟! ممکن است یک کسی مثل آقای سیستانی بگوید تلازم عقلی نیست، ولی نتیجة الترابط بینهما تلازم عرفی برقرار شده است. این امکان گفتنش که هست. شما می گوئید فقط باید ناشی باشد ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة از ملازمه عقلیه؟ خب اینطور نیست. ممکن است ملازمه عرفیه باشد از باب اینکه عادتا کسی که امر می کند به شیئی، امر به مقدمه آن هم می کند. زمانهای قدیم صریح امر می کردند به مقدمه، بعدا دیدند حرف زدن هزینه دارد دیگر کم حرف می زنند اندماج دارد خطاب امر به ذی المقدمة نسبت به امر به مقدمه. خب این هم یک قول است. چرا شما از اول این قول را بایکوت می کنید، که طرف از اول که وارد بحث شد بگوید فقط باید بحث عقلی بکنیم؟ نه چرا فقط باید بحث عقلی بکنیم؟ بحث عرفی هم می کنیم.

## الجهة الثالثة: تقسیمات مقدمه

برای مقدمه تقسیماتی ذکر شده است که مهم آنها را ذکر می کنیم.

### تقسیم اول (مقدمه وجوب، وجود، صحت و علمیه)

گفته اند مقدمه چهار قسم است:

1. مقدمة الوجوب. استطاعت مقدمه وشرط وجوب است نسبت به حج.
2. مقدمة الوجود. مثل سفر الی مکة که مقدمه وجود حج است.
3. مقدمة الصحة. مثل وضوء که مقدمه صحت صلاة است. و الا صلاة بدون وضوء هم موجود می شود، اما وضوء مقدمه صحت صلاة است.
4. مقدمة العلم. یعنی مقدمه علمیه. مثل اینکه علم اجمالی دارید یا قصر واجب است و یا تمام. و فرض این است که واقعا قصر واجب است. او واجب نفسی است. این نماز تمام چکاره است؟ این نماز تمام مقدمه وجود و صحت که نیست، بلکه مقدمه علم و احراز امتثال است. پس نماز قصر واجب نفسی است. اما نماز تمام واجب عقلی است از باب مقدمه علمیه.

یک مطلبی هم می گویند که شما باید مقداری قبل از طلوع فجر در ماه رمضان امساک کنید از باب مقدمه علمیه.

این را هم بگویم: بعضی ها سؤال می کنند می گویند ما نمی دانیم ساعت چهار اذان صبح است (به حسب توقیت شرعی نه به حسب اذان رادیو وتلویزیون) یا ساعت چهار و ربع. اگر اینجور است یک ربع مهلت دارید غذا بخورید. چرا؟ برای اینکه استصحاب می گوید تا ساعت چهار و ربع می گوید طلوع فجر نمی شود. حالا برائت از وجوب امساک هم داریم.

پس مقدمه علمیه کجاست؟ مقدمه علمیه این است که می دانید ساعت چهار اذان صبح شرعی است. پنج دقیقه به چهار بلند می شوی و می خواهی در این پنج دقیقه یک سحری کامل هم بخوری. خب ساعت چهار اذان شرعی است، یک مقدار قبلش امساک کن از باب مقدمه علمیه. چون اینجا که دیگر جای استصحاب عدم طلوع فجر نیست، اینجا که دیگر جای برائت نیست. ساعت چهار دقیق طلوع فجر شرعی است. یک مقدار قبلش باید امساک کنی برای اینکه احراز کنی که از ساعت چهار امساک کردی. اینجا جای مقدمه علمیه پیش می آید.

#### محل بحث در مقدمة الوجود و الصحة است

راجع به مقدمة الوجوب که واضح است خارج از محل بحث است. چون إذا استطعت فحجّ. چون اصلا وجوب حج علی تقدیر الاستطاعة است. یعنی اگر مستطیع نباشی اصلا وجوب حج نیست برای تو. معنا ندارد بگوئیم آیا خطاب إن استطعت فحجّ اقتضاء می کند وجوب تحصیل استطاعت را. اگر بخواهی اینجور برخورد کنی، إن جامعت اهلک فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة هم شبهه وجوب تحصیل مقدمه وجوب پیش می آید. مقدمه وجوب که قطعا لازم التحصیل نیست بلکه چه بسا محرم است تحصیل آن.

اما مقدمة الوجود که روشن است که محل بحث است که آیا واجب است تحصیل آن یا نه.

مقدمة الصحة هم به قول مرحوم آخوند برمی گردد به همین مقدمة الوجود. چرا؟ برای اینکه شما می گوئید وضوء مقدمه صحت نماز است. آقا مگر نماز واجب است؟ آن چیزی که واجب است نماز مع الوضوء است نماز مشروط به وضوء است. واجب را اینجور حساب کن نماز مشروط به وضوء، آنوقت می بینی که وضوء شرط و مقدمه وجود آن است. شما می آیی می گوئی وضوء مقدمه وجود نماز نیست. بله اصلا نماز واجب نیست. آن چیزی که واجب است نماز با وضوء است و وضوء شرط وجود آن است.

اما مقدمة العلم هم که روشن است که خارج از محل نزاع است. برای اینکه احراز امتثال واجب عقلی است نه واجب شرعی، تا چه برسد به مقدمه احراز امتثال.

پس آن چیزی که محل نزاع است مقدمة الوجود است که شامل مقدمة الصحة هم می شود.

### تقسیم دوم (مقدمه عقلیه، شرعیه، عادیه)

تقسیم دیگر این است که گفته اند: مقدمه گاهی عقلیه است گاهی شرعیه است و گاهی عادیه.

مقدمه عقلیه که همان مقدمه وجود است. مقدمه شرعیه هم که همان مقدمه صحت است. اما مقدمه عادیه چیست؟

#### توضیح مقدمه عادیه

اگر مقصود این است که عقلا ممکن است که وقتی به من می گویند اصعد الی السطح پرواز کنم. عقلا ممکن است ممتنع بالذات نیست که خداوند یک نیرویی به من بدهد پرواز کنم بروم بالای پشت بام. اگر مرادتان این است که عقلا ممکن است بدون نصب سلّم وصعود درج به پشت بام بروم.

جوابش این است که ما بحثمان در انسان عادی است. من انسان عادی با توجه به اینکه قدرت بر پرواز ندارم صعود الی السطح برای من مقدمه عقلیه است.

اگر مرادتان از مقدمه عادیه این است که متعارف این است که نصب سلم می کنند، اما یک کسی هم می آید از دیوار بالا می رود.

بله اگر متعارف نصب سلّم است به این می گوئید مقدمه عادیه، قطعا مقدمه عادیه به این معنا واجب نیست. حالا این آقا دوست دارد از دیوار بالا برود. مولا صعود الی السطح را خواسته است دیگر، مقدمه متعارفه را که نخواسته است.

پس این مقدمه عادیه را حذف کنید.

### تقسیم سوم (مقدمه داخلیه و خارجیه).

مقدمه خارجیه که روشن است، مثل نصب سلّم.

#### توضیح مقدمه داخلیه

مقدمه داخلیه یعنی اتیان به أجزاء واجب. مولا گفت صلّ. صلاة مرکب است از تکبیر، قرائت، رکوع، سجود و ... بحث در این است که به اینها می گویند مقدمه داخلیه. أجزاء مرکب مقدمه داخلیه هستند نسبت به این مرکب.

ما در رابطه با اجزاء مرکب اول خیالتان را راحت کنیم اگر هم صدق بکند که تکبیر که جزء نماز است یا رکوع که جزء دیگر نماز است مقدمة الصلاة است، برفرض صدق بکند، اما مطمئن باشید که بحث ملازمه بین وجوب نفسی ذی المقدمه با وجوب غیری مقدمه شامل این اجزاء واجب نمی شود. چرا؟

برای اینکه وقتی که این رکوع جزء الواجب است و شوق نفسی ضمی به آن تعلق گرفته است، مولا وقتی می گوید نماز بخوان، شوق دارد به نماز خواندن، یعنی شوق دارد به تکبیر و رکوع وسجود شوقا نفسیا. تعلق گرفته است شوق نفسی ضمنی به رکوع. امر ضمنی نفسی به رکوع. وجدانا با وجود این شوق نفسی ضمنی به رکوع دیگر شوق تبعی به آن تعلق نمی گیرد. وجدانا اینطور است. چون شوق تبعی به مقدمه خارجیه تعلق می گیرد که شوق نفسی به آن تعلق نگرفته است.

جلسه 206

شنبه 07/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

مرحوم آخوند استدلال کرد برای اینکه اجزاء واجب محال است که شوق غیری به آنها تعلق بگیرد و وجوب غیری به آنها تعلق بگیرد، به اینکه اگر بنا باشد جزء الواجب مثل رکوع که واجب ضمنی هست واجب غیر هم بشود، می شود اجتماع وجبین علی مورد واحد. و این اجتماع مثلین هست ومحال است. رکوع به عنوان رکوع هم امر نفسی ضمنی دارد چون جزء المرکب است، و هم بخواهد امر غیری داشته باشد چون مقدمه داخلیه مرکب است، این موجب اجتماع مثلین است. دو تا وجوب روی عنوان رکوع موجب اجتماع مثلین است.

بعد مرحوم آخوند می فرماید: فکر نکنید که وجوب غیری متعلق است به عنوان مقدمه. ولذا متعلق وجوب نفسی ضمنی می شود عنوان رکوع، متعلق وجوب غیری می شود عنوان مقدمه، و دیگر اجتماع المثلین لازم نمی آید. چون متعلق ها فرق کردند، یکی شد عنوان مقدمه که وجوب غیری دارد، دیگری شد عنوان رکوع که وجوب نفسی ضمنی دارد.

مرحوم آخوند فرموده: مقدمیت حیثیت تعلیلیه است نه حیثیت تقییدیه. مقدمه بودن سبب می شود که وجوب غیری برود روی ذات مقدمه. مقدمه بودن رکوع سبب می شود که وجوب غیری برود روی عنوان رکوع. چون آنچه که واجب بر او توقف دارد عنوان مقدمه نیست بلکه واقع المقدمه است. عنوان مقدمه که ما یتوقف علیه الواجب نیست. واقع المقدمة ما یتوقف علیه الواجب است. ولذا اگر بنا باشد که وجوب غیری قائل بشویم در مورد رکوع، ذات رکوع به عنوان رکوع باید وجوب غیری پیدا کند. از آن طرف وجوب نفسی ضمنی هم که دارد، یلزم اجتماع المثلین.

اقول: به نظر ما این استدلال تمام نیست. اولا نقض می کنیم به نماز ظهر. نماز ظهر هم واجب نفسی است و هم واجب غیری است چون مقدمه نماز عصر است. نماز عصری که قبل از آن نماز ظهر نخوانیم باطل است. پس نماز ظهر هم متعلق شوق نفسی و وجوب نفسی است و هم متعلق شوق و وجوب غیری است.

سؤال وجواب: اگر کسی نماز ظهر نخواند ودر سعه وقت نماز عصر بخواند نماز عصرش باطل است. اگر در ضیق وقت نماز عصر بخواند نماز عصرش صحیح است. اما اگر در سعه وقت نماز ظهر را نخواند و نماز عصر بخواند این نماز عصر باطل است. چون شرط نماز عصر این است که قبل از آن نماز ظهر بخوانیم. بالاخره این نماز ظهر یک وجوب نفسی دارد ویک وجوب غیری هم دارد در رابطه با نماز عصر. و اینها پرونده هایشان جداست. نماز ظهر متعلق دو وجوب هست و این محذوری ندارد.

و حل مطلب این است که وجوب نفسی و غیری مثلین نیستند.

سؤال وجواب: قطعا همه قبول دارند، نماز ظهر که مقدمه خارجیه است برای نماز عصر، مگر می شود مولایی که می گوید نماز عصر بخوانید و نماز عصر هم مشروط است به اینکه قبل از او نماز ظهر خوانده بشود، مگر می شود این مولا که شوق دارد و امر دارد به نماز عصر صحیح، شوق به قید آن که عبارت است از سبق نماز ظهر پیدا نکند؟ این غیر معقول است.

سؤال وجواب: در مورد جزء الواجب، شوق نفسی به ضمنی این رکوع مثلا بخواهد با شوق غیری به این رکوع که مربوط به همان مرکب هست، یعنی امر نفسی به این نماز هم امر به رکوع این نماز هست به عنوان امر ضمنی، و هم بخواهد مستتبع امر غیری باشد به رکوع در این نماز، این خلاف وجدان است. اما اینکه می گوئید اجتماع المثلین لازم می آید، در مورد نماز ظهر که هم واجب نفسی است و هم مقدمه صحت نماز عصر هست نمی شود ملتزم شد به اینکه این نماز ظهر وجوب غیری ندارد. اگر قائل شدیم به وجوب مقدمه واجب، او برهان عقلی دارد. برهان عقلی را که نمیشود تخصیص زد. مولائی که شوق اکید دارد که مردم نماز عصر بخوانند، نماز عصر صحیح آن نمازی است که قبل از او نماز ظهر هم خوانده بشود. محال است منفک بشود این شوق به نماز عصر صحیح از شوق تبعی به نماز ظهر که شرط الواجب است. آنوقت جمع می شود با آن شوق نفسی به نماز ظهر. و جناب آخوند! این اجتماع المثلین نیست. شوق تبعی با شوق نفسی مثلین نیستند. وجوب نفسی با وجوب غیری مثلین نیستند.

واین مطلب را ما که عرض می کنیم اجازه بدهید در پایان این مطلب یک بحث کلی هم خدمت شما بکنیم:

اصلا اینکه در فلسفه گفته اند اجتماع المثلین محال است، اینها یک قضیه ضروریه به شرط محمول تشکیل داده اند. که اصلا برهان قرار دادن آن غلط است. نگاه کنید در فلسفه می گویند لأن الموجود الواحد لیس له وجودان. شد ضرورت به شرط محمول. شما اول فرض می کنید موجود واحد، بعد می گوئید موجود واحد که محال است دو وجود داشته باشد. اینکه شد ضرورت به شرط محمول. هر جا که شما بگوئید هذا اجتماع المثلین. ما در جوابتان می توانیم بگوئیم که مثلا وجوب غیری رکوع با وجوب نفسی ضمنی رکوع اینها اصلا موجود واحد نیستند، موجودان هستند. اجتماع المثلین محال شما در فلسفه یعنی الموجود واحد لیس له وجودان. اما هذا موجود واحد أم لا؟ خب خصم می گوید نه، وجوب غیری رکوع با وجوب نفسی رکوع موجودان و لیسا موجودا واحدا. برهان شما بر استحاله اجتماع مثلین خراب می شود.

پس شما هم احاله به وجدان بدهید بهتر است. و انصاف این است که وجدان اقوی شاهد است بر اینکه جزء الواجب متعلق شوق نفسی ضمنی است ودیگر شوق تبعی غیری نمی پذیرد. شوق تبعی غیری مختص است به مقدمات خارجیه.

سؤال وجواب: هیچوقت اجتماع المثلین محال برهان نمی شود. یعنی هر جا که گفتند یلزم منه اجتماع المثلین سریع می توانید موضع بگیرید که اجتماع مثلین در صورتی لازم می آید که موجود واحد دو وجود پیدا کند. ما معتقدیم که اینجا دو موجود هستند با دو وجود.

پس برهان اجتماع مثلین باطل شد. منتهی آیا این حرف خلاف وجدان هست یا نیست او بحث دیگری است. بله خلاف وجدان است که ما بگوئیم وجوب نفسی و غیری نسبت به رکوع نماز جمع می شوند. این خلاف وجدان است که حرف مقبولی است، ما منکر نیستیم.

سؤال وجواب: لزوم خلف همین است که می گویند الموجود الواحد لو کان له وجدان لزم منه الخلف. اما شما فرض کردید که موجود واحد. ...هیچ اشکالی ندارد که دو شیء متشابه من جمیع جهات باشند فقط اختلافشان در تشخص وجودی شان باشد. مثلین هستند فی جمیع الاوصاف، فقط تشخص وجودی این دو با هم اختلاف دارد. ...دو چیز متشابه هستند من جمیع الجهات، فقط وجود این غیر از وجود آن است. این هیچ محال نیست.

سؤال وجواب: مثلین اگر معنا می کنید یعنی متشابه من جمیع الجهات یعنی حتی وجودشان هم یکی باشد، خب این مصادره است. کسی که می گوید که وجوب غیری و وجوب نفسی برای رکوع جمع می شود، آیا حتی می گوید وجوب نفسی و وجوب غیری حتی یک وجود دارند؟ این را می گوید تا بعد بگوئید هذا اجتماع المثلین؟! هر کجا که طرف آمد دو تا وجود را اثبات کرد، این معنایش این است که این دو چیز ولو در سائر جهات با هم متشابه هستند، اما وجود این که تشخص هر شیئی به وجودش هست غیر از وجود آن دیگری است. شما در این فرض می آیید ادعا می کنید یلزم منه اجتماع المثلین. والا کدام آدم عاقلی فرض می کند دو چیز را که از همه جهات شبیه هم هستند حتی وجودشان هم یکی است، بعد بگوئیم اینها دو تا هستند؟ مگر یک کسی عقلش را از دست داده باشد.

سؤال وجواب: مگر لازمه تعدد وجوب تعدد امتثال است؟ ... وجوب غیری که مخالفتش عقاب ندارد. نماز ظهر هم واجب نفسی است و هم واجب غیری و هیچ اشکالی ندارد.

کلام در این است که آیا صحیح بود به رکوع بگویند مقدمه نماز؟

جواب این است که بله چرا صحیح نیست. مراد از مقدمه آن چیزی است که یتوقف علیه الشیء. نماز به عنوان یک مرکب توقف دارد بر رکوع. ملاک مقدمیت سبق رتبی وجود است. توقف دارد وجود مرکب بر وجود جزء، ولکن وجود جزء توقف بر وجود مرکب ندارد. پس اشکال ندارد که گفته اند رکوع مقدمه نماز است. اینکه بعضی ها اشکال کرده اند که باید بین مقدمه و ذی المقدمه تغایر باشد. نه، بالاخره مرکب توقف دارد بر جزء آن، نماز توقف دارد بر رکوع، ولی رکوع توقف بر نماز ندارد. پس صحیح است بگوئیم که رکوع مقدمه نماز است.

#### تعریف جزء وکل در لسان مرحوم آخوند

یک تعبیری هم مرحوم آخوند کرده است در تعریف جزء و کل، این را هم عرض کنیم. برای اینکه روشن بشود فرق بین جزء وکل چیست، مرحوم آخوند فرموده است کل همان اجزاء است بشرط الاجتماع. و جزء لابشرط است از اجتماع. تعبیر این است که: اگر ما رکوع را مثلا با سائر اجزاء نماز لحاظ کنیم بشرط الاجتماع، می شود کل، لابشرط از اجتماع، می شود جزء.

واین فرمایش مرحوم آخوند مواجه شده است با اشکال.

اشکال این است که اگر کسی تنها رکوع را بجا بیاورد و هیچ یک از اجزاء نماز را بجا نیاورد، خب این رکوع لابشرط از اجتماع هست، اما جناب آخوند آیا این رکوع جزء نماز است؟ این رکوع جزء نماز نیست.

بله شأنش این بود و صالح بود که جزء نماز بشود، اما بالفعل جزء نماز نیست. یا آن در و پنجره ای که در میدان کهنه گذاشته اند برای فروش، آیا این جزء خانه است؟ او که جزء خانه نیست. پس چه جور می گوئید جزء لابشرط از اجتماع هست؟ این درست نیست. جزء بالفعل عبارت است از آن جزئی که در ضمن مرکب باشد. رکوعی که در ضمن نماز هست جزء بالفعل نماز است نه آن رکوعی که طرف همینجوری تنها رکوع می کند تا کیفیت رکوع را به فرزندش یاد بدهد. او که جزء بالفعل نماز نیست. رکوع در ضمن نماز است که جزء نماز است.

و به عبارة اخری جزء وکل متضایفان هستند، و المتضایفان متکافئان قوة و فعلا.

پس حق بود مرحوم آخوند جور دیگری بیان کند. مرحوم آخوند بگوید همان رکوعی که در ضمن نماز مثلا لحاظ می شود، تارة این رکوع در ضمن نماز را ما ذات رکوع را می بینیم، ذات رکوع در این نماز، می شود جزء. تارة مجموع اجزاء را یک وحدت اعتباریه به آن می دهیم و این مجموع اجزاء را به عنوان یک واحد اعتباری نگاه می کنیم، می شود نماز، می شود کل. یا مثلا در اتاق، همین در و پنجره این اتاق را که در ضمن این اتاق است، یکوقت ذات این در و پنجره را نگاه می کنیم می شود جزء. یکوقت به کل اجزاء یک وحدت اعتباریه می دهیم، می گوئیم خانه، اتاق. فرق بین جزء وکل در این است که ما همان جزء را بشرط الاجتماع باید لحاظ کنیم، ولکن تارة ذات جزء را لحاظ می کنیم و شرط الاجتماع می شود حیثیت تعلیلیه، یعنی ذات این جزء که در ضمن این کل هست. اما ذات جزء را ما موصوف قرار میدهیم، می گوئیم این در و پنجره جزء این اتاق است. این در و پنجره، نه آن در و پنجره ای که در میدان کهنه می فروشند. این در و پنجره اتاق است. این می شود جزء. اما اگر بیائیم این در و پنجره را با سائر اجزاء اتاق یک وحدت اعتباریه به آن بدهیم بگوئیم خانه، آنوقت می شود کل. و این است فرق بین جزء وکل.

این بحث چندان مهم نیست. به هر حال ما معتقدیم که جزء مرکب مقدمه هست برای مرکب (جزء را هم که معنا کردیم)، اما شوق به مرکب مستتبع شوق غیری به جزء آن نیست.

### تقسیم چهارم (شرط مقارن و شرط متقدم و شرط متأخر)

کلام واقع می شود در تقسیم چهارم مقدمه که تقسیم کرده اند مقدمه و شرط را به شرط مقارن وشرط متقدم و شرط متأخر.

شرط مقارن که مثالش روشن است، نماز همراه با استقبال قبله. مشکلی ندارد.

شرط متقدم هم مثل اینکه غسل جنابت در شب شرط متقدم است برای صحت صوم فی النهار. یا وضوء شرط متقدم است برای نماز. خود وضوء شرط نماز است. إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم. برای جنب غسل جنابت در شب شرط صوم است، یا برای جنب غسل جنابت شرط نماز است.

#### شرط متأخر

کلام در شرط متأخر واقع می شود.

مثالی که برای شرط متأخر زده اند این است که گفته اند: صوم مستحاضه بنابر نظر بعضی ها شرط صحتش این است که این مستحاضه کثیره شب آینده بعد از اینکه غروب شد برای نماز مغرب وعشاء شب آینده غسل استحاضه بکند. این می شود شرط متأخر. لذا اگر روزه اش تمام شد شب غسل استحاضه نکرد برای نماز مغرب و عشاء، این روزه ای که در روز گرفته باطل است.

در شرط متأخر اشکال کرده اند گفته اند محال است. چرا؟ گفته اند لازمه اش این است که شرط متأخر که در زمان امتثال موجود نیست، زمان امتثال امر به صوم روزه است، در زمانی که این زن مستحاضه دارد روزه می گیرد، ظرف امتثال امر به روزه در روز هست. هنوز غسل استحاضه در شب موجود نشده است. شما این غسل استحاضه را که در روز موجود نیست می خواهید شرط قرار بدهید برای تأثیر این صوم در ایجاد مصلحت ملزمه صوم. مثل این می ماند که ما بیائیم یک پنبه ای را کنار اجاق گاز قرار بدهیم، بعد بگوئیم روشن کردن این اجاق گاز یک ساعت بعد باعث می شود که این پنبه الان بسوزد. این معقول است؟ این معقول نیست. شرط متأخر اگر بخواهد تأثیر بگذارد در معلول، فرض این است که در زمان تحقق معلول موجود نیست، والا به او شرط متأخر نمی گفتند. آنوقت معنایش این است که این شرط متأخر که حین وجود المعلول معدوم است بخواهد تأثیر بگذارد در این معلول و هذا محال.

مثال دیگری که زده می شود بیع فضولی است بنابر قول به کشف حقیقی. یک قول هست در بیع فضولی، می گویند: الان که شما می آیید کتاب زید را می فروشید به من، اگر فی علم الله زید که مالک این کتاب است یک هفته بعد می گوید اجزت. کشف می کنیم که از همان موقعی که شما کتاب زید را به من فروختید بیع فضولی صحیح بوده و من واقعا مالک این کتاب شدم. ولذا اگر بدانم که زید به هر حال اجازه خواهد کرد این بیع را. چون آنقدر آدم رئوفی است که اگر چند بار به او اصرار کنید دیر یا زود امضاء می کند این بیع فضولی را. آنوقت الان واقعا می گویم من مالک هستم و تصرفم در این کتاب جائز است، چون کشف حقیقی است. یعنی اجازه مالک کشف می کند از صحت بیع فضولی من الاول واقعا. این هم می شود شرط متأخر دیگر. اجازه ملک شرط متأخر است برای اینکه بیع فضولی بشود صحیح از ابتداء وجودش. خب گفته می شود که این محال است. چه جور می شود که اجازه مالک که هنوز موجود نیست تأثیر بگذارد در صحت بیع فضولی از یک هفته قبل؟ این مثل این می ماند که آتشی که یک ساعت دیگر روشن می کنیم از حالا بخواهد این پنبه را بسوزاند.

مرحوم آخوند در جواب از این اشکال فرموده: ما بررسی می کنیم، ما یک شرط متأخر حکم داریم و یک شرط متأخر واجب داریم. در این مثال بیع فضولی اجازه مالک شرط متأخر حکم شارع است به صحة البیع الفضولی. در آن مثال صوم مستحاضه غسل در شب آینده شرط الحکم نیست شرط الواجب است. و الا بر این زن مستحاضه واجب است صوم مطلقا، مشروط به هیچ شرطی نیست. امتثال واجب است که مشروط است به اینکه این زن مستحاضه روز روزه بگیرد و شب آینده هم غسل استحاضه کند برای نماز مغرب و عشاء. می شود شرط الواجب و الامتثال.

#### شرط متأخر حکم

مرحوم آخوند فرموده: آن چیزی که شرط است براب حکم شارع، وجود خارجی اجازة المالک نیست. وجود لحاظی آن هست. مولا لحاظ می کند اجازه مالک در هفته آینده را، واین لحاظ اجازه مالک در هفته آینده سبب می شود که این بیع فضولی را از همین الان تصحیح کند. آن چیزی که شرط برای تصحیح این بیع فضولی است از امروز، وجود خارجی اجازه مالک در یک هفته بعد نیست. بلکه لحاظ مولا هست که این مالک یک هفته بعد اجازه خواهد کرد. مثل اینکه می رویم می گوئیم مولا! یک بیع فضولی هست من رفتم خانه آقای زید را فروخته ام به آقای عمرو. مولا لحاظ می کند که مالک که زید است یک هفته بعد اجازه خواهد کرد. چون این مولا با زید کاملا آشنا است و می داند که این زید یک هفته بعد اجازه خواهد کرد. ولذا مولا می گوید این بیع فضولی از امروز صحیح است. لحاظ مولا نسبت به اجازه زید که مالک این دار است این لحاظ اجازه زید برای مولا کافی بود که حکم به صحت این بیع فضولی بکند. و این لحاظ مقارن است. آن چیزی که متأخر است وجود خارجی اجازه مالک است، اما لحاظ مولا که مقارن است.

خلاصه مرحوم آخوند با این مطلب مشکل را حل کرده است که الشرط حقیقة هو الوجود اللحاظی لاجازه المالک، والوجود اللحاظی لاجازة المالک مقارن لحکم المولی بصحة هذا البیع الفضولی. مطلب تمام شد.

مرحوم نائینی می گوید: جناب آخوند! شما فکر کردی حکم مولا همه اش به نحو قضیه خارجیه است. مثل این مثالی که زدیم که یک مولای بیکاری است حکمش را به نحو قضیه خارجیه صادر می کند، می آید نگاه می کند که من بیع فضولی کردم، و بعد هم نگاه می کند که مالک یک هفته بعد اجازه خواهد کرد. آنوقت می گوید که بنابر این این بیع فضولی از همین الان صحیح است.

آقا! مولا احکامش را به نحو قضه حقیقیه جعل می کند. مولا چه می داند کدام بیع فضولی را مالک اجازه خواهد کرد و کدام را اجازه نخواهد کرد. باید به نحو قضیه حقیقیه بگوید. بگوید إذا کان المالک یجیز البیع الفضولی فالبیع الفضولی یکون صحیحا من الاول. باید اینجوری بگوید. نمی تواند به نحو قضیه خارجیه بیاید یکی یکی بیع های فضولی را نگاه کند وبرای آنها حکم مستقل صادر کند. بلکه به نحو قضیه حقیقیه حکم صادر می کند.

وقتی به نحو قضیه حقیقیه شد، قضیه حقیقیه یک جعل دارد و یک مجعول. جعل قضیه حقیقیه به نحو قضیه شرطیه است مشکل ندارد. تصور می کند مولا اجازه مالک را، و او را شرط قرار می دهد برای یک قضیه شرطیه. می گوید إذا کان المالک یجیز البیع الفضولی فالبیع الفضولی صحیح من الاول. در مقام جعل مولا مشکلی نیست. اجازه مالک را تصور می کند و شرط قرار می دهد برای قضیه شرطیه. هیچ مشکلی ندارد.

اما به لحاظ مرحله مجعول، تا این شرط در خارج موجود نشود مجعول محقق نمی شود و حکم فعلی نمی شود.

مرحوم نائینی می گوید: شما در مثال "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما"، ما یک جعل داریم. تصور سارق کافی است برای این جعل. تصور می کند مولا سارق را و اخذ می کند در قضیه حقیقیه که إذا وجد سارق فاقطعوا یده. اما تا سارقی در خارج موجود نشود که وجوب فعلی قطع ید برای او نمی آید. ما به مرحله جعل کار نداریم، در مرحله مجعول تا موضوع در خارج محقق نشود سارق در خارج موجود نشود وجوب فعلی قطع ید در مورد او نمی آید.

شبیه وصیت؛ کسی وصیت می کند می گوید إن متّ فداری ملک زید. جعل وصیت الان است. برای جعل وصیت تصور موت کافی است. اما برای مجعول وملکیت فعلیه زید لازم است که خارجا موصی بمیرد تا بعد زید بگوید من مالک خانه این موصی شدم. جعل وصیت بله تصور موت موصی کافی است که موصی بگوید إن متّ فداری ملک زید. اما برای تحقق مجعول و تحقق حکم فعلی به ملکیت موت موصی لازم است. تا موصی نمیرد که زید مالک خانه نمی شود.

اینجا هم همینطور است. إذا اجاز المالک فالبیع الفضولی صحیح تا در خارج مالک اجازه ندهد یک بیع فضولی را، آن بیع فضولی که صحت فعلیه پیدا نمی کند. بله قضیه شرطیه را مولا جعل کرده، اما به چه درد می خورد. تا موضوع محقق نشود تا شرط محقق نشود حکم فعلی نمی شود.

بعد مرحوم نائینی می گوید: مشکل در مرحله مجعول قابل حل نیست. محال است اجازه مالک که یک هفته بعد می آید مؤثر باشد در فعلی شدن حکم از یک هفته قبل. اجازه مالک یک هفته بعد می آید، این بخواهد تأثیر بگذارد در صحت فعلیه این بیع فضولی از یک هفته قبل. این مثل همان مثال می ماند که بخواهد آتش یک هفته بعد این کاغذها را از الان بسوزاند. محال است.

این فرمایش مرحوم نائینی. ولذا مرحوم نائینی می گوید اگر در ظاهر خطابات شرعیه یکجا شرط متأخر پیدا کردیم باید توجیه کنیم. چه جور توجیه کنیم؟ می گوید مثلا همین بیع فضولی، اگر در بیع فضولی ثابت شد که نظر صحیح در آن کشف حقیقی است، می آییم می گوئیم آن چیزی که شرط صحت بیع فضولی است عنوان تعقب است. کون البیع الفضولی متعقبا باجازة المالک. اجازة المالک یک هفته بعد شرط نیست. شرط بیع فضولی تعقب البیع الفضولی لاجازة المالک است. مالک یک هفته بعد که اجازه می کند از حالا این بیع فضولی متصف است به عنوان متعقب بودن. ولذا تعقب شرط بیع فضولی می شود و این شرط، شرط مقارن است. با این توجیه می خواهد مشکل شرط متأخر را حل کند. انشاء الله تتمه کلام فردا.

جلسه 207

یکشنبه 08/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

مرحوم نائینی فرمود در قضایای حقیقیه مولا وقتی می گوید إن استطعت فحجّ، یک جعل داریم و یک مجعول. در مقام جعل تصور استطاعت کافی است برای جعل حکم. اما تا در خارج استطاعت موجود نشود وجوب حج فعلی نیست. مقصود مرحوم نائینی از فعلیت تحقق وثبوت است. یعنی وقتی که خود مولا گفت اگر مستطیع شدید آنگاه حج بر شما واجب می شود، تا شما مستطیع نشده اید معقول نیست که وجوب حج بیاید. جعلش آمده، ولکن خود مجعول هنوز نیامده است. مثل اینکه موصی می گوید إن متّ فداری لزید، جعلش آمده اما تا این موصی نمیرد ملکیت زید ثابت وفعلی نمی شود. ولذا مرحوم نائینی فرمود اگر ما بخواهیم شرط متأخر برای حکم فرض کنیم به لحاظ مقام جعل مشکل پیش نمی آید. چون لحاظ می کند مولا آن شرط متأخر را و جعل می کند حکمش را. اما به لحاظ مجعول مشکل پیش می آید. چون تا آن شرط متأخر موجود نشود حکم فعلی نمی شود. پس چطور ما بگوئیم که قبل از وجود شرط متأخر حکم فعلی است. این محال است. شرط متأخر چون شرط برای مجعول است تا موجود نشود مجعول فعلی نمی شود. اگر بخواهیم بگوئیم که قبل از وجود آن شرط مجعول ما و حکم ما فعلی شده، این خلف است.

ولذا ایشان فرموده: در این مثال بیع فضولی بنابر قول به کشف حقیقی اینکه بگوئیم اجازه مالک شرط متأخر است، اگر یک هفته بعد مالک اجازه می کند از ابتداء صدور بیع فضولی حکم به صحت آمده. این محال است. چون وقتی می گوئید اجازه مالک شرط است، یعنی تا موجود نشود حکم به صحت بیع فضولی محقق نمی شود. پس چطور شما آمدید از یک هفته قبل حکم به صحت را موجود وفعلی کردید؟ از آن لحظه تحقق بیع فضولی شما صحت بیع را بنابر نظریه کشف حقیقی فعلی دانستید. این محال است.

ولذا ایشان گفته است که باید این بیع فضولی را از شرط متأخر خارج کنیم. اگر دلیل آمد گفت اجازه مالک کشف می کند از اینکه بیع فضولی از اول صحیح بوده، باید بگوئیم پس اجازه مالک شرط متأخر نیست. تعقب البیع الفضولی باجازة المالک شرط مقارن است. بیع فضولی که واجد این شرط مقارن باشد که متعقب است به اجازه مالک فی المستقبل، این بیع فضولی می شود صحیح، شرط صحتش هم اجازه مالک فی المستقبل نیست. تعقب البیع الفضولی باجازة المالک فی المستقبل هست.

اقول: اشکال این فرمایش مرحوم نائینی این است که تعقب هم اگر شرط باشد، تا مالک اجازه نکند این بیع فضولی را، عنوان تعقب هم محقق نمی شود. الان این بیع فضولی انجام شد، یک هفته بعد مالک اجازه می کند، آیا صحیح است بگوئیم که الان این بیع فضولی ملحوق و متعقب است به اجازه مالک؟ آیا این بیع فضولی الان دارای این وصف تعقب است که بعد از او اجازه مالک هست، یا این وصف تعقب هم یک وصفی است که اول باید آن اجازه مالک بیاید تا ما بگوئیم بیع فضولی ما وصف تعقب را پیدا کرد؟

شما همین الان که هشت صبح است حضورتان در درس متعقب است به نماز ظهر و عصر؟! شما تا نماز ظهر و عصر نخوانید اضافه بین این جلوس شما در این مجلس و آن نماز ظهر و عصر برقرار نمی شود.

سؤال وجواب: تعقب فعلی مهم است که آیا این حضور شما در این اتاق دارای این وصف است که قبل از نماز ظهر و عصر است؟ قبل از نماز ظهر و عصر موقعی هست که نماز ظهر و عصر را شما بخوانید بعد بگوئید حضور ما در آن جلسه درس قبل از نماز ظهر و عصر بوده است. اول باید آن نماز ظهر و عصر محقق بشود تا بیائید اضافه برقرار کنید بین آن نماز ظهر و عصر وآن حضور در جلسه درس پیش از ظهر، تا بگوئید آن جلسه درس پیش از ظهر قبل از خواندن نماز ظهر و عصر بود، متعقب بود به نماز ظهر و عصر.

سؤال وجواب: کلام در این است که شما الان جلوستان امروز متعقب است به جلوستان فردا. یعنی وصف تعقب الان موجود است بدون اینکه طرف اضافه الان موجود باشد؟

سؤال وجواب: وصف تعقب عنوان اضافی است متقوم است به طرفین اضافه.

اگر این مطلب را هم قبول نکنید، اشکال حلی ما این است که: جناب نائینی! تأثیر موضوع در ثبوت حکم تأثیر تکوینی نیست. چرا؟ برای اینکه حکم فعلی وجود تکوینی ندارد. وجود وهمی عرفی دارد نه وجود تکوینی. واقعا بعد از اینکه موضوع محقق شد مثلا موصی مرد و زید مالک خانه این موصی شد، در عالم تکوین تغییری حاصل می شود؟ نه اینکه نیست. یک وجود وهمی دارد این مجعول، می گویند ملکیة زید للدار. این یک وجود وهمی عرفی دارد. ما قبول داریم که همین وجود وهمی عرفی منشأ آثار است. إذا کان زید مالکا لداره فیجوز له بیع داره. اما بالاخره این ملکیت زید للدار یک وجود وهمی دارد، نه اینکه موت موصی تأثیر تکوینی دارد در تحقق این ملکیت. موضوع تأثیر تکوینی ندارد در تحقق حکم فعلی. چون حکم فعلی اصلا امر تکوینی نیست بلکه یک امر وهمی است. وقتی که اینطور شد و تأثیر تکوینی نبود پس قیاس نکنید به آن آتشی که الان روشن می کنید بگوئید الان آتش روشن کنیم پنبه از یک ساعت قبل بسوزد. آنجا محال است چون تأثیر تکوینی است. اما کیفیت دخالت موضوع در حکم تابع کیفیت جعل است. مولا می تواند اجازه مالک را در آینده موضوع قرار بدهد برای صحت بیع فضولی از اول. تأثیر اجازه مالک که تأثیر تکوینی نیست در صحت بیع فضولی. تأثیر اعتباری دارد، یعنی موطن اعتبار موقعی فعلی می شود که موضوع محقق بشود. موضوع محقق بشود در همان موطن خودش. اجازه مالک اگر در آینده شرط شده، می گویند اگر مالک در آینده اجازه خواهد داد بیع فضولی از اول صحیح است، اصلا موضوع به همین نحو محقق می شود که ما نگاه کنیم ببینیم در آینده مالک اجازه خواهد کرد. همینکه می بینیم مالک در آینده اجازه خواهد کرد موضوع برای صحت بیع فضولی از همین الان فعلی است. تأثیر موضوع در حکم اگر تأثیر تکوینی بود اشکال وارد بود، اما تأثیر تکوینی نیست تأثیر وهمی است. کیفیت اخذ موضوع هم دست خود شارع است. می تواند شارع امر استقبالی را در موضوع اخذ کند. بگوید اگر زید امشب از سفر می آید بر تو واجب است که گوشت بخری. شما وقتی احراز کردید که زید امشب از سفر می آید موضوع هستید برای وجوب شراء لحم الان. تأثیر مجیء زید من السفر در وجوب شراء لحم که تأثیر تکوینی نیست تا بگوئید که چطور می تواند مجیء زید من السفر در فردا در وجوب شراء لحم امروز تأثیر بگذارد. نه، تابع کیفیت اخذ موضوع است. اگر بیاید مولا اینگونه در موضوع اخذ کند بگوید آمدن زید فردا موضوع است برای وجوب خریدن گوشت امروز، اصلا تحقق موضوع به همین نحو است که در فردا زید بیاید، این موضوع می شود برای اینکه امروز شراء لحم واجب بشود.

ولذا هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: موضوع صحت بیع فضولی بنابر کشف حقیقی اصلا به همین نحو اخذ شده است. وجود استقبالی اجازه مالک. اگر واقعا مالک اجازه خواهد کرد در آینده، از همین الان این بیع فضولی صحیح است بنابر کشف حقیقی. فرض کنید شخصی جاریه ای خرید از یک بایع فضولی و می داند که مالک بیع این جاریه را بالاخره ولو تا یک ماه بعد هم که شده اجازه خواهد کرد، می داند واطمینان دارد. بنابر کشف حقیقی همین الان این مالک جاریه است. علم من طریق است به واقع و فرض این است که واقع را من با علم خودم کشف کرده ام که مالک اجازه خواهد کرد. پس بنابر کشف حقیقی از همین الان من مالک جاریه ام. از همین الان شما مالک این جاریه هستید، ولذا جائز است بر شما استمتاع. به این می گویند کشف حقیقی.

اما کشف انقلابی و کشف حکمی فرق می کند. هم در کشف انقلابی و هم حکمی تا مالک اجازه نکند بیع این جاریه را، این جاریه ملک خود آن مالک است وملک شمای مشتری نیست.

اما بعد از اینکه مالک گفت اجزت البیع الفضولی:

آنوقت نظریه کشف انقلابی می گوید: از همان آن اجازه حکم می کنیم که آقای مشتری! امروز ساعت هشت ونیم مالک اجازه کرد این بیع جاریه یک هفته قبل را. الان حکم می کنیم که شمای مشتری از یک هفته قبل مالک این جاریه بودی. از همین الان حکم می کنیم. نه اینکه کشف حقیقی بشود. الان اعتبار می کنیم و حکم می کنیم که شمای مشتری از یک هفته قبل مالک جاریه بودی. یعنی در عالم اعتبار گذشته را تغییر می دهیم. انقلاب واقع است در گذشته اما در وعاء اعتبار. اینکه اشکال ندارد. تا قبل از اجازه می گفت آن مالک اصیل مالک لهذه الجاریة، بعد از لحوق اجازه اعتبار می کند که این مشتری از یک هفته قبل مالک جاریه بوده است. اعتبار بعد از اجازه است اما معتبر ملکیة المشتری است من حین البیع الفضولی.

ادعای بزرگانی مثل آقای خوئی وآقای صدر همین است که می گویند اصلا اوفوا بالعقود وقتی مالک گفت اجزت، همان بیع از یک هفته قبل را دارد اجازه می کند. اوفوا بالعقود می گوید من همان بیع از یک هفته قبل را امضاء می کنم. بیع از یک هفته قبل معنایش این بود که به مشتری می گفت تو از همین الان مالک جاریه هستی. اجزت مالک هم این را امضاء کرد. اوفوا بالعقود هم امضاء شارع را به دنبال آورد. نتیجه این می شود که برای این مشتری الجاریة بعد الاجازه حکم می کنیم. برخلاف کشف حقیقی که کشف می کردیم که حکم از یک هفته قبول بوده است.

و لذا اگر مشتری جاریه خبر داشت که مالک اجازه خواهد کرد، بنابر کشف حقیقی جائز بود استمتاع کند از آن جاریه. اما بنابر کشف انقلابی نه، قبل از اجازه اصلا مالک نیست مشتری. بعد از اجازه حکم می کنند که أیها المشتری نعتبر من الان انک کنت مالکا لهذه الجاریة من الاسبوع الماضی. این می شود کشف انقلابی.

کشف حکمی این است که: می گوید نه، من اعتبار نمی کنم که تو مالک جاریه از یک هفته قبول بودی. ولکن آثار مالک بودن از یک هفته قبل را الان بار می کنیم. من اعتبار نمی کنم که تو مالک جاریه از یک هفته قبول بودی تا به قول آقایان بشود تهافت عرفی که بعضی ها ادعا کرده اند. من می گویم از امروز به بعد که اجازه لاحق شد آثار ملکیت از یک هفته قبل را الان بار کن. یعنی چه؟ یعنی اگر خدای نکرده در ضمن این یک هفته مباشرتی انجام شده کار حرامی بوده و او عوض نمی شود، بنابر کشف انقلابی هم عوض نمی شود حکم تکلیفی، ولکن الان می گوئیم آثار ملکیت از یک هفته قبل را بار کن یعنی بگو آن فعل تو زنا نبوده است و حد ندارد وآن ولد، ولد زنا نیست.

ثمره کشف حکمی در بیع فضولی در اینکه می رود گاو شیرده می خرد ظاهرتر است. گاو شیرده می خرد فضولتا، بعد از یک هفته مالک می گوید اجزت. کشف انقلابی می گوید اعتبار می کنیم که تو از یک هفته قبل مالک این گاو بودی. کشف حکمی می گوید نه، آثار ملکیت از یک هفته قبل را ببین چیست الان بار کن. آثارش این است که این شیرهای در یک هفته الان مال تو است. پنیرهایی که در این یک هفته از شیر تولید کرده اند الان مال تو است. الان آثار ملکیت از یک هفته قبل را بار می کنیم. و الا نمی گوئیم تو از یک هفته قبل مالک بودی. نه، اگر از یک هفته قبل مالک بودی الان چکار می کردی؟ الان نماء متخلل در این یک هفته را بر می داشتی، الان هم همین کار را بکن. اما کشف حکمی می گوید من جرأت نمی کنم بگویم تو از یک هفته قبل مالک این گاو بودی. نه، الان آثار عملی برای ملکیت از یک هفته قبل الان آثار عملی چیست. یکی از آثار عملی اش این است که نماء متخلل را می توانی الان مالک بشوی.

سؤال وجواب: ثمره عملیه اش یکی است ولی تحلیلش فرق می کند. در شیرهای فروخته شده هم ثمره ظاهر نمی شود، چون خود نفود آن بیع هم ثمره عملیه است.

پس کشف انقلابی اعتبار می کند ملکیت از یک هفته قبل را برای این مبیع. اما کشف حکمی می گوید نه، آثار عملی ملکیت از یک هفته قبل ببین الان آن آثار عملی چیست. آثار عملی اش این است که آن شیرها را بر می داری می بری.

در مقابل اینها نظریه نقل است که اصلا می گوید بعد از اجازه مالک الان این مشتری مالک می شود. کأنه الان این بیع انجام شده، و آن نماء متحلل هم مال مالک قبلی است.

ما معتقدیم که کشف حقیقی هیچ اشکال عقلی ندارد فقط خلاف ظاهر ادله است. شرط متأخر خلاف ظاهر است ولی محال نیست.

یک مشکلی که ممکن است مطرح بشود این است که شرط متأخر برای تحقق حکم فعلی مشکل پیدا نکرد. اما برای تحقق ملاک چطور توجیه می شود؟ ملاک دیگر امر اعتباری نیست امر حقیقی است. مثلا در آن مثال إن کان زید یجیء من السفر غدا فیجب من الان شراء اللحم، چطور می شود مجیء زید فردا در تحقق ملاک برای گوشت خریدن امروز اثر بگذارد؟ حالا می گفتید برای وجوب شراء لحم امروز اثر بگذارد، اثر تکوینی نیست، چون وجوب شراء لحم امروز امر اعتباری است. اما ملاک شراء لحم در امروز که امر حقیقی است امر اعتباری نیست. چطور توانست آمدن زید در فردا در تحقق این ملاک تأثیر بگذارد؟

این اشکال را باید جواب بدهیم.

جواب از این اشکال این است که:

اولا: می گوئیم چه بسا ملاک امر اعتباری باشد. ملاک هایی داریم عقلائی و اعتباری. اگر رئیس جمهور فلان کشور به اینجا می آید 21 توپ شلیک کنید برای احترام او. خب این ملاک اعتباری است دیگر. حالا 21 توپ چرا؟ 22 توپ شلیک کنید. پس یک سری مطالب ملاک عقلائی است. احترام این زید که فردا از سفر می آید اقتضاء می کند که از یک روز قبل گوشت تهیه کنیم تا فردا که زید آمد بگوئیم یک روز است که ما گوشت و میوه تهیه کردیم. چون اگر وقتی زید می آید تازه برویم گوشت تهیه کنیم می گوید مجبوری بوده است. خب این ملاک اعتباری است دیگر. این احترام که با خرید گوشت امروز انجام می شود معلوم می شود ملاک اعتباری است. مراد ما از ملاک تکوینی مثل این است که نار ایجاد می کند حرارت را. اینجوری که نیست. ملاک های عقلائی است.

سؤال وجواب: ملاک همیشه ملاک تکوینی نیست مثل اینکه طبیب به مریض می گوید إشرب دواء که برای صحت تکوینیه است تابع اعتبارات عقلائی نیست. خود همین احترام یک ملاک عقلائی است. 21 توپ شلیک کردن در یک منطقه احترام است ممکن است در یک منطقه دیگر 21 توپ شلیک کردن ضد احترام باشد. این تأثیر تکوینی ندارد دیگر. تأثیر اعتباری دارد. اینکه بگویند اگر فردا زید می آید امروز برو گوشت تهیه کن تا بفهمد که یک روز است در انتظار به سر می بریم، خب این ملاک عقلائی است دیگر. و الا از یک روز قبل گوشت خریدن چه تأثیر تکوینی دارد در خوشحال شدن او؟!. پس تابع قراردادهای عقلائی است. لذا مثلا در آفریقا بینی هایشان را به هم بمالند می شود احترام، اما اینجا بینی ها را به هم بمالند می گویند اینها وحشی اند. خب اینها ملاک های قراردادی است دیگر. یکی از ملاک قراردادی همین است که رئیس جمهور فلان کشور که می آید فرودگاه از یک ساعت قبل یگان استقبال آنجا منتظر باشند. خب این ملاک قراردادی است دیگر. چون ملاک یعنی مصلحت، منتهی اینجا مصلحت قراردادی است نه مصلحت تکوینیه.

پس در این موارد که ما مشکل نداریم.

ثانیا: ما احتیاجمان به این فعل مثل شراء اللحم برای اطعام زید است فردا. یعنی محبوب نفسی این است که فردا که زید می آید او را اطعام کنیم. پس او می شود محبوب نفسی مولا. (نمی گوئیم واجب نفسی برای اینکه ممکن است اطعام زید از این عبد خواسته نباشد. فقط به این عبد گفته اند اشتر اللحم). ملاک نفسی اطعام زید است فردا بعد مجیئه. او که مشکل ندارد. مجیء زید غدا سبب است که اطعام او غدا ملاک پیدا کند. تا اینجا که مشکل ندارد و می شود شرط مقارن. امروز شراء اللحم مقدمه است برای آن محبوب نفسی که عبارت است از اطعام زید غدا بعد مجیئه.

می گوئید خب چرا مولا صبر نکرد فردا که زید می آید و اطعام او محبوب نفسی می شود امر کند به مقدمه اش. آن موقع بگوید عبدی إشتر اللحم.

جوابش این است که ممکن است مقدمه مفوته باشد. اگر امروز گوشت نخرم فردا روز تعطیل عمومی است گوشت یافت نمی شود. یا نه می خواهد توسعه بدهد بر عبدش. واجب می کند بر عبد شراء لحم را. حالا امروز خواست شراء لحم بکند یا فردا موسع باشد بر عبد.

پس از امروز وجوب شراء لحم فعلی می شود. ولکن این شرط متأخر ما تأثیر در یک ملاک نفسی گذاشت در اطعام زید فردا که نسبت به او شرط متأخر نیست. شراء لحم امروز مقدمه آن محبوب نفسی است. این هم که مشکل ندارد.

ثالثا: گاهی اصلا آن شرط متأخر شرط ملاک نیست. شرط قدرت است بر تحصیل ملاک. چطور؟ به مستطیع می گوئیم إن کنت تبقی حیا الی موسم الحج فیجب علیک من الان الحج. اگر تا آخر موسم حج زنده می مانی از هنگامی که استطاعت مالیه پیدا می کنی بر تو حج واجب می شود.

این شرط بقاء حیات، این شرط ملاک حج است، شرط قدرت بر تحصیل ملاک است. والا اگر این آقا زنده نماند ملاک حج از او فوت می شود.

پس گاهی اینطور است که می گوید اگر تو تا آخر موسم حج زنده می مانی و قادر خواهی بود بر انجام حج، از زمانی که مستطیع مالی می شوی بر تو وجوب حج می آید. یا مثلا در وجوب وفاء به نذر اینجور است دیگر. شما نذر کردید لله علیّ اگر فرزندم شفا پیدا کرد این فرزند را روز عاشورا ذبح کردم. از همین حالا که نذر کردید وجوب وفاء به نذر فعلی است. فِ بنذرک از همین حالا فعلی است. منتهی اگر متمکن باشی در روز عاشورا از ذبح، قدرت بر استیفاء ملاک داری. اگر نتوانی این شاة را ذبح بکنی در روز عاشورا، قدرت نداری بر استیفاء ملاک نه اینکه ملاکی نداریم.

پس ما این شرط متأخرمان گاهی اصلا شرط اتصاف به ملاک نیست، بلکه شرط قدرت بر استیفاء ملاک است.

ولذا چون شرط قدرت است شرط الوجوب شد. گفت إن کنت تقدر فی یوم عاشورا علی ذبح هذه الشاة فیجب علیک من الان الوفاء بالنذر. إن کنت تبقی حیا الی موسم الحج فیجب علیک من الان الحج. شما می گفتید تأثیر شرط متأخر در اتصاف به ملاک محال است، جواب سوم ما این است که چه بسا شرط متأخر اصلا شرط اتصاف به ملاک نیست شرط قدرت بر تحصیل و استیفاء ملاک است.

ما قبلا هم عرض کردیم بعضی چیزها شرط اتصاف به ملاک است شرط احتیاج است. مثل اینکه سرما شرط این است که ما محتاج بشویم به لباس گرم. بعضی چیزها شرط وجود محتاج الیه و شرط استیفاء است، مثل لباس گرم داشتن. خب اگر لباس گرم نداشتید در هوای سرد، ملاک استیفاء نمی شود. ولکن احتیاج به لباس گرم دارید. به این می گویند شرط استیفاء. می گوید اگر شما لباس گرم داری تا فردا، از حالا بر تو واجب است لباس گرم بپوشی. اینکه اشکالی ندارد. این شرط استیفاء ملاک است و اشکالی ندارد.

کلام واقع می شود در شرط متأخر واجب.

جلسه 208

دوشنبه 09/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

#### شرط متأخر واجب (تعلق وجوب، تحقق امتثال، استیفاء ملاک)

بحث راجع به شرط متأخر بود. شرط متأخر حکم را بحث کردیم. کلام در شرط متأخر واجب واقع می شود.

برای شرط متأخر واجب مثال معروف این است که صوم مستحاضه بنابر قول بعضی از فقهاء غیر از اینکه مشروط هست به اغسال نهاریه، مشروط هم هست به غسل برای شب بعد. که مستحاضه کثیره روزه امروزش موقعی صحیح است که در امشب برای نماز مغرب و عشاء غسل بکند. که این نظر خلاف مشهور هست.

ولکن مثالهای دیگری هم در فقه هست:

مثلا حوض مسجدی وقف می شود برای خصوص مصلین. من که وضوء می گیرم از این حوض، شرط صحت این وضوء نماز خواندن در این مسجد است. اگر وضوء بگیرم نماز در این مسجد بخوانم در زمان متأخر، کشف می شود که آن وضوئم صحیح بوده است، والا کشف می شود که آن وضوء باطل بوده است. چون اگر من از این حوض وضوء بگیرم و در این مسجد نماز نخوانم تصرف من در این حوض تصرف غصبی است و حرام است و وضوء باطل می شود.

یا مثلا کسی غسل برای زیارت امام حسین علیه السلام کرد. غسل زیارت مثل سائر اغسال مستحبه مجزی از وضوء هست علی مسلک جماعة و مقتضای بعض روایات معتبره هم همین است. خب من غسل کردم لزیارة الحسین علیه السلام گفتم اول نماز مغرب و عشاء بخوانم بعد مشرف بشوم حرم ابی عبدالله علیه السلام. نماز مغرب و عشاء خواندم بعد خوابم برد. غسلم باطل می شود. غسلم که باطل شد دیگر آن غسل، غسل زیارت ابی عبدالله علیه السلام نیست. نماز ظهر و عصرم هم باطل می شود. پس شرط متأخر آن غسل لحوق زیارت امام حسین علیه السلام است تا صدق بکند که آن غسل، غسل زیارت امام حسین علیه السلام بوده است. ظاهر ادله این است که غسل زیارت یعنی غسلی که یتعقبه الزیارة. غسلی که به دنبال آن زیارت امام حسین علیه السلام هست.

سؤال وجواب: آن غسل که مستحب است این است که انسان قبل از زیارت امام حسین علیه السلام غسل کند و از او حدث اصغر هم صادر نشود. ...فرض کنید که مطمئن بود که بعدا موفق خواهد شد که با این غسل زیارت خواهد کرد. اگر مطمئن بود بالاخره کربلا آمده برای زیارت اباعبدالله علیه السلام، اگر مطمئن بود اکتفاء می کند به آن نماز ظهر و عصر، ولی اگر کشف خلاف شد و قبل از زیارت غسلش باطل شد با حدث اصغر، خب شرط متأخر آن غسل که زیارت ابی عبدالله علیه السلام است محقق نشده است و غسل باطل است. ...فرض این است که فقط نیت کرد غسل زیارت امام حسین علیه السلام را، والا اگر هم نیت غسل زیارت امام حسین علیه السلام کرد و هم نیت غسل جمعه، او اصلا مشکلی پیدا نمی کند، غسل جمعه که مشروط به شرط متأخر نیست.

ما در رابطه با شر متأخر واجب یا شرط متأخر مستحب در سه مرحله بحث می کنیم: مرحله اول تعلق وجوب، مرحله دوم تحقق امتثال، مرحله سوم استیفاء ملاک.

مرحله تعلق وجوب هیچ مشکلی ندارد. وجوب به عنوان تعلق می گیرد، حالا گاهی عنوان مطلق و گاهی عنوان مقید. در بحث صوم مستحاضه وجوب تعلق می گیرد به این عنوان مشروط، الصوم المقید بالغسل فی اللیل. این عنوان در ذهن مولا لحاظ می شود، وجوب می رود روی این عنوان. وجود غسل متأخر است، اما در مقام لحاظ و تعنون که تأخر ندارد. الان لحاظ می کند مولا صوم مقید به غسل در شب آینده را، و امر می کند به این حصه. این مشکلی ندارد.

منتهی می ماند مرحله امتثال. در مرحله امتثال بحث در این است که اگر این زن مستحاضه در شب غسل می کند هنگامی که غسلش تمام شد امتثال محقق می شود، تقید محقق می شود، یا کشف می کنیم که در روز امتثال محقق شده بود و این غسل در شب مجرد کاشف است از تحقق صوم مقید در روز.

آقای خوئی ره فرموده نظر ما همین دوم است که غسل این زن مستحاضه در شب کشف می کند از تحقق صوم مقید در روز. و امر به صوم مقید در روز امتثال شد و ساقط شد ولو عقل می گوید این زن باید در شب غسل کند. اما این غسلش کاشف است از تحقق امتثال در روز.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره خیلی غیر عرفی است. برای اینکه این غسل اگر صرفا کاشف است پس چرا می گوئید واجب هست عقلا؟ این غسل دخیل است در امتثال، نه اینکه صرفا کاشف است. اگر مجرد کاشف است مثل این می ماند که بعد از اینکه زید به شما سلام کرد و رفت شما شک می کنید که آیا به او سلام دادید یا ندادید. به رفیقتان می گوئید من جواب سلام زید را دادم یا ندادم؟ او می گوید جواب سلام زید را دادی یا ندادی. این سؤالتان از رفیقتان مجرد کاشف است. والا عقلا که لازم نیست از رفیقتان بپرسید. می گوئید چه نیازی به سؤال هست. یا جواب سلام زید را دادم فتحقق الامتثال، یا ندادم فلم یتحقق الامتثال.

سؤال وجواب: کلام در این است که آقای خوئی ره می گوید واجب است طبق این نظر فقهی که در امشب غسل کند برای تصحیح صوم روز. نه اینکه بگوید قضاء می کنم. باید حتما این غسل در شب را انجام بدهد. خب اینکه دیگر نمی شود مجرد کاشف. این محقق امتثال است.

ما به نظرمان تا در شب غسل محقق نشود صوم مقید محقق نمی شود عرفا. صوم مقید به غسل در شب محقق نمی شود مگر بعد از غسل در شب. یک امر رفته روی صوم مقید، و این غسل در شب مجرد کاشف نیست بلکه محقق امتثال است.

و جالب این است که آقای خوئی ره که اینجا فرموده است خود این غسل متعلق امر نیست، آنچه متعلق امر است تقید الصوم بالغسل است. و این تقید الصوم بالغسل در روز محقق می شود. اگر من امشب غسل بکنم تقید الصوم بالغسل در روز محقق شده بود و این غسل در شب کاشف از تحقق هذا التقید است. و الا خود این غسل در شب امر ندارد. تقید الصوم بالغسل امر دارد. غسل در شب کاشف است از حصول این تقید الصوم بالغسل در روز. روی همین جهت فرموده است که این غسل کاشف است. چون خود این غسل امر ندارد، مقدمه است برای اینکه کشف کنیم حصول آن تقید را در روز.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! اولا که ما گفتیم نه، عرفا تا این قید نیاید تقید صوم بالغسل هم نمی آید. ثانیا: خلاف مبنای خود شما در بحث استصحاب است. در مثال الصلاة مع الوضوء تصریح کردید و گفتید که امر می رود روی ذات وضوء نه تقید الصلاة بالوضوء. آقای خوئی ره فرمود امر روی تقید الصلاة بالوضوء نمی رود، می رود روی ذات وضوء. در بحث استصحاب این را فرمود. می دانید چرا این را فرمود؟ چون در بحث استصحاب گیر کرد. به ایشان گفتند واجب تقید الصلاة بالوضوء است. چون وضوء شرط است، جزء که نیست. در شرط تقید جزء وقید خارج. تقید الصلاة بالوضوء شرط است و او مأموربه است. استصحاب بقاء وضوء برای اثبات تقید الصلاة بالوضوء می شود اصل مثبت.

آقای خوئی برای جواب از این اشکال در استصحاب فرمود ما به نظرمان تقید الصلاة بالوضوء امر ندارد خود وضوء امر دارد. یعنی اگر واجب ما مشروط بود به یک شرط اختیاری، آقای خوئی ره فرموده خود آن شرط اختیاری متعلق امر است نه تقید الواجب به.

خب بنابر مبنای آقای خوئی ره در استصحاب اینجا هم باید می گفت خود غسل در شب متعلق امر است نه تقید الصوم بالغسل. آنوقت اینجا آمده فرموده نخیر، تقید الصوم بالغسل متعلق امر است. ولذا غسل در شب کشف می کند از تحقق امتثال در روز.

پس اشکال ما به آقای خوئی این بود که اولا ما قبول داریم که تقید الصوم بالغسل متعلق امر است. اما معتقدیم که تا غسل نیاید تقید الصوم بالغسل هم در خارج محقق نمی شود. معنا ندارد بگوئیم این غسل در شب مجرد کاشف است از تحقق امتثال در روز. و ثانیا این فرمایش شما خلاف مبنایتان در استصحاب است که در مشروط به شرط اختیاری فرمودید تقید المشروط بالشرط متعلق امر نیست خود شرط متعلق امر است.

بله مثل مرحوم نائینی که همه جا یک حرف زده و همه جا گفته است که تقید المشروط بالشرط امر انتزاعی است و متعلق امر ضمنی نیست. آنچه که متعلق امر ضمنی است ذات شرط است. همه جا این را گفته است. می گوید تقید الصوم بالغسل فی اللیل امر انتزاعی است مقدور نیست برای مکلف. آن چیزی که مقدور است منشأ انتزاع است که عبارت است از روزه گرفتن و غسل در شب. و لذا می گوید آن چیزی که امر روی او رفته است خود روزه گرفتن است و خود غسل در شب. ولذا گفته اصلا دیگر مشکلی در شرط متأخر واجب پیدا نمی کنیم، چون از شرط متأخر بودن خارج شد. تعلق گرفته است یک امر ضمنی به صوم در روز و یک امر ضمنی دیگر به غسل در شب. مثل نماز که اول می گویند تکبیرة الاحرام بعد می گویند رکوع. در صوم مستحاضه هم گفته اند صومی ثم اغتسلی. مرحوم نائینی می گوید وقتی امر تعلق گرفت به خود غسل در شب، دیگر این شرط متأخر نیست. بلکه کالجزء الاخیر للواجب است. واجب مرکب است از صوم در روز و غسل در شب.

پس مرحوم نائینی حرفش همه جا یکی است. ولی کلام در این است که آقای خوئی ره که اینجا به مرحوم نائینی اشکال می کند که پس فرق جزء با شرط چه می شود؟ اینجور که شما معنا می کنید غسل در شب شد جزء برای واجب، در حالی که غسل در شب شرط الواجب است. و آن چیزی که متعلق امر است به نظر آقای خوئی ره، تقید الصوم بالغسل است. ما می گوئیم جناب آقای خوئی ره، این مطلب شما منافات دارد با آن چیزی که در بحث استصحاب گفتید. ولو حق با شما است. ما در بحث استصحاب هم گفتیم. فرق شرط با جزء همین است، که در شرط تقید المشروط بالشرط متعلق امر است. تقید الصوم بالغسل متعلق امر است. ولذا معتقدیم که تا این زن شب غسل نکند تقید الصوم بالغسل محقق نمی شود. ولی این مشکلی برای مقام امتثال پیش نمی آورد. ولذا مقام امتثال هم در شرط متأخر واجب خالی از اشکال است.

سؤال وجواب: تا غسل نکند تقید صوم به غسل محقق نمی شود. عرفی نیست که بگوئیم الان تقید این صوم به غسل محقق شده است. یعنی الان این صوم همراه با غسل است؟ این عرفی نیست. تا غسل در شب محقق نشود عرف نمی گوید این صوم همراه با غسل است، یا این صوم به دنبالش غسل هست. نه، تا غسل نکنیم، نه این صوم صدق می کند که همراهش غسل است و نه به دنبالش ومتعقبش غسل است. ولذا شرط متأخر می شود وما قبول داریم.

در همان مثالی که زدیم که حوض مسجد وقف مصلین است، و شما وضوء گرفتید در این حوض. صحیح بودن این وضوء مشروط به این است که بعدا در این مسجد نماز بخوانی. ولکن قبل از نماز در این مسجد هم می توانید دست به قرآن بزنید. با اینکه نماز در مسجد شرط متأخر است، اما همین کافی است برای اینکه این وضوئی که می گیرید که بعد از آن نماز خواهید خواند در این مسجد، این وضوء دیگر مصداق غصب نباشد و حصه مغصوبه نباشد بلکه حصه غیر مغصوبه باشد. وقتی این وضوء شد وضوء به ماء غیر مغصوب، چون تو بعدا نماز خواهی خواند، پس این وضوء می شود وضوء به ماء غیر مغصوب، پس این وضوء از اول طهارت می آورد در فرضی که فی علم الله با این وضوء در این مسجد نماز بخوانی. ولذا قبل از آن نماز دست به قرآن هم بزن.

سؤال وجواب: اگر وضوء گرفت وقبل از نماز مرد ضامن آن پول آب است. ...عذاب نمی شود چون معذور است فقط ضامن آب است.

در این مثال آن حصه ای حرام است که وضوئی که بعد از آن نماز نخوانید. این حصه حرام است. ولی این وضوئی است که بعد از آن نماز می خوانم، پس این حصه محرمه نیست. وقتی حصه محرمه نبود پس امر به وضوء شاملش می شود و مشکلی ندارد.

در آن مثالی که در هتل کربلا غسل زیارت امام حسین علیه السلام می کنید بعد می گوئی غسل زیارت ابی عبدالله کردم وبرخی از بزرگان گفته اند غسل زیارت مجزی از وضوء است. بعد اول می روی حرم حضرت ابالفضل ومی خواهی نماز ظهر و عصر را آنجا بخوانی بعد بروی حرم امام حسین. ما می گوئیم این غسل زیارت موقعی صحیح است که بعد از آن حتما زیارت امام حسین علیه السلام بکنی. اگر حدث اصغر از کسی صادر بشود، کشف می کند که آن غسلش غسل زیارت الحسین نبوده و آن نماز ظهر و عصری هم که در حرم حضرت ابالفضل خواند باید برود اعاده کند. این مطلب درستی است.

ما می گوئیم اگر بعدا زیارت امام حسین می کنی آن غسلت غسلی است که بعد از آن تقید خواهد آمد. الان تقید نیامده. غسلی است که می دانی تا نیم ساعت دیگر یتحقق زیارة الحسین علیه السلام بعده. تقید این غسل به زیارة الحسین بعدا محقق می شود. این را می دانید. اطلاق دلیل می گوید این غسل مستحب است، و این غسل مستحب هم أیّ وضوء انقی من الغسل (چه وضوئی طاهرتر از غسل است) یعنی غسل مشروع، و هذا غسل مشروع. چون فرض این است که الان غسل می کنم و بعد از آن هم زیارت که می کنم تقیدش بعدا حاصل می شود. ولذا این غسل مصداق مستحب است و مجزی از وضوء است و می توانم با او نماز بخوانم.

پس مشکل در شرط متأخر در مرحله وجوب و تحقق امتثال حل شد. فقط می ماند مرحله ملاک.

در مرحله ملاک شبهه این است که صوم مستحاضه متصف بشود به مصلحت به شرط وجود غسل در شب. این معقول نیست. این مثل این می ماند که بگوئیم این آتش این پنبه را الان مستحاضه سوزاند به شرط اینکه یک ساعت دیگر این پنبه را نزدیک این آتش بکنیم. به شرط اینکه این پنبه را تا یک ساعت دیگر نزدیک این آتش بکنیم الان این پنبه توسط این آتش می سوزد. چطور این غیر معقول است، گفته می شود که صوم مستحاضه هم الان خوب می کند این مستحاضه را از جهت معنوی (خوب معنوی هم یک امر معنوی است دیگر) به شرط اینکه در شب غسل محقق بشود. این محال است.

سؤال وجواب: در بحث شرط متأخر وجوب، چه بسا شرط متأخر شرط اتصاف به ملاک باشد. اگر زید فردا بیاید ما نیاز داریم و محتاجیم که امروز گوشت بخریم. این می شود شرط الاتصاف بالملاک و شرط الاحتیاج. در شرط صحت، شرط الاستیفاء اس. یعنی اگر این زن در شب غسل نکند استیفاء نکرده است مصلحت را. شرط الاتصاف نیست شرط الاستیفاء است. یعنی شرط الاحتیاج نیست بلکه شرط وجود محتاج الیه هست. اگر این زن در شب غسل نکند مصلحت هست و از او فوت شده. نیاز و احتیاج داریم به این واجب ولکن این واجب ما محقق نشده است.

سؤال وجواب: ما گفتیم اشکال ندارد ولی همه که قبول نمی کنند. باید توضیح بدهیم چرا اشکال ندارد. در شرط وجوب چه بسا شرط الاتصاف بالملاک است. یعنی اگر زید فردا نیاید اصلا خریدن گوشت در امروز مصلحت ندارد و مورد احتیاج نیست. و چه بسا هم شرط استیفاء است. مثل اینکه می گوید اگر تا فردا قدرت داری بر اکرام زید امروز گوشت بخر. قدرت بر اکرام زید در فردا شرط استیفاء ملاک است. شرط وجوب گاهی شرط استیفاء است و گاهی شرط اتصاف است. شرط استیفاء ملاک چرا پس شرط الوجوب شد؟ چون غیر مقدور است مثل قدرت بر اکرام زید در فردا. شرط استیفاء ملاک است ولی مولا مجبور است شرط الوجوب قرار بدهد. نمی تواند شرط الواجب قرار بدهد. چون قابل تحصیل نیست. شرط الوجوب قرار می دهد. می گوید إن کنت قادرا غدا علی اکرام زید فاشتر اللحم الیوم. اما در شرط الواجب همیشه شرط الاستیفاء است. چیزی که طلب می شود تحصیلش باید مقدور باشد. غیر مقدور که معنا ندارد طلب بکند مولا تحصیلش را.

پس بحث مانحن فیه ین است که چطور می شود غسل مستحاضه در شب باعث بشود نور معنویت در این زن مستحاضه از امروز صبح متولد بشود؟ این آیا مثل این نیست که نزدیک کردن پنبه به این آتش در امشب باعث بشود که این پنبه از امروز صبح بسوزد که غیر معقول است.

مرحوم آخوند جواب می دهد، می گوید اشتباه کردید عالم تکوین را با عالم حسن وقبح عقلی. ملاک تکوینی را بگذار کنار. آتش، پنبه اینها امور تکوینی هستند. برو سراغ امور عقلیه ای که ربطی به امر تکوینی وجودی ندارد. حسن وقبح تابع تعنون فعل است به عنوان حسن. شما ضرب یتیم بکنی که بعدا یتیم ادب بشود، این ضرب یتیم معنون است به عنوان حسن، ولی اگر ضرب یتیم می کنی که بعدا باید برود به بیمارستان چون دچار ضربه مغزی شده معالجه بشود. خب این ضرب یتیم که بعدا تولید دردسر می کند معنون است به عنوان قبیح. اضافه این ضرب یتیم با یک امر مستقبل من حصول ادبه موجب تعنونش شد به عنوان حسن، اینکه اشکالی ندارد. صوم مستحاضه هم چون اضافه می شود به غسل در شب معنون می شود به عنوان حسن و می شود واجب.

مرحوم آخوند یک بخش را جواب داد خوب خم جواب داد. یک بخش دیگر را هم ما اضافه می کنیم می گوئیم گاهی اصلا مصالح، مصالح عقلائیه اند، اصلا مصلحت عقلائیه این است که شما غذا بیاوری جلو مهمان به شرط اینکه آخرش که غذا را خورد یک لیوان دوغ هم به او بدهی که دل درد نگیرد. غذا آوردن الان مصلحت عقلائیه دارد مشروط به اینکه نیم ساعت بعد هم دوغ بیاوری که بعد از غذا دوغ بخورد و مشکل پیدا نکند.

این هم در مصالح عقلائیه که مشکل حل است.

بالاتر برویم، حتی در امور تکوینی هم مشکلی نداریم. چطور؟ مثلا الان دکتر به یک بیماری می گوید دارو بخور، یک ساعت بعد از این دارو ورزش بکن، حالت خوب می شود. این دارو خوردن الان یک آن دارو خوردید تمام شد. اما اینکه فکر کردید مقتضی است مقتضی نیست معدّ است که یک گرمی در بدن شما تولید بشود. این گرمی می ماند تا هنگام ورزش. مقتضی خوب شدن شما آن حرارت بدن است همراه با ورزش که مقارن هم هستند. پس شما خیال کردید که این شرب دواء مقتضی است شرط متأخرش ورزش یک ساعت بعد است بعد برایتان مشکل ایجاد شد. نخیر، این شرب دواء معدّ است برای یک مقتضی به نام تولد الحرارة فی الجسد. آن حرارتِ در جسد می ماند تا زمان ورزش شما. و وقتی می ماند تا زمان ورزش شما، آن حرارت و آن ورزش ایجاد صحت تکوینیه می کند برای شما. یک حلقه مفقوده ای در این وسط هست که آن را فراموش کردیم دچار مشکل شدیم. مقتضی را شرب الدواء گرفتیم، ورزش را شرط متأخر گرفتیم گفتیم پس این مقتضی چرا با آن شرط متأخر با هم یکجا جمع نشده اند. جواب این است که نه، این شرب الدواء معد است برای تحقق مقتضی، وآن مقتضی می ماند تا زمان شرط متأخر. خب صوم مستحاضه هم شاید از این قبیل باشد. صوم این زن ایجاد یک حالتی می کند در روان او. این حالت در روان او می ماند تا شب. رفت زیر دوش، آن غسل با آن امر روانی در نفس او که بر اثر صوم محقق شد ایجاد می کند آن ملاک تکوینی معلول خودش را. هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: شما وقتی که چیزی را روی آتش گذاشتید تا نیم ساعت بعد هم که این طرف آوردید گرم است. ...اینکه مسلّم است که معد مثل بنا می میرد ولی بنائش می ماند. اینکه مشکلی ندارد. آن صوم مستحاضه مرد ولی اثر آن تا شب ماند.

مثال دیگر هم بزنم: مولا می گوید الان دوا بخور به شرط اینکه تا فردا صبح در سرما نروی. چرا؟ برای اینکه اگر دوا بخوری، این دواء شما را خوب می کند ولی این دواء یک ضعفی در تو ایجاد کرده است که اگر تا فردا بروی در محیط سرد سرما می خوری. مولا می گوید بر تو واجب است دواء خوردنی که تا فردا در سرما نروی و زیر کولر گازی نخوابی. خب این شرط متأخر است. چون اگر تا فردا زیر کولر گازی بخوابی آن مفسده ای به وجود می آرود نقض غرض مولا می شود.

جلسه 209

سه شنبه 10/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

در شرط متأخر در مثل صوم مستحاضه که مشروط است به غسل در شب بعد بنابر قول بعض فقهاء، حضرت امام یک مطلبی دارند، فرموده اند: یکوقت بحث عرفی است، که مشکلی ندارد. عرف الان می گوید صوم متقدم است بر غسل و قبل از غسل است پس صحیح است. یکوقت بحث عقلی است. بحث عقلی مشکل پیش می شود. چطور می تواند قبل از وجود غسل در شب این صوم در روز عنوان متقدم را پیدا کند. عنوان متقدم با عنوان متأخر متضایفان هستند. تا غسل در شب نیاید عقلا اضافه برقرار نمی شود بین این غسل و بین این صوم در روز تا عنوان متقدم را ما بر این صوم عقلا منطبق کنیم. چون تقدم و تأخر از مقوله اضافه است. اضافه محتاج است به طرفین. باید غسل در شب موجود باشد، صوم در روز هم موجود باشد، تا عقلا بین اینها اضافه برقرار بشود. بحث عرف بی سواد نیست، بحث عقل با سواد است. معقول نیست که بدون وجود غسل در شب اضافه برقرار بشود بین الغسل و الصوم و عنوان اضافی تقدم الصوم محقق بشود.

بعد ایشان فرموده اند: ولی می شود ما مشکل را عقلا هم حل کنیم. و آن راه این است که اگر عنوان تقدم شرط باشد، شرط صوم عنوان تقدم او است بر غسل شب، معقول نیست که این عنوان تقدم عقلا الان موجود باشد. پس اشکال می شود که چطور الان این صوم صحیح است. در همان روز این صوم صحیح است در حالی که صحت معلول این است که شرط این صوم محقق باشد. شرط این صوم عقلا محقق نیست اگر شرط عنوان تقدم باشد. عقلا محقق نیست نه عرفا. عقلا عنوان تقدم برای این صوم در روز محقق نیست فکیف یحکم بصحة هذا الصوم فی النهار قبل تحقق الغسل فی اللیل. با اینکه شرط صحت تحقق عنوان تقدم الصوم است علی الغسل.

امام قده فرموده: راه حل این است که بگوئیم عنوان تقدم شرط نیست بلکه واقع التقدم شرط است. نگوئید خلاف ظاهر ادله است. امام می گوید من دارم بحث عقلی می کنم برای تصحیح یک مطلب، شما بحث عوامی نکنید. اینکه خلاف ظاهر ادله است این یک بحث عرفی است. ما می گوئیم عقلا راه حل این است که واقع التقدم شرط باشد. تقدم ذاتی شرط باشد نه تقدم عنوانی. یعنی چه تقدم ذاتی؟

امام قده فرموده اند: امور غیر قاره بالذات مثل حرکت، زمان، جزء اولش بر جزء دومش تقدم بالذات دارد. همین حرکت را در نظر بگیرید، کسی که از ابتداء مدرسه می آید تا این اتاق. آن گام اولش تقدم بالذات دارد بر گام بعدی. ولو هنوز گام بعدی موجود نشده است. بحث تقدم بالذات است. جزء اول زمان هم تقدم بالذات دارد بر جزء دوم زمان. امروز تقدم بالذات دارد بر امشب. عنوان تقدم که از مقوله اضافه است بله او با عنوان تأخر متضایفین هستند و عقلا تا شب موجود نشود امروز متصف به عنوان تقدم نیست. اما تقدم بالذات و واقع تقدم را دارد ولو هنوز شب نیامده است.

خب شما می گوئید چه ربطی به صوم دارد؟ امروز تقدم بر ذات دارد بر امشب.

امام قده می فرماید: زمان از مشخِّصات وجود فعل است. صوم امروز مشخِّص وجودی اش امروز است. به تبع امروز صوم امروز بر غسل امشب تقدم بالذات پیدا می کند. و اگر شرط صحت صوم تقدم بالذات باشد الان هم این صوم شرط را دارد و صحیح هم هست.

اقول: به نظر این فرمایش حضرت امام ره ناتمام است.

اولا: صحت امر انتزاعی است. در معاملات صحت مجعول شرعی است. اعتبار می کند شارع صحت بیع را، صحت صلح را. اما در عبادات صحت عبادت مجعول نیست بلکه انتزاع می شود از انطباق مأموربه بر مأتی به. این صوم الان صحت تأهلیه دارد یعنی یصلح أن یلحق به غسل اللیل فینتزع منه عنوان الصحة الفعلیة. ولی الان صحت تأهلیه دارد. مثل اینکه شما می گوئی الله اکبر، این نمازی که شروع می کنی صحت تأهلیه دارد. این جعل شرعی نیست این انتزاع است. وقتی نمازت تمام شد آنوقت می گویند این نمازت صحیح فعلی است. او هم حکم شرعی نیست.

پس اصلا چه اشکالی دارید که می گوئید صحت بر این صوم چطور مترتب شد با اینکه هنوز عنوان تقدم عقلا موجود نشد. آن چیزی که الان عنوان صحت انتزاع می شود عنوان صحت تأهلیه است که لو التحق به الغسل فی اللیل لصار صحیحا فعلا.

سؤال وجواب: مأموربه که عرض کردیم یک عنوان مقید است. الصوم المشروط بالغسل فی اللیل. چون هنوز شرط حاصل نیست صحیح فعلی از این صوم انتزاع نمی شود. این انتزاع است والا چیزی نیست در خارج غیر از این صوم، وشب هم غسل. ما چیزی به نام صحت نداریم تا بگوئیم صحت از کجا آمد. از هر کجا آمد ما چکارش داریم. اصلا صحت چیست که بیاید؟! ما الان انتزاع می کنیم صحت تأهلیه را از این صوم. صحت فعلیه بله ندارند. می گویند غسل بکن تا صحت فعلیه پیدا بشود. اصلا صحت فعلیه یعنی چی؟ اصلا صحت فعلیه یک امر انتزاعی است. یعنی وقتی در شب غسل کرد آنچه از او خواسته بودند انجام داد.

سؤال وجواب: کلام در این است که چون عنوان تقدم برای این صوم هست، چون در شب غسل خواهد کرد. پس الان این صوم می شود متقدم بر آن غسل. اگر غسل نکند در شب، که این صوم متقدم نمی شود بر این غسل. پس باید امشب غسل بکند تا کشف کنیم صوم امروزش متصف بوده به عنوان تقدم. امام ره می فرماید این عرفی است. ولی عقلا باید بگوئیم اگر امشب غسل کند این صومش می شود متقدم بالذات به تبع اینکه امروز تقدم بالذات دارد بر شب. خب شرطش این است که شب بیاید. اگر فرض کنید همین امشب آخر الزمان بشود و صور اسرافیل دمیده بشود، امروز تقدم بالذاتی هم ندارد، چون شبی در کار نیست. فرض کنید اگر شبی بود، الان امروز تقدم بالذات دارد. ولذا امام می فرماید الان تقدم بالذات دارد روز، صوم فی النهار هم بالتبع تقدم بالذات دارد، والان شرط حاصل است عقلا.

سؤال وجواب: ایشان می گویند عقلا بخواهیم تصحیح کنیم راهش این است. اگر عرفا بخواهید تصحیح کنید بگوئید عنوان تقدم الصوم علی الغسل عرفا هست، اما اگر بخواهید عقل را معیار قرار بدهید و بحث فلسفی کنید باید مسأله تقدم بالذات را مطرح کنید.

این اشکال اول ما است که صحت اصلا چیزی نیست، انتزاع است از مطابقت مأتی به با مأموربه.

سؤال وجواب: آثار صحت باید ببینیم ظاهر ادله چیست. یکی از آثار صحت این است که اکرم الصائم. عرف می گوید این صائم است دیگر، و فرض این است که صومش صحت تأهلیه هم که دارد، و می دانیم که شب هم که غسل خواهد کرد، اکرم الصائم شاملش می شود. دیگر دنبال چه هستید؟ اما صحت این صوم یک امر واقعیه است. نه اینکه ببینیم معلول شرط است و هنوز شرط محقق نشده باشد چه بکنیم تا بعد برویم دنبال چاره. اصلا صحت چیست که معلول شرط باشد.

ثانیا: جناب حضرت امام! کار نداریم که صوم عدمی است (ترک المفطرات عن نیة) اصلا ما می گوئیم صوم هم شبیه جلوس فی النهار امر وجودی است. اما تا این زن در شب غسل نکند خودتان هم قبول کردید که صوم در نهار متقدم بالذات نیست. تصریح می کنید. پس چه جور می گوئید که شب هم نیامده الان روز است این صوم تقدم بالذات دارد. در حالی که تا غسل در شب نیاید خودتان هم قبول دارید که این صوم تقدم بالذات پیدا نمی کند.

سؤال وجواب: تقدم بالذات یعنی واقع التقدم یعنی عنوان انتزاعی تقدم. عنوان انتزاعی تقدم را که امام قده گفت محال است عقلا تا شب نشود و این زن غسل بکند عنوان انتزاعی تقدم را برای صوم انتزاع کنید عقلا. عرف بی سواد این کار را می کند بکند. ما می گوئیم واقع تقدم بالذات هم همین است. تا آن گام بعدی نیاید گام قبلی شما تقدم بالذات ندارد. بر چه چیزی تقدم بالذات دارد؟ اول باید گام بعدی را در نظر بگیرید و وجود پیدا کند تا بعد بگوئیم آن گام قبلی تقدم بالذات دارد بر او. تقدم بالذات هم مثل تقدم بالعنوان به نظر ما مشروط است به تحقق آن جزء وشرط متأخر.

ثالثا: ما یک عرض فلسفی داریم، اصلا زمان امر وهمی است. روز تقدم دارد بر شب یا جزء اول زمان متقدم است بر جزء دوم زمان. اصلا زمان چه چیزی هست؟ به یک آقایی گفتند شب ایستاده آب نخور عقلت کم می شود، گفت عقل چی هست؟ گفتند خب بخور. اصلا زمان چی هست؟ زمان یک امر وهمی است. آن چیزی که فلاسفه در حکمت متعالیه تلاش کرده اند برای زمان یک واقعیتی درست کنند از حرکت جوهری است. گفته اند حرکت جوهری هر جوهری از قوه به فعل این منشأ انتزاع زمان است. ولذا خدا زمان ندارد. مجردات زمان ندارند. بله سیب زمان دارد که یک زمانی سبز است بعد زرد می شود بعد قرمز می شود، این تحول در عرض کیف کشف می کند تحول در جوهر سیب را. چرا؟ برای اینکه اعراض از مراتب جوهر هستند. محال است عرض تحول پیدا کند بدون تحول جوهر.

فقط زمان شد منتزع از حرکت جوهر. این حرکت جوهری هم مختص به جواهر است. و این حرکت جوهری هم بطور عام برهان ندارد. این طلائی که چه بسا اگر این طلا بماند برهان عقلی که ندارد به همین شکل تا آخر می ماند. نه زردتر می ماند، نه سفیدتر می شود. خودش باشد تا آخر به همین حالت می ماند. بله می توانیم این طلا را از زمین برداریم بگذاریم در جیب شما. اینکه کشف از حرکت جوهری نمی کند. اینکه بگوید این طلا درونش در حال حرکت است، این چه دلیلی دارد.

پس به نظر ما این فرمایشات بحث را حل نمی کند.

(ما اینها را به عنوان ما یمکن أن یقال می گوئیم ولذا نمی خواهیم خیلی روی آن پافشاری کنم. یک إن قلت طلبگی است. حالا کسانی که دنبال این بحث ها هستند بروند دنبال بکنند. و الا عمده بحث قبلا شد.

یک مطلبی عرض کنم: یک نقضی مرحوم آخوند کرده است به برهان امتناع شرط متأخر، فرموده: اینکه می گوئید تأثیر معدوم در موجود لازم می َآید، مثلا غسل در شب که هنوز موجود نیست بخواهد تأثیر بگذارد در صحت صوم در روز. خب شرط متقدم هم همین جرم را مرتکب شده است. چرا؟ برای اینکه شرط متقدم هم مثل غسل شب قبل در غسل مستحاضه، خب غسل شب قبل در روز که نیست معدوم شد. این غسلی که در شب موجود بود و در روز معدوم شد می خواهد در روز تأثیر بگذارد در صحت صوم. شب که این زن غسل کرد هیچ صدای طبلی به گوش نرسید، گفتند صبر کنید فردا صدای طبل به گوش می رسد. فردا که شد و این زن روزه گرفت می خواهد صدای طبل در بیاید، خب چه طبل را چه کسی می خواهد بنوازد؟ غسل دیشب. غسل دیشب مرد.

محقق اصفهانی ره جواب داده فرموده شرط متقدم اصلا معدّ است. معدّ که لازم نیست در هنگام وجود معلول موجود باشد. جلوس در این مکان شرط متقدمش از در وارد شدن است. خب الان که موقع نشستن شما در این مکان دیگر از در وارد شدن معدوم شده است. او معدّ است. لازم نیست در هنگام جلوس شما در این مکان موجود باشد. معدّ شأنش این است که معلول را نزدیک می کند به وجود. همین.

ولذا این اشکال شرط متقدم و این نقض مرحوم آخوند درست نیست. شرط متقدم معدّ است آماده می کند این زن مستحاضه را تا نزدیک بشود با اینکه صومش افاضه الهیه بر درون او بتابد.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی خوب است، ولی باید ایشان اینجور تحلیل می کرد که: آن غسل در شب ایجاد می کند یک حالت نفسانیه ای را در این زن، که در حقیقت آن حالت نفسانیه شرط مقارن است. آن غسل در شب معدّ است برای تحقق یک حالت نفسانیه در این زن. این حالت نفسانیه در این در روز هم با او هست. واین حالت نفسانیه شرط مقارن است. در کنار صوم این مستحاضه که قرار گرفت تأثیر می گذارد در اینکه این صوم مستحاضه ایجاد کند آن اثر خودش را.

پس شرط متقدم از نظر فلسفی یعنی معدّ برای ایجاد یک اثری که آن اثر یبقی الی زمان تحقق المعلول. وآن اثر شرط مقارن است. جناب محقق اصفهانی فرمایش شما توجیهی غیر از این حرف ندارد. اینکه می فرمایید شرط ممکن است معدّ باشد، خب این شرط از اجزاء علت تامه هست یا نیست؟ چه جور می شود این شرط که از اجزاء علت تامه معلول است در هنگام تحقق معلول موجود نباشد. توجیهش همین است که گفتیم این شرط متقدم خیال می کنید شرط است، هو المعدّ لتحقق اثر ویبقی ذلک الاثر الی زمان تحقق المعلول. آن اثر در حقیقت شرط مقارن است و آن شرط متقدم معدّ است برای او.

در امور تکوینیه هم هست. اول می گویند یک ساعت قبل از ورزش شما این قرص را بخور بعد ورزش کن تا خوب بشوی. اگر قرص نخوری یک ساعت قبل، این ورزشی که می کنی با این انرژی کم شما را مریض تر می کند. ویتامین بخور یک ساعت قبل از ورزش، نه همین موقع ورزش. به قول حضرت امام قده که می فرمود حاج شیخ ره به طلبه ها می گفت جو پای گدار است، یعنی همین موقع مطلب اشکال به ذهنتان می آید. ولی من رفته ام قبلا فکر کرده ام الان می آیم می گویم. پس گاهی شرط متقدم این است. شرط متقدم باید ساعتها قبل موجود بشود تا پخته بشود. همین موقع بخواهد شرط موجود بشود اثر ندارد. جو پای گدار، این اسب را که الان رسیده سر گردنه تا حالا به او غذا ندادی حالا می گوئی ضعف دارد این اسب بیچاره من، جو را باز می کند به این اسب می گوید بخور تا از این گردنه بتوانی بروی بالا. خب اینکه به درد نمی خورد. باید از چند روز قبل آماده اش بکنی. به این می گویند شرط متقدم.

این شرط متقدم در همین مثال قرص ویتامین ایجاد می کند انرژی را در بدن این شخص. این انرژی با آن ورزش دست به دست هم می دهد ایجاد می کند سلامتی را برای این بیمار.

پس شرط مقارن شد آن انرژی که یستمر الی زمان ورزش. وآن قرص ویتامین در حقیقت شرط نیست معدّ است برای تحقق این اثر معین. ولذا هیچ اشکالی ندارد.

# یقع الکلام فی تقسیمات الواجب

## تقسیم اول (واجب مطلق و مشروط)

التقسیم الاول: تقسیم الواجب الی الواجب المطلق والمشروط. إن عطشت فاشرب ماءا. مشهور می گویند الان وجوبی نیست. عطش پیدا بکن تا بعد وجوب شرب ماء فعلی بشود.

مرحوم شیخ انصاری رضوان الله در مطارح الانظار از ایشان نقل می کند و در کتاب مقامع هم مقرر ایشان صاحب کتاب مقامع الاصول نقل می کند از ایشان، در کفایه می گوید نسب الیه، محقق رشتی هم در بدائع الافکار می گوید کأنه قال شیخنا الاعظم، دیگر تحقیق بیش از این فکر نکنم لازم باشد، به هر حال مطلبی به شیخ انصاری ره نسبت داده شده توسط دو مقرر بزرگوار، که ایشان گفته من واجب مشروط را قبول ندارم.

ما هم میگوئیم خدا رحمتت کند درست فرمودید که انکار کردید واجب مشروط را. ولذا ما از اول نرخمان را تعیین می کنیم در این بحث دنبال تثبیت فرمایش شیخ انصاری هستیم و از همه اشکالات بر ایشان سعی داریم جواب بدهیم.

ببینیم مرحوم شیخ چه می گوید. حرفش این است که می گوید إن عطشت فاشرب ماءا، الان واجب است بر تو، اما چی واجب است؟ شرب الماء علی تقدیر العطش. الان واجب است. متعلق وجوب شرب الماء علی تقدیر العطش هست.

این را هم عرض کنم من در این دوره دیدم ما که خلاف مشهور شدیم و می خواهیم از شیخ دفاع کنیم آیا کسی هم از ایشان دفاع کرده است؟ دیدیم تقریرات مرحوم آقای داماد که چاپ شده به نام المحاضرات، دیدم ایشان هم فرموده الحق مع الشیخ، و مشهور (قمیا و نجفیا) اشتباه کرده اند.

مرحوم شیخ دو دلیل بر فرمایش خودش اقامه کرده است:

دلیل اول: خلاصه فرمایش ایشان این است که می گوید: مولا وقتی ملتفت می شود به شرب الماء، می بیند شرب الماء مصلحت دارد. اما مصلحت مطلقه ندارد. إشرب ماءا. طرف می گوید عطش ندارم، می گوید إشرب ماءا. مصلحت ندارد که آب را بخوری و نفخ کنی. عطش نداری. پس مصلحت شرب الماء مصلحت مشروطه به تحقق عطش است. مولا الان که می بیند شرب الماء مصلحت مشروطه به شرب الماء عند العطش دارد، لامحالة شوق پیدا می کند به شرب ماء توسط مکلف علی تقدیر العطش. محال است مولا ببیند که مصلحت دارد شرب الماء علی تقدیر العطش واراده این مولا هم تابع مصالح است، بگوید بنده هیچ شوقی نسبت به شرب الماء علی تقدیر العطش ندارم. بعد از اینکه تو عطش پیدا کردی آنوقت شوق پیدا می کنم به شرب ماء تو.

می گوئیم مولا اگر راست می گوئی پس چرا اینقدر با حرارت می گوئی یادت نرود که إن عطشت فاشرب ماءا؟ می پرسیم مولا تو که می گفتی من هیچ شوق ندارم الان به شرب ماء توسط تو، پس چرا اینقدر می خواهی با هر زبانی که شده به این مخاطب برسانی این مطلب را. معلوم است که شوق داری. و الا اگر شوق نداشتی به شرب الماء علی تقدیر العطش، شوق تبعی پیدا نمی کردی به ایصال این خطاب به مکلف.

مرحوم شیخ می گوید در اراده تکوینیه هم همینطور است. می گوئی إن مرضتُ فأشرب دواءا یا إن عطشت فأشرب ماءا. خب الان شوق داری به شرب الماء علی تقدیر العطش. شاهدش این است که اگر بدانی اگر بروی سفر عطش پیدا می کنی از همین الان آب شیرین بر میداری از قم می بری تهران، که در بین راه اگر عطش پیدا کردی آب بخوری. خب اگر تو الان شوق نداری به شرب الماء علی تقدیر العطش ویک آدم بی تفاوتی هستی، پس چرا اینقدر اصرار می کنی که آب یادتان نرود می خواهیم در راه اگر عطش پیدا کردیم آب بخوریم. معلوم می شود شوق داری. اگر الان بی تفاوت هستی به شرب ماء و شوق نفسی نداری به شرب ماء، پس چه جور شوق تبعی پیدا می کنی به اخذ ماء با خودت؟

اشکالاتی به این وجه مرحوم شیخ کرده اند. تأمل بفرمائید تا فردا.

جلسه 210

چهارشنبه 11/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که مشهور تقسیم کرده اند واجب را به واجب مطلق و واجب مشروط. گفته اند گاهی واجب نسبت به یک شیئی وجوبش مطلق است و مشروط نیست. مثل اینکه وجوب نماز نسبت به وضوء گرفتن مطلق است. چه شما وضوء بگیرید و چه وضوء نگیرید نماز بر شما واجب است. به مجرد دخول وقت نماز واجب می شود. ولذا وجوب نماز مشروط به وضوء گرفتن نیست بلکه نسبت به آن مطلق است. بله وضوء شرط الواجب است. ولذا نماز می شود نسبت به وضوء واجب مطلق.

اما وجوب حج نسبت به استطاعت واجب مشروط است. تا استطاعت نیاید وجوب فعلی برای حج ثابت نخواهد شد.

ولذا بر این مبنا ثمره هم بار کرده اند بسیاری از بزرگان از جمله مرحوم آقای خوئی، گفته اند در واجب مشروط اگر مقدماتی بود که ما باید قبل از حصول شرط تحصیل کنیم، اگر قبل از حصول شرط این واجب مشروط تحصیل کنیم برخی از مقدمات را، دیگر عاجز خواهیم بود از انجام آن واجب. مثلا نماز نسبت به دخل وقت واجب مشروط است. کسی می گوید اگر من قبل از وقت آب با خودم نبرم به سفر، در سفر متمکن از وضوء نخواهم شد، باید تیمم بکنم. فرموده اند چون نماز نسبت به دخول وقت واجب مشروط است، قبل از دخول وقت که شما تکلیف ندارید به نماز. وجوب نفسی برای نماز نیامده تا اقتضاء کند وجوب غیری مقدماتش را. ولذا نیازی نیست با خودتان آب به سفر ببرید. هنگامی که وقت داخل شد می گوئید خدایا من قادر بر وضوء نیستم. خدا هم می فرماید "فلم تجدوا ماءا فتیمموا". حالا اگر کسی بگوید خدایا من قبل از وقت نه آب با خودم برداشتم در این سفر و نه خاک، الان دخول وقت که شده در جائی هستم که لا ماءٌ و لا تراب. و نمی توانم تا آخر وقت نه وضوء بگیرم و نه تیمم. طبق این نظر که قائلین به واجب مشروط مثل آقای خوئی ره بیان فرموده اند اشکالی ندارد. شما هیچ گناه نکردید. چون آنوقت که می توانستید آب یا خاک بردارید، تکلیف نداشتید به نماز. بعد از دخول وقت هم که عاجز هستید از وضوء و یا تیمم، لا یکلف الله نفسا الا وسعها.

لازمه این مبنا این است که جوانهایی که تا دیروقت شب نشینی می کنند می دانند اگر ساعت کوک نکنند برای نماز صبح خواب می مانند. فرموده اند اشکال ندارد ساعت کوک نکن خواب بمان. چون واجب مشروط است، قبل از دخول وقت لازم نیست تحصیل مقدمات. حالا آقای سیستانی یک مقدار دقت کرده فرموده به شرط اینکه منجر به تهاون و استخفاف به نماز نشود.

این از ثمرات مسلک مشهور است در واجب مشروط. البته کسانی هستند مثل حضرت امام با اینکه طرفدار نظریه مشهور هستند در واجب مشروط، اما می گویند عقلاء احتجاج می کنند. اگر واجب مشروط هم داشتیم عقلاء می گویند مقدمات مفوته آن را باید قبلا تحصیل کنیم. إن جاءک زید فأکرمه اگر داشتیم به عنوان یک واجب مشروط، اگر بدانیم زید فردا که می آید نانوائی بسته است باید از امروز نان تهیه کنیم، حضرت امام قده فرموده است اگر امروز نان تهیه نکنی عقلاء شما را مستحق عقاب می دانند.

که این بسیار نظر صائبی هست. در روایت شریفه در صحیحه محمد بن مسلم هم هست که: یک شخصی گفت رفتم سفر، فقط برف و یخ بود. آیا تیمم بکنم؟ حضرت فرمود بله تیمم بکن. چون آب که نیست، مثلا یخ را کنار بزن تا کف زمین نمودار بشود تیمم بکن. بعد فرمود: و ما أری أن یخرج الی هذه الارض الذی یوبق بها دینه، دیگر به این سفر بی برکت که دینت را نابود می کند نرو.

سؤال وجواب: اگر شما با آقای خوئی و آقای سیستانی بحث کنید آنها می گویند چه می دانیم غرض در چیست. تا وقت نشد تکلیف نداریم. هنگامی که وقف داخل شد قادر نیستیم و رفع ما لایطیقون. پس از کجا ما ملاک ملزم را کشف کردیم. باید بگوئیم عقلاء احتجاج که می کنند علامت این است که غرض وجود دارد. تفصیل این بحث را انشاءالله در پایان این بحث عرض خواهیم کرد.

غرض این است که شیخ انصاری ره که واجب مشروط را انکار کرده است جاده هموار شده است. دیگر همه چیز شد واجب مطلق. یعنی وجوبش فعلی است. إن جاءک زید فأکرمه الان وجوب دارد، اما واجب اکرام زید علی تقدیر مجیئه است. چون الان وجوب دارد و وجوب فعلی است اگر می دانی که فردا زید می آید حتما باید بروی و نان بخری. این وجوب فعلی است. شبیه هر واجب معلقی که وجوبش فعلی است و واجب استقبالی است. که مرحوم آقای خوئی در نماز که اینطور فرمود، به صوم که می رسد می گوید چه کنم که قرآن می گوید "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه". نه تنها وجوب صوم فردا از امشب فعلی می شود، بلکه وجوب صوم سی روز ماه رمضان از شب اول ماه رمضان فعلی می شود. وجوب فعلی است واجب استقبالی است. آنجا می گوید چون وجوب صوم رمضان به مجرد دخول شهر رمضان فعلی می شود ولذا تحصیل مقدمات لازم است. اگر شب سحری نخوری روز نمی توانی روزه بگیری، حتما سحری بخور. چون وجوب صوم از شب فعلی است. یا در مورد وجوب وفاء به نذر. «لله علیّ إن عوفی ولدی من مرضه أن اذبح هذه الشاة فی یوم عاشورا». اگر می دانی فرزندت خوب می شود از همین الان که نذر کردی وجوب وفاء به نذر فعلی می شود. عمومات می گوید واجب است به وفاء به نذر. شما هم نذر کردی وجوب وفاء به نذر فعلی شد. بله واجب استقبالی است و عبارت است از ذبح هذه الشاة یوم عاشورا. ولذا اگر این شاة را زودتر ذبح کنی حنث نذر است و باید کفاره بدهی، چون واجب معلق است.

خب بنابر نظر مرحوم شیخ ما اصلا واجب مشروط در مقابل واجب معلق نداریم. همه واجبهایی که به حسب ظاهر واجب مشروط هستند در حقیقت واجب معلق هستند.

ولذا مرحوم شیخ هم در بحث واجب معلق حمله می کند به صاحب فصول بنیان گذار واجب معلق، می گوید این واجب معلق چیست که شما درست کردید. مرحوم آخوند می گوید شیخ انصاری چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید صاحب فصول! ما اصلا واجب معلق در مقابل واجب مشروط نداریم، همه واجب های مشروط واجب معلق هستند. تو چرا دکان مستقلی برای واجب معلق باز کردی.

دلیل اول مرحوم شیخ بر انکار واجب مشروط این بود که فرمود: مولا وقتی لحاظ می کند اکرام زید را علی تقدیر مجیئه، می بیند مصلحت دارد. وقتی مصلحت دارد نمی شود اراده نکند اکرام زید را علی تقدیر مجیئه. همین الان باید اکرام کند. شاهدش هم این است که همین الان خطاب می کند به مکلف که إن جاءک زید فأکرمه. خب اگر مولا اراده نفسیه ندارد به اکرام زید علی تقدیر مجیئه، پس چگونه اراده غیریه وتبعیه پیدا می کند به صدور خطاب؟

اگر مولا الان بی تفاوت است، می گوید اگر زید آمد آنوقت شوق پیدا می کنم به اکرام او. مولا! الان چی؟ مولا طبق نظر مشهور می گوید الان صفحه نفس من خالی است از هرگونه شوق. می گوئیم مولا! پس تو الان بی تفاوتی نسبت به اکرام زید علی تقدیر مجیئه و بعد از مجیء زید شوق پیدا می کنی به اکرام او، پس چرا اینقدر به مکلف خطاب می کنی و پیام می دهی که إن جاءک زید فأکرمه. پس معلوم می شود الان شوق داری. و الا اگر الان شوق نداشتی بلکه مثل آن مولائی بودی که الان به او می گویند مولا زید فردا می آید اکرامش کنیم؟ می گوید من نسبت به این موضوع بی طرف و بی تفاوت هستم. اما ما این مولا را می شناسیم، یک مولای دمدمی مزاج است، فردا که روزنامه های صبح را بیاورند پیش او که زید قهرمان ملی آمد، نظر او هم عوض می شود و تلفن را بر می دارد می گوید بروید زید را اکرام کنید. اما الان که هنوز امروز بی تفاوت است هیچ حرفی نمی زند و الان إن جاءک زید فاکرمه خودش را نمیگوید. اما آن مولائی که از روزهای قبل حساب شده کار می کند، به عبیدش گفت إن جاءک زید فأکرمه، او معلوم می شود بی تفاوت نیست بلکه اراده دارد نسبت به اکرام زید علی تقدیر مجیئه.

پس مرحوم شیخ با این بیانش گفت اراده فعلیه است اما متعلق اراده چیست؟ اکرام زید علی تقدیر مجیئه. یعنی مجیء زید می شود قید واجب. قید ماده و نه قید هیئت و وجوب.

اشکالاتی به مرحوم شیخ شده است:

اشکال اول: اشکال مرحوم آقای خوئی است. ایشان فرموده: جناب شیخ! راجع به شوق بسیار درست گفتید، همین الان مولا شوق دارد به اکرام زید علی تقدیر مجیئه. اما شوق هیچ نقشی در وجوب ندارد. بالاتر بگویم: شوق هیچ ارتباطی با اراده تکوینیه هم ندارد. اراده تکوینیه یعنی صرف القدرة فی ایجاد الفعل. وصرف القدرة فی ایجاد الفعل طبعا در اراده تکوینیه است. والا مولا که به عبدش می گوید إن جاءک زید فأکرمه معقول نیست که مولا بخواهد صرف قدرت کند در ایجاد فعل اختیاری عبد. فعل اختیاری عبد در اختیار عبد است نه در اختیار مولا. مولا صرف القدرة در فعل اختیاری خودش می کند. و لذا اراده صرف القدرة است و منحصر هم هست به اراده تکوینیه.

خب اراده تکوینیه صرف القدرة است. شما کی اراده می کنید اکرام زید را، کی صرف القدرة می کنید در اکرام زید؟ بعد از اینکه زید آمد اراده تکوینیه می کنید شمای مکلف که اکرام کنید او را. نسبت بین اراده وشوق عموم من وجه است. انسان شوق دارد به پرواز به آسمان اما اراده ندارد. گاهی انسان اراده دارد شوق ندارد. مثل اراده دفع افسد به فاسد. آدم دارد می افتد امر دائر است که بیفتد روی این کوزه عتیقه یا بیفتد روی پسرش، شق ثالثی هم نیست. اختیار می کند افتادن روی کوزه عتیقه را. تا افتاد کوزه می شکند و این آقا میلیونها تومان خسارت می بیند. او خوشحال نیست و ابتهاج نفس ندارد. اختیار کرد وصرف القدرة کرد در ایجاد این فرد فاسد دفعا للافسد.

حتی حضرت امام یک مثالی می زند، چون ایشان هم معتقد است که شوق با اراده تفاوت دارد. می گوید: آدم مریض است می خواهد خوب بشود، اراده می کند شرب دواء تلخ را. آیا شوق دارد به شرب دواء تلخ؟ ابدا. حالش بد می شود و به زور می خورد، شوق ندارد. شوق یعنی ابتهاج نفس، یعنی لذت ببرد یک کاری که می کند. او اختیار می کند شرب دواء تلخ را نه اینکه شوق داشته باشد.

برگردیم به فرمایش آقای خوئی؛ آقای خوئی می گوید هذه الارادة التکوینیة. اما وجوب فعل بر عبد، او که نه قوامش به شوق است و نه قوامش به اراده به معنای صرف القدرة است. اما شوق که گفتیم چه بسا ممکن است مولا به فعل عبد شوق نداشته باشد. به عبدش می گوید بیفت روی این کوزه عتیقه، مبادا بیفتی روی پسر من. امر کرد ولی شوق نداشت به متعلقش. و گاهی هم شوق دارد به چیزی امر نمی کند.

ولذا آقای خوئی ره فرموده: حقیقت حکم تکلیفی عبارت است از اعتبار فعل در عهده مکلف. إن جاءک زید فأکرمه یعنی اگر زید بیاید آنوقت اکرام در عهده تو هست. الان اعتبار می کنم اما چه چیزی را؟ کون الاکرام فی عهدتک بعد مجیء زید. مثل موصی که می گوید إن متّ فداری ملک زید، الان اعتبار می کنم اما ملکیت زید چه وقت را؟ بعد از موت خودم را. ولذا آقای خوئی ره فرموده حقیقت حکم وجوبی این است یعنی اعتبار الفعل فی الذمة، و این هم بعد از تحقق شرط است. ولذا واجب می شود واجب مشروط.

اقول: این اشکال مبنای است. ما این مبنای آقای خوئی ره را قبول نداریم. می گوئیم:

اما الارادة التکوینیة فلها معنی آخر. اراده تکوینیه یعنی عزم. من عزم دارم که اگر زید بیاید او را اکرام کنم. ولذا اراده به فعل استقبالی هم تعلق می گیرد. شما عزم دارید اذان ظهر که شد نماز ظهر و عصر بخوانید. الان عزم دارید. اما کی صرف القدرة می کنید؟ همان موقع ظهر.

اما حقیقت حکم؛ جناب آقای خوئی! ما گفتیم حقیقت حکم اعتبار الفعل علی الذمة نیست. چطور؟ یک کسی از کوچه رد می شد می گفت جائزه جائزه یک میلیون تومان به آن مولائی که اعتبار بکند در ذمه عبدش مثلا اکرام زید را. مولا هم شنید، گفت اکرام زید برای من مهم نیست ولی از این یک میلیون هم نمی شود گذشت. لذا گفت إعتبرت فی ذمة عبدی اکرام زید. بعد به آن آقا می گوید جایزه را بده، جایزه را می گیرد. آیا عقلا لازم است که عبدش برود زید را اکرام کند؟ نه. چرا؟ برای اینکه این اعتبار به داعی تحریک نبود. این اعتبار روح نداشت. روح این اعتبار تعلق غرض مولا است به فعل. مولا نسبت به این اکرام زید غرض لزومی نداشت، غرضش جائزه گرفتن خودش بود که گرفت. ولذا این سیاقت و شکلهای حکم مهم نیست. مهم روح حکم است. روح حکم تعلق غرض لزومی مولا است به فعل عبد. ما از آن تعبیر می کنیم به طلب نفسانی قائم در نفس مولا به فعل عبد. مرحوم نائینی هم تعبیر خوبی دارد که جناب آقای هاشمی در پاورقی بحوث در یکی از بحث ها این تعبیر را انتخاب کرده که تعبیر زیبائی است، می گوید: هجمة نفس المولی علی فعل العبد. مولا گاهی نمی تواند حرف بزند، ولی می گوید یک ساعت است من حساب می کنم که می خواهم که پسرم برود نان بخرد، اما جلو مهمانها نمی توانم بگویم. اصلا مولا چه بسا به نان خریدن شوق ندارد. پول هم باید خرج کند مولا خوشش هم نمی آید از پول خرج کردن. ولکن اختیار می کند این را. شخصی رفته دکتر، دکتر می گوید تو دچار بیماری خطرناکی هستی و به زودی فوت خواهی کرد. ولکن ما مجبوریم برای اینکه یک ماه بیشتر زنده بمانی پاهایت را قطع کنیم. فقهاء گفته اند واجب است. فقهاء گفته اند نمی شود بگوئی یک ماه ارزش پا قطع کردن ندارد. باید پاهایت را قطع کنی یک ماه بیشتر زنده بمانی. این آقای بیمار می گوید پایم را قطع کنید. اما هیچ شوق ندارد به قطع شدن پایش. ولذا می گوید خدا کند وقتی اینها می روند تیغ جراحی را بیاورند تیغ جراحی را از این بیمارستان برده باشد یا شکسته باشد که اینها نتوانند جراحی کنند و من هم پیش خدا شرمنده نشوم. هیچ شوق ندارد. ولی از خدا می ترسد از جهنم هم می ترسد. حتی به قول آقای تبریزی می گوید من بهشت هم نمی خواهم من فقط از جهنم می ترسم، و اگر به او بگویند در آن دنیا نه بهشت است و نه جهنم بلکه "وعلی الاعراف رجال" مرا می برند آنجا، باشد می روم آنجا حاضر نیستم پایم قطع بشود، من از جهنم می ترسم. همه اش بحث ترس است، شوق در کار نیست. پس جناب آقای خوئی! باید آمر حالا یا مولا یا این بیمار نسبت به متعلق امر دارای هجمة النفس و طلب قائم به نفس او باشد. و این فرقی نمی کند با آن شوق. می گوئیم مولا! تو که گفتی إن جاءک زید فأکرمه الان طلب داری در نفست نسبت به اکرام زید علی تقدیر مجیئه؟ مولا می گوید شوق که دارم اما طلب را بگذارید فکر کنم. فکر می کنم می بیند نمی شود بگوید من طلب ندارم. چرا؟ برای اینکه کی طلب پیدا می کنی مولا؟ وقتی که زید می آید؟ اصلا وقتی که زید می آید شاید تو خبردار نشوی. خبردار هم بشوی وقتی زید می آید تیک تیک در نفس مولا طلب به وجود آمد! منفجر شدن در نفس مولا!. این حرفها نیست. هر چه هست همین الان است در نفس مولا که می گویند إن جاءک زید فأکرمه. اصلا ممکن است مولا خواب باشد خبردار نشود.

سؤال وجواب: در قضایای حقیقیه که مولای عرفی همین است دیگر. مولای عرفی با هزاران نفر طلب است. إن جاءکم ضیف فأکرموه. مولا می گوید هر وقت ضیف آمد به من خبر بدهید که در نفس من طلب منقدح بشود. آنوقت باید مولای بیکاری باشد که مدام زنگ بخورد که الو در منزل ما ضیف آمد، یک طلب نسبت به مورد ضیف شما که اکرام کن او را. بعضی ها هم که می بینند هر چه زنگ می زنند تلفن مولا اشغال است، هیچی مولا هم خبردار نمی شود که ضیف برای آنها آمده لذا طلب در نفسش منقدح نمی شود. این حرفها شوخی است. مولا یک طلب قائم به نفسش هست بطور قضیه حقیقیه که إن جاءکم ضیف فأکرموه.

اشکال دوم به شیخ اعظم: گفته اند اگر إن جاءک زید فأکرمه این جاءک زید قید وجوب نباشد بلکه قید وشرط الواجب باشد. وجوب فعلی است، واجب عبارت است از اکرام زید مقید به مجیء. خب اگر اینجوری است، مولا شوق دارد به این مقید. بنا شد شوق قید ندارد متعلق شوق قید دارد. شوق دارد به اکرام مقید به مجیء زید. خب الشوق الی المقید یستتبع الشوق الی قیده. شما شوق دارید به نماز با وضوء، شوق به مقید است دیگر. یستتبع الشوق الی قیده. اگر بنا باشد قید ماده است، شوق فعلی است، من الان می خواهم و شوق دارم، به چیزی شوق داری وآن را می خواهی؟ به این مقید. إکرام زید عند مجیئه. آنوقت می توانی نسبت به مجیء زید شوق نداشته باشی؟

گفته اند این نمی شود. هم مرحوم آقای صدر این اشکال را می کند و هم مرحوم آقای بروجردی، می گویند نمی شود که شوق نداشته باشی. در حالی که در واجب مشروط مولا به شرطش هیچ شوق ندارد گاهی بغض هم دارد. مثل إن افطرت فأعتق رقبة. افطار در ماه رمضان مبغوض مولا است. إن مرضتُ فأشربُ دواءا، اصلا مرض مبغوض مکلف است.

آقای صدر ره می گوید: اگر به ما اشکال کنید بگوئید چرا در کلام شیخ دقت نکردید. شیخ گفته قید مجیء زید است اما این وجود اتفاقی مجیء زید قید است. یعنی وجودی که مولا آن را طلب نکرده است. اکرام زید مقید به مجیء زیدی است که مولا این مجیء زید را طلب نکرده است. فرق می کند با صل مع الوضوء. در آنجا قید صلاة وضوئی است که مولا آن را طلب کرده است.

آقای صدر می گوید نخیر حواسم هست. من نگفتم واجب است تحصیل این مجیء زید تا بگوئید اصلا مجیء زیدی مورد خواست مولا است که اتفاقی باشد و امر به او نشده باشیم. من حرفم این است که چه جور می شود مولا نسبت به این اکرام زید مقید به مجیء شوق داشته باشد ولی نسبت به قیدش شوق نداشته باشد. ما بحثمان در وجوب تحصیل قید نیست در این است که چرا مولا شوق به قید ندارد.

مثال بزنیم: شما خیلی دوست دارید که زید بدون دعوت بیاید خانه شما و اکرامش کنید. اصلا شوق دارید پذیرائی کنید مهمان را علی تقدیر اینکه بی دعوت خانه شما بیاید. دوست ندارم که با دعوت قبلی زید بیاید. دوست دارم من پذیرائی کنم زید را در حالی که زید سر زده وارد شود. این باعث می شود که شما نامه دعوت برای زید نفرستی. ولی همیشه فکرت ناراحت است که خدایا چی می شد آن خواسته ما را برآورده می کردی. ما شوق داریم که اکرام کنیم زید را عقیب مجیء بدون دعوتش. خدایا أجب دعوتی خواست ما را برآورده کن، یعنی خواست من این است که زید بدون دعوت بیاید و از او پذیرائی کنم. خب واجب مشروط اینجور هم نیست. واجب مشروط اصلا إن افطرت فأعتق رقبة گاهی مولا اصلا بغض دارد نسبت به افطار.

این فرمایش آقای صدر. پس می گوید محال است مجیء زید قید متعلق وجوب باشد وشوق به مقید تعلق بگیرد، اما شما بیائید بگوئید که این شوق به مقید مستتبع شوق به قید نیست. تفکیک بین شوق به مقید و شوق به قیدش محال است.

سؤال وجواب: شما شوق دارید که زید بیاید اما شوق به آمدن زید لا من ناحیة دعوته. ولذا دعوت نمی کنید زید را ولی خیلی دلتان می خواهد که زید همینجوری بدون دعوت بیاید. آقای صدر هم همین را می گوید دیگر. می گوید اگر مولا شوق دارد به اکرام زید عقیب مجیئه لا من ناحیة الامر به، پس باید مولا بگوید من امر نمی کنم به مجیء زید ولکن دلم پرپر می زند برای حصول این مقید یعنی حصول اکرام زید عقیب مجیئه لا من ناحیة الامر به. من خیلی شوق دارم که زید بیاید بدون امر من وبعد او را اکرام کنیم. آقای صدر می گوید در حالی که در واجب مشروط مولا می گوید خیلی بیخود می کند آن کسی که این شرط واجب مشروط را محقق می کند که گفت إن افطرت فأعتق رقبة.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! شما فکر کردید که مرحوم شیخ می گوید شوق فعلی به مقید. بعد گفتید الشوق الی المقید یقتضی الشوق الی قیده.

جناب آقای صدر! مرحوم شیخ چیز دیگری می گوید. مرحوم شیخ می گوید شوق به مفاد قضیه شرطیه. شوق به وصل الجزاء علی تقدیر تحقق الشرط.

من یک مثالی بزنم: شما یکوقت علم به مقید دارید، علم دارید که نماز با وضوء خوانده شد. علم به مقید مستتبع علم به قید است دیگر، مستتبع این است که علم به وضوء هم داشته باشید. اما یکوقت علم به قضیه شرطیه دارید. علم دارید که اگر خورشید طلوع بکند روز می شود. علم به قضیه شرطیه مستتبع علم به شرط نیست. چه بسا می گوئید نمی دانم خورشید طلوع کرد یا نه. من علم دارم به وجود النهار علی تقدیر طلوع الشمس. علم به مفاد قضیه شرطیه دارم. اینجا هم شوق به مفاد قضیه شرطیه است. یعنی شوق به اکرام زید علی تقدیر مجیئه. چه جور علم به مفاد قضیه شرطیه مستتبع علم به وجود شرط نیست، شوق به مفاد قضیه شرطیه هم مستتبع شوق به شرط نیست. فرقٌ بین الشوق الی المقید کالشوق الی الصلاة عن وضوء، والشوق الی مفاد القضیة الشرطیة که إن عطشت فأشرب ماءا. یعنی شوق دارم به شرب الماء علی تقدیر العطش، که مفاد جمله شرطیه است. شوق دارم به اکرام زید علی تقدیر مجیئه.

تتمه کلام انشاءالله روز شنبه.

جلسه 211

شنبه 14/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به مبنای مرحوم شیخ انصاری بود که فرمودند واجب مشروط به تعبیر مشهور درست نیست. چون إن جاءک زید فأکرمه اینطور نیست که بعد از مجیء زید وجوب اکرام زید محقق بشود. از هنگامی که مولا خطاب می کند به مکلف و می گوید إن جاءک زید فأکرمه وجوب فعلی است، متعلق وجوب است که اکرام زید است علی تقدیر مجیئه.

مرحوم آقای صدر اشکال کرد فرمود: لازمه مبنای مرحوم شیخ که ما بگوئیم شرط در جمله شرطیه قید ماده است نه قید هیئت، قید واجب است نه قید وجوب، لازمه اش این است که شوق مولا مثلا به اکرام زید علی تقدیر مجیئه شوق به مقید هست. و این شوق به مقید محال است که منفک بشود از شوق به قید. اگر مولا واقعا شوق دارد به یک مقیدی، مگر می شود شوق پیدا نکند به حصول قید آن؟ مولا شوق دارد به اینکه شما نماز با وضوء بخوانید. شوق پیدا می کند به وضوء گرفتن شما. مولا هم اگر واقعا شوق دارد که شما اکرام بکنید زید را عقیب مجیء او. مگر می شود به مجیء او شوق پیدا نکند. ممکن است مصلحت نباشد که امر بکند به مجیء زید، ممکن است مجیء زید اگر به سبب امر مولا محقق بشود اصلا ملاک را خراب کند. آن مجیء زیدی که با امر مولا حاصل بشود اصلا ملاک ملزم اکرام با او استیفاء نمی شود. مولا ملاک ملزم را در اکرام زیدی می بیند که زید بدون امر مولا آمده باشد، اتفاقا آمده باشد. اینها درست. اما محال است همچنین مولائی نسبت به مجیء زید شوق نداشته باشد.

ما در جواب از این فرمایش مرحوم آقای صدر عرض کردیم که فرق است بین شوق به مقید و شوق به مفاد قضیه شرطیه.

اگر مرحوم شیخ شوق به مقید را می گفت اشکال آقای صدر وارد بود. محال است شوق به مقید منفک بشود از شوق به قید. اما مرحوم شیخ شوق به مفاد جمله شرطیه می گوید. می گوید شوق به اکرام زید علی تقدیر مجیئه. و این مفاد جمله شرطیه است. مولا شوق ندارد به مقید یعنی اکرام زید عقیب مجیئه تا بگوئید شوق به مقید مستتبع شوق به قید آن است در حالی که در واجب مشروط گاهی تحصیل شرط مبغوض مولا است، مثل إن افطرت فأعتق رقبة. مرحوم شیخ شوق به مقید نمی گوید. می گوید شوق به مثلا اکرام زید علی تقدیر مجیئه که شوق به مفاد جمله شرطیه است.

سؤال وجواب: ما می گوئیم همانطور که علم به مفاد قضیه شرطیه إذا طلعت الشمس فالنهار موجود مستتبع علم به شرط نیست، بلکه شما در شب هم می توانید بگوئید که من می دانم این قضیه درست است که إذا طلعت الشمس فالنهار موجود. یا بالاتر، لو کان فیهما آلة الا الله لفسدتا را می دانم درست است، اما در عین حال شرطش که تعدد آلهه است محقق نیست. علم به قضیه شرطیه مستتبع علم به تحقق شرط نیست. با امتناع شرط هم می سازد. فرق می کند با علم به مقید. علم به تحقق صلاة مع الوضوء لاینفک عن العلم بتحقق الوضوء.

خلط شده است، فکر کرده اند مرحوم شیخ می خواهد بگوید شوق مولا در إن جاءک زید فأکرمه شوق به مقید است. نخیر، می گوید شوق به اکرام زید علی تقدیر مجیئه. می شود شوق به حصول جزاء علی تقدیر حصول الشرط.

سؤال وجواب: اگر الان شوق فعلی دارد و به تعبیر ما طلب نفسانی دارد نسبت به اکرام زید علی تقدیر مجیئه، پس وجوب فعلی است. واجب است که عبارت است از اکرام زید علی تقدیر مجیئه. اینکه نظر مشهور نیست.

ما در مورد المستطیع یحج هم به نظرمان فرمایش شیخ این است که: المستطیع یحج مولا از ازل شوق دارد به اینکه إذا وجد المستطیع یحج. یعنی شوق به صدور حج من المستطیع علی تقدیر وجود المستطیع. این از اول هست. ما که می گوئیم در مولای حقیقی که خداوند متعال است، این روح حکم جزما یا لااقل احتمالا از ازل هست. مولا در نفسش در ذات مقدسه اش طلب دارد وغرض دارد نسبت به صدور حج از مستطیع علی تقدیر وجود المستطیع. می شود طلب مولا و شوق مولا متعلق به مفاد یک قضیه شرطیه. صدور الحج من المستطیع علی تقدیر وجود المستطیع. این فرق می کند با آنجایی که مولا شوق دارد به حصه، مثلا مولا ممکن است شوق داشته باشد در همین مثال حج مستطیع به حج مستطیع سواء وجد المستطیع أم لا. چرا؟ برای اینکه مولا می بیند که مکه نباید از زائر خالی بشود. ولو الان ما در عالم مستطیع نداریم، اما خداوند ممکن است بخواهد حج مستطیع را، نتیجه می شود که انسان باید ولو به نحو واجب کفائی تحصیل استطاعت بکند تا خواسته مولا که حج المستطیع است محقق بشود.

فرق است بین وجوب عینی حج مستطیع، که هر کسی که مستطیع شد باید حج برود. این اراده مولا به قضیه شرطیه تعلق گرفته است، که مولا اراده دارد صدور حج مستطیع را به نحو قضیه شرطیه که إذا وجد المستطیع فیحج. طبیعی است که شوق به اینکه إذا وجد المستطیع یحج مستتبع شوق به تحصیل استطاعت نیست. اما ممکن است همین مولا به نحو واجب کفائی بگوید من می خواهم حج مستطیع را. باید یک عده ای مستطیع بشوند و حج بروند تا خانه خدا از زائر خالی نشود. مرحوم شیخ می گوید واجب مشروط به نحو شوق به قضیه شرطیه است، در این مثال المستطیع یحج معنایش این می شود که مولا می خواهد حج مستطیع را اما معلقا علی تقدیر وجود المستطیع که إذا وجد المستطیع فیحج. طبیعی است که شوق به این قضیه شرطیه مستتبع شوق به تحصیل استطاعت نیست.

شبیه اینکه یکوقت مولا می گوید من علاج مریض را می خواهم. یکوقت می گوید من علاج کردن طبیب را للمریض می خواهم.

اگر بگوید من علاج مریض را می خواهم، این معنایش این نیست که حالا اگر مریض هم در عالم نبود مولا می گوید من خیلی ناراحت هستم، من می خواهم علاج مریض را. چرا مریض پیدا نمی شود. این حرف غلط است. چرا؟ برای اینکه شوق به علاج مریض یعنی شوق به علاج المریض علی تقدیر وجود المریض. طبیعی است که این شوق هیچوقت مستتبع شوق به وجود مریض نیست. اما در مثال شوق به علاج کردن طبیب للمرضی، شوق مولا به نحو قضیه شرطیه نیست که من شوق دارم به علاج کردن طبیب علی تقدیر وجود الطبیب. نخیر. حتی اگر طبیب هم نباشد من شوق دارم به علاج مریض. مریض باشد ولو طبیب نباشد. نسبت به وجود طبیب شوق مولا به نحو قضیه شرطیه نیست که من شوق دارم به علاج مریض علی تقدیر وجود الطبیب. نخیر. من شوق دارم به علاج مریض توسط طبیب، ولو طبیب موجود نباشد باز من شوق دارم به علاج طبیب، ولذا منشأ می شود که این مولا دانشکده پزشکی درست کند و طبیب درست کند تا آن مشتاق الیهش حاصل بشود. چرا؟ برای اینکه شوق به علاج طبیب نسبت به وجود طبیب به نحو قضیه شرطیه نیست که شوق دارم به علاج طبیب إذا وجد الطبیب. نخیر.

سؤال وجواب: بله مولا ممکن است هیچ شوق به تحصیل استطاعت نداشته باشد. مولا می گوید می خواهی مستطیع بشو می خواهی نشو. شبیه وجوب وفاء به نذر، اصلا می گویند نذر مکروه است. می خواهی نذر بکن می خواهی نکن. ولی من شوق دارم به وفاء به نذر علی تقدیر وجود النذر، ولی در عین حال از نذر کردن خوشم نمی آید. ممکن است مولا بگوید من از پولدار شدن خوشم نمی آید ولی اگر پولدار شدی و مستطیع شدی دارم می گویم. من شوق دارم به صدور حج از مستطیع علی تقدیر حصول الاستطاعة له.

ما معتقدیم یک فرقی بین آن مثال «إن جاءک زید فأکرمه» و مثال «المستطیع یحج» هست. ولو ما المستطیع یحج را هم برگرداندیم به قضیه شرطیه، المستطیع یحج یعنی مولا می خواهد حج المستطیع را علی تقدیر وجود المستطیع. آنجا هم قضیه، قضیه شرطیه است. اما یک فرقی می کند با إن جاءک زید فأکرمه. فرقش این است که: در إن جاءک زید فأکرمه از همان آنی که مولا به شما خطاب کرد، شما مکلفید، ولذا تکلیف شما فعلی است. وعلی القاعده باید تحصیل مقدمات بکنید برای اکرام زید فردا که می آید. اگر امروز گوشت تهیه نکنید فردا متمکن از اکرام نیستید باید بروید گوشت تهیه کنید. شبیه اینکه خود مولا اگر خودش اراده داشت که اگر زید فردا بیاید او را اکرام می کنم. الان مولا اراده دارد اکرام زید علی تقدیر مجیئه را. خود مولا اگر اراده تکوینیه داشت چه جور می رفت گوش می خرید، حالا هم که نسبت به اکرام مکلف زید را علی تقدیر مجیئه اراده تشریعیه دارد این مولای بزرگوار، مکلف باید تحصیل مقدمات بکند و گوشت بخرد.

اما در مثال المستطیع یحج تا من مستطیع نشدم اصلا موضوع خطاب المستطیع یحج نیستم. اصلا من مکلف نیستم. عنوان مکلف شد المستطیع. قضیه شرطیه این است که إذا وجد المستطیع فلابد أن یحج. مکلف چه کسی است؟ المستطیع إذا وجد است. بنده وقتی الان مستطیع نیستم اصلا موضوع مکلفی که مولا اراده دارد که او حج بجا بیاورد یعنی مستطیع من اصلا موضوع آن عنوان مستطیع نیستم.

سؤال وجواب: در إن جاءک زید فأکرمه من موضوع هستم. مولا به من گفت یا عمرو! إن جاءک زید فأکرمه. مکلف عمرو است. اما اینجا می گوید المستطیع یحج، بازگشتش به این شد که إذا وجد المستطیع یحج. إن استطعت فحجّ هم ظهور عرفی اش یعنی المستطیع یحج، منتهی قضیه شرطیه این است که المستطیع یحج علی تقدیر وجود المستطیع. ولذا تحصیل استطاعت لازم نیست. اما عرض ما این است که مکلف شد المستطیع.

سؤال وجواب: فرض این است که شوق مولا به ج مستطیع از قبیل شوق مولا به علاج مریض است که می گوید إذا وجد المریض. شوق دارم به علاج مریض علی تقدیر وجود المریض. برای این جهت گفتیم که شوق مولا به حج مستطیع است علی تقدیر وجود المستطیع. ممکن است هیچ مولا شوق به تحصیل استطاعت نداشته باشد، اما مشکل این است که مکلف کیست؟ مکلف المستطیع است. من الان فقیرم، من مستطیع نیستم. ولذا اصلا من مشمول خطاب المستطیع یحج نیستم. فرق می کند با خطاب إن جاءک زید فأکرمه. مخاطب مشمول این تکلیف بود. اما المستطیع یحج اصلا شامل من فقیر نمی شود.

بله مولا اراده حج از مستطیع دارد از ازل. اما تا من مستطیع نشوم عنوان مکلف المستطیع یحج بر من صادق نیست.

ولذا در این مثال اینکه مرحوم شیخ ظاهرا به دنبال این است که واجب مشروط را کاری بکند که برگردد به واجب معلق تا بشود وجوبش فعلی، تا تحصیل مقدمات مفوته لازم بشود، این در مثال إن جاءک زید فأکرمه بود. مرحوم شیخ می گوید وجوب در حق تو فعلی است. بر تو الان واجب است اکرام زید علی تقدیر مجیئه، پس عقل می گوید برو تحصیل مقدمات بکن. اما در المستطیع یحج درست است که ما قبول داریم که از ابتداء مولا اراده کرده است حج مستطیع را. اما مولا اراده کرده است حج را از مستطیع. اما من که مستطیع نیستم من فقیرم. بعد از یک ماه غنی می شوم.

سؤال وجواب: اما مولا از چه کسی می خواهد حج را؟ از مستطیع. ظاهر المستطیع این است که عنوانی است که باید بالفعل محقق بشود. مولا از ازل می خواهد مستطیع حج برود، حالا من مستطیع هستم یا نیستم که مولا کاری به من ندارد. ... من می خواهم از ازل صدور حج از مستطیع را علی تقدیر وجوده خارجا و علی تقدیر حصول الاستطاعة له خارجا. ...ظاهر خطاب این است که مستطیع مکلف است. یعنی مولا از اول اراده اش رفته است روی اینکه مستطیع حج برود نه اینکه زید حج برود. خب این مستطیع موقعی بر زید منطبق است که یک ماه دیگر غنی می شود. الان که فقیر است اصلا المستطیع یحج شامل او نمی شود. ما که گفتیم المستطیع یحج برمی گردد به قضیه شرطیه، یعنی مولا اراده دارد حج مستطیع را علی تقدیر وجوده. شبیه اراده مولا به اینکه مریض خود را علاج کند یعنی مریض علی تقدیر وجود المرض خود را علاج کند. نه اینکه کاری کند مریض بشود. نه، اگر مریض شد خود را علاج کند. نه شبیه اراده صدور علاج از طبیب که منشأ می شود که مولا شوق پیدا کند به طبیب پروری. نه، مولا در مثال حج مستطیع شوق به مستطیع پروری ممکن است نداشته باشد.

اما عرض من این است که در المستطیع یحج دیگر فرمایش مرحوم شیخ علی القاعده درست نمی شود که می گفت تحصیل مقدمات مفوته باید بکنیم. آقا من الان المستطیع نیستم. یک ماه دیگر که غنی شدم می شوم المستطیع. می گوئید اگر الان نروی ثبت نام کنی برای کاروان حج، که فعلا پول هم نیاز ندارد، می گوئید باید رفت این مقدمات مفوته را تحصیل کرد. آقا من هنوز مستطیع نیستم. من هنوز فقیرم. المستطیع یحج اصلا شامل من نمی شود. فرق می کند با إن جاءک زید فأکرمه، آنجا این خطاب شامل مخاطب می شد.

در اینجا تنها راه این است که از نظریه حضرت امام ره کمک بگیریم وبگوئیم عقلاء احتجاج می کنند. حتی اگر من یک ماه دیگر موضوع می شوم برای خطاب المستطیع یحج، عقلاء می گویند الان باید مقدمات مفوته را تحصیل کنی چون تو یک ماه دیگر مستطیع مالی می شوی غنی می شوی اما دیگر ثبت نام برای حج وقتش می گذرد. الان برو ثبت نام کن. اینکه ما می گوئیم بعد از یک ماه من غنی می شوم وآنوقت می شوم مشمول خطاب المستطیع یحج، منافات با این ندارد که از همین الان هم عنوان کلی مستطیع را که حساب می کنیم مولا اراده دارد. از همین الان، از همان ازل، مولا اراده دارد که مستطیع علی تقدیر وجوده حج برود. اراده مولا فعلیه است از ازل. تعلق گرفته است به حج مستطیع علی تقدیر وجوده. عرض من این است که من حالا مشمول عنوان مکلف المستطیع نیستم.

ولذا علی القاعده نمی شود تحصیل مقدمات مفوته را در این فرض درست بکنیم.

سؤال وجواب: من می گویم آخرش در این مثال المستطیع یحج باید پناه ببریم به نظر امام. چون من تا فقیر هستم مشمول خطاب المستطیع یحج نیستم. وجوب واراده مولا شامل من نمی شود. نه اینکه مولا اراده ندارد. مولا اراده دارد اما به چی؟ به صدور الحج من المستطیع. خب چه ربطی دارد به من؟ من که فقیرم. ...اینطور نیست که بعد از وجود مستطیع تازه اراده در نفس مولا محقق بشود. اینطور نیست. از ازل مولا اراده دارد صدور حج از مستطیع را. ولذا اراده مولا فعلیه است. اما مکلف کیست؟ مکلف المستطیع است. ومن الان مشمول این عنوان مکلف نیستم.

سؤال وجواب: مشهور توضیح دادند، آقای خوئی ره گفت تا موضوع موجود نشود حکمی نیست. اصلا حکم کلی ما نداریم به نظر آقای خوئی. حکم انحلالی است. ولذا در آن زمانی که هنوز هیچ مستطیعی در عالم نیست شما چه می گوئید. مشهور می گویند اصلا وجوب حجی نداریم. ارادة الحجی نداریم. ولی ما می گوئیم ولو هیچ مستطیعی در عالم نباشد اما مولا اراده دارد. اما اراده دارد چه چیزی را؟ اراده دارد صدور حج را از مکلف مستطیع. این فرق می کند با نظر مشهور. مشهور می گویند اگر در عالم مستطیعی نباشد اصلا مولا هنوز اراده حج ندارد و هنوز وجوب حجش فعلی نیست. ما می گوئیم چرا، وجوب حج مستطیع، اراده حج توسط مستطیع فعلی است از ازل. اما من مصداق نیستم برای این عنوان المستطیع.

نتیجه این است که علی القاعده اگر فرمایش امام را نتوانیم اثبات کنیم که تحصیل مقدمات مفوته به نظر عقلاء لازم است حتی در واجب مشروط، آنوقت با فرمایش مرحوم شیخ نمی توانیم مشکل مقدمات مفوته المستطیع یحج را حل کنیم. چون من تا مستطیع نیستم مشمول خطاب نیستم. اراده مولا تعلق گرفته به حج مستطیع، اما چه ربطی دارد به من. من الان غنی نیستم فقیرم. بعد که غنی می شوم آنوقت هم که نمی توانم ثبت نام کنم. اینجا فرق می کند با إن جاءک زید فأکرمه. آنجا از هنگامی که خطاب متوجه مکلف شده است، او موضوع مکلف هست. إن جاءک موضوع مکلف مخاطب است. مثل اینکه اگر خود مولا می گفت إن جائنی زید فأکرمه، اراده مولا نسبت به خودش چه جور فعلی بود متعلقش اکرام علی تقدیر المجیء بود، نسبت به شمای مخاطب هم همینجور است.

سؤال وجواب: مرحوم شیخ نسبت به عنوان مکلف که نمی تواند دستکاری کند. عنوان مکلف این است که من استطاع الیه سبیلا، المستطیع یحج، چه ربطی دارد به من فقیر. بله به نظر حضرت امام و مطلب درستی هم هست قبل از اینکه من غنی بشوم اگر نیاز به ثبت نام است باید ثبت نام بکنم تا وقتی که غنی شدم سهمیه حج تمام نشود، بتوانم حج بروم.

البته بحث فقهی نمی کنم. بحث حج می کنم. من مثال زدم. می گویم اگر موضوع حج الغنی بود. الغنی یحج. نتیجه اش این می شود که قبل از اینکه شما غنی بشوید اگر نیاز به ثبت نام است باید ثبت نام بکنید. اما موضوع حج الغنی هست یا موضوع حج چیز دیگری است عهدته علی الفقه.

سؤال وجواب: اگر می گفتند ایها المکلف حجّ علی تقدیر استطاعتک، جا داشت که بگوئیم مثل إن جاءک زید فأکرمه است. اما وقتی ظاهر دلیل این است که ایها المکلف المستطیع حجّ، خب موضوع مکلف مستطیع است. چه ربطی به من دارد؟

سؤال وجواب: احتجاج عقلاء چرا حجت نباشد؟ سیره عقلائیه است ردع هم نشده چرا حجت نباشد؟

مرحوم آقای صدر یک مطلبی از محقق عراقی نقل می کند. می گوید محقق عراقی گفته است که در واجب مشروط وجوب فعلی است و اراده فعلیه است، چون شرطش وجود لحاظی است. مثلا إن جاءک زید فأکرمه الان وجوب فعلی است اراده مولا فعلیه است، چون معلق است بر وجود لحاظی مجیء زید. یعنی مولا لحاظ می کند مجیء زید را. لحاظ که کرد مجیء زید را، اراده می کند اکرام زید را. به صرف اینکه مولا لحاظ کرد مجیء زید را، اراده می کند اکرام او را.

بعد محقق عراقی ادامه داده است که: وجود لحاظی مجیء زید منشأ شد که اراده مولا به اکرام زید فعلیه بشود. اما تا زید خارجا نیاید این اراده مولا فاعلیت و محرکیت نسبت به عبد ندارد.

پس واجب مشروط به نظر محقق عراقی که مرحوم آقای صدر از او نقل می کند عبارت است از فعلیة الارادة بمجرد لحاظ المولی للشرط. و آن چیزی که وجود شرط خارجا در او نقش دارد، عبارت است از اینکه آن اراده مولا محرکیت و فاعلیت پیدا کند. یعنی تا زید خارجا نیاید آن اراده مولا به اکرام زید نسبت به شمای مکلف محرکیت پیدا نمی کند.

بعد آقای صدر اشکال می کند به محقق عراقی، می گوید جناب محقق عراقی! شما در اراده تکوینیه حساب کن. من اراده دارم شرب الماء را علی تقدیر العطش. آقای محقق عراقی! تصور عطش، به قول شما وجود لحاظی عطش کافی است که من اراده کنم شرب الماء را؟ من تصور می کنم عطش را ولی بالفعل عطش ندارم، آیا این کافی است که من اراده کنم شرب الماء را؟ یا نه، باید تصدیق پیدا کنم به وجود عطش، ببینم من عطش دارم و نیاز به آب دارم، آنوقت اراده کنم شرب الماء را. در اراده تشریعیه هم همینطور است. مولا باید تصدیق بکند به عطش عبد تا بعد اراده پیدا کند به اینکه او شرب ماء بکند. تصور عطش که کافی نیست. تصور می کنیم عطش را. خب ما اراده که نمی توانیم بکنیم شرب الماء را به مجرد تصور عطش. چون باید ببینیم نیاز داریم به شرب الماء. کی نیاز داریم به شرب الماء؟ عند وجود العطش خارجا. آنوقت است که اراده می کنیم شرب الماء را.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای صدر در صورتی به محقق عراقی وارد است که محقق عراقی نخواهد همان مطالبی را که ما به عنوان توضیح عرض کردیم بفرماید. آنچه که ما توضیح دادیم در قالب تعبیر محقق عراقی اگر بگوئیم فرمایش محقق عراقی حرف خوبی می شود. اینجوری می شود که: مولا تصور کرد عطش را، اراده کرد نه شرب الماء را، اراده کرد قضیه شرطیه را. اراده کرد شرب الماء علی تقدیر العطش را. اگر محقق عراقی اینجور بگوید که تصور عطش منشأ شد مولا اراده کند مفاد جمله شرطیه را یعنی شرب الماء علی تقدیر العطش را، مطلب خیلی خوبی خواهد بود.

بله تا تصدیق نکنیم به عطش خارجا، اراده شرب الماء بقول مطلق صادر نمی شود از ما که ما اراده کنیم شرب الماء را مطلقا. اما اراده شرب الماء علی تقدیر العطش که مفاد جمله شرطیه است که مشکلی ندارد.

آنوقت محرکیت این اراده کی است؟ محرکیت این اراده موقعی است که خارجا ما ببنیم عطش داریم آنوقت اراده شرب الماء علی تقدیر العطش محرک ما می شود به سمت شرب الماء. البته قبل از وجود عطش هم ممکن است محرک ما باشد به مقدمات مفوته که آب را با خودمان برداریم که اگر در راه عطش پیدا کردیم بی آب نباشیم.

پس این فرمایش محقق عراقی هم المعنی فی بطن الشاعر است، (ما چه می دانیم محقق عراقی از اینکه اراده فعلیه است به مجرد وجود لحاظی شرط، فاعلیت اراده است که بعد از وجود شرط است)، ما چه می دانیم چه می گوید. اما اگر حرفی را که ما عرض کردیم بزند بسیار حرف خوبی است.

کلام واقع می شود در فرمایش خود آقای صدر.

جلسه 212

یکشنبه 15/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

مرحوم نائینی فرموده است: در واجب مشروط ما معتقدیم که بعد از تحقق شرط در خارج وجوب فعلی می شود. إن جاءک زید فأکرمه بعد از مجیء زید وجوب اکرام زید فعلی می شود. چون مجیء زید شرط الوجوب است. شرط الوجوب یعنی آن چیزی که مقدر الوجود و مفروض الوجود باشد که اگر موجود شد حکم موجود می شود. إن جاءک زید فأکرمه یعنی اگر زید آمد آنوقت وجوب اکرام زید محقق می شود. پس معقول نیست که قبل از مجیء زید وجوب اکرام فعلی بشود. و الا باید ما تحصیل کنیم شرط واجب را. اگر مجیء زید شرط الوجوب نباشد بلکه شرط الواجب باشد ما باید تحصیل کنیم شرط واجب را. پس مجیء زید شرط الوجوب است و شرط الوجوب هم مقدر الوجود است. یعنی هرگاه موجود شد وجوب فعلی می شود.

بعد ایشان فرموده: به لحاظ اراده مولا هم ما معتقدیم مولا دو سنخ اراده دارد: یک اراده فعلیه در موارد واجب مطلق. مولا می گوید إشرب ماءا، اراده فعلیه مطلقه دارد به شرب الماء. سنخ دیگر اراده، اراده مشروطه و منوطه هست. یعنی مولا می گوید اگر زید آمد اراده دارم او را اکرام کنی. الان که مولا می گوید اگر زید آمد اراده دارم او را اکرام کنید، این اراده بطور مشروط موجود است. بله تا زید نیاید این اراده فعلی نمی شود.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی غیر معقول است. چرا؟ برای اینکه اراده از امور تکوینیه است. امور تکوینیه امرشان دائر است بین وجود محض و عدم محض. وجود تقدیری معقول نیست در امور تکوینیه. یا اراده به اکرام زید الان در نفس مولا هست که می شود اراده فعلیه، یا نیست می شود عدم اراده. عدم فعلی است. یعنی چه که اراده وجود دارد به نحو مشروط؟!

بله متعلق اراده قضیه شرطیه باشد آن را ما عرض کردیم و مرحوم شیخ هم فرمود. الان اراده می کند مولا مفاد قضیه شرطیه را و هو اکرام زید علی تقدیر مجیئه. این درست است. اما در اینجا اراده مشروطه نیست اراده فعلیه است. مراد قضیه شرطیه است. مرحوم نائینی می گوید خود اراده مشروطه است، و وقتی که زید آمد اراده فعلیه می شود. جناب نائینی! شاگرد بزرگ خودت مرحوم آقای خوئی فرمود این غیر معقول است. ولقد اجاد فیما افاد. معنا ندارد که الان اراده باشد به نحو مشروط. اگر الان اراده هست وجود فعلی دارد.

بله متعلق اراده قضیه شرطیه است بحث آخری است، ما او را منکر نیستیم. تعبیر مرحوم نائینی این است که بعد از فعلیت مجیء زید یعنی بعد از وجود مجیء زید، (چون فعلیت در اصطلاح مرحوم نائینی لا تشتبه. فعلیت در اصطلاح مرحوم نائینی یعنی وجود. فعلیت مجیء زید یعنی وجود مجیء زید). مرحوم نائینی می گوید فعلیت اراده به فعلیت مجیء زید، یعنی وقتی وجود پیدا کند مجیء زید در خارج، اراده هم وجود پیدا کند، و وقتی وجود پیدا کرد محرک هم می شود نحو اکرام زید. خب این یعنی قبل از مجیء زید اراده وجود فعلی ندارد، وجود مشروط دارد. ما این را تعقل نمی کنیم.

مرحوم آخوند در کفایه برای حل اشکال مرحوم شیخ جواب دیگری داده است. فرموده: جناب شیخ! شما می گوئید اگر اکرام زید علی تقدیر مجیئه مصلحت دارد پس باید مولا هنگام التفات اراده بکند اکرام زید را علی تقدیر مجیئه. ولو هنوز مجیء زید محقق نشده است. قبل از تحقق مجیء زید شمای شیخ می گوئید مولا باید اراده فعلیه بکند اکرام زید علی تقدیر مجیئه را.

جناب شیخ فرمایش شما درست است و بسیار مطلب متینی است، اما این را توجه نکردید که گاهی خود انقداح اراده در نفس مولا مانع دارد. مصلحت هست در اکرام زید علی تقدیر مجیئه و این مصلحت مقتضی هست که مولا اراده کند اکرام زید علی تقدیر مجیئه را، ولکن این مقتضی مبتلا به مانع است. خب وقتی مبتلا به مانع است هنگامی مانع برطرف می شود که زید بیاید. آنوقت مولا می بیند مقتضی موجود مانع مفقود، اراده می کند اکرام زید را.

سؤال وجواب: شوق اکیدی که مستتبع حرکت عضلات مولا هست به بعث نحو الفعل. آخوند می گوید انقداح اراده در نفس مولا ممکن است مبتلا به مانع باشد.

سؤال وجواب: می گوید فعلیت حکم به انقداح اراده است در نفس مولا. در مورد خدا می گوید چه کنیم که خدا محل حوادث نیست. فعلیت حکم الله به این است که او اوحی به النبی أو الهم به الولی لانقدح فی نفسهما الشریفة الارادة. اینجور معنا می کند. و الا قبول دارد که فعلیت حکم به اراده نحو الفعل است.

بعد مرحوم آخوند می گوید تعجب نکنید، برخی از احکام هستند که تا قبل از ظهور ولی الله الاعظم مانع دارد از فعلیت. حکم انشائی داریم که یجب قتل السارق که بخاطرم هست در برخی روایات وجود دارد، اما این فقط حکم انشائی است. اراده به اجراء این حکم در زمان ظهور بقیة الله الاعظم علیه السلام در نفس مولا منقدح می شود. چون الان مانع داریم بر سر انقداح اراده.

بعد می گوئید نگوئید که پس فائده حکم انشائی چیست؟

می گوید فائده حکم انشائی این است که دیگر بعدا نیاز به انشاء حکم جدید ما نداریم، شاید هم بعدا زمنیه برای انشاء جدید فراهم نباشد. همان خطاب انشائی صدر اسلام در زمان ظهور ولی الله الاعظم فعلی بشود. خیلی خوب است دیگر.

بعد فرموده: ما که اصلا معتقدیم که هر کجا امارات واصول برخلاف حکم واقعی بود حکم واقعی فعلی نیست حکم واقعی انشائی است. اگر برائت گفت شرب تتن حلال است، تحریم شرب تتن انشائی است فعلی نیست. چرا؟ برای اینکه ما گفتیم چطور می شود مولا اراده لزومیه دارد شما ترک کنید شرب تتن را، از آن طرف هم اذن داده در شرب تتن. پس حکم واقعی در موارد قیام امارات واصول برخلاف انشائی است وفعلی نیست. فائده جعل این احکام این است که برای بعضی ها که حکم واقعی به آنها می رسد (تحریم شرب تتن به آنها می رسد مثل اخواننا الاخباریین)، خب حکم واقعی در حق آنها فعلی می شود. این تحریم شرب تتن به اخواننا الاصولیین نمی رسد تحریم شرب تتن در حق اینها انشائی می ماند. پس این هم از فوائد صدور خطاب است که برای بعضی ها ممکن است فعلی بشود وبرای بعضی ها انشائی بماند.

مرحوم آخوند در این مطلب که فرمود چه بسا حکم ما انشائی است و فعلی نیست ولو مصلحت هم باشد در متعلق، مصلحت در متعلق هست اما مانع داریم که این حکم شرعی فعلی بشود. فرموده است: این بنابر نظر مشهور است که می گویند احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلق است. بنابر نظر آنها است که ما می گوئیم آن چیزی که لازم است تابع مصالح و مفاسد باشد حکم انشائی است. جناب شیخ اعظم! مصلحت در اکرام زید علی تقدیر مجیئه هست، احکام هم باید تابع مصالح باشند در متعلق، بسم الله شارع حکم انشائی جعل می کند. إن جاءک زید فأکرمه. آن چیزی که ما دلیل داریم این است که باید حکم انشائی تابع مصلحت در متعلق باشد. مصلحت اگر در اکرام زید علی تقدیر مجیئه بود باید حتما حکم انشائی داشته باشیم. اما حتما باید حکم فعلی داشته باشیم؟ نه، هیچ برهانی بر آن نداریم. می شود مصلحت در متعلق باشد اما مانع باشد که ما بر طبق آن مصلحت حکم فعلی داشته باشیم. احکام هم اگر گفتیم تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان هستند مراد احکام انشائیه است. اکرام زید علی تقدیر مجیئه مصلحت دارد، یستتبع حکما انشائیا. اما برهان نداریم که باید حتما مستتبع حکم فعلی هم باشد.

تازه بنابر نظر مشهور این حرف را می گوئیم که می گویند احکام تابع مصالح ومفاسد در متعلقشان هست. تازه بنابر نظر آنها ما می گوئیم که احکام انشائیه تابع مصالح ومفاسد در متعلق است. اما بنابر نظری که مای صاحب کفایه احتمال می دهیم اصلا ممکن است احکام تابع مصالح ومفاسد در متعلق نباشد حتی به لحاظ حکم انشائی.

سؤال وجواب: ایشان می گوید بنابر اینکه بگوئیم احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلق هستند باید حکم انشائی داشته باشیم بر طبق مصلحت در متعلق، اما حکم فعلی لزومی ندارد داشته باشیم، چه بسا حکم فعلی مانع دارد.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند واقعا نامفهوم است. چرا؟ برای اینکه جناب آخوند! شما می گوئید که قتل سارق الان مانع دارد، در زمان ظهور امام عصر سلام الله علیه مانعش برطرف می شود. خب مولا اراده بکند که در زمان ظهور حضرت قتل سارق انجام بشود. قید متعلق اخذ کنید. چه جور مرحوم شیخ می گفت اراده اکرام زید علی تقدیر مجیئه، که علی تقدیر مجیئه قید متعلق بود. خب شما می گوئید گاهی احکام مختص است فعلیتش به زمان ظهور حضرت، خب او را در متعلق اخذ کنید. خداوند متعال اراده بکند قتل سارق را در زمان ظهور حضرت. اینکه مشکل ندارد.

پس اینکه برخی از احکام مصلح نیست فعلی بشوند، باشد بعد از ظهور آقا فعلی می شوند، اما این معنایش این نیست که از اول خدا اراده نداشته باشد اجراء این حکم را در زمان ظهور حضرت. خدا از ازل می تواند اراده بکند که بعد از ظهور امام عصر سلام الله علیه لو سرق سارق فیقتل و لایکتفی بقتل یده. این منافات با فرمایش مرحوم شیخ ندارد. مرحوم شیخ می گوید اراده از اول باشد. اما متعلق اراده می تواند قتل سارق باشد در زمان ظهور امام زمان سلام الله علیه.

جناب آخوند! اگر فرمایش شما درست باشد که اصلا قبل از تحقق شرط مانع بر سر اراده مولا داریم که اصلا مولا نمی تواند اراده بکند بأی وجه من الوجوه، مثلا در همین إن جاءک زید فأکرمه مولا اصلا نمی تواند اراده کند قبل از مجیء زید، حتی این قضیه شرطیه را هم نمی تواند اراده کند. مانع دارد به قول شما. خب جناب آخون! پس چه جور شد که مولا هی تکرار می کند که إن جاءک زید فأکرمه. خب اراده به صدور همچنین خطابی اراده تبعیه است. باید اول مولا اراده نفسیه داشته باشد نسبت به اکرام زید علی تقدیر مجیئه، تا بعد مولا تحریک بشود خطاب صادر کند به زبانهای مختلف که إن جاءک زید فأکرمه. اگر مولا الان در نفسش اراده ندارد وبی تفاوت هست نسبت به اکرام زید علی تقدیر مجیئه، پس چه جوری شوق تبعی پیدا کرد به صدور خطاب إن جاءک زید فأکرمه؟ و جناب آخوند! این را شما توجه کردید که چه بسا مولای عرفی اصلا خبر از وجود شرط در خارج پیدا نمی کند. مولا می گوید إن جاءک زید فأکرمه اصلا بعد از یک سال به او می گویند زید آمده بود می گوید عجب. اصلا خبر ندارد. مولای عرفی اینجور است دیگر. پس چه جور می شود اراده مولای عرفی نسبت به اکرام زید علی تقدیر مجیئه بعد از مجیء زید خارجا به وجود بیاید؟ این مولای عرفی که چه بسا اصلا غافل است از تحقق شرط.

سؤال وجواب: اگر کسی الان از زید بدش می آید، ولی می داند این زید آنقدر خودش را جا می کند که من الان که از او متنفرم از او بالاخره خوشم خواهد آمد. بعد زنگ می زند آقای زید چرچیل روزگار، یک عکست را برای من بفرست. می گود عکس را می خواهی چکار؟ می گوید می دانم ده سال دیگر به تو علاقه پیدا خواهم کرد ولو الان از تو بسیار بدم می آید. می گوید خودت را مسخره نکن. تو الان از من بدت می آید، بخاطر اینکه بعدا می دانی خوشت می آید مقدمات فراهم می کنی؟! این حرف خلاف وجدان نیست.

سؤال وجواب: اگر مولا نسبت به اکرام زید عقیب مجیئه الان بی تفاوت هست، بلکه چه بسا بغض دارد مثل إن افطرت فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة، بعد می گوید من الان بغض دارم نسبت به این شرط، ولکن یقین دارم بعد از اینکه تو افطار کردی در نهار شهر رمضان، بعدا شوق پیدا خواهم کرد به عتق رقبه. ولی الان نسبت به عتق رقبه هیچ شوق ندارم بلکه چه بسا بغض هم دارم. این چه جور می شود که الان که بغض دارد از یک چیزی و یا لااقل شوق ندارد به او، مصمم است که به مکلف برساند این خطاب مشروط را؟! ما خودمان را که نمی توانیم گول بزنیم. این ناشی است از شوق به آن جزاء علی تقدیر حصول الشرط.

سؤال وجواب: شما اگر نسبت به اکرام زید بعد مجیئه الان بی تفاوت هستید یعنی به شما می گویند بعد از مجیء زید شما نسبت به اکرام زید موضع دارید؟ می گوئید ابدا. بعد هم از آن طرف می گوید إن جاءک زید فأکرمه. آنقدر هم با جدیت می گوید، پیامک می فرستد، نامه می فرستد. می گوئیم مولا! تو که می گوئی من قبل از مجیء زید مانع دارم از اینکه شوق اکید پیدا کنم نسبت به اکرام زید، در عین حال داری اصرار می کنی که فراموش نکنید اکرام کنید زید را بعد از مجیئش. خب اینها با هم جور نمی آید. باید بگوئیم الان مولا موضع دارد. موضعش چیست؟ شوق اکید به مفاد جمله شرطیه، و هو فعل الجزاء علی تقدیر حصول الشرط.

مرحوم آقای صدر فرموده: به نظر ما حق با مشهور است که قائلند اراده به جزاء قبل از حصول شرط محقق نمی شود. مرحوم شیخ اشتباه کرده است. چطور؟

فرموده من مثال بزنم: از شوق تکوینی و اراده تکوینی شروع می کنم تا برسم به اراده تشریعی. شما می گوئی إن عطشت فأشرب ماءا. اراد شرب الماء علی تقدیر العطش. این بازگشتش به دو تا اراده است: یک: اراده به شرب الماء. اراده به شرب الماء الان در نفس شما نیست. باید عطش پیدا کنید تا آنوقت اراده شرب الماء در نفس شما محقق بشود. دوم: اراده به جامع الارتواء، جامع سیراب بودن. الان این اراده هست. جامع الارتواء جامع است بین عدم تحقق العطش وشرب الماء عقیب تحقق العطش. الان اراده شرب الماء ندارید. اراده دارید وشوق دارید به جامع بین تشنه نشدن و بین آب خوردن عقیب تشنه شدن. که از آن تعبیر می کنیم اراده به جامع الارتواء. این اراده به جامع الان فعلی است. اگر هم می بنیید شما وقتی می خواهید بروید سفر می دانید در سفر تشنه می شوید آب با خودتان می برید این بخاطر همان شوق به جامع است. نه بخاطر شوق به شرب الماء. نه، بخاطر شرب به جامع الارتواء است. او داعی شما شد که آب با خودتان ببرید.

پس این نقض هایی که می کنید که من اگر شوق به شرب الماء علی تقدیر العطش ندارم مگر هنگامی که عطش پیدا کنم، پس چرا با خودم قبل از سفر آب می برم به سفر؟ جوابش این شد که این معلول شوق به جامع الارتواء است.

می گویند جناب آقای صدر! این حرفهای شما دلیل هم دارد؟

می گوید بله دلیل این است که: اگر شما بدانید بروید بالای کوه تشنه می شوید وآنجا هم آب وجود ندارد، این باعث می شود که دیگر بالای کوه نروید. آقای صدر می گوید ببینید، این شوق به جامع الارتواء است که انگیزه شد که این آقا بالای کوه نرود. والا شوق به شرب الماء که انگیزه می شود به شرب الماء. چه رابطه ای دارد با اینکه انگیزه بشود که من بالای کوه نروم؟ چه ربطی به هم دارد؟ شوق به شرب الماء علی تقدیر العطش یدعو الی متعلقه و هو شرب الماء. اما این شوق به جامع الارتواء است که می بینیم اگر ما عطش پیدا کنیم متمکن از شرب الماء نیستیم، منشأ می شود که ما بیائیم کاری کنیم که عطش پیدا نکنیم. این در اراده تکوینیه است.

در اراده تشریعیه هم همینطور است. مولا وقتی می گوید إن عطشت فاشرب ماءا الان اراده دارد جامع الارتواء را. بعد از اینکه شما عطش پیدا کردید اراده پیدا می کند نسبت به شرب الماء توسط شما.

بعد آقای صدر فرموده: ممکن است به ما اشکال کنید بگوئید عجب، پس مولا در واجب مشروط یک اراده ای دارد نسبت به جامع بین عدم الشرط و فعل الجزاء عقیب تحقق الشرط؟ اینجوری است جناب آقای صدر؟ آقای صدر ممکن است آنوقت به ما اشکال کنید که این خیلی کار را خراب می کند که بگوئیم مولا اراده دارد نسبت به جامع بین عدم الشرط و فعل الجزاء عقیب الشرط. آقای صدر می گوید یک شبهه ای که اینجا هست که به ما ممکن است اشکال بشود این است که گفته می شود: اگر مولا گفت إذا عطش زید فاسقه ماءا. اراده به جامع چی می شود؟ اراده به جامع بین عدم عطش زید و بین سقیه ماءا عقیب عطشه. اگر اینجوری باشد من اشتغال یقینی پیدا کردم نسبت به این جامع. قاعده اشتغال می گوید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. آنوقت چه می شود؟ شبهه این است که اگر ما شک کردیم که زید عطش دارد یا نه. استصحاب عدم عطش زید هم جاری شد، مثلا توارد حالتین بود، یک زمانی زید عطش داشت ویک زمانی عطش نداشت اشتبه المتقدم و المتأخر، استصحاب عدم عطش زید جاری نشد. شبهه این است که گفته می شود قاعده اشتغال می گوید احراز کن که تو جامع را احراز کردی. حالا که احراز نمی کنی عدل اول جامع را عدم عطش زید است، پس احراز کن عدل دوم جامع را که سقیه ماءا است. برو به او آب بده. در حالی که در واجب مشروط بالاجماع در موارد شک در تحقق شرط، برائت از وجوب مشروط جاری می کنیم. شک داریم زید عطش پیدا کرده یا نه، برائت جاری می کنیم از وجوب سقیه ماءا.

آقای صدر می گوید این آقایان به ما می گویند بنابر نظر شما برائت از وجوب سقی ماء عند الشک فی العطش به هم خورد، مجرای قاعده اشتغال شد. چون اشتغال به جامع یقینی والاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. شک دارم عدل اول جامع که عدم عطش زید است محقق است یا نه، او را که نتوانستم کاری کنم و احراز کنم، پس باید بروم سقی بکنم زید را تا احراز کنم به این نحو که من جامع را تحصیل کرده ام.

آقای صدر می گوید: جواب شما یک کلمه است. ما نوکر شوق مولا نیستیم. ما نوکر طلب مولا هستیم. نوکر این هستیم که مولا چه چیزی را بر عهده ما تسجیل کند و از ما بخواهد. مولا از ما جامع را نخواسته است. شوق دارد به جامع، اما از ما نخواسته که این جامع را تحصیل کنیم. فقط از ما خواسته تحصیل الجزاء عقیب تحقق الشرط را. از ما خواسته سقی الماء لزید علی تقدیر عطشه را.

ولذا بله مولا شوق به جامع دارد اما قاعده اشتغال جاری نمی شود. چون قاعده اشتغال در شوق مولا جاری نمی شود. در طلب مولا جاری می شود، یعنی در آن چیزی جاری می شود که مولا از ما خواسته است. مولا شوق دارد به جامع ولی از ما نخواسته است که جامع را تحصیل کنیم. تسجیل نکرده است بر عهده ما جامع را و از ما مطالبه نکرده تحصیل جامع را. خودش شوق دارد به جامع، از ما که نخواسته تحصیل کنیم جامع را. مشکل برطرف می شود.

و من هنا تبین اینکه ما در دوره قبل هم این را گفتیم که قد یتوهم که بنابر نظر آقای صدر در واجب مشروط اگر مکلف بداند علی تقدیر حصول الشرط عاجز است از جزاء، توهم می شود که خب وقتی جامع مراد مولا بود، جامع بین عدم الشرط و تحصیل الجزاء عقیب الشرط، توهم می شود که لازمه مبنای آقای صدر این است که مکلفی که عاجز است از تحصیل جزاء عقیب الشرط باید کاری بکند که شرط محقق نشود. مولا گفته من تزوج فلینفق علی زوجته. گفته می شود به نظر آقای صدر بازگشتش به اراده جامع است. جامع بین عدم ازدواج و انفاق بر زوجه. گفته می شود که کسی که قادر بر انفاق بر زوجه نیست باید عدل دیگر این جامع را که عبارت است از عدم الازدواج و را تحصیل کند.

این نقض به آقای صدر وارد نیست چون خود آقای صدر جواب داد، فرمود بله مولا شوق دارد در همین مثال که یا ازدواج نکنیم یا انفاق کنیم بر زوجه، ولکن ما ملزم به تحصیل جامعی که مورد شوق مولا است نیستیم. مولا این جامع را به عهده ما نگذاشته است.

کلام در اشکالات فرمایش آقای صدر واقع می شود.

جلسه 213

دوشنبه 16/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به فرمایش مرحوم آقای صدر بود. ایشان فرمودند نظر مشهور در واجب مشروط صحیح است. و تفسیر واجب مشروط و بطور کلی اراده مشروطه به این است که ما بگوئیم که مثلا در إن جاءک زید فأکرمه مولا دو اراده دارد: یکی اراده به جزاء که اکرام زید است. این اراده محقق نمی شود در نفس مولا مگر بعد از مجیء زید. یک اراده دیگری هست در نفس مولا به جامع بین عدم تحقق شرط و تحقق جزاء عقیب الشرط. مولا اراده دارد جامع بین عدم مجیء زید را و یا اکرامه عقیب مجیئه. چرا؟

برای اینکه مولا شخص آبرومندی است. میگوید باید آبروی من حفظ بشود. حفظ آبروی من به این است که یا مهمان نیاید یا اگر می آید پذیرائی شود. به جوری که اگر این مولا بداند که وسائل پذیرائی مهمان فراهم نیست، اگر زید بیاید منزل مولا، عبد مولا متمکن از اکرام او نیست. شوق پیدا می کند مولا به عدم مجیء زید. می گوید پس کاری کنید محترمانه که زید نیاید. بروید یک جوری نظر زید را عوض کنید. چون اگر زید بیاید نمی توانیم از او پذیرائی کنیم و آبروی ما می رود. شوق به جامع که جامع حفظ آبرو است این شوق نفسی است، مقدمه این حفظ آبرو این است که یا زید نیاید به منزل مولا، یا اگر آمد از او پذیرائی بشود. نتیجه این مطلب این است که تا زید نیامده نزد مولا و به خانه مولا، مولا شوق به جامع دارد. جامع حفظ آبرو که توقف دارد بر احد الامرین، إما عدم مجیء زید أو اکرامه عقیب مجیئه. بعد که زید آمد منحصر می شود حفظ آبرو به اکرام او. تا زید نیامده بود حفظ آبرو به جامع بین عدم مجیء زید و اکرامه عقیب مجیئه محقق می شد. اما وقتی زید آمد مقدمه حفظ آبرو منحصر شد به اکرام زید.

ولذا مولا تا شرط محقق نشود که مجیء زید است شوق و اراده به جامع دارد. جامع بین عدم تحقق شرط و یا تحقق جزاء عقیب الشرط. و بعد که شرط محقق شد اراده پیدا می کند نسبت به تحقق جزاء.

این فرمایش آقای صدر که لازمه اش این است که چون مولا آن چیزی را که از مکلف خواسته جامع نیست، مولا جامع را از مکلف نخواسته است. و این فرق بین شوق تکوینی و شوق تشریعی است. در شوق تکوینی که من مکلف خودم شوق دارم به جامع، من مکلف خودم شوق دارم به اکرام زید علی تقدیر مجیئه، آقای صدر می گوید یعنی قبل از مجیء زید شوق دارم به جامع. جامع بین عدم مجیء زید و اکرام زید عقیب مجیئه. و لذا اگر بدانم زید بیاید عاجزم از اکرام او، شوق پیدا می کنم به اینکه زید نیاید و کاری می کنم که زید نیاید. ولی اگر اکرام زید بعد مجیئه متوقف بود بر تحصیل مقدمات از قبل، که از قبل من گوشت بخرم، من می روم وآن مقدمات مفوته را فراهم می کنم. اما در اراده وشوق تشریعی مولا به اندازه ای که مولا تسجیل می کند بر عهده مکلف، مکلف مسئول می شود نه بیشتر. اگر جامع را بین عدم شرط و تحقق جزاء عقیب الشرط این جامع را مولا به عهده عبد بگذارد، آنوقت این عبد مسئولیت پیدا می کند در برابر این جامع. مولا به عبد بگوید من از تو می خواهم یا عدم مجیء زید را یا اکرام او را عقیب مجیئه. آنوقت این عبد در برابر جامع می شود مسئول. نتیجه این مسئولیت این است که اگر این عبد مقدمات مفوته ای داشته اکرام زید بعد مجیئه، باید آن مقدمات مفوته را تحصیل کند. باید برود از امروز گوشت بخرد، چون می داند زید که فردا می آید دیگر قصابی باز نیست.

اما اگر مولا این جامع را به عهده مکلف نگذارد. تسجیل کند بر عهده مکلف این جامع را، مکلف نسبت به آن مسئول نیست. مولا فقط تسجیل کند بر عهده مکلف اکرام زید را علی تقدیر مجیئه، فقط همین را تسجیل کند بر عهده مکلف، اصلا دیگر این مکلف نسبت به جامع هیچ مسئولیتی ندارد. آقای صدر می گوید ولذا این عبد لازم نیست مقدمات مفوته را تحصیل کند. چرا؟ برای اینکه می گوید مولا! تو که به عهده من جامع را نگذاشتی. به عهده من گذاشتی که بعد از مجیء زید اکرام کنم او را. امروز که زید نیامده، که هنوز آن اراده اکرام زید در نفس توی مولا تحقق پیدا نکرده است. اراده جامع بین عدم مجیء زید أو اکرامه عقیب مجیئه هم در نفس تو هست، ولی آن جامع را به عهده من نگذاشتی و من را در رابطه با آن جامع مسئول و متعهد ندانستی. شوق دارد به آن جامع اما مطالبه نکرده مکلف را که نسبت به آن جامع تو مسئولی. آن جامع را از مکلف مطالبه نکرده است.

سؤال وجواب: شوق تنها که روح امر نیست. شوقی که مطالبه کند مولا فعل را از عبد او روح امر است. شوق تنها کافی نیست. شرط لازم هست اما شرط کافی نیست. مولا شوق دارد به جامع، جامع بین عدم مجیء زید أو اکرامه عقیب مجیئه، اما این جامع را مطالبه که نکرده از مکلف تا مکلف نسبت به او مسئول باشد. ...آقای صدر می گوید: مولا نسبت به جامع طلب نفسانی ندارد. صرفا شوق دارد به جامع. اگر مطالبه می کرد تحصیل جامع را آنوقت باید عبد مقدمات مفوته را هم می آورد. ولذا اگر شما می دانید زید می آید، یعنی شق اول جامع تخییری عدم مجیء زید بود به هم ریخت. شق دوم جامع می شود متعین که اکرامه عقیب مجیئه است. پس باید از همین امروز گوشت بخری. اما آقای صدر می گوید مولا که جامع را به عهده مکلف نگذاشته است. نگفته از تو می خواهم که جامع بین عدم مجیء زید و اکرامه عقیب مجیئه را ایجاد کنی. نخیر فقط از او خواسته است که علی تقدیر المجیء اکرام زید را ایجاد کنی. آنوقت در این صورت تحصیل مقدمات مفوته لازم نیست.

سؤال وجواب: اگر کاری بکنی زید نیاید حرفی نیست. ولی اگر زید می آید و اکرام زید بعد از آمدنش ممکن نیست مگر اینکه از امروز گوشت تهیه کنیم خب در اینجا تحصیل مقدمات مفوته لازم می شود.

پس اگر مولا جامع را به عهده مکلف گذاشته باشد و بگوید بر تو لازم است جامع بین عدم مجیء زید أو اکرامه عقیب مجیئه. این مشکل وجوب تحصیل مقدمات مفوته یک مشکل بود که برای مکلف درست می شد.

مشکل دیگر برای مکلف این بود که اگر مکلف می دانست که متمکن از اکرام زید عیب مجیئه نیست، آنوقت بر او لازم می شد تلاش بکند که زید نیاید. چون شق دوم جامع که اکرام زید عقیب مجیئه است اگر غیر مقدور باشد متعین می شود امتثال جامع در آن شق اول.

اما خوشبختانه مولا جامع را به عهده مکلف نگذاشته است. فقط به عهده مکلف گذاشته تحصیل جزاء را علی تقدیر تحقق الشرط. پس این مکلف هیچ مسئولیتی نسبت به جامع ندارد.

سؤال وجواب: آقای صدر می گوید مولا از الان که شرط محقق نشده مجیء زید نیامده هیچ نسبت به اکرام او شوق و اراده ندارد. بعد از اینکه زید آمد آنوقت مولا نسبت به اکرام زید اراده وشوق پیدا می کند اما قبل از آمدن زید اراده به اکرام زید در نفس مولا نیست. فقط اراده جامع هست. اراده جامع یعنی شوق به جامع حفظ آبرو، یا به تعبیر دیگر شوق به جامع بین عدم مجیء زید أو اکرامه عقیب مجیئه در نفس مولا هست اما به عبدش می گوید تو هیچ مسئولیتی در برابر این جامع نداری. چون من این جامع را از تو نخواستم تحصیل کنی. ایشان اینجور می گوید. ولذا می گوید یکوقت خود مولا این جامع را به عهده مکلف می گذارد، این خیلی مشکلات برای مکلف درست می کند. یکی از مشکلاتش این است که اگر بداند زید می آید و بعد از آمدن زید متمکن نیست عبد از اکرام او مگر به اینکه از چند روز قبل گوشت بخرد. تحصیل این مقدمات مفوته لازم است. اما اگر جامع را از ما نخواهد و ما را مسئول نکند در برابر این جامع به هیچ وجه، دیگر تحصیل مقدمات مفوته لازم نیست. چون ما هیچ مسئول نیستیم در رابطه با او. در رابطه با اراده اکرام زید هم، که اراده اکرام زید الان فعلی نیست. اراده اکرام زید بعد از مجیء او فعلی می شود. آنهم وقتی فعلی شد می گوید یا مولا أنا عاجز عن اکرام زید چون چند روز پیش باید گوشت تهیه می کردم که نکردم.

سؤال وجواب: جامع تخییری است. می گوید مولا شوق دارد به حفظ آبرو. حفظ آبرو توقف دارد بر اینکه یا زید به منزل مولا نیاید یا اگر آمد پذیرائی بشود. این منشأ می شود که مولا شوق پیدا کند به جامع بین نیامدن زید یا اکرام او عقیب مجیئه. اما هنوز مولا شوق به اکرام زید ندارد. موقعی شوق به اکرام زید پیدا می کند که زید به منزل مولا بیاید.

سؤال وجواب: ایشان می گوید شوق به اکرام زید محال است فعلی باشد. چرا؟ برای اینکه اگر بالفعل مولا شوق دارد به اکرام زد مقیدا بمجیئه، شوق به مقید آقای صدر می گوید لامحالة مستتبع شوق به قیدش است. در حالی که فرض این است که مولا نسبت به مجیء زید هیچ شوق ندارد بلکه چه بسا بغض هم دارد.

سؤال وجواب: شوق تبعی دارد به جامع بین عدم مجیء زید أو اکرامه عقیب مجیئه اما این شوق تبعی را از مکلفین اراده نکره است که تحصیل بکنند این جامع را.

بعد آقای صدر می گوید این جامع بین عدم مجیء زید أو اکرامه عقیب مجیئه این جامع را مولا از مکلف مطالبه نکرده است. پس مکلف نسبت به او لا مسئول است، بی تعهد است. چون موا مطالبه نکرده تحصیل جامع را. اگر مولا تحصیل جامع را مطالبه می کرد که کار خراب می شد. چون مثلا إذا تزوجت فأنفق علی زوجتک، آدم هایی که فقیر هستند اگر مولا از آنها جامع را مطالبه کند بین عدم ازدواج یا انفاق بر زوجه. انفاق بر زوجه بر آنها غیر مقدور است، آنوقت باید ازدواج را ترک کنند.

ولذا آقای صدر می گوید شوق دارد به عدم ازدواج یا انفاق بر زوجه عقیب الزواج، ولی این شوقش را به عهده مکلفین نگذاشته است. مکلفین را نسبت به این جامع مسئول قرار نداده است. فقط گفته شما مسئول هستید در رابطه با انفاق بر زوجه علی تقدیر الزواج. ولذا اگر عاجز بشود از انفاق بر زوجه عقیب الزواج، شما مشکلی ندارد ازدواج بکنید. ولو آن چیزی که من به او شوق دارم خراب می شود. چون من شوق به جامع دارم، انفاق بر زوجه که نمی توانید بکنید، اگر ازدواج بکنید یعنی این جامع صددرصد از بین رفت. اینجور است دیگر. اما مهم نیست. من مولا جامعم خراب شد اما مهم این است که شما مشکل پیدا نکنی. ما از شما تحصیل جامع را نخواستیم.

سؤال وجواب: ایشان با این بیان واجب مشروط به تفسیر مشهور را قبول کرد و گفت اینکه مرحوم شیخ می گوید که مولا اگر الان قبل از تحقق شرط اراده ندارد پس چطور متصدی صدور خطاب می شود. یا آن کسی که می داند یک ساعت دیگر در سفر عطش پیدا می کند مرحوم شیخ فرمود اگر الان اراده وشوق به شرب ماء علی تقدیر العطش ندارد پس چه جور با خود آب بر می دارد آقای صدر خواست این را حل کند. گفت این تحصیل مقدمات مثل اخذ ماء در سفر یا صدور خطاب از مولا قبل از حصول شرط اینها از آثار وبرکات آن شوق به جامع است. مولا شوق به جامع که دارد و شوق به جامع الان در نفسش هست منشأ می شود که بگوید إن جاءک زید فأکرمه. ولی چون جامع را از شما نخواسته وحفظ جامع را از شما نخواسته به هیچ نحو، بر شما لازم نیست که مقدمات مفوته را تحصیل کنید. اما خود مولا آن شوق به جامعی که دارد منشأ شد خطاب إن جاءک زید فأکرمه را صادر کند.

سؤال وجواب: از لغویت شوق به جامع حرف نزنید. شوق امر غیر اختیاری است. هست. چه کار بکند مولا. مصلحت در جامع است این مستتبع شوق به جامع است. مولا شوق دارد به جامع اما از مکلف تحصیل جامع را نخواسته است.

اقول: به نظر ما می شود چند اشکال به آقای صدر کرد:

اشکال اول: جناب آقای صدر! گاهی جامع یک جامع حقیقی و ماهوی است و ملاک حقیقی دارد. اینجا فرمایش شما خوب است. مثلا جامع الارتواء در مثال إن عطشت فاشرب ماءا. جامع حفظ ماء الوجه در مثال إن جاءک زید فأکرمه. اما همه جا اینطور نیست که ما یک جامع حقیقی داشته باشیم و او ملاک داشته باشد. مثلا إن تزوجت فأنفق علی زوجتک. جامع بین عدم ازدواج و بین انفاق بر زوجه اصلا جامع حقیقی نیست، ملاک حقیقی ندارد. وبلا اشکال این شوق به انفاق بر زوجه علی تقدیر الازدواج در کنار شوق به جامع بین ترک الازدواج والانفاق علی الزوجة این حرفها نیست، شوق به جامع در کار نیست. از همین مولا بپرسید، مولا! من عاجزم از انفاق بر زوجه، شما شوق داری که ازدواج نکنم؟ می گوید استغفر الله، من کی شوق دارم شما ازدواج نکنی. ما گفتیم اگر ازدواج می کنید شوق داریم که خرجی زنتان را بدهید. کی این شوق به معنای این است که ما شوق داریم به جامع؟ یا مثلا إن حججت فطف عنی، اگر حج رفتی یک طواف مستحب به نیت من بجا بیاور. آیا معنای این حرف این است که اگر متمکن نبودی که برای من طواف کنی خدا آن حج را قسمتت نکند؟! آیا من این شوق به جامع را دارم؟ شوق دارم به جامع بین ترک حج و طواف عقیب الحج به جوری که او اگر متمکن نبود از طواف عقیب الحج واقعا من دیگر دوست دارم او حج نرود؟! آخه معنای شوق به جامع همین است دیگر. معنایش این است که اگر یک شقش غیر مقدور شد آدم شوق پیدا می کند به آن شق دیگرش.

پس اینطور نیست که ما بگوئیم هر اراده مشروطه و هر واجب مشروطی یک شوق به جامع بین عدم تحقق شرط و یا تحقق جزاء عقیب الشرط دارد. این اصلا عرفیت ندارد.

بالاخره بالفعل من نسبت به حج رفتم این آقا چه موضعی دارم؟ شوق به جامع که آقای صدر می گوید دارم. جامع بین ترک الحج أو طواف علی تقدیر الحج. حالا او طواف علی تقدیر الحج نمی تواند انجام بدهد، آقای صدر می گوید پس من شوق دارم به ترک او للحج.

سؤال وجواب: آقای صدر در همین فرض عجز از تحصیل جزاء می گوید نتیجه اش این است که این آقا شوق پیدا می کند به عدم حصول شرط.

سؤال وجواب: إذا حججت فطف عنی شرط است دیگر. یعنی می خواهید بگوئید شرط الوجوب نیست شرط الواجب است؟ اگر شرط الواجب است یعنی اگر حج نرفت گناه رفته که چرا گوش به حرف من ندادی. اینطور که نیست. شرط الوجوب است دیگر.

بله من قبول دارم اگر از نظر این آقا حصول شرط با عدم حصولش مساوی باشد. یعنی شرط شرطی است که بود و نبودش برای این آقا فرق نمی کند. مثل همین مثالی که آقای صدر زد گفت من شوق دارم به شرب الماء علی تقدیر العطش، اگر ببینم بروم بالای پشت بام یا بالای کوه تشنه می شوم و آب ندارم. این منشأ می شود که شوق پیدا کنم به اینکه بالای پشت بام نروم.

بله اگر رفتن بالای پشت بام یا بالای کوه از نظر من وجودا و عدما مساوی است. بله، قبول است. اینکه من بعد از رفتن پشت بام آب پیدا نمی کنم منشأ می شود که من شوق پیدا کنم به پشت بام نروم. ولی این در صورتی است که وجود و عدم این شرط یعنی صعود الی السطح پیش من مساوی باشد.

سؤال وجواب: پس تفسیر واجب مشروط به شوق به جامع مشکل پیدا کرد. بروید یک فکر دیگری بکنید. ... شما بعضی جاها وقتی مجبور شدید که بحث شوق به جامع را دیگر مطرح نکنید این یعنی جوابتان درست نیست. جواب آقای صدر اگر یک مورد نقض هم داشت کافی است برای ابطالش.

اشکال دوم: جناب آقای صدر! شما هی تکیه کردید روی این مثال که اگر بداند لو صعد الی السطح عطش و عجز عن شرب الماء، گفتید ببینید این آقا بالای پشت بام نمی رود. این از برکات شوق به جامع است. شوق دارد به جامع ارتواء. شوق دارد به جامع عدم عطش وشرب الماء عقیب العطش. ولذا حالا که می بیند اگر پشت بام برود تشنه می شود آب گیرش نمی آید، اصلا از خیر پشت بام رفتن می گذرد. بعد آقای صدر گفت اگر این شوق به جامع نبود فقط شوق به شرب الماء علی تقدیر العطش بود، چرا این از خیر پشت بام رفتن می گذرد؟ شوق به شرب الماء دعوت می کند به شرب الماء، چکار دارد به اینکه بگوید بالای پشت بام نرو.

می گوئیم آقای صدر! وقتی من می بینم بروم بالای پشت بام عطش پیدا می کنم وآب گیرم نمی آید و از من ملاک ملزم فوت می شود، بالتبع شوق پیدا می کنم که کاری بکنم که اصلا محتاج به آن ملاک ملزم نشوم. این طبیعی است. اگر من بدانم بروم در سیبری پتو ندارم رویم بکشم سرما می خورم، خب عقل اقتضاء می کند که نروم سیبری بلکه بمانم همین قم و گرمای قم را تحمل کنم. این دیگر شوق به جامع نمی خواهد. همینکه من یک مقدار معادلات را حساب کنم، که اگر بروم سیبری محتاج می شوم به پتو و پتو ندارم ملاک ملزم از من فوت می شود، همینکه محاسبه می کنم که اگر بروم سیبری ملاک ملزم از من فوت خواهد شد خب نمی روم. این چه ربطی دارد به شوق به جامع؟

هیچ نیازی نیست به تصویر شوق به جامع. همینکه من می بینم اگر شرط محقق بشود من محتاجم احتیاجا شدیدا الی الجزاء و نمی توانم جزاء را در ظرف خودش تحصیل کنم، عقل به من میگوید کاری بکن که محتاج به تحصیل جزاء نشوی. یعنی کاری بکن که شرط محقق نشود، مگر خود وجود شرط یک ملاک اقوایی دارد، مثلا برای تجارت می خواهم بروم سیبری، می ارزد که یک چند روز هم سرما بخورم. او یک بحث دیگر است.

پس اینکه من ترک می کنم تحصیل شرط را در جائی که می دانم اگر تحصیل شرط بکنم عاجز می شوم از جزاء، البته در صورتی که وجود و عدم شرط از نظر من مساوی باشد، این ربطی به شوق به جامع ندارد. من می بینم اگر شرط محقق بشود تحصیل جزاء مصلحت ملزمه پیدا می کند، و من عاجزم از تحصیل جزاء لذا فوت می شود از من مصلحت ملزمه، خب بالتبع کاری می کنم که اصلا ملاک ملزم در حق من فعلی نشود. از اول شرط را ایجاد نمی کنم. این شرط عقل است. چه ربطی دارد که یک شوق به جامعی هست که او مرا وادار می کند به اینکه آن شرط را ایجاد کنم. منی که می دانم اگر شرط را ایجاد کنم عاجز هستم از جزاء. نه، بحث شوق به جامع نیست.

اشکال سوم: مهم این اشکال است که قبلا هم گفتیم که جناب آقای صدر! قضایای حقیقیه را مشکل پیدا می کنیم. شوق به جامع در مولای حقیقی که گفت إن جائکم ضیف فاکرموه، به تعبیر شما مولا شوق به جامع را که تحمیل بر مکلف نکرده است. نسبت به تحقق شرط هم اصلا مولای در قضایای حقیقیه یعنی مولای قانون گذار اصلا نسبت به حصول شرط در خارج چه بسا جاهل است. قانونگذار چه می داند که زید ساعت دوازده شب آمده است به خانه شما یا نیامده است. او قانونش را وضع کرده است که إن جائکم ضیف فاکرموه.

پس به نظر شما این مولا یک شوق به جامع دارد که از مکلفین نخواهد. آن چیزی که از مکفین خواسته که اکرام ضیف هست علی تقدیر مجیئه هیچوقت نسبت به او شوق و اراده پیدا نمی کند. چون قبل از تحقق شرط که شما جلوش را گرفتید گفتید نمی شود. بعد از تحقق شرط هم که اصلا مولا ملتفت نشده به تحقق شرط تا این اراده وشوق در حقش پیدا بشود.

تتمة الکلام إن شاءالله فردا.

جلسه 214

سه شنبه 17/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به واجب مشروط بود. مرحوم آقای صدر فرمودند: در واجب مشروط در جائی که شرط، شرط اتصاف به ملاک هست مثل إن عطشت فاشرب ماءا، قبل از تحقق عطش شوق هست به جامع بین عدم تحقق شرط و یا فعل الجزاء عقیب الشرط. شوق هست به جامع بین عدم العطش وبین شرب الماء عقیب العطش. و این شوق به جامع در نفس مولا که هست، درست است که مولا این جامع را به عهده مکلف نمی گذارد، اما بخشی از این جامع را که عبارت است از فعل الجزاء علی تقدیر الشرط به عهده مکلف می گذارد. و مکلف را متعهد می کند نسبت به فعل الجزاء علی تقدیر الشرط. یعنی قبل از تحقق عطش مولا هیچ شوقی به شرب الماء عبد ندارد. شوق به جامع دارد. اما این شوق به جامع را مصلحت نبود که به عهده مکلف بگذارد. فقط مصلحت بود به عهده مکلف بگذارد که بعد از تحقق عطش باید شرب الماء بکنی.

این نکته را ما عرض کنیم: دیروز نقضی کردیم به آقای صدر، گفتیم در إن حججت فطف عنی إن زرت الحسین فادع الله لی، گفتیم این نقض است به آقای صدر. چون لازمه فرمایش آقای صدر در این مثال این است که شما که به کسی میگوئید إن زرت الحسین فادع الله لی، یعنی شوق دارید به جامع. آقای صدر در مشابهش اینجور فرمود. شوق دارید به جامع بین عدم زیارت حسین توسط این آقا وبین دعاء او برای شما عقیب زیارته. ما اشکال کردیم گفتیم لازمه این فرمایش آقای صدر این است که اگر این بنده خدا عاجز بود از دعاء برای شما، چون شما شوق به جامع دارید، جامع بین عدم الشرط وفعل الجزاء عقیب الشرط، حالا که می بینید او عاجز است از فعل الجزاء عقیب الشرط، باید شوق پیدا کنید به عدم شرط. که خود آقای صدر در برخی از مثالها این را گفت. گفت شوق به جامع خاصیتش این است که اگر یک شق این جامع مقدور نبود مولا شوق دارد به شق دیگر آن. بعد ما نقض کردیم گفتیم واقعا شما که به کسی می گوئید إن زرت الحسین فادع الله لی اگر ببینید او عاجز است از دعاء برای شما شوق پیدا می کنید به اینکه پس به زیارت امام حسین علیه السلام نرود؟ واین را دلیل می گرفتیم که پس معلوم می شود شوق به جامع در موارد واجب مشروط نیست.

اما این نقض درست نیست. مرحوم آقای صدر در مواردی بحث شوق به جامع را مطرح می کند که شرط، شرط اتصاف بالملاک باشد، مثل إذا عطشت فاشرب ماءا. اما در جائی که شرط، شرط استیفاء الملاک است، آنجا نه، می گوید شوق دارید به مقید. در همین مثال اگر این آقا که می گوید إن زرت الحسین فادع الله لی، حساب کنیم این آقا زیارت امام حسین علیه السلام را شرط اتصاف به ملاک می داند یا شرط استیفاء ملاک؟ قطعا شرط استیفاء ملاک است. چرا؟ برای اینکه اگر به این آقا خبر بدهند که مرزها بسته شد، این دوست شما از مرز مهران دارد بر می گردد. این آقا می گوید افسوس، ما یک رفیق داشتیم دلسوز ما، گفتیم إن زرت الحسین فادع الله لی او هم که موفق نشد به زیارت امام حسین. معلوم می شود زیارت امام حسین علیه السلام شرط استیفاء ملاک دعاء است. والا چرا شما افسوس می خورید؟!. اگر شرط اتصاف باشد یعنی در فرضی که این شرط الاتصاف نیاید اصلا ملاکی نیست. احتیاجی نیست به جزاء. مثل اینکه در فرضی که عطش نیاید اصلا احتیاجی نیست به شرب الماء، در حالی که می بینیم اینطور نیست. در مواردی که شرط، شرط الاستیفاء باشد، آنجا آقای صدر قبول دارد و در اول واجب معلق هم گفته است که آنجا شوق به مقید تعلق می گیرد. شما شوق دارید به دعاء این آقا برای شما بعد از زیارت عند الحسین علیه السلام. و این شوق به مقید منشأ شوق به قید آن هم می شود. شما شوق پیدا می کنید که او موفق به زیارت امام حسین هم بشود. اینجا آقای صدر بحث شوق به جامع را مطرح نمی کند.

سؤال وجواب: آن اشکال دیگری است که شما می کنید. بحث در این بود که گفته می شد بالوجدان وقتی ما می بینیم این آقا عاجز است از دعای برای ما عند الحسین علیه السلام، شوق پیدا نمی کنیم که او کربلا نرود. ما این را داریم جواب می دهیم. می گوئیم بله اینجا درست است. چون اصلا این زیارة الحسین علیه السلام شرط استیفاء ملاک است. ما اشکال های دیگر را به آقای صدر قبول داریم که می گوئیم اصلا در مثل إذا تزوجت فأنفق علی زوجتک او را قبول داریم، مولا شوق دارد که شما انفاق کنید بر زوجه تان علی تقدیر الازدواج. آقای صدر این را بر می گرداند به جامع، چون ازدواج شرط اتصاف انفاق است به ملاک. کسی که زن نگیرد که مصلحت انفاق بر زوجه که بر او فوت نمی شود. مصلحت های دیگر فوت می شود اما مصلحت انفاق بر زوجه که از او فوت نمی شود.

اینجا آقای صدر می گوید شوق به جامع بین عدم الزواج و بین انفاق علی الزوجه عقیب الزواج. اینجا بود که ما به آقای صدر اشکال می کردیم که نه، در اینجا عجز از انفاق این جوان بر زوجه اش منشأ نمی شود که مولا شوق پیدا کند به اینکه او ازدواج نکند. ما این اشکال را به آقای صدر قبول داریم. بلکه شوق دارد که او ازدواج کند بخاطر مصالح دیگر ازدواج.

سؤال وجواب: جائی که قید مبغوض است شما فرض می کنید شرط استیفاء ملاک هم هست؟ خب او می شود تزاحم در ملاکها. گاهی تزاحم هست در ملاک، یعنی من شوق دارم که این آقا در کنار امام حسین علیه السلام برای من دعا کند، و اگر این بود مقتضی بود شوق پیدا کنم که او به زیارت امام حسین علیه السلام هم برود. ولی زیارت امام حسین رفتن در شرائط مثلا جنگ مفسده دارد. او تزاحم ملاکات می شود. او را آقای صدر هم قبول دارد همه قبول دارند. او تزاحم ملاکات می شود. مولا می گوید در شرائط حاضر نرو به زیارت امام حسین ولی اگر رفتی حتما برای من دعا کن. او خارج از بحث است، ما در او که نزاعی نداریم.

خلاصه عرض ما این است که: این تحلیل که آقای صدر ارائه می دهد که إذا تروجت فأنفق علی زوجتک شوق به جامع بین عدم ازدواج و انفاق بر زوجه عقیب الزواج در نفس مولا هست، این خلاف وجدان است.

واین نکته را هم اضافه کنم (چون آن بحث را دیروز توضیح دام دیگر تکرار نمی کنم): ما به نظرمان وجدان انسان می گوید مولائی که گفت إن تزوجت فأنفق علی زوجتک الان در نفسش طلب دارد. جناب آقای صدر! روح حکم شوق نیست. روح حکم طلب قائم به نفس مولا است نسبت به فعل عبد. مولائی که می گوید إن تزوجت فأنفق علی زوجتک همین الان قبل از ازدواج مکلف دارد و در نفس مولا طلب هست نسبت به مفاد قضیه شرطیه که عبارت است از انفاق علی تقدیر الزواج. و این طلب قائم به جامع نیست کما اینکه خود شما هم قبول کردید. قبول کردید که طلب قائم به جامع نیست و مکلف نسبت به جامع مسئول نیست.

پس جناب آقای صدر این طلب در نفس مولا (که می گوید إذا تزوجت فأنفق علی زوجتک) متعلق به چیست؟ اگر می گوئید طلب نداریم، این خلاف وجدان است. اگر می گوئید طلب داریم در نفس مولا، خب قائم و متعلق به چیست؟ بلااشکال متعلق است به فعل الجزاء علی تقدیر حصول الشرط. ولو شرط حاصل نباشد هم باز طلب در نفس مولا هست نسبت به مفاد قضیه شرطیه که إن تزوجت فأنفق علی زوجتک.

این خلاصه بحث واجب مشروط.

در رابطه با اینکه روح وجوب چه بگوئیم شوق است کما هو مختار المشهور و چه بگوئیم طلب قائم به نفس مولا است کما هو الصحیح، قبل تحقق شرط هم این شوق یا این طلب فعلی است و متعلق است به تحصیل الجزاء عقیب الشرط.

سؤال وجواب: قبل از حصول شرط وجوب و اراده فعلی است، اما متعلق به چیست؟ متعلق است به یک قضیه شرطیه که فعل الجزاء علی تقدیر حصول الشرط است.

من یک اشکالی را مطرح می کنم (جوابش را بعدا می دهیم): به ما گفته می شود که شما و شیخ انصاری ره که قائل شدید وجوب فعلی است متعلق وجوب تحصیل الجزاء است علی تقدیر حصول الشرط، شرط می شود قید الواجب. آنوقت چه جور در موارد شک در حصول شرط برائت جاری می کند؟ مولائی که گفت إن عطش زید فاسقه ماءا شک می کنیم زید عطش پیدا کرد یا نه. مشهور می گویند شک داریم در وجوب فعلی، چون وجوب فعلی بعد از شرط می آید. اما جناب شیخ، شما چه می گوئید؟ وجوب که الان فعلی است چه شرط بیاید و چه نیاید. چه جور برائت جاری می کنید از وجوب عند الشک فی الشرط؟

این یک اشکالی است که بنابر نظر شیخ اعظم که ما تبعا للشیخ الاعظم نظر او را اختیار کردیم و عرض کردم که آقای داماد ره هم این نظر را اختیار کرده قد یستشکل بأنه کیف تجری البرائة عن الوجوب الفعلی فی موارد الشک فی تحقق الشرط؟ در حالی که اشکال و خلافی نیست در اینکه در موارد شک در تحقق شرط برائت جاری است از وجوب فعلی. گفته می شود که پس معلوم می شود نظر مشهور درست است.

این اشکالی است که به ذهن ما آمده ما برای آن جوابی پیدا کردیم که در آخر بحث انشاءالله عرض می کنم.

وجه دومی که مرحوم شیخ فرمود برای انکار واجب مشروط به نظر مشهور، وجه اثباتی است. وجه اول ثبوتی بود، مربوط به مرحله اراده مولا بود. ولذا کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی می گفتند اصلا حکم مرحله اراده ندارد از اشکال ثبوتی نجات پیدا کردند.

اشکال دوم مرحوم شیخ اشکال اثباتی است. منحصر هم هست به مواردی که وجوب به صیغه امر انشاء می شود. مثل إن جاءک زید فأکرمه. نه اینکه بگوید إن جاءک زید فیجب اکرامه. إن جاءک زید فیجب اکرامه مشکل اثباتی ندارد. چرا؟ برای اینکه مرحوم شیخ می گوید یجب اکرامه وجوب از معنای اسمی استفاده شد، معنای اسمی را مولا می تواند مقید کند به یک قید به نام مجیء زید. اما در إن جاءک زید فأکرمه مرحوم شیخ فرموده: وجوب مستفاد از هیئت امر است. هیئت امر دلالت می کند بر معنای حرفی. و المعنی الحرفی جزئیّ و الجزئیّ لا یقبل التقیید. تقیید وتضییق مربوط می شود به مفهوم کلی. انسان تضییق می شود، می شود انسان عالم. اما جزئی که جزئی است متضیق است. معنا ندارد او را ما تقیید بزنیم وتضییق کنیم. إن جاءک زید فأکرمه، اکرمه دلالت می کند بر نسبت بعثیه که معنای حرفی و جزئی است وقابل تقیید نیست. ولذا ایشان گفته ولو از علماء ادب بپرسی می گویند قید در إن جاءک زید فأکرمه به هیئت اکرمه برمی گردد، ولی برهان می گوید نخیر، نباید قید به هیئت برگردد و باید به ماده برگردد.

اقول: این وجه دوم مرحوم شیخ به نظر ما درست نیست.

اولا: نقض می کنیم به یک مثال. می گوئیم اگر شما بگوئید هذا زید إن کان الیوم یوم الجمعة. چرا؟ برای اینکه نوبتی است دیگر. امروز جمعه است نوبت زید است که بیاید در این باغ برای تفریح. کپن برای زید داده اند. جناب شیخ! این استعمال غلط است یا نه؟ اگر می فرمائید غلط است، ما شما را واگذار می کنیم به وجدانتان، که وجدانتان بعید است قبول کند که این جمله غلط است. و اگر صحیح است بفرمائید إن کان الیوم یوم الجمعة قید چیست؟ قید هذا است؟ هذا که معنای جزئی است. هذا یعنی این، این معنای جزئی است، وخود شیخ هم گفت اسم اشاره معنای جزئی است. چون هذا با المفرد المذکر المشار الیه یک معنا ندارد. المفرد المذکر المشارالیه معنای اسمی است ولی هذا معنای حرفی و جزئی است، موضوع له اسم اشاره خاص است. چون در آن إشراب شده است فرد مشارالیه. هذا یعنی فرد مشارالیه نه معنای کلی المشار الیه. قید زید است؟ زید هم که معنای جزئی است. قید نسبت تامه است؟ نسبت تامه هم که معنای جزئی است.

سؤال وجواب: مرحوم شیخ می گوید معنای هیئت معنای حرفی است و المعنی الحرفی جزئی. ما نگفتیم هر معنای جزئی حرفی است ولی هر معنای حرفی جزئی است. هذا معنای حرفی است. یا بگوید هو زید إن کان الیوم یوم الجمعة. یا انت زید إن کان الیوم یوم الجمعة. دیگر اینها را که نمی شود گفت معنای کلی هستند.

سؤال وجواب: اگر اینجور است مرحوم آخوند که اکرمه را هم می گوید موضوع له اش عام است. بحث در نظر مشهور است. شما می فرمائید یک چیزی که من اصلا تصور هم نکردم، قید معنای اسمی إخبار، آن هم قید واقع الإخبار به درد نمی خورد، باید بگوئید قید معنای اسمی إخبار. یعنی قید مفهوم إخبار. آخه من مفهوم إخبار را اصلا تصور نکردم و نگفتم. ... قضایای شرطیه ای که ملازمه اتفاقیه در آن است همین است دیگر. می گویند إن کان الحمار ناهقا فالانسان ناطق. می گوید من می دانم یکی از آنها ناطق است و دیگری ناهق است، نمی دانم کدام است. می گوید إن کان الحمار ناهقا فالانسان ناطق. قضیه شرطیه که لازم نیست تعلیق ثبوتی باشد، بلکه تعلیق ولو به لحاظ إخبار. اما مفهوم اسمی إخبار را من تصور نکردم تا بگوئید مفهوم اسمی را تقیید کردیم. نگفتم إخباری بأن هذا زید مقید بکون الیوم یوم الجمعة که مفهوم کلی إخبار را در قضیه اخذ بکنم. واقع الاخبار هم که مفهوم نیست که شما بخواهید او را مقید کنید.

خب این نقض.

اما برای حل، راه حلی های مختلفی ذکر شده است:

راه حل اول: مرحوم آخوند و محقق عراقی فرموده اند: معنی الحروف و الهیئات کلیّ فیکون قابلا للتقیید.

اقول: جوابش این است که ما مبنا را قبول نداریم. ما معتقدیم معنای حروف و هیئات جزئی است.

راه حل دوم: مرحوم آخوند در کفایه فرموده معنای اکرمه برفرض بگوئیم جزئی است اما چرا جزئی شد؟ بخاطر انشاء. بخاطر اینکه اکرمه انشاء است. جناب شیخ اعظم! ما قبل از عروض انشاء بر معنای اکرمه این معنای اکرمه را که بأس است نحو الاکرام، اول مقیدش می کنیم، تصور می کنیم مفهوم بأس را. قبل از انشاء، قبل از اینکه به سبب انشاء جزئی بشود مفهوم بأس را تصور می کنیم، مقیدش می کنیم بکونه علی تقدیر مجیء زید، می شود البأس المقید. البأس المقید را انشاء می کنیم. قبل از مرحله انشاء مرحله تصور این مُنشأ که بأس است، بأس امر کلی است، آنوقت ما مقید می کنیم بأس را، ثم ننشأ المقید. اینکه اشکال ندارد.

اقول: می گوئیم جناب آخوند! اگر اشکال در این بود که جزئیت اکرمه ناشی از انشاء است، خب در إن جاءک زید فیجب اکرامه هم باید مرحوم شیخ اشکال می کرد. آنجا هم انشاء داریم. با اینکه مرحوم شیخ آنجا اشکال نکرد. جزئیت معنای هیئت اکرمه ناشی از انشاء نیست ناشی از معنای حرفی بودن آن است. اگر قبول ندارید این مطلب را که معنای اکرمه حرفی است، خب دیگر شد همان اشکال اولتان. اگر معنای هیئت معنای حرفی است قبل از مرحله انشاء هم معنای حرفی است و قابل تقیید نیست به نظر مرحوم شیخ.

مرحوم شیخ در جائی اشکال می کند که معنای حرفی بخواهد مقید بشود به این شرط، مثل إن جاءک زید فأکرمه. والا اگر جمله جزاء مفاد یک معنای اسمی باشد و بخواهیم آن معنای اسمی را انشاء کنیم، مرحوم شیخ که اشکال نمی کند. اصلا معقول نیست مرحوم شیخ اشکال بکند. برای اینکه مرحوم شیخ وصیت و تدبیر را قبول دارد یا نه؟ ضرورت فقه است که وصیت وتدبیر هست. می گوید أنت حرّ دبر وفاتی. خب این دبر وفاتی قید چیست؟ قید حرّ است. با اینکه حرّ را دارد انشاء می کند، اما منشأ یک مفهوم اسمی است، او که مشکل ندارد معلق بشود بر چیزی. یا موصی می گوید هذا الدار ملک زید إن متّ. ملکیت را معلق کرده است که ملکیت معنای اسمی است. آنجا که مرحوم شیخ اشکال نمی کند. مرحوم شیخ در جائی اشکال می کند که معنای حرفی بخواهد مقید بشود.

راه حل سوم: جوابی است که در منتقی الاصول داده اند. ایشان فرموده: یک چیزی قبلا به شما بگویم: معنای حرفی به نظر ما هم قابل تقیید نیست. چرا؟ برای اینکه معنای حرفی از سنخ مفهوم نیست، بلکه از سنخ وجود است. چرا؟ برای اینکه معنای حرفی یعنی النسبة. نه مفهوم النسبة بلکه واقع النسبة که وجود رابط است. النسبة، النسبة البعثیة، اینها از سنخ وجود هستند نه از سنخ مفهوم. سنخ وجود که بودند اطلاق وتقیید در آن معنا ندارد. چون اطلاق وتقیید مربوط است به عالم مفهوم.

بعد ایشان فرموده: اما به نظر ما إن جاءک زید فأکرمه راه حل دارد. آن چیزی که معلق است بر مجیء زید مفاد أکرمه نیست. مفاد أکرمه النسبة البعثیه است. او از سنخ وجود است. او معلق نیست بر مجیء زید. پس چه چیزی معلق است؟ ثبوت مفاد اکرمه یعنی ثبوت النسبة البعثیة معلق علی ثبوت مجیء زید. پس أکرمه مفادش ذات نسبت بعثیه است. اما آن چیزی که معلق می شود بر إن جاءک زید ثبوت این نسبت بعثیه است. بعد فرموده ثبوت النسبة این ثبوت مفهوم اسمی است. ثبوت یکی از مفاهیم اسمیه است. الثبوت خیر من عدم الثبوت. معنای اسمی است که توانست مبتدا بشود.

بعضی ها هم برای اینکه از صاحب منتقی الاصول دفاع کنند گفته اند حرف خوبی است. چرا؟ برای اینکه اگر نگوئید ثبوت النسبة معلق است بلکه بگوئید خود نسبت معلق است، یعنی معنای جزاء معلق است بر معنای شرط. آخه تعلیق یک معنا بر معنای دیگر معقول نیست. آن چیزی که معقول است تعلیق ثبوت یک معنا است در خارج بر ثبوت یک معنای دیگر. اما تعلیق یک معنا بر معنای دیگر وجهی ندارد. مثلا معنای آب معلق باشد بر معنای نار وجهی ندارد. بله ثبوت یک معنا معلق می شود بر ثبوت معنای دیگر.

پس معنای أکرمه را رها کن او معلق نیست. ثبوت این معنا و ثبوت نسبت بعثیه معلق است.

اقول: این مطالب حمل به صحتش این است که بگوئیم ما نمی فهمیم.

اولا: اینکه ایشان در منتقی الاصول فرمود معنای حرفی از سنخ وجود است. ما نمی فهمیم. معنای حرفی مفهوم غیر مستقل است. این خلاف وجدان است که ما بگوئیم مثلا السیر من البصرة این من در عالم مفهوم بین سیر و بصره ربط برقرار نکرد. در عالم وجود ذهنی بین اینها ربط برقرار کرد. در عالم مفهوم، السیر و البصره رابط ندارند. این خلاف وجدان است. ممکن است من تصور بکنم السیر من البصرة را، بعد می آیم می گویم السیر من البصرة وشما هم تصور می کنید. وجدانا مفهومی که ما تصور کردیم (یعنی من متکلم و شمای مخاطب) یک مفهوم است. یک ذات دارد. بله یک وجود ذهنی پیدا کرد برای من متکلم، و یک وجود ذهنی هم پیدا کرد برای شمای مخاطب. اما یک مفهوم است. در حالی که از نظر آقای روحانی اصلا این من مفهوم نیست، بلکه وجود رابط است. و ما دو تا وجود رابط داریم، یک وجود رابط در نفس من متکلم، ویک وجود رابط در نفس شمای مخاطب. این عرفی نیست و خلاف وجدان است. معنای حرفی معنا و مفهوم است. منتهی مفهومی است که در ذاتش مستقل نیست و محتاج است به دو طرف به دو مفهوم دیگر. اما مفهوم است.

سؤال وجواب: مفهوم غیر مستقل است.

ثانیا: می گوئیم جناب آقای روحانی! جدای از بحث مبنایی، عرض می کنیم: مفاد أکرمه در مثال إن جاءک زید فأکرمه یا مفاد النهار موجود در جمله إذا طلعت الشمس فالنهار موجود شما می فرمائید که ذات النسبة است؟ ثبوت النسبة این ثبوت خارج است از مدلول جزاء؟ آن هم این ثبوت یک مفهوم اسمی است؟ این خلاف وجدان است. اصلا من مفهوم اسمی ثبوت را تصور می کنم؟ وقتی من می گویم إذا طلعت الشمس فالنهار موجود اصلا مفهوم اسمی ثبوت را تصور کردم؟ اصلا خود النهار موجود یا خود اکرمه اصلا مدلولش یعنی ثبوت النسبة. اصلا مفهوم النهار موجود یعنی ثبوت النسبة بین الموضوع و المحمول. اصلا مدلول أکرمه یعنی ثبوت النسبة البعثیه.

سؤال وجواب: ثبوت نه به مفهوم اسمی. ثبوت النسبة به معنای حرفی است نه مفهوم اسمی ثبوت. وقتی به شما می گویند روز موجود است، زید قائم است، اصلا شما از خود این جمله ثبوت النسبة می فهمید. زید ایستاده است. نه اینکه بگوئیم از این ذات نسبت را می فهمیم، ثبوت النسبة را از جای دیگری می فهمیم. این حرف عرفی است؟! زید ایستاده است اصلا خود مدلول زید قائم یعنی ثبوت النسبة. و من که می گویم زید قائم یا می گوید النهار موجود فانی می بینم این جمله را در یک عالم خارج که عبارت است از اتحاد بین موضوع و محمول در خارج. و من ثبوت این نسبت را بین موضوع و محمول در النهار موجود و ثبوت نسبت بعثیه را در اکرمه معلق می کنم بر شرط. چه اشکالی دارد؟

آقایی که می فرماید اگر بنا باشد خود معنای أکرمه یا النهار موجود را معلق کنیم بر شرط، می شود تعلیق المعنی علی المعنی و هو غیر معقول، آقا معنای تصوری می گوئید تعلیق بشود بر معنای تصوری دیگر، بله غیر معقول است. معنای ماء تعلیق بشود بر معنای نار، بله غیر معقول است. اما معنای تصدیقی که اصلا محکی آن وجود است، اصلا محکی معنای تصدیقی این است که کون النهار موجودا یا وجود النسبة البعثیة در اکرمه، معنای تصدیقی چه اشکالی دارد تعلیق بشود بر یک معنای تصدیقی دیگر؟ چه محذوری دارد؟ معنای تصدیقی است. من اصلا همان چیزی که از معنای جمله جزاء می فهمم، همان چیزی را که وقتی می گویم النهار موجود آن را می فهمم، همان را معلق می کنم بر طلوع شمس. همان چیزی که از أکرم زیدا خالی می فهمم، همان را معلق می کنم بر مجیء زید.

پس به نظر ما این راه حل سوم هم درست نیست.

کلام واقع می شود در راه حل های بعدی انشاءالله.

جلسه 215

چهارشنبه 18/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این اشکال بود که مرحوم شیخ فرمود: صیغه امر مدلولش که نسبت بعثیه هست معنای حرفی است، معنای حرفی هم چون جزئی است قابل تقیید نیست. تقیید در یک معنای کلی فرض می شود که این معنای کلی را ما بخواهیم تقیید بزنیم.

در جواب از این اشکال وجوهی مطرح شد.

راه حل چهارم: راهی که به نظر ما می آید و محقق اصفهانی هم مطرح کرده است، این است که بگوئیم: جزئیت معنای حرفی جزئیت حقیقیه نیست. مشکل استحاله تقیید در جائی پیش می آید که جزئی حقیقی داشته باشیم. معنای حرفی جزئی طرفی است نه جزئی حقیقی. یعنی ذاتش متقوم است به طرفینش. السیر من البصرة این معنای حرفی من جزئیت طرفیه دارد، یعنی متقوم است به مفهوم سیر و مفهوم بصره. وقتی که طرفینش به او ملحق شدند هیچ فرقی با معنای اسمی ندارد. جزئیت معنای حرفی فقط به این است که مستقل نیست در ذاتش و در وجودش، بلکه متقوم است به مفهوم اسمی ای که طرف او هست. أکرمه هم همین است. مفاد أکرمه نسبت بعثیه است، نسبت بعثیه در اکرمه جزئیت طرفیه دارد. خب وقتی که متعلق این نسبت بعثیه شد اکرام، مبعوث الیه شد اکرام و مبعوث هم شد مخاطب، طرفینش کامل شدند، این نسبت بعثیه کامل شد ومثل یک معنای اسمی می تواند تقیید بشود.

راه حل پنجم: جوابی است که محقق عراقی داده اند و حضرت امام ره هم پذیرفته اند. فرموده اند: جزئی قابل تقیید افرادی نیست اما قابل تقیید احوالی که هست. از اول شما زیدی را ایجاد می کنید که نابینا است. زید نابینا. زید مقید به این حال خاص. چه اشکالی دارد؟ از باب ضیق فم الرکیة از اول این جزئی را متقید به این حالت محسوس ایجاد می کنید، نه اینکه اول بیائید یک جزئی را موجود کنید که هیچ تقیدی ندارد، یعنی بیائید مثلا نسبت ارسالیه را در اکرمه ایجاد کنید بدون تقید آن به مجیء زید، بعد بخواهید آن را مقید کنید به مجیء زید، نه ما این را نمی گوئیم، محقق عراقی و حضرت امام هم این را نفرموده اند. بلکه می فرمایند: از اول شما نسبت بعثیه مقید به مجیء زید را ایجاد می کنید. این جزئی حقیقی مقید به این حال را ایجاد می کنید.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند گفت جزئیتش ناشی است از انشاء. قبل از انشاء جزئی نیست. محقق عراقی و حضرت امام فرموده اند ما ایجاد می کنیم یک معنای جزئی مقید به یک حال خاص را. از اول تقیید احوالی می زنیم. از اول نسبت بعثیه در اکرمه را که موجود می کنیم مطلق موجود نمی کنیم که نسبت بعثیه مطلقا موجود باشد برای اکرام زید، بعد بیائیم وجود آن را مختص کنیم به حال مجیء زید، تا بگوئید این محال است چون از این تبدل و انقلاب واقع لازم می آید. نه، از اول می آییم ایجاد می کنیم این جزئی حقیقی مقید به یک حال خاص را. این هم به نظر ما مطلب درستی است.

سؤال وجواب: چه اشکال دارد؟ از اول ما ایجاد میکنیم نسبت بعثیه ای را که دارای تقیید احوالی است. ...آیه که نیامده است که معنای حرفی قابل تقیید نیست، بلکه بخاطر این است که جزئی است. خب جزئی قابل تقیید احوالی هست. از اول ما وجود جزئی را مقید به یک حال خاص قرار می دهیم.

سؤال وجواب: اگر اول وجود نسبت بعثیه را مطلق احوالی جعل کنند یعنی نسبت بعثیه موجود بشود چه در حال مجیء زید و چه در حال عدم مجیء زید. بعد دیگر نمی توانند این نسبت بعثیه را مختص به حال مجیء زید وجودش را قرار بدهند. این انقلاب در واقع لازم می آید. اما اینکه شما می فرمائید در یک خطابی بگویند أکرم زیدا و در یک خطاب منفصل دیگر بگویند إن جاءک زید فأکرمه، خب این کشف می کند از مقام ثبوت. کشف می کند که در مقام ثبوت آن چیزی را که مولا لحاظ کرد و جعل کرد به نحو قضیه شرطیه بود اما با دو تا خطاب منفصل آن را بیان کرده است.

راه حل ششم: جوابی است که محقق اصفهانی مطرح کرده و آقای خوئی واستاد ما مرحوم آقای تبریزی هم پسند کرده اند. گفته اند: جزئی قابل تقیید نیست، اما قابل تعلیق که هست. وجود این جزئی را معلق می کنیم. نسبت بعثیه در اکرام زید را مقید نمی کنیم، بلکه معلق می کنیم وجودش را بر وجود مجیء زید. تعلیق جزئی که محال نیست.

سؤال وجواب: تقیید یعنی تضییق دائره. خب یعنی تضییق دائره یک مفهومی. بله تضییق دائره مفهوم در مفهوم کلی متصور است. در جزئی حقیقی تضییق دائره مفهوم یا تضییق دائره وجود بگوئید محال است. اما تعلیق وجود، وجود نسبت بعثیه اکرام زید را معلق می کنیم بر مجیء زید، اینکه اشکال ندارد.

اقول: به نظر ما این جواب بازگشتش به همان جواب جزئیت طرفیه است، یا به جواب تقیید احوالی. چرا؟ برای اینکه تعلیق هم یک نوع تقیید وجود است دیگر. شما اگر بگوئید وجود نسبت بعثیه معلق می شود بر مجیء زید، خب این وجود را یک نوع تقیید زدید، گفتید وجودش فقط در این حال هست. تعلیق نسبت بعثیه اکرام زید بر مجیء زید یعنی وجود نسبت بعثیه را مقید کردیم به حال مجیء زید. خب این را باید روشن بکنیم. یا باید بگوئیم تعلیق هم که یک نوع تقیید وجود است، یعنی وجود را مختص می کند به یک حال خاص. وقتی شما می گوئید وجود حرارت معلق است بر وجود نار، یعنی وجود حرارت مقید است به وجود نار. خب این یک نوع تقیید است. پس یا باید بگوئید تقیید در اینجا اشکال ندارد چون جزئیت معنای حرفلی طرفیه است یا باید بگوئید چون تقیید احوالی است. و وجدانا چه بگویند هذا الخشب رماد غدا که تقیید است، تقیید رماد بودن آن خشب است به فردا، یا بگویند هذا الخشب رماد إن احترق بالنار، چه فرق می کند؟ این چوب خاکستر است فردا. چرا؟ برای اینکه امشب با این چوب غذا خواهند پخت و فردا تبدیل می شود به خاکستر. این چوب خاکستر است فردا. خب این تقیید است دیگر. چه فرق می کند این با هذا الخشب رماد إن احترق بالنار؟ هر دو صحیح است. هم إن احترق بالنار صحیح است که اسم آن را تعلیق می گذارید، وهم هذا الخشب رماد غدا این غدا صحیح است که اسمش را می گذارید تعلیق.

سؤال وجواب: دیروز جواب دادیم، عرض کردیم تعلیق معنای تصدیقی بر معنای تصدیقی دیگر که محال نیست. ...معنای حرفی گاهی معنای تصدیقی است. هیئت جمله النهار موجود این هیئت دال است بر یک معنای حرفی تصدیقی. نسبت تامه بین موضوع و محمول. و این نسبت تامه را ما می توانیم مقیدش کنیم یا به تعبیر محقق اصفهانی و آقای خوئی معلقش کنیم بر طلوع شمس.

سؤال وجواب: من در معنای حرفی عرض کرده ام ظاهرا که محقق اصفهانی معنای حرفی را از سنخ مفهوم غیر مستقل می داند، از سنخ وجود نمی داند. ...مفهوم تصدیقی است نه مفهوم تصوری. مفاد نسبت تامه مفهوم تصدیقی است. ...مفاد النهار موجود این هیئت جمله النهار موجود دال است بر معنای حرفی که از آن تعبیر می کنند به نسبت تامه. خب این نسبت تامه قابل تعلیق است. نسبت تامه در جزاء قابل تعلیق است بر نسبت تامه در شرط، و هیچ مشکلی ندارد.

پس به نظر ما این وجه ثانی مرحوم شیخ انصاری تمام نیست.

بجای این وجه ثانی مرحوم شیخ انصاری سه وجه دیگر می شود جایگزین کرد:

وجه اول: ما ذکره المحقق النائینی. فرموده: معنای حرفی در أکرمه لحاظ آلی می شود. معنای حرفی ملحوظ است به لحاظ آلی، والا معنای حرفی نمی شود. شما وقتی شرط معنای حرفی را این دانستید که لحاظ آلی به آن بشود، دیگر امکان تقیید ندارد. چرا؟ برای اینکه تقیید حکم است. هر چه را بخواهید تقیید بزنید باید او را لحاظ استقلالی بکنید. چون تقیید یک حکمی است بر یک موضوعی. شما این چیزی را که می خواهید تقیید بکنید او را موضوع قرار می دهید برای تقیید. پس باید ما یراد تقییده لحاظ استقلالی بشود. از آن طرف معنای حرفی هم که امکان ندارد لحاظ استقلالی بشود فلا یمکن تقیید المعنی الحرفی.

ولذا مرحوم نائینی در إن جاءک زید فأکرمه می گوید ماده منتسبه معلق است نه هیئت. ماده منتسبه یعنی اکرام واجب زید معلق است بر مجیء او. یعنی مرحوم نائینی نگفت خود وجوب معلق است تا معنای حرفی معلق بشود تا برهان نائینی خراب بشود. می گوید طرف وجوب که اکرام است، اما نه اکرام بما هوهو، اکرام بما هو طرف للوجوب، اکرام واجب معلق است بر مجیء زید. یعنی اگر قبل از مجیء زید او را اکرام کنید او اکرام واجب نیست. آقای نائینی می گوید یکوقت فکر نکنید که ما می خواهیم با شیخ انصاری طبق تقریر مطارح الانظار موافق بشویم. تقریر مطارح الانظار مرحوم شیخ را مخالف واجب مشروط قرار داد. ولو استاد ما میرزای شیرازی فرمود این نسبت به شیخ انصاری درست نیست. ولی بالاخره در کتاب مطارح الانظار نسبت داده اند به مرحوم شیخ که ایشان واجب مشروط را منکر است. من نائینی نمی خواهم با این نظر منسوب به شیخ انصاری موافق بشوم، من همان نظر مشهور را قبول دارم. منتهی می گویم نگوئید إن جاءک زید قید هیئت است، بگوئید قید ماده منتسبه است. نتیجه یکی است. چه بگوئید قرمه سبزی و چه بگوئید قورمه سبزی نتیجه یکی است، ولی بالاخره برای علماء ادب فرق می کند. اینجا هم برای علماء اصول فرق می کند که بگوئی إن جاءک زید قید هیئت است، آنوقت اشکال این پیش می آید که لحاظ آلی معنای حرفی خراب می شود. مرحوم نائینی می گوید بگو قید ماده منتسبه است، اما نتیجه اش این است که تا زید نیاید وجوب اکرام نمی آید و فعلی نمی شود.

پس فرمایش مرحوم نائینی این است که در إن جاءک زید فأکره یکوقت شما می آیید وجوب اکرام زید را معلق می کنید بر مجیء زید، این محال است. چون وجوب اکرام زید معنای حرفی است در اکرمه. اما ما اینجور می گوئیم، می گوئیم آن معنای اسمی که در أکرمه هست یعنی اکرام، اما این معنای اسمی که در اکرمه است نه آن معنای اسمی که در مصدر اکرام است. یکوقت معنای اسمی در اکرام زید را حساب می کنید، مرحوم نائینی می گوید ما او را کار نداریم. ما معنای اسمی ای که در اکرمه است که اکرامی است که طرف نسبت بعثیه قرار گرفته است، این اکرامی که طرف نسبت بعثیه قرار گرفته معلق شده است بر مجیء زید. کأنه گفته اند الاکرام الواجب لزید معلق علی مجیئه. اینکه اشکال ندارد.

نتیجه اش این می شود که تا مجیء زید محقق نشود اکرام واجب زید هم محقق نمی شود.

سؤال وجواب: تا زید نیاید اکرام واجب زید محقق نمی شود. یعنی اگر قبل از مجیء زید اکرام بکنی او اکرام واجب نیست. او اکرام است نه اکرام واجب. اگر می خواهی اکرام واجب را ایجاد کنی باید بگذاری زید بیاید بعد او را اکرام کنی تا اکرام واجب محقق بشود. خب مرحوم نائینی می گوید درست است که مآل حرف ما به این است که تا زید نیاید وجوب فعلی نیست. اما ما با این بیانمان کاری کردیم که اشکال اینکه چطور معنای هیئت أکرمه مقید می شود به ما وارد نشد. ما آمدیم مدخول هیئت اکرمه که ماده اش اکرام است آن اکرام را، اما آن اکرامی که در این اکرمه هست نه آن اکرامی که در مصدر هست، این اکرام در اکرمه می شود ماده منتسبه به نسبت بعثیه. یعنی المادة التی هی طرف النسبة البعثیة، او را معلق می کنیم.

سؤال وجواب: دیگر لحاظ استقلالی می شود به ماده. بله به خود نسبت نمی شود لحاظ استقلالی کرد. ...شما السیر من البصرة را می توانید به این سیر خاص یعنی به این سیر طرف نسبت ابتدائیه این سیر را لحاظ کنید یا نه؟ می گوئید السیر من البصرة واجب خب لحاظ کردید سیر من البصرة را دیگر. نگفتی السیر واجب. گفتی السیر من البصرة واجب. خب این یعنی لحاظ ماده منتسبه. یعنی لحاظ سیری که طرف نسبت ابتدائیه است با بصره. در اکرمه هم اکرامی را که طرف نسبت بعثیه است که مرحوم نائینی از او تعبیر می کند به ماده منتسبه، او را لحاظ می کنید لحاظش هم استقلالی است بعدش هم تعلیقش می کنی بر مجیء زید، وهیچ اشکالی ندارد. اکرام واجب وقتی معلق شد بر مجیء زید، خب ذات اکرام که معلق نبود. برای اینکه قبل از مجیء زید هم اکرام زید ممکن است. اکرام واجب معلق بود بر مجیء زید. خب این نتیجه اش این است که تا مجیء زید محقق نشود وجوب فعلی نمی شود.

سؤال وجواب: واجب که اکرام است. اکرام واجب که دیگر واجب نیست. واجب اکرام است. اکرام واجب است. ما می خواهیم ببینیم قبل از مجیء زید اکرام محقق نمی شود یا اکرام واجب محقق نمی شود. خب اکرام که محقق می شود دست خود مکلف است. آن چیزی که معلق بر مجیء زید است اکرام واجب است. تعبیر مرحوم نائینی این است که شما در إن جاءک زید فأکرمه نتیجة الانشاء را معلق کردید. نتیجة الانشاء چیست؟ اکرام واجب. نتیجه انشاء مفهوم اکرام واجب است یا اکرامی که واقعا طرف نسبت بعثیه و وجوبیه است؟! مفهوم اکرام واجب را که الان هم من تصور می کنم، می گویم اکرام واجبی ما نداریم. این را که نمی گوئیم. آن چیزی که نتیجة الانشاء است مفهوم اکرام است اما مفهوم اکرامی که طرف واقع نسبت بعثیه باشد. مفهوم اکرامی که طرف واقع نسبت بعثیه باشد، خب کی مفهوم اکرام طرف واقع نسبت بعثیه است؟ بعد از انشاء دیگر. و الا اگر انشاء نکنیم که ما مفهوم اکرامی که طرف نسبت بعثیه است نداریم. این اکرامی که طرف نسبت بعثیه است مرحوم نائینی می گوید این را معلق کردیم بر مجیء زید. خب ذات اکرام که معلق نیست. شما می توانید مجیء زید اکرام کنید زید را. پس چه چیزی معلق است؟ اکرامی که طرف نسبت بعثیه است. نتیجه این می شود که تا زید نیامده اکرامی که طرف نسبت بعثیه باشد نداریم. نتیجه این می شود که ما وجوبمان بعد از مجیء زید فعلی می شود.

سؤال وجواب: ببینید اینکه لبا چیست یک بحث است، یا می گوئی در خطاب مدلول استعمالی چیست. مرحوم نائینی می گوید در مدلول استعمالی خطاب نمی شود مدلول هیئت اکرمه مقید بشود به مجیء زید. باید اکرامی که طرف نسبت بعثیه است که از آن تعبیر می کند به نتیجة الانشاء، او معلق باشد بر مجیء زید. یعنی اگر زید بیاید شما آنوقت اکرامی که طرف نسبت بعثیه هست دارید.

سؤال وجواب: در واجب معلق که مرحوم نائینی محال می داند در آنجا بعد از اینکه مولا مثلا در شب ماه رمضان گفت از الان واجب است روزه فردا. از همین الان که گفت واجب است روزه فردا، روزه فردا شد طرف نسبت بعثیه. برفرض محال نباشد و مشکلات واجب معلق را که مطرح خواهیم کرد حل کردیم، بعد از غروب شمس ماه شعبان آنوقت وجوب صوم نهار شهر رمضان که می آید، همان شب صوم فی النهار می شود طرف نسبت بعثیه. اما در واجب مشروط، بعد از مجیء شرط، بعد از اینکه زید آمد اکرامِ طرف نسبت بعثیه محقق می شود نه در خارج. شما فکر کردید که مرحوم نائینی می گوید که در مقام امتثال اکرام زید بعد از مجیء زید می شود. مرحوم نائینی مقام امتثال را نمی گوید. شما اشتباهتان اینجا بود که فکر کردید که خب در واجب معلق هم مقام امتثال صوم فی النهار در نهار است، پس چه فرق کرد با واجب مشروط. مرحوم نائینی می گوید عنوان صوم فی النهار در همان شب هم بنابر قول به واجب معلق طرف نسبت بعثیه است، اما در واجب مشروط عنوان اکرام تا شرط که مجیء زید است محقق نشود طرف نسبت بعثیه نیست. پس می گوید عنوان اکرامی که طرف نسبت بعثیه است معلق است بر مجیء زید. تا زید نیاید عنوان اکرام داریم اما عنوان اکرامی که طرف نسبت بعثیه است نداریم. نتیجه قهری اش این است که خودبخود مآل این حرف به این شد که تا مجیء زید نیاید وجوب اکرام زید فعلی نمی شود.

اقول: به نظر ما این فرمایش مرحوم نائینی از اساس نادرست است. و اینکه گفته اند معنای حرفی قابل لحاظ آلی نیست، یعنی باید بما هو حالة للغیر ببینیم، نه اینکه نمی تواند مقصود اصل باشد از تفهیم و تفهم. معنای حرفی می تواند مقصود اصلی از تفهیم و تفهم باشد. فقط باید همیشه معنای حرفی را حالت ببینیم برای یک معنای اسمی.

مثال بزنم: به شما می گویند کیف جئت؟ کیف معنای حرفی دارد دیگر. می دانم شما آمدی اما کیفیت را نمی دانم. یا مثلا می آیم به شما می گویم أ رکبت فی السیارة أو رکبت علی السیارة. در مکه پیش می آید یک عده ای می روند در حال احرام بالای سیره که مشکل تظلیل پیش نیاید. حالا آمدی مکه رفیقت می گوید أ رکبت فی السیارة أم رکبت علی السیارة. رکوبت را می داند و سیاره ات را هم دارد می بیند، ولی از کیفیت همان معنای حرفی سؤال می کند که علی بود یا فی بود. با اینکه معنای حرفی است. معنای حرفی لحاظ می شود حالة للغیر، نه اینکه غرض اصلی از تفهیم و تفهم به او تعلق نمی گیرد. جناب نائینی! چه اشکالی دارد که غرض اصلی به تفهیم وتفهم همان نسبت بعثیه در اکرمه تعلق بگیرد. و تقیید هم بیش از اینکه ما توجه اصلی مان به مقید باشد تا بخواهیم او را تقیید بزنیم بیش از این نیاز ندارد. تقیید نیاز دارد به اینکه ما توجه پیدا کنیم تفصیلا به آن چیزی که می خواهیم تقییدش بزنیم. به او توجه اصلی پیدا کنیم. در عین حال چون معنای حرفی است او را حالة للغیر دیدیم. با هم تنافی ندارد. مگر نمی شود آدم یک چیزی را هم حالة للغیر ببیند و هم به اینکه حالت غیر دیده نگاه تفصیلی بکند. رنگ رخسار شما. خب رنگ رخسار شما را حالت شما دیدم دیگر، در عین حال نظر تفصیلی کردیم، یعنی توجه تفصیلی دارم به این رنگ رخسار شما. اشکالی ندارد.

کلام واقع می شود در وجه دوم که مرحوم آخوند در کفایه مطرح کرده است و جواب داده است.

آن وجه این است که گفته می شود: واجب مشروط مستلزم محال است. چرا؟ برای اینکه یلزم منه التفکیک الإنشاء والمنشأ. یلزم منه التفکیک بین الجعل و المجعول. آقای مولا شما الان جعل می کنید که بعد از مجیء زید وجوب بیاید برای اکرام زید. الان جعل می کنی وجوب اکرام زید را، اما وجوب اکرام زید کی می آید؟ بعد از یک هفته دیگر که زید از سفر بیاید. جعل الان، مجعول وجوب یک هفته بعد است. نسبت جعل و مجعول می گویند نسبت ایجاد و وجود است. الان می شود ایجاد کنیم چیزی را ولی وجودش یک هفته بعد باشد؟ اینکه نمی شود. الان هم ما جعل کنیم وجوب را، اما وجود این وجوب که از آن تعبیر می کنند به مجعول یک هفته بعد باشد. گفته اند این محال است.

اقول: ما نمی خواهیم این بحث جعل و مجعول را مفصل بحث کنیم. در استصحاب بحث کردیم، فقط یک مختصری بحث می کنیم و انشاءالله بحث را تمام می کنیم.

جلسه 216

شنبه 21/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این اشکال بود که در واجب مشروط بنابر تفسیر مشهور، انشاء از منشأ تفکیک می شود، جعل از مجعول تفکیک می شود. چون مولا وقتی گفت إن جاءک زید فأکرمه انشاء وجعل محقق شد از مولا. اگر بنا باشد منشأ و مجعول که وجوب اکرام زید هست الان حاصل نشود بعد از مجیء زید حاصل بشود، معنایش این است که جعل شد وجوب امروز ولکن وجوب فردا که زید خواهد آمد محقق می شود. تفکیک بین جعل و مجعول مثل تفکیک بین ایجاد و وجود است. همانطور که غیر معقول است که بگوئیم الان ایجاد کردیم آتش فردا را، همینطور غیر معقول است گه بگوئیم الان ایجاد می کند مولا وجوب اکرام فردا را، که فردا وجوب اکرام محقق بشود.

اقول: این اشکال بر نظر مشهور ناتمام است. برای اینکه در امور تکوینیه همینطور است، تفکیک بین ایجاد و وجود تکوینی محال است. ایجاد بکنیم الان آتش فردا را، این غیر معقول است. اما در امور اعتباریه مشکلی نداریم. ایجاد امر اعتباری از وجود امر اعتباری قابل انفکاک هست. توضیح ذلک:

شخصی که وصیت می کند می گوید إن متّ فداری ملک زید. یک سال قبل از فوتش جعل کرد ملکیت زید را لداره عقیب وفاته. اما یک سال بعد که این موصی مرد آنوقت زید مالک دار این موصی می شود. إنشاء ملکیت یک سال قبل از تحقق ملکیت بوده است. و این اشکالی ندارد. چرا؟ برای اینکه رابطه بین انشاء ملکیت و خود ملکیت رابطه تکوینی نیست. اصلا ملکیت که بعد از موت موصی محقق می شود وجود تکوینی ندارد. یک وجود وهمی دارد منتهی وجود وهمی ای است که عرف آن را موضوع آثار قرار داده است. یعنی عرف گول خورده، فکر می کند واقعا بعد از موت موصی ملکیت موجود می شود. با اینکه ملکیت موجود نمی شود در عالم تکوین، بلکه یک امر اعتباری و وهمی است. هیچ فرق با انیاب اغوال نمی کند. شما اعتبار کنید که ما الان در این مدرسه انیاب اغوال داریم. این معتبر یک امر وهمی است. اعتبار ملکیت زید بعد الوفاة هم همین است. منتهی ملکیت زید یک امر وهمی ای است که له آثار عقلائیة.

پس رابطه جعل با آن مجعولی که بعد از تحقق موضوع وجود پیدا خواهد کرد رابطه تکوینیه نیست. و این در میان عقلاء هم هست، رئیس جمهور اعتبار می کند که آقای زید از اول برج آینده استاندار قم است. اول برج آینده که رسید از فردایش این آقای زید می شود استاندار قم.

و إن شئت قلت: ما یک جعل و مجعول بالذات داریم و یک جعل و مجعول بالعرض. برای اینکه این روشن بشود مثال می زنم به علم: ما یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. شما علم دارید که فردا زید به قم خواهد آمد. این علم شما لاینفکّ عن المعلوم بالذات. معلوم بالذات یعنی آن چیزی که در ذهن شما هست که متعلق علم است بالنظر العقلی. بالنظر العقلی متعلق علم همان صورت ذهنیه است. چرا؟ برای اینکه عقل برهان می آورد می گوید محال است علم بدون معلوم باشد. چون علم از صفات ذات اضافه است. علم معلوم می خواهد. ونمی تواند آمدن زید در فردا معلوم باشد برای این علم. چرا؟ برای اینکه اولا آمدن زید در فردا که محقق نیست هنوز. علم ما امروز هست ولی اگر مجیء زید غدا معلوم باشد بالنظر العقلی، خب این علم امروز بلامعلوم است. چون فردا که هنوز نیامده است تا زید بیاید. علاوه گاهی اصلا علم انسان جهل مرکب است. فردا که می شود می فهمد که زید حالا حالا نمی خواهد بیاید. پس آن علم دیروز به مجیء زید غدا بلامعلوم بود؟! اینکه محال است.

ولذا عقلاء وفلاسفه که نظر عقلی دارند می آیند می گویند اصلا مجیء زید غدا در خارج این معلوم به نظر عقلی نیست. معلوم به نظر عقلی همان صورت ذهنیه است که در ذهن شما است. لذا تعبیر می کنند از آن صورت ذهنیه به معلوم بالذات. از این مجیء زید خارجا در فردا تعبیر می کنند به معلوم بالعرض. معلوم بالعرض یعنی معلوم به دروغ بالعرض و المجاز. یعنی به نظر عقل او معلوم نیست، بالعرض والمجاز عرف اشتباه می کند و او را معلوم می داند. هر چه به عرف می گوئیم می گوید من علم داشتم به مجیء زید غدا دیگر. وآن مجیء زید غدا را معلوم می بیند. معلوم بالعرض به نظر عرف معلوم است اما به نظر عقل او معلوم نیست صورت ذهنیه معلوم است.

وهمینطور حب. شما دوست دارید نهار بخوردید. رجوع به عرف که می کنید، می گوید همان نهار خوردن در خارج محبوب شما هست. چون آن نهار خوردن در خارج است که شما را سیر می کند. می رویم سراغ فلاسفه. فلاسفه می گویند عرف اشتباه می کند. محبوب شما صورت ذهنیه نهار خوردن است، منتهی صورت ذهنیه فانیه فی الخارج. صورت ذهنیه ای که لحاظ می شود فانیا فی الخارج.

هر چه می گوئیم آقایان فلاسفه! عنوان ذهنی نهار خوردن که آدم را سیر نمی کند. حلوا حلوا کردن که دهن را شیرین نمی کند.

می گوید بی سوادی در نیاور، محبوب به نظر عقل همان صورت ذهنیه نهار خوردن است. این حرفها که آن وجود خارجی نهار خوردن محبوب است، این به درد عرف می خورد. ولذا تعبیر می کنند می گویند المحبوب بالعرض.

و حرف درستی هم هست و نمی شود به آن ایراد گرفت. برای اینکه عرض کردم حب بدون محبوب که نمی شود. شما دوست دارید نهار بخورید اما الان که نهار نخوردید، آیا حب بلامحبوب است؟ وچه بسا مشکلی پیش می آید و ظهر هم نهار نمی خورید. دیگر نهار خوردن وجودی ندارد. این حب که بلامحبوب نیست. پس محبوب حقیقی حب شما صورت ذهنیه نهار خوردن است.

وقتی اینجور شد می رویم سراغ اعتبار. می گوئیم این اعتبار هم یک صفت نفسانیه ذات اضافه است مثل علم و حب. این موصی اعتبار می کند ملکیت زید را لداره بعد وفاته. ما یک معتبر و مجعول بالذت داریم، او صورت ذهنیه مالک شدن زید است للدار عقیب وفاة الموصی. این مجعول و معتبر بالذات همین الان هست در کنار جعل. جعل که موجود شد آن مجعول بالذات هم موجود شد. حالا محقق اصفهانی وبرخی از بزرگان می خواهند بگویند اصلا آن مجعول بالذات و این جعل یک وجود هستند اصلا دو وجود هم نیستند. مثل علم و معلوم بالذات، یک وجودند، حب و محبوب بالذات یک وجودند. حالا یا یک وجود هستند یا اگر هم دو وجود باشند دو وجود مرتبط به هم هستند.

پس از نظر عقلی اصلا مجعول ما در کنار جعل است. همان لحظه ای که موصی گفت إن مت فداری ملک لزید تحقق منه الجعل و المجعول بالذات أی بالنظر العقلی. اینجا که تفکیک پیش نیامد بین جعل و مجعول بالذات.

بعد از یک سال این موصی مرد. زید بجای اینکه گریه بکند خوشحال است. می پرسند چرا خوشحالی؟ می گوید از امروز مالک یک خانه 500 میلیونی شدم. چون این میت تازه درگذشته گفته بود إن مت فداری ملک زید. این ملکیت که برای زید حاصل شد از امروز، به این می گویند مجعول بالعرض. یعنی عرف این را مجعول می بیند. عرف بی سواد. مجعول بالعرض یعنی مجعول بالعرض والمجاز أی بالنظر العرفی.

مجعول بالذات آن صورت ذهنیه ای است که در ذهن موصی بود که گفت إن مت فداری ملک زید. همان هنگامی که جعل کرد ملکیت زید را للدار علی تقدیر وفاته، همان جعل در کنارش مجعول بالذات بود. چون آن جعل بدون صورت ذهنیه که نبود. آن جعل صورت ذهنیه ملکیت زید بعد الوفاة در کنارش بود.

این مجعول بالعرض بعد از موت موصی محقق شد.

بعد می رویم سراغ عقل، به عقل می گوئیم مشکلی پیش نیامد؟ عقل می گوید نه الحمد لله هیچ مشکلی پیش نیامد. چرا؟ برای اینکه تفکیک بین مجعول و جعل پیش نیامد. چون عقل مجعول را همان مجعول بالذات می داند. می رویم سراغ عرف، می گوئیم آقای عرف! بین جعل و مجعول تفکیک پیش آمد مشکلی که نیست؟ می گوید نه الحمد لله هیچ مشکلی نیست. مگر تفکیک بین جعل و مجعول هم مشکلی دارد؟ چه فرق می کند، مثل تفکیک بین علم و معلوم. من الان علم دارم به مجیء زید غدا. الان علم دارم ولی معلوم فردا است. یعنی اصلا عرف توجه ندارد که مشکل تفکیک بین جعل و مجعول چیست. می گوید چه اشکالی دارد. آن چیزی را که عرف مجعول می داند که از آن تعبیر می کنند به مجعول بالعرض او یک سال بعد از جعل موصی محقق شد. اما به عرف که می گوئیم عرف می گوید چه اشکالی دارد؟ امور اعتباریه است. رئیس جمهور هم اعتبار کرد که آقای زید استاندار قم باشد بعد از یک ماه دیگر. چه اشکالی دارد؟

پس به عرف که مراجعه می کنیم عرف مجعول را همان ملکیت زید می داند بعد از وفات موصی. تفکیک بین مجعول و جعل را هم متوجه می شود اما می گوید چه اشکال دارد؟ به عقل مراجعه می کردیم که می گفت تفکیک بین جعل و مجعول محال است، او اصلا می گوید این مجعول عرف را من مجعول نمی دانم. من مجعول بالذات را همان موقعی موجود می بینم که جعل محقق شد.

پس نه عقل اشکالی می کند و نه عرف.

ولا تعبیر می شود که ما برای حل اشکال عقلی با زبان عقل باید صحبت کنیم، بگوئیم ایها العقل ما هو المجعول بنظرک؟ می آید مجعول بالذات را نشان می دهد. می گوئیم خب او که منفک نشد از جعل. مجعول بالذات یعنی صورت ذهنیه ای که در ذهن موصی هست، ملکیة زید للدار علی تقدیر وفاتی. عقل می گوید که این مجعول منفک نشده است از جعل. همین الان که موصی گفت إن مت فداری ملک لزید خب این مجعول دارد. بدون مجعول که نیست.

می رویم سراغ عرف، عرف می گوید مجعول این جعل یک سال دیگر موجود می شود اما تفکیک بین جعل و مجعول به نظر من اشکال ندارد.

سؤال وجواب: وقتی موصی می گوید إن مت فداری ملک لزید این داری ملک لزید را فانی در خارج لحاظ کرده است دیگر. لحاظ فنائی الان در ذهن آن موصی هست دیگر. مشکلی ندارد. فانی می بیند در خارج استقلالی. فناء حقیقی که نیست فناء لحاظی است. یعنی من موصی وقتی می گویم إن مت فداری ملک زید، ملکیت زید را می بینم یک سال بعد نسبت به دار خودم.

البته ما اینجا از اشکال عقلی نجات پیدا کردیم. با اینکه آن مجعول را که بعد از تحقق موضوع یعنی بعد از وفات موصی محقق می شود مجعول وهمی و بالعرض والمجاز دانستم گفتیم وجود حقیقی ندارد. اما در تمسک به خطابات شرعیه که بحث عقلی دیگر نیست آن مجعول بالعرض همه چیز ما است. یعنی اگر گفتند لا بیع الا فی ملک، تا دیروز که موصی نمرده بود نمی گفتند آقای زید تو مالک این خانه هستی. امروز که موصی مرده می گویند آقا ی زید حالا دیگر می توانی این خانه را بفروشی. تا دیروز می گفتند لا بیع الا فی ملک، تا دیروز زنده بود موصی، الان این خانه شد ملک شما و این آثار شرعیه ای که دارد بر آن بار می شود.

البته ما عقیدمان این است که دو تا مجعول بالعرض داریم، یک مجعول بالعرض که از آن تتعبیر می کنند به خود قضیه حقیقیه وقانون. مثال بزنم از شرع: شارع می گوید إن لاقی ثوبک دما یتنجس. مجعول بالذات در نفس مولا است، صورت ذهنیه ای است که قائم به نفس مولا است. او را اصلا عرف نگاه نمی کند و توجه نمی کند. چون نظر تصوری وفنائی به او هست نه نظر استقلالی. عرف آن جعل را می گوید تعلق گرفته است به مجعول بالعرض. اصلا آن مجعول بالذات که صورت ذهنیه در ذهن مولا است اصلا لا یلتفت الیه العرف. اما مجعول بالعرض ما دو تا داریم: یکی قانون، قبل از اینکه لباس شما هم به خون ملاقات کند ما یک قانونی داریم. قانون به نحو قضیه شرطیه است که إن لاقی ثوبک دما یتنجس. و این قانون یک وجود اعتباری دارد، حدوثش به حدوث جعل است، بقائش هم مادامی است که این جعل نسخ نشود. غیر از آن عملیة الجعل که در نفس مولا هست وآن مجعول بالذات که صورت ذهنیه قائم به نفس مولا هست، این قانون یک وجود اعتباری پیدا کرد حدوثه بحدوث عملیة الجعل و بقائه بعدم نسخ هذا القانون. ولذا می گویند آیا همچنین قانونی هنوز هم داریم یا نسخ شد؟ می گویند نه هنوز هم داریم. هنور هم این قانون را داریم که إن لاقی ثوبک دما یتنجس.

سؤال وجواب: چون مجعول بالذات آن صورت ذهنیه قائم به نفس مولا است. وقتی مولا جعل کرد و رفت خوابید دیگر آن صورت ذهنیه هم از ذهنش پاک می شود. اما این قانون یک وجود اعتباری دارد، إن وجد سارق فاقطع یده، ولو در عالم هیچ سارقی پیدا نشود اما این قانون به نحو قضیه حقیقیه موجود است بوجود اعتباری وتا نسخ نشود آن قانون باقی است. این یک مجعول بالعرض است، از این مجعول بالعرض گاهی تعبیر می کنند به جعل، (جعل به معنای قضیه حقیقیه). یعنی اسم همین مجعول کلی وقانون را می گذارند جعل. ومرادشان از جعل همین قضیه حقیقیه است. و این وجود اعتباری دارد. حدوث و بقاء دارد. حدوثش به حدوث انشاء و عملیة الجعل است. بقائش هم به این است که نسخ نشود.

آنوقت اگر این قانون موضوع در خارج پیدا کند، یعنی در خارج لباس من به خون ملاقات کند می گویند حالا این لباس نجس شد. پس تا حالا چی بود؟ تا حالا قانونش بود. قانون إن لاقی ثوبک دما یتنجس به بود. این قانون بود و هست وخواهد بود الی یوم القیامة. (حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة). اما کی می گویند لباس نجس شد؟ موقعی که موضوع محقق بشود و لباس به خون ملاقات کند. که از آن هم تعبیر می کنند به مجعول بالعرض.

پس ما باز در مرحله مجعول بالعرض یک قانون داریم، قانون إن لاقی ثوبک دما یتنجس به. که برای اینکه اشتباه نشود اسمش را نمی گذارند مجعول بالعرض، اسمش را گذاشته اند جعل. اما مرادشان از جعل عملیه تکوینیه جعل نیست که قائم به نفس مولا است که یک آن حادث شد و تمام شد. نه، وجود اعتباری این قانون است. این قانون که إن لاقی ثوبک دما یتنجس به. چه موضوع در خارج پیدا بکند و چه پیدا نکند. اسم این را برای اینکه اشتباه نشود می گویند جعل، ولی مرادشان از جعل یعنی همان مجعول کلی بالعرض. نه عملیه جعل وانشاء که قائم به نفس مولا است. یک آن مولا جعل می کند و تمام می شود اما قانون وجود اعتباری دارد. در کلمات به این می گویند جعل، وعرض کردم مرادشان عرض کردم مجعول کلی بالعرض است. آقای خوئی هم می گوید الجعل بمعنی القضیة الحقیقیة. یک مجعول بالعرض هم داریم بعد از وجود موضوع. بعد از اینکه لباس با خون ملاقات کرد می گویند الان لباس نجس شد.

ما برای این دو مرحله از مجعول بالعرض را در بحثهای خودش ثمراتی بار کردیم. فقط خواستم اجمالا به این مطلب اشاره کنم.

پس این اشکال که به واجب مشروط گرفته اند که گفته اند واجب مشروط تفکیک عملیة الجعل از مجعول لازم می آید جوابش روشن شد. جواب این بود که اما المجعول بالذات فهو موجود بنفس وجود الجعل و لا ینفک عنه. اما المجعول بالعرض، حالا این مجعول العرض را چه قانون بدانیم که همان وجود حکم فعلی بدانیم بعد از وجود موضوع، او اصلا وجود اعتباری و وهمی دارد، وجود حقیقی ندارد. تابع قانون تکوینی نیست.

وجه ثالث: منتهی ما یک وجه ثالثی اینجا مطرح کردیم که در کلمات ندیدیم. گفته ایم در امور اعتباریه تفکیک اعتبار از معتبر بالعرض هیچ اشکالی ندارد. مثل همان مثال رئیس جمهور واستاندار کردن زید بعد از یک ماه. نامه می دهد که شما از ماه آینده استاندار قم هستید. موصی هم می گوید که آقای زید شما بعد از مردن من مالک خانه من هستید. این هیچ اشکالی ندارد. اما عرض ما این است که امر اعتبار نیست. امر انشاء هست اما اعتبار نیست. بعضی چیزها انشاء هستند اما اعتبار نیستند، مثل استفهام. استفهام انشاء است دیگر، جمله انشائیه است. إن جاء زید فهل تجیء معه؟ استفهام الان محقق شد دیگر. معنا ندارد بگوئیم استفهام بعد از مجیء زید محقق می شود. مثلا طرف جواب سؤال من را نمی دهد. می گویم إن جاء زید فعل تجیء معه؟ می بینم همینجوری دارد نگاه می کند. بعد که زید آمد خودش را جمع و جور می کند می گوید أجیء معه. می پرسم تا حالا زبانت کار نمی کرد؟ می گوید نه، چطور واجب مشروط علماء می گویند إن جاء زید فأکرمه وجوب اکرام بعد از مجیء زید می آید، من هم که گفتم إن جاء زید فهل تجیء معه استفهام هم بعد از مجیء زید می آید. صبر کردم زید بیاید تا بعد استفهام تو فعلی بشود آنوقت پاسخگو باشم. می گوید مرد حسابی! استفهام یک امر انشائی است. من همین الان که گفتم إن جاء زید فهل تجیء معه استفهام فعلی شد، مستفهم عنه است که قضیة شرطیة. ولذا در فارسی اول می آورند، می گویند آیا اگر زید بیاید تو با او می آیی؟ اصلا آیا بر سر جمله شرطیه در می آید. استفهام می کند از جمله شرطیه. چرا؟ برای اینکه استفهام امر اعتباری نیست. اعتباری یک ویژگی ای دارد، ویژگی اش این است که اعتبار ادعاء است، من ادعا می کنم یک چیزی را. اعتبار است. غیر از ادعاء چیز دیگری نیست. منتهی یک ادعائی است که ثمره دارد. والا به قول آقای خوئی هیچ فرق نمی کند من ادعا کنم که این اتاق کوه است. منتهی می گویند این آقا بیکار است. حالا این اتاق کوه است چه اثری دارد. چه طور وقتی ادعا می کنم الان این اتاق کوه است یک ادعاء است، همینطور می توانم ادعا کنم که فردا این اتاق کوه است. ادعاء الان است ولی مدعا کوه بودن آن اتاق است در فردا. هیچ مشکلی ندارد. در اعتباریات ادعاء است. وقتی شما می گوئید زید استاندار قم است از یک ماه بعد، استاندار بودن ادعاء واعتبار است. فرض الوجود است. تقدیر و ادعاء است. اما در استفهام که انشائی هست ولی اعتباری نیست من اصلا چیزی را اعتبار نمی کنم. من تلاش کردم چیزی را بفهمم ولی ادعا نکردم وجود چیزی را تا بشود اعتبار. بلکه فقط طلب فهم کرد با استعمال این جمله إن جاء زید فهل تجیء معه. انشاء در مقابل إخبار است. من خبر ندادم از چیزی، پس می شود انشاء. ولکن هر انشائی اعتبار و ادعاء وجود نیست. شما می گوئید إن جاء زید فهل تحیء معه، آیا ادعا می کنی وجود چیزی را؟ نخیر، واقعا دارم طلب فهم می کنم. منتهی طلب فهم مراتب دارد. یک مرتبه اش این است که بروم خودم تجسس کنم. یک مرتبه اش هم این است که از شما سؤال کنم. والا ادعا نکردم وجود چیزی را که موجود نیست.

ما حرفمان این است که امر هم همینطور است. امر اعتبار نیست انشاء است.

کسانی که معتقدند صیغه امر (اکرم زیدا) وضع شده برای اعتبار بعث، جا دارد بگویند صیغه امر هم شد اعتباری. من اعتبار می کنم بعث را نحو الفعل، ولی واقعا بعث نحو الفعل ندارم. خب جا دارد که بگوئیم من اعتبار می کنم که شما از یک ماه بعد بعث دارید نحو اکرام زید. چون یک ماه بعد زید می آید. الان اعتبار می کنم یک ماه دیگر شما بعث دارید. ادعاء وجود بعث می کنم برای بعث یک ماه دیگر. خب بله می شود امر اعتباری. یا مرحوم آقای خوئی می گفت صیغه امر اعتبار الفعل است فی ذمة المکلف. بله الان اعتبار می کنم که اکرام زید یک ماه دیگر در ذمه شما هست نه الان. آنوقتی که زید می آید اکرام زید در ذمه شما است و شما بدهکارید به اکرام زید.

اما ما در اوامر گفتیم مفاد امر اعتبار البعث نیست. مفاد امر اعتبار الفعل فی الذمة نیست. صیغه امر یک تلاشی وسعیی است از متکلم برای تحصیل فعل. بچه ای که به پدرش می گوید شکلات بخر، اعتبار نمی کند شکلات خریدن را در ذمه پدر که ای پدر تو بدهکاری به من که شکلات بخری. اگر بچه این حرفهای اعتبار و معتبر را می فهمید که لجبازی نمی کرد. این بچه دارد به این کارش سعی می کند برای ایجاد مرادش. منتهی سعی الی ایجاد المراد مراتب دارد. یکوقت آدم که سعی که به ایجاد مراد می کند خودش بلند می شود و می رود یک کاری را انجام می دهد. آن مرتبه از سعی للتوصل الی المراد است. آن کسی هم که به آن مرحله نیست و می خواهد که این عبد فعل را ایجاد کند، به عبد می گوید برو آب بیاور. هیچ اعتباری بالوجدان در این موارد نیست. اصلا طلب یعنی استعمال این نسبت بعثیه و ارسالیه به داعی توصل به فعل. ولذا وقتی کسی را تشویق می کنی که مثلا اگر آب بیاوری چقدر خوب است شما خیلی آدم با محبتی هستی، آیا شما چیزی را اعتبار کردی؟ وقتی تشویق می کنی این هم یک نوع سعی به توصل به مراد است. امر یک مقدار درجه بالاتری است، سعی است به نحو اعمال مولویت. برو آب بیاور. برو آب بیاور نه اینکه اعتبار کرد چیزی را بر ذمه طرف. نه اینکه بگوید من بعث نمی کنم تو را صرفا ادعا می کنم که تو را بعث کردم. همان بچه ای که می گوید بابا شکلات بخر، بالوجدان نه اعتبار بعث می کند، نه اعتبار الفعل فی الذمه می کند. بلکه با این استعمال صیغه امر سعی می کند که به مرادش برسد.

ولذا به نظر ما صیغه امر چون انشاء است نه اعتبار، مثل استفهام، چه جور استفهام فعلی است در إن جاءک زید فهل تجیء معه، استفهام همین الان است که این جمله را گفتم، مستفهم عنه است که قضیه شرطیه است، أن جاءک زید فأکرمه هم همین است. الان امر محقق می شود. الان مولا استعمال کرد آن نسبت بعثیه را للتوصل الی المراد. پس امر فعلی نیست. الان أمرَ المولا.

بله متعلق امر تحصیل الجزاء است عقیب الشرط. به نظر ما نظر مشهور در واجب مشروط تمام نیست. وجه اول مقام اراده را بررسی کردیم. و وجه دوم هم حقیقت امر را.

تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 217

یکشنبه 22/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به واجب مشروط بود. عرض کردیم که به نظر ما حق با مرحوم شیخ انصاری هست که واجب مشروط به تفسیر مشهور را منکر شده است. ما همچون شیخ معتقدیم که در واجب مشروط وجوب فعلی است ولکن واجب تحصیل الجزاء است علی تقدیر حصول الشرط. إن عطشت فاشرب ماءا، واجب شرب الماء است علی تقدیر العطش.

ثمره این مطلب هم قبلا عرض کردیم در مقدمات مفوته ظاهر می شود که وقتی وجوب فعلی بود نسبت به شرب الماء علی تقدیر العطش، پس واجب است من که می دانم تا چند ساعت دیگر عطش پیدا می کنم تحصیل مقدمات شرب الماء بکنم، آب را با خودم همراه بردارم تا در سفر که عطش پیدا کردم عاجز از شرب الماء نشوم.

اینکه کسانی مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند که تحصیل مقدمات مفوته در واجب مشروط لازم نیست، تا شرط موجود نشود وجوب نداریم. چون إن عطشت فاشرب ماءا یعنی بعد از عطش وجوب شرب الماء می آید. یعنی إن عطشت فیجب شرب الماء. پس قبل از تحقق عطش ما وجوبی نداریم برای شرب الماء. ولذا چه الزامی هست که آب با خودمان برداریم. بعد از تحقق عطش هم رفع ما لایطیقون می گوید تو عاجزی از شرب الماء وتکلیف مشروط است به قدرت.

ما یکبار می آییم مثل حضرت امام می گوئیم در ارتکاز عقلاء تحصیل مقدمات مفوته در واجب مشروط لازم هست. واین بسیار مطلب درستی است. در واجب معلق ما این را توضیح خواهیم داد.

یکوقت مثل مرحوم شیخ بسیار واضح می گوئیم وجوب شرب الماء علی تقدیر العطش الان هست وفعلی است. اگر بدانیم که ما تا یک ساعت دیگر عطش پیدا می کنیم، وجوب فعلی این واجب یقتضی تحصیل مقدمه آن را.

سؤال وجواب: فرض این است که از همین الان واجب است بر من شرب الماء علی تقدیر العطش. و فرض این است که می دانم عطش پیدا می کنم. ...چون وجوب فعلی است. ...الان هیچ فرقی با بعد از تحقق عطش نمی کند. وجوب فعلی است. وجوب فعلی داریم، منتهی الان وجوب فعلی داریم نسبت به شرب الماء علی تقدیر العطش، و فرض این است که من می دانم عطش محقق خواهد شد. وجوب نفسی یک چیز مسلم موجب وجوب عقلی تحصیل مقدمات آن هست بلاکلام.

البته می ماند یک فرض، و آن این است که اگر من شک داشتم که آیا شرط حاصل می شود یا نه. إن عطشت فاشرب ماءا، شک می کنم که من عطش پیدا می کنم یا نه. إذا عطش زید فاسقه ماءا، شک می کنم که زید عطش پیدا کرد یا نه. شبهه ای که بود این بود که بنابر نظر مرحوم شیخ انصاری اگر وجوب شرب الماء علی تقدیر العطش، وجوب سقی زید علی تقدیر عطشه فعلی باشد ولو قبل از تحقق شرط، پس در موارد شک در تحقق شرط قاعده اشتغال باید جاری کنیم. چون اشتغال به وجوب شرب الماء علی تقدیر العطش یقینی است و الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

مگر استصحاب بگوید که عطش محقق نشده است.

شبهه این بود که اگر استصحاب عدم عطش جاری شد، خب مؤمن است. اما اگر استصحاب عدم عطش جاری نشد بخاطر یک مانعی، نوبت به برائت از وجوب فعلی شرب الماء نمی رسد بنابر نظر مرحوم شیخ. چون مرحوم شیخ می گوید وجوب قید ندارد. واجب قید دارد.

جواب از این شبهه این است که: از نظر عرف اراده به قضیه شرطیه بعد از تحقق شرط یک تطور و تکاملی از نظر عرف پیدا می کند.

ما می خواهیم یک وجهی ذکر کنیم که چطور با اینکه ما مسلک مرحوم شیخ در واجب مشروط را پذیرفتیم که وجوب فعلی است، در عین حال در موارد شک در تحقق شرط برائت جاری می کنیم از وجوب فعلی.

وجهش این است که ما قبول داریم که مولا یک اراده بیشتر ندارد در نفسش. اراده به قضیه شرطیه. شرب الماء علی تقدیر العطش. اما بعد از تحقق عطش خارجا عرف می گوید مولا اراده دارد شرب الماء را. تا حالا عرف می گفت اراده دارد مولا شرب الماء علی تقدیر العطش را از شما. عطش که حاصل شد عرف می گوید مولا اراده دارد از شما شرب الماء را. آن علی تقدیر العطشش را حذف می کند. از نظر تکوین نفس مولا هیچ فرقی نکرد. و چه بسا اصلا مولا بما هو مولا عرفی خبر ندارد از تحقق عطش مکلف. اما عرف (به قول مرحوم آقای میلانی عرف بی سواد) برای این اراده به قضیه شرطیه دو مرحله قائل است: یک مرحله اراده به قضیه شرطیه، شرب الماء علی تقدیر العطش. بعد که عطش حاصل شد دیگر اراده دارد مولا از ما شرب الماء را. و این اراده شرب الماء منشأ اثر هست نسبت به اینکه آیا من باید شرب الماء بکنم یا نه. عرف می گوید تو شک داری که باید شرب الماء بکنی یا نه. اگر می خواهی برائت جاری کنی از وجوب شرب الماء علی تقدیر العطش. نه، حق نداری. چون اراده مولا به شرب الماء علی تقدیر العطش هست، از اول هم بوده است. واین اراده مولا به شرب الماء علی تقدیر العطش چون از اول بود، کسی که می داند بعدا عطش پیدا می کند عقل می گوید باید تو تحصیل مقدمات مفوته بکنی آب را با خودت برداری. اما تا عطش در خارج محقق نشود، عرف انتزاع نمی کند که مولا یرید منک شرب الماء. پس شک که می کنیم که هل عطشتُ أم لا، خب شک می کنیم در اینکه مولا مولا اراده دارد از ما شرب الماء را یا نه. رفع عن امتی ما لایعلمون. برائت جاری می کنیم از اینکه مولا اراده دارد نسبت به شرب الماء توسط ما.

سؤال وجواب: همین عرف با همین اشتباهی که به قول شما می کند که فکر می کند اراده دو مرحله دارد با اینکه از نظر عقلی بیش از اراده به آن قضیه شرطیه ما نداریم، همینکه عرف اراده را دو مرحله می کند موضوع است برای آثار شرعیه. خطاب رفع ما لایلعمون به عرف القاء شده است.

من عرضم این است که وقتی عطش محقق شد عرف می گوید الان مولا اراده دارد از تو شرب الماء را. آن علی تقدیر العطشش را حذف می کند. و شک که بکنیم در تحقق عطش می گوید شک دارم که هل یرید المولا منک شرب الماء أم لا، برائت جاری می کنیم. عرف از خطاب رفع ما لایعلمون اینطور می فهمد.

سؤال وجواب: شبیه این است که رنگ خون را فلسفه می گوید کاشف است از وجود خون، عرف می گوید نه، رنگ خون کاشف از وجود خون نیست. همینکه عرف می گوید یک اراده داریم به شرب الماء علی تقدیر العطش، همین اراده به شرب الماء علی تقدیر العطش بعد از وجود عطش تطور پیدا می کند عرفا، می شود ارادة شرب الماء، با اینکه عقلا ممکن است در نفس مولا هیچ چیز عوض نشده است و مولا اصلا خبر ندارد از عطش ما، ولکن عرف می گوید بعد از عطش اراده دارد مولا شرب ماء را توسط تو. شک که بکنیم در تحقق عطش، می گوید شک دارم در اینکه مولا اراده شرب الماء دارد از ما یا نه، رفع ما لایعلمون.

شبیه رضای مالک. مالک چه می گوید؟ مالک می گوید من راضی هستم تو در خانه من داخل بشوی اگر زید در آنجا باشد. این رضای به قضیه تقدیریه است. اما موضوع اثر نیست. چرا؟ برای اینکه موضوع اثر که لا یحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه طیب ورضای فعلی است. وقتی که زید در خانه این آقا رفت، آنوقت می گوئی مالک رضا دارد به اینکه من به خانه او داخل بشوم. خب این مالک که خواب است. سر شب به تو گفت من راضی ام داخل بشوی در خانه من اگر زید در خانه من باشد. گرفت خوابید. زید ساعت دو آمد به خانه این آقای مالک. نفس مالک که تغییر نکرد، اما عرف می گوید الان راضی است مالک که به خانه او داخل بشوم. تا حالا چی بود؟ تا حالا رضای به یک قضیه شرطیه و تقدیریه بود که لو کان زید داخل الدار من راضی ام که تو داخل دار بشوی. اما بعد از اینکه زید داخل دار شد آنوقت عرف می گوید الان مالک رضای فعلی دارد که من داخل خانه او بشوم. با اینکه رضای فعلی غیر از همان رضای تقدیری به ضمیمه تحقق شرط و موضوع چیز دیگری نیست. اما این را عقل می گوید. عرف می گوید هست. عرف به نظر عرفی ساذج می گوید این رضای فعلی الان هست، و همین هم موضوع است برای جواز تصرف و سائر احکام.

ولذا به نظر ما اراده مولا در إن عطشت فاشرب ماءا به قضیه شرطیه یک اثری دارد و آن این است که من اگر بدانم بعدا عطش پیدا می کنم تحصیل مقدمات مفوته لازم است. یعنی همان موقع عرف می گوید مولا وجوب فعلی دارد که تو دو ساعت دیگر شرب الماء بکنی. الان اراده دارد که دو ساعت دیگر که عطش پیدا می کنی شرب الماء بکنی. این اثر مثبت اراده به قضیه شرطیه که نظر مرحوم شیخ است و ما هم عرض کردیم. در عین حال شک که بکنیم در تحقق شرط می توانیم برائت جاری کنیم از وجوب فعلی واراده فعلیه شرب الماء. می گوئیم شک داریم مولا اراده شرب الماء دارد از ما یا نه. نگوئید شک دارم اراده شرب الماء علی تقدیر العطش دارد یا نه. اینجور نگوئید. قضیه شرطیه نگوئید. بگوئید شک دارم مولا اراده شرب الماء از ما دارد یا نه در موارد شک در تحقق عطش، برائت جاری می کنیم. فائده برائت این است که دیگر شرب الماء لازم نیست در موارد شک در عطش وتحصیل مقدمات مفوته هم لازم نیست برای من که شک دارم که در آینده عطش پیدا می کنم یا نه. چرا؟ برای اینکه در همان آینده اش که شک دارم در تحقق عطش فعلی برائت جاری می کنم از اراده فعلیه شرب الماء. چند ساعت قبل که به طریق اولی می توانم برائت کنم. برائت جاری می کنم از اراده فعلیه مولا نسبت به شرب الماء.

سؤال وجواب: شک در وجوب شرب الماء علی تقدیر العطش نداریم اما شک در وجوب شرب الماء داریم. شک در اراده به قضیه شرطیه شرب الماء علی تقدیر العطش نداریم ولی شک در اراده نسبت به شرب الماء (با حذف قید علی تقدیر العطش) داریم. برائت جاری می کنیم.

این برائت وقتی جاری شد مؤمّن است نسبت به شرب الماء ونسبت به تحصیل مقدمات آن.

سؤال وجواب: وقتی شک دارم که در این سفر تشنه خواهم شد یا نه، برائت جاری می کنم از اراده فعلیه مولا نسبت به شرب الماء در این سفر.

سؤال وجواب: فرض این است که من اگر شک بکنم در اینکه در این سفر عطش پیدا می کنم یا نه، خب شک می کنم در اراده مولا نسبت به شرب الماء من. بله شک ندارم مولا اراده دارد به شرب الماء علی تقدیر العطش. از او که برائت جاری نمی کنم. بلکه برائت جاری می کنم از اراده مولا نسبت به شرب الماء (با حذف علی تقدیر العطش)، علی تقدیر العطش را نمی گویم. می گویم شک دارم در اراده مولا نسبت به شرب الماء، برائت از او که جاری کردم مؤمّن است. مؤمّن که شد از این واجب نفسی مشکوک، مؤمّن از تحصیل مقدمات آن هم به طریق اولی هست.

سؤال وجواب: اگر من بدانم تا چند ساعت دیگر عطش پیدا می کنم، یعنی این اراده شرب الماء علی تقدیر العطش که فعلی است، از نظر عرف می شود اراده مولا به شرب الماء در یک ساعت بعد. می گویم الان مولا اراده دارد، اگر بدانم یک ساعت دیگر عطش پیدا می کنم، همین اراده به شرب الماء علی تقدیر العطش از نظر عرف اینجور می شود، می گوئیم همین الان مولا اراده دارد که یک ساعت دیگر که در ماشین من تشنه می شوم آب بخورم. یعنی من چون می دانم یک ساعت دیگر عطش پیدا خواهم کرد، مولا اراده دارد الان نسبت به شرب الماء من یک ساعت بعد. الان اراده دارد شرب الماء مرا، اما شرب الماء یک ساعت دیگر مرا. چون من می دانم یک ساعت دیگر عطش پیدا خواهم کرد. و این باعث می شود که من تحصیل مقدمات مفوته بکنم. اما اگر شک دارم که یک ساعت دیگر عطش پیدا می کنم یا نه، یعنی شک دارم که مولا اراده دارد نسبت به شرب الماء من. ولو می دانم مولا اراده دارد شرب الماء علی تقدیر العطش را به نحو مفاد قضیه شرطیه، اما اینکه بگویم مولا اراده دارد که من یک ساعت دیگر شرب الماء بکنم، نه این مشکوک است. چون شاید یک ساعت دیگر عطش پیدا نکنم. برائت جاری می کنم از اراده مولا نسبت به شرب ماء من در یک ساعت دیگر. پس چه لزومی دارد تحصیل مقدمات کنم و با خودم آب بردارم؟

برخلاف کسی که می داند یک ساعت دیگر در ماشین تشنه می شود. او معنایش این است که می گوید مولا همین الان هم اراده دارد که من یک ساعت دیگر آب بخورم. یک ساعت دیگری که می دانم عطش پیدا خواهم کرد. کسی که می داند یک ساعت دیگر عطش پیدا می کند همین الان انتزاع می کند از آن اراده به شرب الماء علی تقدیر العطش، می گوید مولا از من می خواهد که یک ساعت دیگر آب بخورم.

وقتی این را می خواهد، به او گفته می شود برو با خودت آب بردار. اما آن کسی که شک دارد در تحقق عطش برای خودش در یک ساعت بعد، می گوید شک دارم که مولا اراده دارد من شرب الماء بکنم یک ساعت دیگر یا نه، برائت جاری می کند، نیازی هم به آب برداشتن برای خودش نیست.

یک نکته عرض کنیم: ما در دوره سابقه گفتیم که اصلا گاهی شرط عنوان مکلف است. ما اصلا در اینجا خیلی واضح می توانیم نظر بدهیم. مثل إن استطعت فحجّ. می گفتیم فرق است بین إن استطعت فحجّ با إن جاءک زید فأکرمه. در إن جاءک زید فأکرمه همین بحث واجب مشروط پیش می آید. چرا؟ برای اینکه مجیء زید عنوان مخاطب نیست. عنوان مکلف نیست. عنوان مکلف شما هستید. می گوید احمد آقا! إن جاءک زید فأکرمه. مکلف احمد آقا است. کما اینکه مولا گاهی خودش می گوید من می خواهم زید را اگر بیاید اکرام کنم. خب مولا نسبت به خودش که اراده دارد اکرام زید علی تقدیر مجیئه را، نسبت به احمد آقا هم همینطور است، اراده دارد احمد آقا اکرام کند زید را علی تقدیر مجیئه. اینجا این بحث واجب مشروط پیش می آید که مشهور می گویند تا زید نیاید وجوب فعلی نمی شود. ما می گوئیم نه قبل از مجیء زید هم وجوب فعلی داریم نسبت به مفاد قضیه شرطیه و هو اکرام زید علی تقدیر مجیئه.

اما ما می دیدیم جاهایی که شرط عنوان مکلف است، مثل إن استطعت فحجّ. إن استطعت فحجّ یعنی المستطیع یحج. می گفتیم واضح است که مولا از ازل اراده دارد که مستطیع حج برود. خب اگر زید در خارج مستطیع بشود، این زید می شود مصداق برای آن عنوان مستطیعی که مکلف است به حج. پس اراده مولا تعلق گرفته است که مستطیع حج برود. از ازل اینجور است. منتهی تا زید مصداق این عنوان مستطیع نشود، آن اراده مولا شاملش نمی شود. بعد می گفتیم در اینجا برای تحصیل مقدمات مفوته جز راه حضرت امام قده راه دیگری نیست. چرا؟ برای اینکه این زید فردا مستطیع مالی می شود ارث به او می رسد، ولی اگر امروز برای حج ثبت نام نکند فردا دیگر نمی تواند حج برود. المستطیع یحج را معنا کنیم به الغنی یحج که روشن باشد که این آقا فردا غنی است، الغنی یحج. خب این آقا امروز ثبت نام بکند به چه ملاک؟ مرحوم شیخ می گفت وجوب فعلی است. می گوئیم جناب شیخ! خب این آقای زید اصلا مخاطب نیست به خطاب المستطیع یحج. مخاطب به خطاب المستطیع حج مستطیع است نه این آقای زید که امروز پول کرایه ماشینش را هم ندارد. چه لزومی دارد که تحصیل مقدمات بکند. مگر فرمایش حضرت امام قده را بپذیریم که عقلاء احتجاج می کنند. اما اگر او را نپذیریم چه لزومی دارد که زید ثبت نام بکند.

فرق می کند با مثال إن جاءک زید فأکرمه. آنجا مخاطب همین الان مخاطب به إن جاءک زید فأکرمه است.

اقول: ما این مطلب را الان هم قبول داریم. اما می خواهم یک چیزی عرض کنم و آن این است که: من معتقدم در المستطیع یحج تنها راه برای لزوم تحصیل مقدمات مفوته کمک گرفتن از همین احتجاج عقلاء است به لزوم تحصیل مقدمات مفوته. والا زید می گوید آقای مولا! المستطیع یحج، الغنی یحج، به من چه ربطی دارد؟ من کرایه ماشینم را هم ندارم. می گویند فردا که می شوی الغنی. می گویی خب فردا می شوم الغنی، اما فردا که می شوم الغنی می شوم عاجز از ثبت نام. برخلاف إن جاءک زید فأکرمه. مخاطب إن جاءک زید فأکرمه شمائید که شما الان هم هستید. اما المستطیع یحج مکلف المستطیع است نه شما. شما که مستطیع نیستید. یک ماه بعد که شما شدید مستطیع، آنوقت انطباق عنوان مستطیع بر شما می شود. و آنوقت هم که شما می گوئید دیگر وقت ثبت نام گذشت.

البته من بحث فقهی نمی کنم، می گویم اگر المستطیع یحج معنایش این باشد که المستطیع المالی یحج، شما یک ماه بعد المستطیع المالی یحج هستید، چون یک هدیه کلانی به شما می رسد. آنوقت چه ربطی به الان دارد. ولی عقلاء می گویند تو که یک ماه بعد قطعا مصداق المستطیع المالی یحج می شوی، پس الان برو تحصیل مقدمات مفوته بکن.

باز توضیح این نکته را در واجب معلق مطرح خواهیم کرد.

اگر در خطابی بگویند الحاضر فی نهار شهر رمضان یصوم و المسافر لا یصوم، آقا من الان فرض کنید که مصداق الحاضر فی نهار شهر رمضان نیستم که. چه بسا الان شب مسافرم، یا اگر هم در وطن هستم الحاضر فی لیل شهر رمضان هستم نه الحاضر فی نهار شهر رمضان. ولکن عقلاء می گویند اگر سحری نخوری نتوانی روزه بگیری، یا اگر غسل جنابت را نکنی آنوقت می شود بقاء بر جنابت متعمدا، برو حتما تحصیل مقدمات مفوته بکن. عقلاء این را می گویند و احتجاج می کنند.

سؤال وجواب: مجیء زید عنوان مخاطب نیست. إذا زالت الشمس فصل زوال شمس عنوان شما نیست. ولی مستطیع شدن عنوان شما است. عرف فرق می گذارد. إن استطعت فحج وصف شما را شرط قرار داد. این معنایش این است که موصوف به این وصف مکلف است. اما إذا زالت الشمس فصل اینطور نیست.

یک نکته دیگر عرض کنم: ما در عین حالی که این تفصیل بین إن جاءک زید فأکرمه با المستطیع یحج را الان هم می دهیم. اما می گوئیم فکر نکنید که این المستطیع یحج به قضیه شرطیه برنمی گردد. المستطیع یحج هم به قضیه شرطیه بر می گردد. یعنی اراده تعلق گرفته است به یک قضیه شرطیه. آن قضیه شرطیه چیست؟ مولا اراده دارد حج را از مستطیع علی تقدیر وجود المستطیع. اراده دارد مولا حج مستطیع را اما معلقا بر وجود مستطیع. چرا؟ برای اینکه اگر مولا اراده داشت حج مستطیع را و این معلق بر وجود مستطیع نبود، آنوقت مولائی که شوق به حج المستطیع دارد شوق پیدا می کرد به وجود مستطیع. مثل اینکه مثال می زدیم مولا شوق دارد به علاج الطبیب. این فرق می کند با شوق مولا به علاج المریض. شوق مولا به علاج المریض مفاد قضیه شرطیه است. یعنی شوق مولا به علاج المریض علی تقدیر وجود المریض. اما شوق مولا به علاج الطبیب شوق مولا است به علاج الطبیب به نحوی که مستتبع شوق به وجود طبیب هم هست. ولذا دانشکده پزشکی می زند تا طبیب به وجود بیاورد تا خواسته اش برآورده بشود. این شوق دارد به علاج کردن طبیب نسبت به مریض ها.

پس اینکه ممکن است گفته بشود که در المستطیع یحج مولا اراده دارد که مستطیع حج برود، اینکه قضیه شرطیه ندارد. نه، اینهم قضیه شرطیه دارد. این هم مولا اراده دارد حج مستطیع را علی تقدیر وجود المستطیع. ولذا می بینید مستتبع شوق به وجود مستطیع نیست.

این راجع به این بحث.

آخرین مطلب در این بحث واجب مشروط این استکه: ما به نظرمان یک مثال روشن برای اینکه ما می گوئیم در واجب مشروط اراده دارد مولا به قضیه شرطیه، مثال وفاء به نذر ووفاء به شرط است. خانم شما در ضمن عقد لازم بر شما شرط می کند، می گوید اگر داد زدی بر سر من باید 50هزار تومان به من بدهی، والا بله نمی گویم. شما هم قبول کردید. تا شرط محقق شد المؤمنون عند شروطهم. خب این موقعی فعلی می شود که شرط محقق بشود، وشرط به مجرد عقد نکاح محقق می شود. آیا وجوب وفاء به شرط مستتبع این است که مولا شوق پیدا کند که شما سر زنتان داد بزنید؟! خود این شرط در ضمن عقد مفادش یک قضیه شرطیه است که إن سرخت علی زوجتی فأعطیها خمسین الف تومانا، این قضیه شرطیه است، اصلا مولا امر کرده به وفاء به این قضیه شرطیه. آیا امر به وفاء به این قضیه شرطیه معنایش این است که مولا شوق دارد به اینکه شما ایجاد بکنید شرط آن را که داد زدن سر خانم است؟ نه. آیا وجوب وفاء به شرط بعد از داد زدن روی سر خانم فعلی می شود؟ نه. این خلاف ظاهر است. المؤمنون عند شروطهم ظاهرش این استکه به مجرد عقد و شرط ضمن العقد شرط محقق شد. یا در نذر، لله علیّ إن سرخت علی وجه زوجتی فأعطیها خمسین الف تومانا، او هم همینطور است. الان نذر محقق شد وجوب وفاء فعلی شد. ولو چون نذر یا شرط تعلق گرفته به قضیه شرطیه، مستتبع تحریک یا شوق مولا به حصول این شرطش که داد زد به سر زن است نیست.

این یک مثال فقهی است به نظر ما که بعید نیست مشهور هم به همین ملتزم باشند.

این مثال وجوب وفاء به نذر یا وجوب وفاء به شرط مصداق واجب معلق نیست. چون گفتند واجب معلق آن قید استقبالی اش باید غیر مقدور باشد. اینجور گفته اند دیگر. اینجا که اینطور نیست. إن سرخت علی زوجتی که غیر مقدور نیست.

سؤال وجواب: التزام است. من وجوب وفاء به نذر را می گویم که به مجرد نذر فعلی است.

هذا تمام الکلام فی الواجب المشروط. یقع الکلام فی الواجب المعلق والمنجز. والاصل فی ذلک صاحب الفصول.

جلسه 218

دوشنبه 23/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

## تقسیم دوم (واجب معلق و منجز)

مرحوم صاحب فصول فرموده است: بعد از اینکه ما تقسیم کردیم واجب را به واجب مشروط و مطلق، واجب مشروط واجبی بود که قبل از تحقق شرط وجوبش فعلی نمی شد. مثل إن استطعت فحجّ. واجب مطلق آن است که وجوبش فعلی است.

این واجب مطلق بر دو قسم می شود: یکی واجب مطلق منجز، دیگری واجب مطلق معلق.

واجب مطلق منجز این است که وجوب فعلی است زمان واجب هم فعلی است. مولا هنگام اذان ظهر می گوید صل مع الوضوء. وجوب بعد از اذان ظهر فعلی است واجب هم فعلی است. یعنی زمان واجب از هنگام اذان ظهر فعلی است.

واجب مطلق معلق وجوبش فعلی است اما واجب استقبالی است. مثل اینکه از آیه شریفه "من شهد منکم الشهر فلیصمه" استفاده شده است که هنگام هلال ماه رمضان وجوب صوم فعلی می شود. حالا همانطور که مرحوم آقای خوئی فرموده اند وجوب صوم سی روز ماه رمضان از همان شب اول فعلی می شود. ولی برخی معتقدند که وجوب هر روز در شب قبل از آن فعلی می شود. به هر حال، وجوب صوم فی النهار از شب فعلی می شود اما زمان واجب استقبالی است. اسم این را ایشان گذاشته واجب مطلق معلق.

وهمینطور بعد از اینکه مکلف مستطیع شد ولو هنوز موسم حج نرسیده وجوب حج فعلی است. وجوب حج از الان که شما مستطیع شدید فعلی است اما واجب حج فی شهر ذی الحجة است.

مرحوم صاحب فصول بعد فرموده است: به نظر ما واجب معلق در حقیقت واجب مشروط به شرط متأخر است. یعنی اینکه در شب می گویند صم فی النهار، این مشروط است به تعقب نهار. چون اگر طلوع نکند فجر یا اگر شما خدای نکرده در طلوع فجر در قید حیات نباشید یا قدرت نداشته باشید بر صوم، که از شب معنا ندارد که وجوب بیاید نسبت به صوم فی النهاری که مقدور شما نیست. ولذا ایشان فرموده: به نظر ما واجب معلق یعنی واجب مشروط به شرط متأخر. إذا کان یطلع الفجر و کنت حیا فی ذلک الزمان فیجب علیک من اول اللیل صوم النهار. از اول شب وجوب فعلی است ولی مشروط به اینکه بعدا طلوع فجر بشود و به شرط استمرار حیات و قدرت.

می گوید فرقش هم با واجب مشروط این است که در واجب مشروط، واجب مشروط وجوبش مقرون است به شرط مقارن. إن استطعت فحجّ مقارن با حدوث استطاعت وجوب حج می آید، اما در صم فی النهار قبل از طلوع فجر در ابتداء شب وجوب صوم می آید. اما در اینکه صم فی النهار هم واجب مشروط است به شرط متأخر، ایشان می فرماید تردیدی در این مطلب نیست.

می گوید شبیه بیع فضولی. که بنابر کشف حقیقی اجازه مالک شرط متأخر است که بیع فضولی کشف بکنیم از اول صحیح بوده است .تصریح ایشان این است که ما با تحقق آن شرط متأخر کشف می کنیم از حصول حکم فی الزمان السابق.

اتفاقا این را هم می گوید، می گوید آن چیزی که شرط صحت بیع فضولی است عنوان تعقب البیع الفضولی باجازة المالک هست. که بیع فضولی به دنبال خود دارد اجازه مالک را. که ایشان می خواهد از شبهه امتناع تأثیر شرط متأخر در حکم متقدم هم جواب بدهد. می گوید در حقیقت آن چیزی که شرط است تعقب البیع الفضولی باجازة المالک است. ولذا این تعقب البیع الفضولی باجازة المالک یک عنوان انتزاعی است که الان با بیع فضولی هست. اگر فی علم الله بعدا مالک اجازه خواهد کرد همین الان این بیع فضولی متصف است به این وصف انتزاعی کونه متعقبا باجازة المالک.

ایشان می گوید در بحث واجب معلق هم همین است. می گوید إذا کان المکلف ممن یطلع علیه الفجر ویکون حیا و قادرا فی حین طلوع الفجر فیجب علیه من اول اللیل صوم النهار. دیگر واضحتر از این نمی شد صاحب فصول صحبت کند که بگوید واجب معلق به نظر ما مصداق واجب مشروط به شرط متأخر است. چرا اینجور گفت؟ برای اینکه تکلیف به غیر مقدور پیش نیاید. اگر بنا باشد وجوب فعلی باشد مثلا در شب ماه رمضان وجوب صوم فی النهار فعلی باشد وطلوع الفجر قید واجب باشد، قید واجب لازم التحصیل است. اگر چیزی قید وجوب نبود قید واجب بود، خب قید واجب لازم التحصیل است، در حالی که طلوع الفجر واجب التحصیل نیست بلکه اصلا غیر مقدور است. ولذا ایشان آمد گفت طلوع الفجر شرط متأخر است، وقید وجوب است اما قید متأخر وجوب. و اینطور نیست که وجوب نسبت به او لابشرط باشد و صرفا طلوع الفجر قید واجب باشد.

سؤال وجواب: ایشان در لابلای صحبتش هم گفته است که ما یک عنوانی را انتزاع می کنیم از آن طلوع الفجر که آن عنوان در اول شب هم منطبق است بر این مکلف. و آن عنوان این است که المکلف الذی یطلع علیه الفجر و یکون حیا وقادرا حین طلوع الفجر فیجب علیه من اول اللیل صوم النهار. از آن طلوع الفجری که متأخر است یک عنوان انتزاعی می گیرد و می گوید آن عنوان انتزاعی از اول شب بر این مکلف منطبق است. اما به هر حال این عنوان انتزاعی از چه چیزی انتزاع می شود؟ از شرط متأخر که طلوع الفجر است.

پس طلوع الفجر به نظر صاحب فصول قید وشرط وجوب است، منتهی عرض کردم یک وصفی را از او انتزاع می کنیم و او را شرط الوجوب قرار می دهیم. نه اینکه وجوب نسبت به او لابشرط باشد وقید نداشته باشد وطلوع الفجر قید واجب باشد تا بگوئید قید الواجب اگر قید وجوب نبود لازم التحصیل است. در حالی که طلوع الفجر امکان ندارد که لازم التحصیل باشد.

سؤال وجواب: بالاخره مولا اگر وجوبش مطلق هست و واجب است که مقید است به صوم فی النهار، معنایش این است که مولا طلب کرده است صوم فی النهار را از من مکلف ولو نهار موجود نشود.

سؤال وجواب: اگر وجوب در شب مطلق است یعنی مولا میگوید من کار ندارم، الان بر تو واجب است صوم فی النهار چه نهار طلوع بکند چه نکند. این می شود طلب غیر مقدور دیگر. ولذا صاحب فصول می گوید من قبول دارم که طلوع الفجر شرط الوجوب است اما شرط متأخر وجوب است. چون شرط متأخر وجوب است اسمش را می گذارم واجب معلق. چون وجوب از شب می آید. فرق می کند با واجب مشروط که وجوب بعد از تحقق شرط است.

این خلاصه فرمایش صاحب فصول.

سؤال وجواب: وجوب معلق نیست واجب معلق است. ...شرط متأخر است. یعنی اگر امشب شب اول ماه رمضان است اگر این مکلف مکلفی است که سیطلع علیه الفجر و یکون حیا حین طلوع الفجر، فمن اول اللیل یجب علیه صوم النهار. این معنای واجب معلق است.

### اشکالات به صاحب فصول

سه اشکال به صاحب فصول شده است که هیچکدام وارد نیست.

#### اشکال اول (اشکال مرحوم نائینی)

مرحوم نائینی فرموده: جناب صاحب فصول! واجب معلق بازگشتش به واجب مشروط به شرط متأخر است. چرا؟ برای اینکه صم فی النهار اگر این وجوب صوم در شب فعلی باشد و مشروط نباشد نسبت به طلوع الفجر، معنایش این است که بر تو واجب است صوم فی النهار سواء طلع الفجر أم لا. و این می شود طلب غیر مقدور. پس باید وجوب صوم در شب ماه رمضان مشروط باشد به طلوع فجر به نحو شرط متأخر. و الواجب المشروط بالشرط المتأخر محال کما ذکرنا فی بحث الشرط المتأخر. ولذا واجب معلق محال است چون واجب مشروط به شرط متأخر محال است وواجب معلق مصداقی است از مصادیق آن. ولذا مرحوم نائینی می گوید بعد از طلوع فجر وجوب صوم فعلی می شود، والا از اول شب وجوب صوم فعلی نمی شود.

سؤال وجواب: محقق نائینی می گوید در شب این وجوب صوم که می آید این وجوب مطلق است با مشروط؟ اگر بگوئید مطلق است و طلوع الفجر قید واجب است، پس مولا بطور مطلق طلب کرده است از مکلف صوم فی النهار را سواء وجد النهار أم لا. این می شود طلب غیر مقدور. مولا می گوید من سرم نمی شود روز بشود یا نشود بر تو واجب است که صوم فی النهار را ایجاد کنی. می گویم مولا وقتی روز نمی شود من چه چوری صوم فی النهار را ایجاد کنم؟ می گوید من سرم نمی شود باید ایجاد کنی. خب این می شود طلب غیر مقدور. اگر می گوئید وجوب در شب مشروط است به شرط متأخر می گوید إذا کان یطلع الفجر بعدا الان از اول شب بر تو واجب است صوم بعد از طلوع فجر.

سؤال: الان صوم غیر مقدور است دیگر، بعد از طلوع فجر مقدور می شود. جواب: وقتی شرط الوجوب شد دیگر طلب نمی شود ایجادش. وقتی طلب نشد ایجادش مشکل نداریم. چرا؟ برای اینکه میگوید اگر طلوع می کند فجر من از تو می خواهم حصه ای از صوم را. حصه ای از صوم چیست؟ صوم بعد از طلوع الفجر است. اگر فرض الوجود بشود قید، یعنی بگوید إذا کان یطلع الفجر من مقید را می خواهم یعنی صوم فی النهار را می خواهم، این طلب غیر مقدور نیست. چرا؟ برای اینکه وجوب مشروط به طلوع الفجر به نحو شرط متأخر، بگوید اگر طلوع می کند فجر بعدا، از اول شب بر تو واجب است صوم عقیب طلوع الفجر. این طلب غیر مقدور نیست. چرا؟ برای اینکه این طلب صوم عقیب طلوع الفجر طلب می کند ذات صوم را و تقید صوم را به اینکه بعد از طلوع فجر باشد. اما دیگر طلب نمی کند ایجاد طلوع فجر را. چرا؟ برای ینکه فرض این است که طلوع الفجر شد شرط وجوب. هیچوقت شرط الوجوب طلب نمی شود تحصیلش. قید که طلوع الفجر است شد شرط الوجوب. اگر طلوع می کند فجر در چند ساعت آینده، الان بر تو واجب است، چه چیزی؟ واجب است صوم عقیب طلوع الفجر. خب دیگر طلب غیر مقدور نشد. چون واجب شد ایجاد ذات صوم و ایجاد تقید صوم بکونه عقیب طلوع الفجر. بعد از فرض تحقق طلوع الفجر دیگر طلب صوم و طلب ایقاع الصوم بعد طلوع الفجر طلب محال وطلب غیر مقدور نیست. مولا که از مکلف نخواسته که در شب صوم فی النهار را ایجاد کن. مولا به این مکلف می گوید الان بر تو واجب می کنم، اما چه چیزی را واجب می کنم؟ اینکه صوم عقیب طلوع الفجر را ایجاد کنی. اگر طلوع خواهد کرد فجر یک ساعت بعد مثلا، از تو می خواهم که یک ساعت بعد صوم عقیب طلوع الفجر را ایجاد کنی. این می شود طلب غیر مقدور دیگر.

سؤال وجواب: در شب وجوب می آید اگر ما واجب مشروط به شرط متأخر را پذیرفتیم. اثرش این است که مقدمات مفوته واجب التحصیل می شود. باید این عبد برود غسل کند در شب. چرا؟ برای اینکه شرط متأخر که طلوع الفجر است موجود خواهد شد، پس وجوب صوم عقیب طلوع الفجر از شب فعلی است. وجوب فعلی نفسی در شب مستتبع وجوب غیری مقدمه اش هست از همان شب. پس برو غسل جنابت بکن. مرحوم نائینی فقط اشکالش این است که این که شد واجب مشروط به شرط متأخر که ما گفتیم محال است.

اقول: جناب نائینی! دیگر روشن تر از کلام صاحب فصول نمی شود حرف زد. اینکه می گوئید لازمه واجب معلق واجب مشروط به شرط متأخر است، اینکه خود صاحب فصول تصریح کرد وگفت واجب معلق واجب مشروط است.

واینکه می گوئید واجب مشروط به شرط متأخر را ما محال می دانیم. جناب نائینی! اولا: شما محال می دانید بروید یک فکری به حال خودتان بکنید. مشکل شما است. واجب مشروط به شرط متأخر هیچ محال نیست. مولا به عبدش می گوید اگر زید امشب از سفر خواهد آمد از الان بر تو واجب است گوشت بخری. إذا کان زید یجیء من السفر هذا اللیل فیجب علیک من الان شراء اللحم. چرا؟ برای اینکه ساعت ده شب که زید می خواهد بیاید قصابی باز نیست. پس اگر زید امشب ساعت ده شب می آید پس بر تو واجب است امروز که گوشت بخری. این چه استحاله ای دارد.

ثانیا: جناب نائینی! صاحب فصول خیلی دقیق حرف زده، همان چیزی را گفته که شما بعدها گفتید. شما گفتید اگر در خطاب شرعی داشتیم چیزی را که ظاهرش واجب مشروط به شرط متأخر است باید توجیه کنیم، بگوئیم وصف تعقب شرط مقارن است. خود نائینی تصریح کرد گفت در بیع فضولی اگر دلیل داشتیم بر کشف حقیقی، می گوئیم اجازه متأخره مالک شرط متأخر نیست. تعقب البیع الفضولی باجازة المالک شرط مقارن است. که تعبیر صاحب فصول هم دقیقا همین است. می گوید انتزاع می کنیم از شرط متأخر یک وصف مقارنی را مثل وصف تعقب. اصلا این وصف تعقب در کلام صاحب فصول مطرح شده است. مرحوم نائینی هم خودش گفته اگر یکجائی بود که ظاهر خطاب شرعی این بود که واجب مشروط به شرط متأخر است، ما باید توجیه کنیم بگوئیم این واجب مشروط به عنوان تعقب است. کما اینکه در بیع فضولی اگر ظاهر دلیل این بود که کشف حقیقی است، می گوئیم شرط صحت بیع فضولی تعقب به اجازه مالک است نه خود اجازه مالک.

سؤال وجواب: حالا آمد صور اسرافیل شد قبل از اینکه طلوع فجر بشود، خب معلوم می شود از اول وجوب صوم نیامده است. اما اگر طلوع فجر َآمد صاحب فصول می گوید کشف می کنیم که از اول شب وجوب صوم فعلی بود و آن وصف انتزاعی که کون المکلف ممن یطلع علیه الفجر از شب بر این مکلف منطبق بوده است.

سؤال وجواب: بالاخره اگر طلوع فجر نشود از اول شب وجوب صوم فی النهار نمی آید. حالا برای اینکه ما مشکلی پیدا نکنیم با مرحوم نائینی، از اول صاحب فصول گفت یک وصفی انتزاع می شود از آن طلوع الفجر. وآن وصف این است که کون المکلف ممن یطلع علیه الفجر. واگر فجر طلوع کند کشف می کنیم که این وصف از اول شب بر مکلف منطبق بوده است.

واین مطالبی که من عرض کردم جان مطلب صاحب فصول است. ایشان می گوید آن وقت متأخر شرط است برای وجوب متقدم، اما به این نحو که یک وصفی را از او انتزاع می کنیم بعد می گوئیم کون المکلف ممن یطلع علیه الفجر. إذا کان المکلف ممن یطلع علیه الفجر ویکون حیا فی زمان طلوع الفجر فیجب علیه من اللیل صوم النهار. خب جناب نائینی! شما هم باید این را بپذیرید. چون شما هم گفتید اگر ظاهر خطاب شرعی واجب مشروط به شرط متأخر بود برمی گردانیم آن را به شرط مقارن. یعنی یک وصفی را انتزاع می کنیم از آن شرط متأخر مثل وصف تعقب، می گوئیم او شرط مقارن است.

که البته ما گفتیم اینها بحث های لفظی است. ولی بالاخره مرحوم صاحب فصول چیزی نگفته که مرحوم نائینی اینجا به جنگش رفته است.

سؤال وجواب: واجب مشروط را صاحب فصول توضیح داد، گفت بعد از حصول شرط وجوب فعلی می شود. اما در واجب معلق قبل از حصول شرط وجوب فعلی می شود. اما اگر شرط در زمان خودش حاصل نشود طلوع فجر بعدا نشود صور اسرافیل بدمد کشف می کنیم که از اول وجوب نبوده است. خب این می شود شرط متأخر دیگر.

بله مرحوم شیخ هم به صاحب فصول اشکال کرده است که این واجب معلق چیست که شما می گوئید[[7]](#footnote-7). ولی دو جور می شود اشکال شیخ را تقریب کرد:

ممکن است مرحوم شیخ بگوید جناب صاحب فصول! با آن تفسیری که ما از واجب مشروط کردیم، همه واجب های مشروط برگشت به واجب معلق. تو تازه می خواهی واجب مطلق معلق درست کنی در مقابل واجب مشروط؟ اصلا ما واجب مشروطی نداریم غیر از واجب معلق. این یک تقریب اشکال شیخ است که مرحوم آخوند هم بیان می کند.

تقریب دیگر این است که بگوئیم شیخ ره گفته اند: جناب صاحب فصول! خب واجب معلق هم یک قسمی از اقسام واجب مشروط است. منتهی واجب مشروط علی قسمین است: واجب مشروط به شرط مقارن، واجب مشروط به شرط متأخر.

اینها مهم نیست. مهم این است که اشکال مرحوم نائینی که می خواهد اشکال محتوایی بکند به صاحب فصول، این اشکال وارد نیست.

سؤال وجواب: بله واجب مشروط به شرط مقارن داریم، واجب مشروط به شرط متأخر داریم.

سؤال وجواب: عرض کردم یا اشکال مرحوم شیخ این است که از نظر ما واجب مشروط همان واجب معلق است. یا اشکال مرحوم شیخ این است که بنابر نظر مشهور هم واجب معلق یک قسمی است از اقسام واجب مشروط، چرا قسیم او قرار دادید؟ واجب مشروط دو قسم دارد: واجب مشروط به شرط مقارن، واجب مشروط به شرط متأخر. خب این اشکال غیر محتوایی است و مهم نیست. اشکال محتوایی نائینی به نظر ما وارد نیست.

یک نکته عرض کنم: اینکه مرحوم نائینی وآقای خوئی ومرحوم آقای تبریزی (رحمة الله علیهم) فرموده اند: ما واجب معلق را برمی گردانیم به واجب مشروط به شرط متأخر. طلوع الفجر می شود شرط متأخر برای وجوب صوم از شب. منتهی مرحوم نائینی می گوید محال است واجب مشروط به شرط متأخر. مرحوم آقای خوئی وآقای تبریزی می گویند نه، واجب معلق بسیار چیز خوبی است منتهی همان واجب مشروط به شرط متأخر است که ما قبول داریم. این بزرگان فرض کرده اند که طلوع فجر باید حتما شرط متأخر وجوب باشد.

اقول: می گوئیم چه لزومی دارد مولا نسبت به آن شرط هایی که قطعی الحصول هستند، مثل طلوع الفجر، چه لزومی دارد اصلا آنها را در مقام جعل اخذ کند؟ وقتی که شما می دانید که کعبه ای هست می گوئید صل نحو الکعبة، آیا می گوئید إذا وجدت الکعبة؟! چه لزومی دارد؟ وقتی خود شما احراز کردید که کعبه موجود است، خدای نکرده اگر یک روز خانه را هم نعوذ بالله تخریب کنند باز قبله باقی است چون قبله من تخوم الارض الی عنان السماء است، وقتی وجود قبله مضمون التحقق است، چه لزومی دارد بگویند صل نحو القبلة إذا وجدت القبلة؟ خب می دانند که قبله موجود است.

نسبت به طلوع فجر هم خداوند خطاب می کند به مکلفین قبل یوم القیامة، می گوید ایها المکلفین قبل یوم القیامة یجب علیکم الصوم فی النهار. إذا کان یطلع الفجر دیگر نمی خواهد. خود مولا می داند که بالاخره ابر وباد و مه و خورشید وفلک در کارند، بالاخره طلوع فجر خواهد شد. دیگر إذا کان یطلع الفجر ندارد. یطلع الفجر دیگر.

بله نسبت به شرائطی که مضمون التحقق نیست، مثل حیاة المکلف الی طلوع الفجر و قدرة المکلف الی طلوع الفجر، بله او مضمون التحقق نیست. آنها باید شرط متأخر باشد درست است. اما خود طلوع الفجر مضمون التحقق است. بله بقاء الحیاة والقدرة او مضمون التحقق نیست او را شرط متأخر وجوب قرار می دهند و به این لحاظ ما قبول داریم که واجب معلق مصداق واجب مشروط به شرط متأخر است به لحاظ اشتراطش به بقاء الحیاة والقدرة الی زمان طلوع الفجر.

یک نکته هم به مرحوم نائینی عرض کنیم: جناب نائینی! شما دلتان را به چه خوش کردید؟ آقا! این وجوب صوم را از اول شب تأخیر بیندازید. موقع طلوع الفجر که می خواهد وجوب صوم بیاید. اگر این مکف نیم ساعت بعد از طلوع فجر سکته می کند یا مریض می شود، آیا بر او هم واجب است صوم من طلوع الفجر الی غروب اللیل (ثم اتموا الصیام الی اللیل)؟ اگر واجب باشد که تکلیف به غیر مقدور است. آن نیم ساعت که صوم نیست. صوم یک مرکب ارتباطی است، وجوب بر کسی دارد که تا آخر غروب زنده باشد، قادر باشد. وجود وحدانی ارتباطی رفته روی صوم امروز. استصحاب استقبالی می کند که تا غروب آفتاب هم زنده است و هم سر حال است، فیجب علیه الصوم من طلوع الفجر. جناب نائینی این را چکار می کنی؟ بالاخره این بقاء الحیاة والقدرة الی غروب اللیل شرط هست برای وجوب یا شرط نیست. اگر شرط وجوب نیست، می شود طلب غیر مقدور. اگر بگوئیم بر تو واجب است تا غروب آفتاب روزه بگیری، می گوید من نیم ساعت دیگر سکته می کنم می روم به آن دنیا. طلب غیر مقدور است. طلب واقعی غیر مقدور است، شما می گوئید استصحاب. استصحاب حکم ظاهری است. پس باید شرط الوجوب باشد. بقاء الحیاة والقدرة الی غروب اللیل شرط الوجوب است. خب این شرط مقارن است یا متأخر؟ از هنگام طلوع فجر می گوید اگر تا غروب آفتاب زنده می مانی وسر حال می مانی از اول طلوع فجر بر تو واجب است روزه بگیری. خب این هم شد واجب مشروط به شرط متأخر. چرا با صاحب فصول درگیر شدید، بروید یک فکری به حال خودتان بکنید. برفرض وجوب صوم را از شب تأخیر انداختید به طلوع فجر، خب بعد از طلوع فجر که می خواهد وجوب بیاید، تازه اول گرفتاری شما است.

سؤال وجواب: با استصحاب وجوب واقعی را می خواهد درست کند. وجوب واقعی فی علم الله موضوعش چیست؟ قدرت الی غروب اللیل است. خب این شرطِ متأخر شد دیگر.

سؤال وجواب: خداوند به نحو قضیه حقیقیه وجوب جعل کرده است. نه اینکه نگاه کند زید می ماند و عمرو می میرد. خب این قضیه حقیقیه که یجب الصوم من النهار اصلا از اول طلوع فجر وجوب بیاید، بالاخره نسبت به استمرار حیات وقدرت تا طلوع آفتاب این وجوب لابشرط است یا مشروط است؟ اگر لا بشرط است یعنی اگر هم مردی از حالا بر تو واجب است صوم فی النهار. او که می شود طلب غیر مقدور. و اگر وجوب مشروط است به استمرار الحیاة والقدرة الی غروب اللیل شد واجب مشروط به شرط متأخر.

یا نماز؛ اذان ظهر وجوب نماز می آید. مشروط است به اینکه تا به اندازه چهار رکعت زنده باشی، یا آن زن به اندازه چهار رکعت حیض نشود. مشروط است دیگر. این شرط متأخر است دیگر.

پس این اشکال اول به صاحب فصول مخدوش جدا.

یقع الکلام فی الاشکال الثانی و الثالث وهما ایضا مخدوشان جدا.

جلسه 219

سه شنبه 24/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به واجب معلق بود. صاحب فصول فرمود در واجب معلق وجوب فعلی است واجب استقبالی، در واجب مشروط هم واجب استقبالی است و هم وجوب استقبالی است.

ایشان فرموده است: فرق است بین اینکه مولا بگوید إذا زالت الشمس فصل، که می شود مشروط، و بین اینکه بگوید صل عند زوال الشمس، که می شود واجب معلق، که الان وجوب هست متعلق وجوب صلاة عند زوال الشمس است.

مرحوم شیخ فرمود: بالوجدان فرقی بین این دو کلام نیست. در هر دو وجوب فعلی است و واجب صلاة عند زوال الشمس است.

ما هم این اشکال مرحوم شیخ را قبول کردیم. چون ما تبعا للشیخ الاعظم واجب مشروط را هم برگرداندیم به واجب معلق. إذا زالت الشمس فصل را ما گفتیم یعنی صل عند زوال الشمس، صل علی تقدیر زوال الشمس.

اما با قطع نظر از این مطلب که واجب مشروط هم به واجب معلق برمی گردد، ببینیم فرمایش صاحب فصول درست است یا درست نیست.

نکته ای عرض کنم: مرحوم آقای صدر فرموده: ما اشکالی که در واجب مشروط به مرحوم شیخ داشتیم در إن جاء زید فأکرمه و امثال آن، این بود که چطور می شود مولا شوق فعلی دارد به اکرام زید علی تقدیر مجیئه، در حالی که هیچ شوق به مجیء زید ندارد. اگر می گوئید بعد از مجیء زید شوق پیدا می شود به اکرام او، حرفی نیست، اما جناب شیخ شما که می گوئید همین الان مولا شوق دارد و شوقش مطلق است، متعلق شوقش اکرام زیدٍ علی تقدیر مجیئه هست. یعنی شوق دارد به یک مقید. شوق به مقید محال است از شوق به قید آن منفک بشود.

مرحوم آقای صدر می گوید ما این اشکال را به مرحوم شیخ در واجب مشروط که کردیم، ولی در واجب معلق این اشکال به صاحب فصول وارد نیست. چرا؟ برای اینکه مرحوم شیخ در جائی این مطلب را می گفت که شرط، شرط الاتصاف بود. مجیء زید شرط اتصاف اکرام زید بود به ملاک. یا مثال روشنتر: إذا مرضت فاشرب دواءا، تحقق مرض شرط اتصاف شرب دواء است به ملاک. آنجا بود که ما می گفتیم شرط الاتصاف اصلا محبوب نیست بلکه چه بسا مبغوض هست. مثل همین إن مرضت فاشرب دواءا تحقق مرض مبغوض است. اگر مولا شوق فعلی دارد به شرب دواء عقیب المرض، شوق فعلی به مقید دارد، محال است منفک بشود از شوق به تحقق مرض، در حالی که خلاف وجدان است که در این مثال شوق به تحقق مرض پیدا کند.

اما در واجب معلق آن قید استقبالی که صاحب فصول می گوید که قید واجب است، او شرط الاستیفاء للملاک است. یعنی مولا که می گوید صم فی النهار، از شب شوق دارد به اینکه مکلف صوم فی النهار را ایجاد کند. واقعا مولا شوق دارد که نهار هم موجود بشود. حالا قید در صم فی النهار غیر اختیاری است. حتی اگر جائی قید اختیاری بود، از الان بر او واجب است اکرام زید علی تقدیر مجیئه اگر واجب معلق باشد یعنی مجیء زید شرط استیفاء ملاک است. یعنی مولا دوست دارد اکرام زید را عقیب مجیئه. و لذا اگر زید نیاید مولا ناراحت می شود، سؤال می کند می گوید زید آمد؟ می گویند نه. می گوید افسوس، چقدر دوست داشتم که در مقابل خوبی های زید از او تشکر کنم. تشکر از او به این بود که علی تقدیر مجیئه او را اکرام کنید. من شوق داشتم به اکرام او علی تقدیر مجیئه به نحوی که مستتبع شوق به مجیء او هم بود. می گویند مولا! خب چرا امر نکردی به اینکه کاری بکنیم که زید بیاید؟ چرا نفرمودی تلفن بزنیم به زید که زید بیاید؟ مولا می گوید مصلحت نبود که شما امر بشوید به اینکه زید را کاری کنید که بیاید. مصلحت در این بود که زید اتفاقا بیاید، یعنی مجیء زید توسط امر مولا صورت نگیرد. مجیء اتفاقی زید دخیل بود در مصلحت. اما به هر حال مجیء زید شرط استیفاء هست در واجب معلق. علامت شرط الاستیفاء این است که اگر این شرط حاصل نشود ملاک از مولا فوت می شود. این مولا می گوید افسوس که زید نیامد. مصلحت اکرام زید علی تقدیر مجیئه از من فوت شد. من می خواستم از او تشکری بکنم در مقابل خوبی هایش. اینجا که مشکلی ندارد. شوق فعلی به مقید هست در عین حال قیدش به نحوی اخذ شده است که وجود اتفاقی قید در متعلق اخذ شده است. امر به این قید نمی کند. اما اشکالی که به مرحوم شیخ در واجب مشروط کردیم اینجا پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه در واجب مشروط مثل إن مرضت فاشرب دواءا گفتیم مولا چگونه شوق دارد به شرب دواء و به مقید بدون اینکه شوق به قید آن داشته باشد. آنجا بخاطر این بود که چون مرض شرط الاتصاف بالملاک بود لذا به مرحوم شیخ ایراد کردیم. اما در واجب معلق مرحوم صاحب فصول فرضش جائی است که آن معلق علیه و قید استقبالی شرط الاستیفاء است نه شرط الاتصاف. شرط الاستیفاء که بود شوق به او مشکلی ندارد. ولو ممکن است مولا امر نکند به تحصیل او، ولکن شوق به آن دارد. مولا می گوید الان شوق دارم، شوق فعلی هم دارم به اکرام زید عقیب مجیئه، ولذا شوق به این مقید مستتبع شوق به قیدش هم که مجیء زید هست می باشد. ولکن مجیء زید اُخذ بنحو لا یکون متعلقا للامر. چرا؟ برای اینکه مهم این است که زید بدون دعوت وطلب مولا بیاید و از او پذیرائی بشود. او مهم است. اما مولا شوق دارد به این مقید. اگر زید نیاید مولا ناراحت است که چرا ملاک اکرام زید عقیب مجیئه از من فوت شد.

این فرمایش آقای صدر یعنی اینکه در واجب معلق باید آن قید استقبالی همیشه شرط استیفاء ملاک باشد. یعنی ملاک فعلی است و لکن آن قید استقبالی شرط استیفاء ملاک است.

ما برای اینکه این فرق شرط الاتصاف با شرط الاستیفاء را توضیح بدهیم برای توضیح بیشتر یک مثال عرفی می زنیم که قبلا هم زدیم، می گفتیم: شرط الاتصاف شرط الاحتیاج است، اصلا اگر این شرط الاتصاف به وجود نیاید ما احتیاج نداریم به این فعل. مثل سرما برای لباس گرما پوشیدن. اگر سرما نباشد اصلا لباس گرم پوشیدن ملاک ندارد و ما محتاج نیستیم به لباس گرم پوشیدن. اما تمکن از خریدن لباس گرم، او شرط استیفاء است. یعنی اگر هوا سرد است ولی این یتیم تمکن ندارد از تحصیل لباس گرم. خب قدرت بر تحصیل لباس گرم شرط استیفاء ملاک است. ولذا این یتیم در این سرما می لرزد، اما چون تمکن ندارد از تهیه لباس گرم، ملاک از او فوت می شود. شرط الاستیفاء یعنی شرط وجود محتاج الیه مثل قدرت بر تحصیل لباس کرم. ولکن سرما شرط الاتصاف است یعنی شرط الاحتیاج است. در فقه هم استطاعت برای حج شرط الاتصاف است. اما وضوء برای نماز شرط الاستیفاء است. یعنی کسی که مستطیع نیست محتاج لزومی نیست به حج عن استطاعة. ولذا این آقایی که مستطیع نیست اصلا ملاک ملزم حج از او فوت نمی شود. مثل این است که سرما نیامد، ملاک ملزمی پیدا نمی کند لباس گرم پوشیدن. اما وضوء اینطور نیست. کسی هم که وضوء ندارد نماز با وضوء در حق او ملاک دارد. کسی که وضوء ندارد الصلاة مع الوضوء در حق او ذا ملاک است و او محتاج است به صلاة مع الوضوء. منتهی تا وضوء نگیرد ملاک صلاة مع الوضوء استیفاء نمی شود.

فرق بین حج عن استطاعة با صلاة عن وضوء این است. ملاک حج عن استطاعة فقط در مورد کسی است که مستطیع باشد. کسی که مستطیع نیست اصلا نیاز ملزم ندارد به حج عن استطاعة. وملاک ملزم در حق او اصلا فعلی نیست تا بگوئیم این آقا فات منه الملاک الملزم. ولکن صلاة عن وضوء برای کسی که وضوء ندارد ملاک ملزم دارد. ولذا این آقائی که وضوء نگرفت فات منه الملاک الملزم فی الصلاة عن وضوء.

این را برای این توضیح دادم که ملاک در حج هم قائم است به حج عن استطاعة. در نماز هم قائم است به صلاة عن وضوء. این مهم نیست. مهم این است که حج عن استطاعة برای غیر مستطیع ملاک ملزم ندارد، او محتاج نیست به حج عن استطاعة، ولذا از او فوت نمی شود این ملاک. اما کسی که وضوء ندارد صلاة عن وضوء در حق او ملاک ملزم دارد و یفوت منه الملاک. او محتاج است به نماز با وضوء، واگر وضوء نگیرد از او ملاک ملزم فوت می شود.

حالا مرحوم آقای صدر می گوید: فرق واجب معلق با واجب مشروط این است که در واجب معلق آن قید شرط الاستیفاء بالملاک است. ولذا به مرحوم صاحب فصول اشکال نمی کنیم که آقا چطور وجوب فعلی است و آن قید، قید واجب است. چه اشکالی دارد. در واجب مشروط نمی شد وجوب فعلی باشد و مرض قید واجب باشد. چرا؟ اگر در واجب مشروط فرض می کردید شرط، شرط الاستیفاء است نه شرط الاتصاف، آقای صدر می گوید من اشکال نمی کردم، آنوقت می شد مثل واجب معلق. ما هم قبلا در واجب مشروط گفتیم اشکال آقای صدر به آن واجب های مشروطی است که شرطش شرط اتصاف به ملاک است. والا اگر شرط، شرط استیفاء ملاک باشد مشکلی ندارد، حتی اگر آن شرط استیفاء ملاک لازم التحصیل نباشد. چرا؟ برای اینکه مولا در جائی که می بیند مثلا مجیء زید شرط استیفاء ملاک است در اکرام. یعنی اگر زید نیاید ملاک اکرام او از مولا فوت می شود. اشکال ندارد، وجوب فعلی می آورد، متعلقش اکرام زید علی تقدیر مجیئه به نحو واجب معلق است. اگر می گوئید مولا شوق پیدا می کند به مجیء زید، می گوئیم بله شوق پیدا می کند، چون شرط الاستیفاء است. اما چرا واجب التحصیل نیست؟ برای اینکه اٌخذ مجیء زید بوجوده الاتفاقی قیدا للواجب. یعنی چی؟ یعنی مولا یکوقت می گوید اکرام مقید به مجیء زید را ایجاد کنید ولو به اینکه تلاش کنید زید بیاید. این می شود واجب منجز. اما یکوقت می گوید اکرام کنید زید را علی تقدیر مجیئه، این معنایش این است که مجیء زید بوجوده الاتفاقی قید واجب است. یعنی مصلحت نبود که شما را الزام کنند به اینکه کاری کنید که زید بیاید. بلکه مصلحت در این بود که مجیء زید تحت طلب نرود. چرا؟ یا بخاطر اینکه مصلحت در این است که شما به سختی نیفتید. تلاش برای آمدن زید سخت است کار هر کس نیست، مولا نمی خواهد شما را به سختی بیندازد، در عین حالی که مجیء زید شرط استیفاء ملاک است. و گاهی هم اصلا اگر امر کند به اینکه کاری بکنید که زید بیاید، آن آمدن زیدی که به دنبال عمرو محقق می شود او وافی به ملاک نیست. وقت زید نمک گیر نمی شود، می گوید از قبل برنامه ریزی کردند همه را دعوت کردند ما را هم دعوت کردند و اکراممان کردند. نه، ملاک در این است که زید خودش بیاید بکر او را اکرام کند. اگر گفته باشد کاری کنید که زید بیاید آن مجیء زید به دنبال عمرو چه بسا وافی به ملاک نیست.

سؤال وجواب: آقای صدر بحث ثبوتی می کند، بحث اثباتی نمی کند. هر کجا که آن قید استقبالی شرط استیفاء باشد (طبق مناسبات حکم وموضوع) در این صورت واجب معلق مشکلی ندارد.

البته آقای صدر عقیده اش این نیست که شرط استیفاء حتما باید واجب معلق باشد. نخیر، همان شرط استیفاء می تواند واجب مشروط باشد. مولا واجب کند اکرام زید را و این وجوب را مشروط کند به مجیء زید، بعد از مجیء زید وجوب اکرام او فعلی بشود، ولو مجیء زید شرط استیفاء باشد. آقای صدر می گوید واجب مشروط هم می تواند شرط برای او شرط استیفاء باشد.

سؤال وجواب: شرط استیفاء می تواند به نحو واجب مشروط باشد، که وجوب هم بعد از تحقق مجیء زید بیاید. چرا؟ برای اینکه درست است که مجیء زید شرط استیفاء است، اما مصلحت در این بود که شمای مکلف نسبت به مجیء زید مطلق العنان باشید و به سختی نیفتید برای اینکه تلاش کنید که زید بیاید. یا عرض کردم گاهی مصلحت در این است که زید مجیئش اتفاقی باشد نه من ناحیة الامر المولی به. ولذا می تواند واجب مشروط اخذ کند.

پس واجب مشروط لزوما اینطور نیست که شرط او شرط الاتصاف باشد. می تواند شرط الاستیفاء باشد، منتهی مصلحت در این است که به آن شرط امر نکنند. اما آقای صدر می گوید واجب معلق حتما اینطور است که آن قید استقبالی شرط الاستیفاء است.

سؤال وجواب: اگر واجب معلق آن قید استقبالی اش مقدور بود، نه مثل طلوع فجر که غیر مقدور است، اگر مقدور بود پس چرا مولا به نحو واجب منجز به او امر نکرد و او را تحت طلب نیاورد؟ بلکه فقط گفت بر تو از الان واجب است اکرام زید علی تقدیر مجیئه. حالا یا باید بخاطر این باشد که مصلحت در مرخص العنان بودن مکلف باشد نسبت به این قید، یا اصلا آن چیزی که دخیل در استیفاء ملاک است مجیء اتفاقی زید باشد. مثال عرفی اش این است که (مولای ما که در روایت فرموده: لولا أن اشق علی امتی لأمرتهم بالسواک) اگر یک مولای عرفی فرمود: لولا أن اشق علی امتی لأمرتهم بشراء المسواک ولکن یجب السواک علی تقدیر وجود المسواک فی البیت. می شود واجب معلق به نظر آقای صدر. از الان گفت یجب السواک علی تقدیر وجود المسواک فی البیت. چرا؟ برای اینکه وجود مسواک فی البیت شرط استیفاء است. شرط اتصاف که نیست. اگر مسواک هم در بیت نباشد مصلحت مسواک زدن فوت می شود. اما مصحلت تسهیل بر مکلف اقتضاء می کرد که مولا جوری امر نکند که مکلف مجبور بشود ساعت دوازده شب برود داروخانه شبانه روزی مسواک بخرد. می گوید نه آن سخت است. یجب السواک علی تقدیر وجود المسواک. آقای صدر می گوید این واجب معلق است اشکالی ندارد؟ چرا؟ برای اینکه وجود المسواک فی البیت شرط استیفاء است. پس چرا او را تحت طلب درآورد؟ چون مصلحت بود که مکلف مرخص العنان باشد نسبت به او، و الا از دین و مولا زده می شد.

اقول: به نظر ما فرمایش آقای صدر ناتمام است. چه اشکالی دارد در واجب معلق این قید شرط اتصاف به ملاک باشد. اصلا اگر طلوع الفجر نشود ملاک ندارد روزه گرفتن. ولی مولا می بیند که طلوع فجر خواهد شد. این طلوع فجر که شرط اتصاف است محقق خواهد شد، ولذا از حالا امر می کند به صوم عند طلوع الفجر. طلوع الفجر شرط اتصاف است ولی محقق خواهد شد.

سؤال وجواب: حتی ممکن است مبغوض هم باشد، ولی مبغوضی است که مولا می بیند یتحقق. ...در جائی که شوق به مقید فرع بر وجود قید است، یعنی می گوید حال که این قید هست من شوق دارم به تحصیل مقید. یکوقت این وجود قید مسلّم نیست، اما یکوقت نه، وجود قید مسلّم است. مولا به عنوان مشرّع می گوید چه من بخواهم و چه نخواهم طلوع فجر خواهد شد. چه بخواهم چه نخواهم زمستان خواهد رسید و سرما می آید. چه بخواهم و چه نخواهم گرمای قم در انتظار شما است. خب از حالا می گوید بر شما واجب است که در گرمای قم کولر روشن کنید. گرمای قم شرط اتصاف است دیگر. والا اگر در سیبری بودید که دیگر احتیاجی به کولر نبود. گرمای قم شرط اتصاف کولر روشن کردن است به ملاک، ولی مولا وقتی می بیند گرمای قم در انتظار تک تک شما است، می گوید بر شما واجب است که در گرمای قم کولر روشن کنید. می شود واجب معلق دیگر.

پس اگر مضمون التحقق است، مولا می گوید از حالا بر شما واجب است که در گرمای قم کولر روشن کنید. چون مولا علم دارد به تحقق گرمای قم. در طول علمش به گرمای قم که در ماه های آینده در انتظار شما است، این منشأ می شود که مولا شوق پیدا کند به حصه. شوق پیدا کند به کولر روشن کردن در گرمای قم. شوق به کولر روشن کردن در گرمای قم اگر فرع بر این باشد که مولا احراز کرده است که گرمای قم در انتظار شما است، این شوق به حصه (یعنی شوق به روشن کردن کولر در گرمای قم) چون این شوق فرع بر این است که مولا احراز کرده که گرمای قم در انتظار است، هیچوقت به دنبالش شوق به تحقق گرما نیست. مولا می گوید من از گرمای قم خوشم می آید؟! خودم گفتم که هر کس می تواند از گرمای قم فرار کند (حضرت امام ره تابستان ها مسافرت می رفتند می فرمودند تعجب می کنم اینهایی که در قم می مانند چطوری می توانند با این گرما درس بخوانند). ولی اهالی قم گرمای قم در انتظار آنهاست. مولا می گوید ای اهالی قم، از حالا بر شما واجب است روشن کردن کولر در گرمای قم. می پرسند مولا حالا چرا الان واجب کردی؟ می گوید می ترسم کولر گیرشان نیاید. باید بروند کولر بخرند بعد نصب بکنند طول می کشد. روزی که هوا گرم شد طرف می گوید کولر ندارم تازه دنبال وام است که کولر بخرد و بعد برود یکی را بیاورد نصب کند دیر می شود. می گوید از حالا بر تو واجب است روشن کردن کولر در گرمای قم. از حالا واجب می کند که ما برویم دنبال تهیه مقدمات. با اینکه گرمای قم شرط اتصاف است.

این در صورتی است که گرمای قم در آینده قطعی الحصول است.

سؤال وجواب: آقای صدر می گوید باید حتما شرط الاستیفاء باشد. ...در جائی که مولا احراز کند وجود قید را در خارج و در طول احراز وجود قید در خارج موللا شوق پیدا می کند به ایجاد مقید. شوق به ایجاد مقیدی که فرع بر علم به وجود قید است این ممکن نیست موجب شوق به قید بشود. چون شوق به مقید اصلا معلول و فرع بر علم به وجود قید است. مولا می گوید حالا که من می دانم گرمای قم در انتظار شماست، شوق پیدا می کنم شما کولر روشن کنید در گرمای قم. و الان شوق دارم به کولر روشن کردن شما در گرمای قم. ولذا بروید تحصیل مقدمات کنید. اینکه مشکل ندارد.

اما در جائی که مضمون التحقق نیست، شرط اتصاف است و مضمون التحقق نیست. مثل اینکه اگر گرمای پنجاه درجه بود کولر گازی تهیه کنید و دیگر کولر آبی به درد نمی خورد. گرمای پنجاه درجه مضمون التحقق نیست. در این صورت جناب آقای صدر! مرحوم صاحب فصول واجب معلق را برگرداند به واجب مشروط به شرط متأخر. به صاحب فصول ایراد نکنید. صاحب فصول می گوید: همان گرمای پنجاه درجه قم که معلوم نیست به وجود بیاید یا نه، مولا او را شرط الوجود قرار داده منتهی شرط متأخر وجوب. می گوید اگر در این پنج ماه آینده گرمای پنجاه درجه به وجود می آید از حالا بر شما واجب است که کولر گازی در آن گرمای پنجاه درجه روشن کنید. می پرسیم چرا از الان بر ما واجب کردید؟ می گوید برای اینکه مقدمات را تحصیل کنید، بروید دنبال وام وضامن پیدا کنید بلکه بتوانید کولر گازی بخرید.

پس اشکال آقای صدر به صاحب فصول وارد نیست. صاحب فصول می گوید واجب معلق واجب مشروط به شرط متأخر است. خب آن شرط متأخر ممکن است شرط اتصاف باشد و مضمون التحقق هم نباشد. اصلا صاحب فصول تصریح می کند و می گوید: یصح أن یکون وجوب الواجب علی تقدیر حصول امر مقدور فیکون بحیث لا یجب علی تقدیر عدم حصوله، و علی تقدیر حصوله یکون واجبا من الآن. می گوید اگر گرمای پنجاه درجه قم در ماه آینده پیش می آید که شرط متأخر است، از حالا بر تو واجب است روشن کردن کولر گازی در آن گرمای پنجاه درجه. اسم این را می گذارد واجب معلق.

سؤال وجواب: وقتی شرط متأخر وجوب شرط اتصاف شد، خود آقای صدر هم اشکال نمی کند که شرط متأخر وجوب شرط الاتصاف باشد. و صاحب فصول این را می گوید.

و به نظر ما این اشکالات به صاحب فصول وارد نیست.

سؤال وجواب: خود آقای صدر وقتی کلام صاحب فصول را توجیه کرد، گفت به لحاظ قیدهایی که مضمون التحقق نیست واجب معلق مصداق واجب مشروط به شرط متأخر است. خود آقای صدر این را گفت. وقتی واجب مشروط به شرط متأخر شد خب شرط متأخر بشود شرط الاتصاف چه می شود.

فرق می کند با بیان مرحوم شیخ. مرحوم شیخ اصلا می گفت واجب مشروط وجوبش فعلی است و هیچ شرطی ندارد. نه شرط مقارن دارد و نه شرط متأخر. ...برگشتید به بحث واجب مشروط. ما که می گوئیم در واجب مشروط تعلق می گیرد وجوب و شوق به مفاد قضیه شرطیه نه به مقید. او را که در بحث واجب مشروط جواب دادیم. گفتیم شوق به مفاد قضیه شرطیه مستتبع شوق به شرط آن نیست. شوق دارد به شرب الماء علی تقدیر المرض، و این شوق به مفاد قضیه شرطیه مستتبع شوق به تحصیل شرط نیست. فعلا بحث واجب معلق هستیم.

پس اشکال اولی که به صاحب فصول گرفته بودند گذشت.

#### اشکال دوم (اشکال محقق نهاوندی)

اشکال دوم به صاحب فصول: محقق نهاوندی گفته است: همانطور که اراده تکوینیه محال است از مراد منفک بشود، الان اراده تکوینیه بکنم اما مرادم روزه فردا باشد، این محال است. فکذلک الارادة التشریعیة، محال است که امروز مولا اراده تشریعیه بکند نسبت به صوم فردا.

ببینیم این کلام محقق نهاوندی اصلا معنای مفهومی دارد یا نه.

جلسه 220

چهارشنبه 25/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در اعتراضاتی بود که به واجب معلق گرفته بودند. اعتراض اول از مرحوم نائینی بود که جواب دادیم.

اعتراض دوم از مرحوم نهاوندی بود. ایشان فرموده وزان اراده تشریعیه در تکالیف وزان اراده تکوینیه است. فرقی بین اراده تکوینیه و اراده تشریعیه نیست مگر اینکه اراده تکوینیه به فعل مباشری خود شخص تعلق می گیرد، اراده تشریعیه به فعل اختیاری دیگران. ولذا در اراده تشریعیه سلب اختیار از مکلف نمی شود. مولا اراده تشریعیه دارد که شما نماز بخوانید به اختیار خودتان. طبیعی است که سلب اختیار از شما نمی شود. در غیر این جهت هیچ فرقی بین اراده تشریعیه با اراده تکوینیه نیست.

بعد ایشان فرموده: در اراده تکوینیه ما می بینیم که مراد از اراده منفک نیست. اراده تکوینیه یعنی شوق اکید محرک عضلات نحو الفعل. اگر شما الان شوق اکید دارید که فردا را به سفر بروید، این شوق اکید هست اما محرک عضلات شما نحو الفعل هنوز نیست. فردا می شود محرک عضلات شما نحو الفعل، آنوقت فردا صادق می شود که این شوق اکید محرک للعضلات. آنوقت می شود اراده تکوینیه.

پس اراده تکوینیه محال است از مراد منفک بشود وسابق باشد بر مراد که امروز اراده تکوینیه و فردا مراد، این نمی شود.

در اراده تشریعیه هم همین است. اراده تشریعیه هم وزانش وزان اراده تکوینیه است. محال است مولا امروز اراده تشریعیه بکند اما مرادش صوم فردا باشد. چون لازم می آید که اراده تشریعیه از مراد منفک بشود.

محقق ایروانی به مرحوم نهاوندی اشکال کرده است. گفته شما با این بیانتان عصیان را ممتنع کردید. چون در عاصی اراده تشریعیه هست ولی مراد تشریعی مولا محقق نیست.

اقول: محقق نهاوندی می تواند از این اشکال جواب بدهد، بگوید من این مقدار فرق را بین اراده تشریعیه و اراده تکوینیه قبول دارم، که در اراده تشریعیه، اراده تشریعیه سلب اختیار از مکلف نمی کند، چون تعلق گرفته است به صدور الفعل من المکلف باختیاره.

اما یک اشکال دیگری به مرحوم نهاوندی ممکن است بشود. وآن این است که در واجب موسع اذان ظهر که می شود شما نمی توانید بگوئید مولا اراده تشریعیه ندارد نسبت به نماز ما. إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، ولکن عبد منقاد هم چه بسا نمازش را اول وقت نخواند بگذارد وسط وقت بخواند. اینجا انفکاک اراده تشریعیه از مراد لازم آمد، یعنی سبق اراده تشریعیه بر مراد لازم آمد. مراد ساعت سه بعد از ظهر محقق شد، اما اراده تشریعیه مولا هنگام اذان ظهر بود.

ولذا مرحوم آقای صدر آمده کلام مرحوم نهاوندی را توجیه کرده است. گفته حرف مرحوم نهاوندی این است که می گوید: اراده تکوینیه از کسی که می داند که مرادش الان محقق نمی شود، شما وقتی می دانید که الان نمی توانید این سنگ را بردارید چون روزه هستید دچار ضعف شدید، می گوئید بگذار افطار بکنم توان پیدا کنم بعد سنگ را بر می دارم. وقتی می بینی الان تمکن نداری از برداشتن این سنگ با وزن زیاد، اراده نمی کنی برداشتن این سنگ را. مرحوم نهاوندی هم شاید همین را می خواهد بگوید که در اراده تشریعیه هم وقتی مولا می داند شب است و هنوز مکلف متمکن نیست از صوم فی النهار، چطور اراده بکند از شب که مکلف صوم فی النهار را ایجاد کند.

می گویند آقای مولا شما اراده تکوینیه ات تعلق می گیرد به چیزی که الان می دانی نمی توانی آن را ایجاد کنی؟ شما اگر می خواهی این سنگ را برداری می بینی نمی توانی، بعد از افطار می توانی، آیا الان اراده می کنی برداشتن این سنگ را؟ خب وقتی هم که می بینی مکلف از صوم فی النهار در شب قبل متمکن نیست، اذان صبح که بگویند آنوقت می شود متمکن از صوم فی النهار، چه جور می توانی اراده تشریعیه بکنی از اول شب صوم فی النهار را در حق این مکلف.

سؤال وجواب: اراده دارد صدور فعل را از روی اختیار مکلف. و این اراده هم شامل کفار می شود و هم شامل عصاة می شود. مولا از عصاة هم اراده دارد که از روی اختیار خود نماز بخوانند. نسبت به کفار هم می تواند اراده داشته باشد که از روی اختیار خود مسلم بشوند و نماز بخوانند.

اقول: جواب از این فرمایش محقق نهاوندی این است که لنا فی المقیس علیه و هو الارادة التکوینیة وفی المقیس اشکال.

اما در اراده تکوینیه اشکال داریم، چون اراده تکوینیه بالوجدان به فعل استقبالی تعلق می گیرد. شما الان اراده دارید که هنگام ظهر نماز ظهر بخوانید. اراده به فعل استقبالی بالوجدان تعلق می گیرد. شما الان اراده دارید که ظهر نهار بخورید ولذا می روید گوشت می گیرید می برید منزل می گوئید خانم گوشت بپز. اگر از حالا اراده نداری خوردن آبگوشت را در ظهر و ظهر اراده خواهی کرد، پس چرا الان می روی دنبال تحصیل مقدمات؟!.

پس ببینیم معنای اراده تکوینیه چیست.

یک معنای اراده تکوینیه صرف القدرة فی ایجاد الفعل است. به این معنا بله، صرف القدرة فی ایجاد الفعل لا ینفک عن الفعل. اگر فعل عبارت است از سفر فردا، شما امروز صرف القدرة در سفر فردا نمی کنی.

به این معنا بله، اراده تکوینیه به امر استقبالی تعلق نمی گیرد.

سؤال وجواب: در اراده تکوینیه هجمة النفس فی صرف القدرة فی ایجاد الفعل که نیست. چون صرف القدرة فی ایجاد الفعل در زمان تحقق فعل است. اما معنای اراده که منحصر نیست به صرف القدرة. بلکه معنای دیگری هم دارد.

ولی چرا اراده تکوینیه را به این معنا می گیرید؟ اراده تکوینیه معناهای دیگری هم دارد.

معنای دوم اراده عزم است. که عرفا هم وقتی می گویند من اراده دارم فردا به سفر بروم یعنی عزم دارم که فردا به سفر بروم. ولذا این عزم به سفر در فردا هست که باعث می شود برود امروز بلیط بگیرد. عزم به ذی المقدمة است که مستتبع عزم به مقدمه است. وعزم به سفر فردا امروز بالوجدان در نفس ما هست برای کسی که می خواهد فردا سفر برود.

پس اراده تکوینیه به معنای صرف القدرة لاینفک عن المراد، ولی اراده تکوینیه به معنای عزم تنفک عن المراد. واین اراده تکوینیه به معنای عزم است که مستتبع اراده مقدمات است.

معنای دیگر اراده تکوینیه شوق اکید محرک عضلات است نحو الفعل. که مشهور می گویند ولی ما قبول نداریم. ما معتقدیم که ما گاهی شوق اکید داریم ولی اراده نیست. گاهی اراده داریم شوق اکید نیست. اراده داریم دفع افسد به فاسد بکنیم ولی هیچ شوقی نداریم به ایجاد آن فاسد. فقط اختیار می کنیم ایجاد فاسد را دفعا للأفسد.

مرحوم آخوند چون مسلکش این است که اراده شوق اکید محرک عضلات نحو الفعل هست، فرموده بگذارید من جواب نهاوندی را بدهم. آقای نهاوندی! اراده شوق اکید محرک عضلات نحو الفعل هست اما محرکیة شأنیة لا محرکیة فعلیة. یعنی بیان می کند درجه شوق اکید را، که این شوق اکید به حد و مرزی رسید که لو کان الفعل مقدورا الان لتحرکت العضلات نحوه. واقعا شما که شوق اکید دارید به سفر فردا، اگر سفر فردا الان مقدور بود لتحرکت العضلات نحوه. شوق اکیدی دارید که به حدی رسیده است (بیان حد شوق اکید می کنید) به حدی رسیده است که مرکیت شأنیه عضلات را دارد که لو کان الفعل مقدورا لتحرکت العضلات نحوه.

اقول: ما چون این تفسیر اراده به شوق اکید را قبول نداریم اشکالش را هم می گوئیم. این چیزی که مرحوم آخوند می گوید ممکن است به غیر مقدور الی الابد هم تعلق بگیرد. واقعا من شوق دارم پرواز کنم بروم کرات را ببینم. یا شما شوق اکید دارید به ملاقات با امام زمان علیه السلام، ولی می دانی که امام زمان علیه السلام به ملاقات من و شما نمی آید. ولذا شوق اکید هست به حیثی که لو کان مقدورا لتحرکت العضلات نحوه. اما نمی گویند اراده دارد که با امام زمان علیه السلام ملاقات کند. نه، می داند امام زمان علیه السلام طبق نقل فرموده خودتان را درست کنید خودم می آیم سراغتان. ولذا اراده ندارد به ملاقات امام زمان علیه السلام برود چون می بیند غیر مقدور است. شوق اکید دارد، محرکیت شأنیه عضلات هم دارد اما این اراده نیست.

به نظر ما جواب صحیح از محقق نهاوندی همین است که بگوئیم اراده تکوینیه به معنای عزم ینفک عن المراد. الان عزم دارم بر سفر فردا، و این عزم بر سفر فردا است که محرک عضلات است نحو المقدمات.

این در رابطه با اراده تکوینیه.

در رابطه با اراده تشریعیه می گوئیم اصلا قیاس اراده تشریعیه به اراده تکوینیه قیاس مع الفارق است. چرا؟ برای اینکه اراده تشریعیه با اراده تکوینیه مثل شیر وشیر است. آن یکی شیری است که آدم می خورد این یکی شیری است کآدم می خورد. اراده تشریعیه هم با اراده تکوینیه در لفظ اراده با هم مشترک هستند والا ماهیتشان دو تا است. اراده تشریعیه چیست؟ یا عبارت است از آنچه که ما گفتیم همجمة نفس المولی وطلب المولا لفعل العبد. مولا می خواهد فعل عبد را. اما خواستن به معنای صرف القدرة وعزم نیست، به معنای تعلق غرض است. خواستن فعل غیر به معنای صرف القدرة در ایجاد فعل نیست به معنای عزم بر ایجاد فعل نیست. به معنای تعلق غرض مولا است به فعل اختیاری عبد. بلااشکال مولا غرضش تعلق گرفته است که شما امروز ظهر نماز بخوانید و در ماه رمضان روزه بگیرید.

اراده تشریعیه به این معنای تعلق طلب النفسانی بفعل العبد که مشکلی ندارد ولو فعل عبد استقبالی باشد.

سؤال وجواب: خلط مصداق به مفهوم شده است. اصلا ماهیت اراده تشریعیه با ماهیت اراده تکوینیه دو ماهیت است. اسم هر دو را گذاشته اند اراده. اراده تکوینیه صرف القدرة در ایجاد فعل یا عزم بر ایجاد فعل است، اما اراده تشریعیه تعلق غرض المولی بفعل العبد است. ولذا در اراده تشریعیه ممکن است اصلا اراده استقبالیه باشد. اراده تکوینیه دیگر استقبالیه ندارد که بگوید آقا من عزم استحبابی دارم که امشب نماز شب بخوانم. نه، یا عزم داری امشب بلند بشوی نماز شب بخوانی، که بگو عزم دارم، یا نداری بگو عزم ندارم مردد دارم. اما اینکه عزم مستحب دارم درست نیست. پس اراده تکوینیه تقسیم نمی شود به مستحب و واجب. اما در اراده تشریعیه خدا اراده استحبابیه دارد که شما نماز شب بخوانید اراده لزومیه دارد که نماز صبح بخوانید. از پیامبر نماز شب را اراده لزومیه داشت همین نماز شب را از من و شما اراده استحبابیه دارد.

این یک معنای اراده تشریعیه.

معنای دیگر اراده تشریعیه آن چیزی است که آقای خوئی می گوید. می گوید بحث شوق را مطرح نکنید. نه روح اراده تکوینیه شوق است و نه روح اراده تشریعیه. اراده تشریعیه یعنی اعتبار المولا هذا الفعل فی ذمة المکلف. از شب ماه رمضان مولا صوم فی النهار را در ذمه گذاشت. تمام شد و رفت.

اگر اینجور هم بگوئیم که دیگر خیلی خوب است. از همان شب فعل صوم فی النهار در ذمه شما قرار گرفت. از همین امشب بدهکار شدید به صوم فردا. مشکل ندارد.

اما اراده تشریعیه به معنایی که مشهور می گویند که شوق اکید مولا است. این شوق اکید مولا ببینیم محرک عضلات مولاست یا محرک عضلات عبد است. این را برای ما معنا کنید. اگر مراد شوق اکید محرک عضلات مولا است نحو البعث، آن که از همان شب هم هستو از شب که اعلام کرده اند فردا ماه رمضان است، شوق اکید در نفس مولا هست و محرک عضلات مولا است که از همان شب بگوید صوموا غدا. شوق اکید محرک عضلات مولا شد نحو البعث الی صوم غد، ولو هنوز شب است. این هم که مشکل ندارد.

اگر می گوئید شوق اکید مولا المحرک لعضلات العبد نحو الفعل. آقا! این مسلّم مراد محرک فعلی نیست. اگر مراد محرک فعلی بود نقض می شد به عاصی. نقض می شد در واجب موسع نسبت به کسی که آخر وقت واجب را انجام می دهد. مراد محرکیت شأنیه است. یعنی لو کان العبد منقادا لأتی بالواجب فی ظرفه. شوق اکید به حدی است که لو کان المکلف منقادا لأتی بالواجب فی ظرفه. این عبد هم اگر منقاد باشد و تکلیف به او واصل بشود لأتی بالصوم فی النهار فی ظرفه. اینکه بگوئید شوق اکید باید محرک عضلات عبد باشد همین الان در شب، این زور است. اینکه برفرض بگوئید اراده تشریعیه شوق اکید محرک عضلات عبد است نحو الفعل، خب محرک عضلات عبد است نحو الفعل فی ظرفه و وقته.

پس این اعتراض ثانی هم اشکال دارد.

#### اشکال سوم(اشکال محقق اصفهانی)

اشکال سوم به صاحب فصول: محقق اصفهانی[[8]](#footnote-8) فرموده: من واجب معلق را محال می دانم. البته نه انشاء را. انشاء مشکل ندارد. مولا از شب ماه رمضان انشاء کند وجوب صوم غدا را. من با انشاء مشکلی نداریم. اما این انشاء البعث فعلی نمی شود. حقیقت حکم بعد از اذان صبح وبعد از وصول به مکلف محقق می شود. چرا؟ ایشان می گوید: انشاء البعث به دواعی مختلفی می تواند بشود. گاهی به داعی تهدید است. کی فعلی می شود؟ موقعی که بشود مصداق تهدید. تربصوا فی دارکم ثلاثة ایام. موقعی فعلی می شود که برسد به این مخاطبین و بشود مصداق تهدید. آنوقت می شود فعلی. چرا؟ برای اینکه هر کاری را به یک داعی ای انجام می دهید. تا آن داعی محقق نشود آن کار هنوز خام است. درخت می کارید برای میوه دادن، تا میوه ندهد این کارتان خام است. چون غایت باید حاصل بشود تا این کار شما بشود فعلی. فلاسفه هم گفته اند. ما خلق لأجله باید محقق بشود تا بشود فعلی. چرا می گوئید سیب کال است؟ چون این به وجود آمده است تا بشود قابل اکل. وقتی قابل اکل شد می شود فعلی. انشاء بعث هم به هر داعی ای بود تا مصداق آن داعی نشود فعلی نمی شود. انشاء بعث به داعی تهدید وقتی فعلی می شود که مصداق تهدید بشود. و آن در فرضی است که واصل بشود به مکلف. انشاء بعث هم در موارد بعث حقیقی به داعی باعثیت مکلف است نحو الفعل. مولا که می گوید صم غدا، این انشاء بعث به چه داعی است؟ این انشاء به داعی این است که آن بعث باعث شما بشود نحو الصوم فی النهار.

البته ایشان می گوید مرادم باعث جبری نیست، باعث علی تقدیر کون المکف بصدد الانقیاد است، والا جبر لازم می آید.

پس غرض از صم فی النهار این است که اگر مکلف به صدد انقیاد باشد، این انشاء صم فی النهار بشود باعث او نحو الصوم فی النهار. از این تعبیر می کنند به امکان باعثیت. مراد از امکان باعثیت یعنی لو کان المکلف بصدد الانقیاد لصار الانشاء باعثا فعلیا.

محقق اصفهانی می گوید: باعثیت حالا یا امکانش یا فعلیتش متضایف است با انبعاث. یعنی اگر گفتند این انشاء باعث شما است نحو الفعل، در صورتی صدق می کند این انشاء باعث شماست نحو الفعل که انبعاث پیدا کنید شما نحو الفعل. چون بعث و انبعاث متضایفان هستند، و المتضایفان متکافئان قوة وفعلا.

بعد محقق اصفهانی می گوید: اگر امکان انبعاث نباشد امکان باعث بودن هست یا نیست؟ وقتی باعث بودن و منبعث بودن تضایف داشتند، وقتی امکان منبعث بودن نشد امکان باعث بودن هم نیست.

بعد می گوید: آیا در شما در همان شب ماه رمضان امکان انبعاث به صوم فی النهار دارید یا ندارید؟ بلااشکال در شب امکان انبعاث به صوم فی النهار ندارید. امکان انبعاث که نداشتید در شب نسبت به صوم فی النهار، پس امکان باعثیت هم برای این صم فی النهار نیست. امکان باعثیت که نشد در شب ماه رمضان، پس این انشاء بعث هنوز مصداق ما یمکن أن یکون باعثا نشده است. چون گفت انشاء البعث بداعی جعل ما یمکن أن یکون باعثا نحو الفعل. انشاء کرد مولا بعث را که این بعث به حدی برسد که امکان باعث بودن به فعل را پیدا کند. در شب امکان انعباث به صوم فی النهار نیست پس امکان باعث بودن این انشاء به صوم فی النهار هم نیست. شما در شب امکان انبعاث به خود فعل ندارید. امکان انبعاث به صوم فی النهار در شب ندارید. پس امکان باعث بودن هم به صوم فی النهار در شب نیست. این داعی در مورد صم فی النهار فعلی نشده است. ولذا این صم فی النهار خام است فعلی نیست.

محقق اصفهانی در مباحث قطع و حجیت امارات هم همین مبنا را بیان می کند و استفاده دیگری از آن می کند. محقق اصفهانی می گوید: داعی از انشاء البعث این است که این انشاء باعث لزومی بشود نحو الفعل. منتهی باعث لزومی امکانی. یعنی ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا نحو الفعل. چون غرض از انشاء وجوب این است دیگر. غرض از انشاء وجوب این است که بشود ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا نحو الفعل بحیث لو کان المکلف بصدد الإنقیاد لصار باعثیا فعلیا له نحو الفعل.

بعد محقق اصفهانی می گوید کی مولا به این داعی وبه این هدفش می رسد؟ قبل از وصول حکم یا بعد از وصول حکم؟ قبل از وصول حکم که این انشاء البعث ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا نحو الفعل نیست. چرا؟ برای اینکه این قبح عقاب بلابیان می گوید قبل از وصول این انشاء باعث لزومی نیست. پس مولا باید صبر کند این انشاء البعث به شما واصل بشود تا دیگر قبح عقاب بلابیان فرار کند، عقل حکم کند به لزوم امتثال، تا این انشاء البعث بشود ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا بحیث لو کان المکلف بصدد الانقیاد لصار باعثا فعلیا له نحو العمل.

ولذا ایشان می گوید به نظر ما مولا با همان انشاء کار خودش را کرد، و از مولا توقع دیگری نیست. به این می گوید فعلیت من قبل المولی. اما حقیقت حکم و فعلیت حقیقیه حکم به وصول است. باید این حکم واصل بشود تا مصداق ما یمکن أن یکون باعثا لزومیا نحو الفعل بشود. ولذا تعبیر می کند می گوید با این بیان ما روشن شد که مرتبه فعلیت حکم با مرتبه تنجزش یکی است.

این مبنای محقق اصفهانی است که هم در بحث وصول گفت قوام وتقوم فعلیت حکم بالوصول است. و هم در اینجا گفت واجب معلق هم به این معنا (نه اینکه انشاء صوم در شب محال باشد. نه، آنقدر مولا انشاء بکند که خسته بشود) اما این انشاء وجوب صوم فی النهار فعلی نیست مگر بعد از طلوع فجر. ولذا تحصیل مقدمات مفوته را هم در شب ماه رمضان با این واجب معلق نمی شود درست کرد.

ببینیم این کلام محقق اصفهانی درست است یا نه.

جلسه 221

شنبه 28/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به واجب معلق بود. اعتراض سوم از محقق اصفهانی بود که فرمود واجب معلق محال است.

ما عرض کردیم خللاصه فرمایش ایشان این است که مثلا از شب ماه رمضان شارع واجب کند صوم فی النهار را. این وجوب در حد یک حکم انشائی مشکلی ندارد. اما محال است فعلی بشود مگر بعد از طلوع فجر. چون قوام حکم فعلی به این است که امکان این را داشته باشد که باعث مکلف بشود نحو الفعل. و در شب امکان این نیست که خطاب یجب الصوم فی النهار باعث مکلف بشود نحو الصوم فی النهار. چرا؟ برای اینکه در شب مکلف امکان انبعاث ندارد به صوم فی النهار. وقتی امکان انبعاث به صوم فی النهار نداشت این مکلف در شب، پس خطاب یجب الصوم فی النهار هم امکان باعثیت در شب ندارد. چون امکان باعثیت و امکان انبعاث متضایفین هستند لا یعقل انفکاک احدهما عن الآخر.

اقول: به نظر ما این فرمایش محقق اصفهانی صرفا یک بحث لفظی است. جناب محقق اصفهانی! ما یک وقت بحث می کنیم که حکم فعلی به چه حکمی بگوئیم. خب شما شرائطی را اعلام می فرمائید برای نامگذاری حکم به حکم فعلی. ولا مشاحة فی الاصطلاح. اما یکوقت بحث، بحث ماهوی است و نه بحث لفظی و نامگذاری. شما از حکم چه انتظاری دارید که وجوب صوم فی النهار در شب ماه رمضان آن انتظار شما را برآورده نکرده است؟

قوام حکم یکی به روح آن است که در نفس مولا هست، یکی هم به وجوب امتثال آن است که حکم عقل است. به لحاظ روح وجوب، روح وجوب عبارت است از تعلق طلب مولا به فعل عبد. مولا از شب طلب در نفسش دارد نسبت به صوم فی النهار. از همان شب ماه رمضان گفت من می خواهم (همین الان می خواهم، همین هنگامی که اذان مغرب شب اول ماه رمضان را گفتند من همین الان می خواهم) از شما که فردا روزه باشید. پس مشکل در مرحله روح وجوب که تعلق غرض لزومی مولا هست به فعل عبد ما نداریم. مولا نگفت که من از شما می خواهم که در شب صوم فی النهار را ایجاد کنید. اینکه اصلا تکلیف به غیر مقدور است. مولا می گوید من می خواهم از شما صوم فی النهار را. نه اینکه الان ایجاد کنید. در ظرف خود ایجاد کنید. اما همین الان از شما من این طلب وخواسته را دارم که شما در ظرف خود روزه فردا را ایجاد کنید.

پس در مرحله طلب قائم به نفس مولا، تعلق غرض لزومی مولا، ما مشکلی نداریم.

اما مرحله حکم عقل. عقل هم همان شب که شنید مولا به عبدش گفت یا عبدی ارید منک أن تصوم غدا، بعد دید این عبد جنب است غسل جنابت نمی کند، یا با اینکه ضعف دارد و اگر سحری کامل نخورد نمی تواند فردا روزه بگیرد، عقل می بیند این عبد سحری نمی خورد و بعد که اذان صبح را گفتند مشکل این را پیدا می کند که نمی تواند روزه بگیرد، بلااشکال عقل این آقا را مستحق عقاب می داند، می گوید چرا گوش به فرمان مولا ندادی؟ مولا از اول شب به تو گفت از تو می خواهم فردا را روزه بگیری، تو هم می دانستی که اگر سحری کامل نخوری فردا روزه نمی توانی بگیری، چرا با دستور مولا بازی کردی؟. هیچگاه عقل وجوب امتثال را مشروط نمی کند به اینکه بگوید بگذار مکلف متمکن بشود از صوم فی النهار تا بعد من حکم بکنم به وجوب امتثال. و چون تا اذان صبح نگفته اند این مکلف متمکن از اتیان صوم فی النهار نیست عقل بگوید خب من برای چه حکم بکنم به وجوب امتثال، در حالی که هنوز صبح نشده و این مکلف امکان انبعاث به صوم فی النهار ندارد. هیچوقت عقل همچنین حرفی نمی زند. بلکه عقل حکم می کند به لزوم امتثال این وجوب الصوم فی النهار حتی در شب. می گوید برو دنبال تحصیل مقدمات.

اصلا ما نذر می کنیم به صیغه شرعی که امروز حرف از اسم گذاری حکم به حکم فعلی به میان نیاوریم. اسم گذاری که نباید باعث دعوا بشود. باید ببینیم ما از حکم چه توقعی داریم، آن توقع ما در شب ماه رمضان نسبت به یجب الصوم فی النهار برآورده می شود یا نمی شود.

سؤال وجواب: آیا برای اینکه عقل حکم بکند به لزوم امتثال حتما شرط است که این صم فی النهار امکان این را داشته باشد که باعث نحو الصوم فی النهار بشود؟ چون در شب امکان انبعاث به صوم فی النهار نیست پس عقل حکم نمی کند به لزوم امتثال؟! این خلاف وجدان است.

سؤال وجواب: آیا یعنی عرفا صحیح نیست که این آقای مکلف بگوید من کسی هستم که واجب است بر من صوم فردا؟ بله الان مرا تحریک کرد، اما به چه چیزی؟ به صوم فی النهار. الان امر باعث فعلی بشود به صوم فی النهار یعنی باعث فعلی بشود به خود ذی المقدمة، نه. شما از وجوب می فهمید که حتما باید امکان این را داشته باشد که باعث بالفعل بشود نحو الواجب، ولی نه ما این را می فهمیم و نه عرف. چرا؟ برای اینکه مثال زنم: این مستطیع که الان مستطیع شد آیا صحیح است که بگوید من دیگر واجب الحج شدم؟ وقتی می گوئید بیا یک مغازه بخریم می گوید من واجب الحج شدم. تا هفته پیش پولم کم بود می گفتیم بیائید شریکی یک مغازه ای بخریم اما پولم کامل شد به اندازه نفقه حج و من دیگر واجب الحج شدم باید پولم را نگه دارم بروم حج. خب آقا! الان ماه جمادی الاولی است، امکان انبعاث الی الحج داری؟ خب حج که موسمش ذیحجه است، پس چه جور می گوئی من الان واجب الحج شدم؟ نه عرف شما را قبول دارد و نه عقل شما را قبول دارد. برای اینکه عقل هم می گوید ای مکلف مستطیع اگر بخواهی پولت را در جای دیگری خرج کنی باید خودت جواب خدا را بدهی، و الا من تو را مستحق عقاب می دانم.

سؤال وجواب: می گوید بعدا راه بسته می شود، خب خلف فرض صحبت نکن. این مثل این می ماند که بگوئید هنگام اذان صبح طرف بمیرد. ما او را که نگفتیم. وجوب فعلی است برای کسی که در موسم حج حی است و قادر است بر حج، بر همچنین شخصی وجوب فعلی است. الان وقتی مستطیع شد وجوب حج فعلی است بر مستطیعی که یبقی حیا الی موسم الحج. کلام در این است که محقق اصفهانی می گوید نخیر. الان موسم حج نیست پس وجوب حج فعلی نیست. می گوئیم نه عرف این را از شما می پذیرد، عرف می گوید من واجب الحج هستم، و نه عقل این را می پذیرد. چرا؟ برای اینکه عقل می گوید من از وجوب چه می خواهم؟ من از وجوب می خواهم که موضوع بشود برای لزوم اطاعت عقلا. این وجوب حج الان برای مستطیع موضوع است برای حکم عقل به وجوب اطاعت. ولذا می گوید اگر مال خودت را اتلاف کنی ولو قبل از موسم حج، مستحق عقاب حج هستی. ما از اول یک شعری می گوئیم در قافیه اش گیر می کنیم بعد می خواهیم توجیه کنیم.

سؤال وجواب: ما نذر کرده ایم که اصلا حرفی از اینکه وجوب فعلی هست نزنیم. ما نمی گوئیم وجوب فعلی است، وجوب صد سال هم فعلی نباشد، اما موضوع برای وجوب امتثال عقلا هست یا نیست؟ اگر هست دیگر تمام است چیز دیگری نمی خواهیم. شما توقعتان را نباید بالا می بردید.

سؤال وجواب: محقق اصفهانی می گوید اصلا در شب ماه رمضان وجوب صوم فی النهار موضوع نیست برای حکم عقل به لزوم امتثال. باید شارع یک امر جدائی بکند که إغتسل من الجنابة لیلة رمضان، والا وجوب صوم فی النهار موضوع نیست در شب ماه رمضان برای وجوب امتثال عقلا. محقق اصفهانی این را می گوید. می گوید اگر می خواهد مولا تحصیل مقدمات مفوته را لازم کند باید یک امر مستقلی بیاورد، بگوید إغتسل من الجنابة لیلا. این حرفها لازم نیست. گفت بر تو واجب است صوم فی النهار. از شب این را گفت. از شب عقل حکم کرد به لزوم امتثال. امکان انبعاث به واجب معتبر است، اما امکان الانبعاث الی الواجب فی وقته که فردا صبح است. در شب این وجوب صوم فی النهار هست و این موضوع هم هست برای لزوم امتثال عقلا، ولو امکان انبعاث به صوم فی النهار در این امشب هنوز نیست. ولکن امکان انبعاث به مقدمات مفوته که هست.

سؤال وجواب: بقیه اش واگذار به وجدان فطری خودتان. رب العالمین شب ماه رمضان بگوید از الان بر شما واجب کردم روزه فردا را. بعد شما همان شب مقدمات را ترک کنید. روز که شد تمکن از صوم فی النهار ندارید. این عقلاء و عقل آیا شما را مستحق عقاب می دانند یا نمی دانند. لااقل اگر شک هم بکنیم در اینکه عقل و عقلاء شما را مستحق عقاب می دانند یا نه، دفع عقاب محتمل که واجب است.

سؤال وجواب: کلام در این است که این واجب معلق را که شما منکر شدید لا اساس له. اصلا ما این چیزی که شما به دنبالش هستید که حتما وجوب فعلی مشروط به این است که امکان انبعاث به واجب داشته باشم بالفعل و همین الان، می گوئیم هیچ آیه وروایتی بر این پیدا نکردیم. شما یک چیزی را پیش فرض می گیرید ولی بی دلیل. یک دلیل نیاورده اند بر اینکه وجوب فعلی مشروط است به امکان انبعاث الی الواجب بالفعل. یک شبه برهان هم بر آن نیاورده اند.

دو تا نقض هم محقق اصفهانی به خودش مطرح می کند و می خواهد جواب بدهد. ببینید جوابها چطور است.

نقض اول: واجب تدریجی است مثلا نماز. به محقق اصفهانی می گویند شما قبول داری که اول اذان ظهر وجوب نماز ظهر فعلی است با اینکه امکان انبعاث به غیر از الف الله اکبر الان نیست. چون باید بگوید اَ تا امکان انبعاث به کاف اکبر پیدا کند بعد امکان انبعاث به ب اکبر پیدا کند، پس چه جور اول اذان ظهر وجوب نماز ظهر فعلی می شود با اینکه امکان انبعاث بالفعل به غیر از آن جزء اول نیست.

محقق اصفهانی می گوید چه کسی گفته وجوب این مرکب تدریجی اول اذان ظهر فعلی است؟ نخیر، همان وجوب الف گفتن فعلی است. تا گفتی اَ بعد وجوب ک گفتن فعلی می شود. تا گفتی اک وجوب ب گفتن فعلی می شود. همینجور هی تیک تیک تیک وجوب هر جزئی بعد از جزء قبلی فعلی می شود. تدریجیت در فعلیت حکم هست. وجوب انشاءی از هنگام اذان ظهر است. بله انشاء وجوب که از زمان صدر اسلام است. اما گفته اند إذا زالت الشمس وجبت الصلاة هنگامی که اذان ظهر شد موضوع برای وجوب نماز ظهر محقق می شود آنوقت وجوب انشائی درست می شود. وجوب انشائی غیر از انشاء وجوب است. انشاء وجوب در صدر اسلام بوده است. إذا زالت الشمس وجبت الصلاة زوال شمس که شد موضوع برای این وجوب هست. اما هنوز این وجوب به لحاظ غیر از جزء اول فعلی نیست چون امکان باعثیت نیست.

اقول: شما را واگذار می کنیم به وجدان عرفی و عقلی و عقلائی تان، که واقعا شما وقتی به خانمتان می گوئید امروز آش بپز، آیا اراده شما نسبت به پختن آش که یک مرکب تدریجی است دیگر، اول باید آب را بجوشاند بعد نخود بریزد و بعد آخرش سبزی بریزد، وقتی به خانمتان می گوئید آش بپز آیا این اراده شما مثل گوشت قربانی تیکه تیکه می شود؟ یا حکم عقل به لزوم امتثال تیکه تیکه می شود؟ برای اینکه خوب درک کنید حکم عقل را به لزوم امتثال، روز جمعه خانم شما به شما دستور داد آش بپزید، اینجا دیگر حکم عقل به لزوم امتثال امر زوجه کاملا واضح است. خب این حکم عقل به لزوم امتثال امر زوجه آیا مثل گوشت قربانی تیکه تیکه می شود؟ یا عقلا یک وجوب امتثال است که آش بپزید. آیا وجوب امتثال تفکیک بردار است عرفا؟

سؤال وجواب: اصلا چه کسی گفت شرط اینکه حکم فعلی بشود این است که امکان انبعاث به جمیع اجزاء مرکب بالفعل باشد؟ بلکه ولو امکان انبعاث تدریجی باشد. اختلاف که سر نامگذاری نیست. ما گفتیم بروید سراغ حکم عقل، می بینید حکم عقل از اول هست. بروید سراغ مولا، می بینید اراده مولا ارادة واحدة نحو المرکب التدریجی. ما که مشکلی نداریم. سمیت هذا بالحکم الفعلی أم لم تسمّه بالحکم الفعلی. مهم نیست. بیائیم بحث های جدی بکنیم.

نقض دوم: می گوید اگر کسی اول اذان ظهر شد وضوء نگرفته است. وجوب نماز با وضوء در حقش فعلی می شود یا نه؟ محقق اصفهانی گفته بله وجوب نماز با وضوء فعلی می شود به مجرد اذان ظهر. به محقق اصفهانی می گویند خب، امکان انبعاث نیست الان. این آقا نیم ساعت طول می کشد تا وضوء بگیرد. پس الان امکان انبعاث به نماز ظهر با وضوء نیست پس بگوئید حکم فعلی نیست.

محقق اصفهانی در متن نهایة الداریة یک جوابی داده است، در حاشیه گفته است اشتباه کردم ولذا جواب دومی می دهد.

در متن نهایة الدرایة گفته است: امکان وقوعی دارد نماز ظهر با وضوء الان بخوانید. آقایی که وضوء نداری، نماز ظهر با وضوء از تو هنگام اذان ظهر امکان وقوعی دارد لا یلزم منه المحال. منتهی چون علت تامه اش محقق نشده است امتناع بالغیر دارد. مثلا الان حرارت در اینجا امکان وقوعی دارد، ولی چون نار موجود نیست امتناع بالغیر دارد. برخلاف واجب معلق. در واجب معلق اصلا وجوب صوم فی النهار در شب تهافت در زمان است و ممتنع وقوعی است. صوم فی النهار بخواهد در شب قرار بگیرد این اصلا ممتنع وقوعی است. فرق می کند با آن نماز با وضوء در اول وقت برای کسی که وضوء ندارد، این ممتنع وقوعی نیست این ممتنع بالغیر است. و شرط است در فعلی بودن وجوب اینکه امکان انبعاث باشد امکانا وقوعیا. در این نماز با وضوء برای کسی که وضوء ندارد امکان وقعی انبعاث هست.

بعد محقق اصفهانی در حاشیه گفته عجب اشتباهی کردیم. چه جور امکان وقوعی هست؟ کسی که وضوء ندارد بخواهد اول اذان ظهر هم ایجاد کند وضوء را و هم ایجاد کند نماز با وضوء را فی زمان واحد، این محال است. ممتنع وقوعی است. ایجاد الوضوء و ایجاد الصلاة مع الوضوء فی آن واحد این تهافت است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که وضوء شرط متقدم است. جمع بین شرط متقدم وبین مشروط فی زمان واحد ممتنع وقوعی است.

پس این جواب متن کتاب نهایة الداریة اشتباه است.

بعد محقق اصفهانی می گوید: ولی فکر نکنید من بخاطر این نقض دست از مبنای خودم در امتناع واجب معلق برمی دارم. یک جواب دیگری از این نقض دارم. آن جواب این است که می گوید: در مثال نماز با وضوء در اول وقت، ولو این آقا وضوء ندارد، اما امکان استعدادی نماز با وضوء هست. یعنی این مکلف امکان استعدادی دارد نماز با وضوء بخواند. مشکل خاصی ندارد از حیث استعداد. اما در مثال صوم فی النهار اصلا صوم فی النهار در شب امکان استعدادی ندارد. پس واجب معلق محال است، چون در قبل از زمان اصلا امکان استعدادی نیست برای اتیان واجب.

اقول: می گوئیم جناب محقق اصفهانی! اصلا این مطلب یعنی چه؟ مرادتان از امکان استعدادی یعنی قدرت مکلف؟ مکلف یک قوه بدنیه داشته باشد. می گوئید آقا در صلاة مع الوضوء این آقای مکلف اذان ظهر که بگویند ولو وضوء ندارد اما قوه بدنیه دارد که نماز با وضوء بخواند. اگر این را می گوئید، در شب ماه رمضان هم این آقای مکلف قدرت بدنیه بر صوم فی النهار دارد. چه فرق می کند؟ در نماز شما نمی گوئید که این مکلف از اذان ظهر که بشود قدرت بدنیه دارد برای نماز با وضوء ولو بالفعل وضوء ندارد، خب در صوم هم همین است. در شب ماه رمضان این مکلف قدرت بدنیه دارد بر صوم فی النهار، ولی چه کنیم که هنوز ظرف صوم فی النهار نیامده است.

سؤال وجواب: در صوم فی النهار هم قدرت بدنیه دارد او قصور قابل است. و الا در صلاة مع الوضوء در اول وقت هم اینجور که شما حساب می کنید این هم الان قدرت بدنیه ندارد، حالا که وضوء ندارد اینجا هم قدرت بدنیه ندارد که همین الان نماز با وضوء را ایجاد کند. الکلام الکلام. اگر می گوئید نه، قدرت بدنیه یعنی این آقا در انرژی اش کمبودی نیست و انرژی او کامل است برای این کار. خب در صوم فی النهار هم این آقای مکلف در شب ماه رمضان انرژی کافی دارد برای صوم فی النهار. علاوه بر اینکه همچنین چیزی شرط نیست در واجب. شرط واجب این نیست که انسان قوه بدنیه داشته باشد بر واجب. اگر شما می توانی یک آمپول بزنی و مشکل این ضعف مفرط خود را با یک آمپول ویتامین حل کنی. قدرت بدنیه نداشتی ولی با یک آمپول قدرت بدنیه در خودت ایجاد می کنی. باز هم مکلفی. المقدور مع الواسطة مقدور. شرط تکلیف این نیست که بالفعل قدرت بدنیه داشته باشیم. شرط تکلیف قدرت بر انجام واجب است. ولو بالفعل قدرت بدنیه نداری اما یک آمپول بزنی قدرت بدنیه پیدا می کنی.

پس اصلا این حرفها مطرح نیست. وبه نظر ما ظاهرا این نقضها نقضهای قابل جوابی نیست. لازمه این نقض دوم این است که اگر این مکلف اول وقت که شد وضوء نداشت، وضوء نگرفت تا آخر وقت. این امکان انبعاث هی نگاه می کند ببیند این مکلف وضوء می گیرد، می بیند نه. می بیند امکان انبعاث به تأخیر افتاد. آنقدر امکان انبعاث به تأخیر می افتد که مؤذن اذان مغرب را هم می گوید. خب این وجوب صلاة مع الوضوء تا آخر گذشت و فعلی نشد. خب این حرفها قابل التزام است.

مگر محقق اصفهانی یک حرف عرفی بزند در رابطه با این نقض دوم و دست از ذهن فلسفی قوی خودش بردارد (حالا فلاسفه هم معلوم نیست این حرفها را قبول کنند) وبگوید من با یک بیان عرفی جواب از این نقض دوم می دهم. بیان عرفی این است که:

این آقایی که اول وقت وضوء ندارد، خب تقصیر خودش است می توانست وضوء بگیرد. متمکن بود قبل از وقت وضوء بگیرد خودش وضوء نگرفت. پس امکان انبعاث اول اذان ظهر دارد نسبت به نماز با وضوء ولو به اینکه نیم ساعت قبل از اذن برود مقدمات وضوء را تهیه کند ولی خودش نکرد. فرق می کند با صوم فی النهار که این مکلف شب ماه رمضان چکار بکند، او اصلا امکان انبعاث به صوم فی النهار در شب ندارد. ولی این آقایی که اذان ظهر می گویند و وضوء نگرفته می تواند قبل از اذان ظهر وضوء بگیرد، اذان ظهر که شد نماز با وضوء اول وقت بخواند.

خب این شد یک بیان عرفی. دیگر اگر امکان انبعاث را عقلی بخواهید حساب کنید که دیگر نمی توانید این حرفها را بزنید. خب این آقا اول وقت امکان انبعاث ندارد به نماز با وضوء. حالا که وضوء نگرفته دیگر امکان انبعاث ندارد.

اگر عرفی می گوئید خب یک پله بالاتر بیا، بگو کافی است عرفا امکان انبعاث به مقدمات، دیگر مشکل صوم فی النهار هم حل می شود. شب امکان انبعاث به خود صوم فی النهار نیست ولی به مقدماتش که هست. و همین کافی هست.

ولذا به نظر ما واجب معلق هیچ مشکلی ندارد. ممکنٌ جدا بل واقعٌ فقهیا.

انشاءالله فردا راجع به ثمره واجب معلق صحبت خواهیم کرد.

جلسه 222

یکشنبه 29/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در واجب معلق بود. مرحوم آخوند فرمود واجب معلق ممکن است و هیچ مشکلی ندارد. و اینکه گفته شده بود که تفکیک اراده تشریعیه از مراد محال است، ولذا نمی شود وجوب صوم فی النهار از شب باشد زمان وجوب صوم از شب باشد اما واجب بعد از طلوع فجر باشد، مرحوم آخوند فرمود این اشکال که سبق زمان وجوب بر زمان واجب محال است این درست نیست. برای اینکه دائما زمان وجوب سابق است بر زمان واجب، و اراده تشریعیه قبل از مراد تشریعی است. چون مولا اراده می کند فعل را، و ابراز می کند اراده خودش را، مکلف اطلاع که پیدا کرد بر اراده مولا، تصور می کند فائده امتثال را و به دنبال امتثال می رود. فاصله می افتد بین اراده مولا و امتثال عبد. حالا فاصله بشود یک دقیقه یا چند ساعت چه فرقی می کند؟ در هر واجبی اراده مولا سابق است بر تحقق امتثال از مکلف. منتهی در واجب معلق فاصله ممکن است بیشتر باشد. اگر محال باشد تفکیک اراده از مراد تشریع عقلا، چه فرق می کند یک دقیقه فاصله بشود یا یک ساعت. محال محال است. پس معلوم می شود که سبق اراده از مراد تشریعی که از آن تعبیر می کردند به تفکیک اراده از مراد تشریعی محال نیست.

و این فرمایش مرحوم آخوند فرمایش درستی است.

ولذا واجب معلق ممکن است و هیچ اشکالی به آن متوجه نیست.

بله همانطور که مرحوم شیخ فرموده است به نظر ما هم فرقی بین واجب مشروط و واجب معلق نیست. یعنی واجب مشروط هم بازگشتش به واجب معلق است. چه مولا بگوید إذا طلع الفجر فصم، چه بگوید صم عند طلوع الفجر چه فرق می کند؟ وجدانا وجوب فعلی است واجب صوم عند طلوع الفجر است.

از این بحث گذشتیم.

### ثمره واجب معلق

### وجوه اثبات لزوم تحصیل مقدمات مفوته

#### وجه اول (واجب معلق)

کلام واقع می شود در ثمره واجب معلق:

ثمره ای که برای واجب معلق ذکر کرده اند لزوم تحصیل مقدمات مفوته است. آقایان دیده اند در مثل صوم واجب است تحصیل مقدمات صوم از شب. غسل جنابت در شب لازم است. اگر بنا باشد که وجوب صوم بعد از طلوع فجر حادث بشود چطور می شود که وجوب نفسی صوم هنوز به وجود نیامده، وجوب غیری غسل جنابت به وجوب می آید. این یک مشکله ای بود پیش آقایان. وجوب نفسی صوم بعد از اذان صبح است، ولکن وجوب غیری غسل جنابت در شب است. ولذا نمی توانستند بگویند که غسل جنابت در شب واجب نیست، خلاف ضرورت فقه بود، آمدند واجب معلق درست کردند. ولذا اولین راه حل برای توجیه لزوم تحصیل مقدمات مفوته التزام به واجب معلق هست.

مرحوم آقای صدر می فرماید: این راه، راه درستی هست، ولکن سه شرط دارد: التزام به واجب معلق برای تصحیح وجوب مقدمات مفوته راه حل بسیار بجائی است اما باید سه شرط متوفر باشد تا واجب معلق را ما تصویر کنیم:

شرط اول: این است که آن قید استقبالی مثل طلوع فجر در صوم شرط استیفاء ملاک باشد نه شرط اتصاف به ملاک. اگر بنا باشد طلوع فجر شرط اتصاف به ملاک باشد باید شرط الوجوب بشود. باید بگویند إذا طلع الفجر وجب الصوم. حالا مشکلی نیست که وجوب صوم را از شب بیاورند، اما مشروط به طلوع فجر به نحو شرط متأخر. اگر طلوع فجر شرط اتصاف باشد به ملاک به این معنا که لو فرض که طلوع فجر محقق نشد و یا این مکلف تا زمان طلوع فجر زنده نماند، اصلا احتیاجی ندارد این مکلف به صوم. ملاک ملزمی ندارد صوم برای او. اگر اینجوری باشد که طلوع فجر شرط اتصاف صوم است به ملاک، خب باید بشود شرط الوجوب. حالا یا شرط مقارن وجوب، إذا طلع الفجر فیجب الصوم یا شرط متأخر وجوب، إذا کان یطلع الفجر فیجب من اللیل الصوم فی النهار.

این شرط اول آقای صدر.

شرط دوم: می گوید باید در واجب معلق آن قید استقبالی مضمون التحقق باشد. اگر مضمون التحقق نیست بلکه مشکوک التحقق است، خب باید او را شرط الوجوب قرار بدهند. مثل قدرت. اگر قدرت بر صوم فی النهار مشمون التحقق نیست (ممکن است شما قدرت داشته باشید و ممکن است نداشته باشید)، خب این قدرت را باید حتما شرط الوجوب قرار بدهند. إذا کنت تقدر علی الصوم فی النهار فیجب الصوم. چون اگر شرط الوجوب قرار ندهند بیایند شرط الواجب قرار بدهند آنوقت تحصیلش لازم می شود. در حالی که چه بسا قابل تحصیل نیست. مثل قدرت. خب قدرت بر صوم فی النهار که در اختیار مکلف نیست. اگر مضمون التحقق نباشد بلکه مشکوک التحقق باشد خب باید شرط الوجوب قرار بدهند. و الا اگر بشود شرط الواجب نه شرط الوجوب، معنایش این است که مولا طلب کرده است از شما تحصیل قدرت را. خب این در اختیار شما نیست. پس شرط دوم واجب معلق هم این است که آن قید استقبالی مضمون التحقق باشد.

شرط سوم: فرموده بالاخره چه بخواهیم و چه نخواهیم یک شرط هایی هست مضمون التحقق نیست، مثل همین مثال قدرت مکلف بر صوم فی النهار. پس ما باید شرط متأخر را ممکن بدانیم تا شارع این قدرت بر صوم فی النهار را شرط متأخر وجوب قرار بدهد. طلوع الفجر خب مضمون التحقق است، مهم نیست. لازم نیست شرط الوجوب باشد. مولا می گوید بر تو واجب است صوم فی النهار، چون مطمئن است که این طلوع فجر محقق خواهد شد. اما قدرت مکلف بر صوم فی النهار که مضمون التحقق نیست. نسبت به قدرت مکلف بر صوم فی النهار حتما باید مولا این قدرت را شرط متأخر وجوب قرار بدهد. چون می خواهد از اول شب صوم را واجب کند. قدرت مکلف هم بر صوم فی النهار که مضمون التحقق نیست مشکوک التحقق است.

پس باید ممکن باشد که شارع شرط متأخر اخذ کند، بگوید از اول شب بر تو واجب است صوم فی النهار به شرط اینکه تو تا غروب آفتاب قدرت داشته باشی و زنده باشی. اگر کسی آمد گفت شرط متأخر محال است مثل مرحوم نائینی، مجبور است واجب معلق را هم محال بداند.

پس قوام واجب معلق شد به سه شرط: یکی اینکه قید استقبالی مثل طلوع الفجر شرط استیفاء ملاک باشد نه شرط اتصاف. دوم اینکه آن قید استقبالی مثل طلوع الفجر مضمون التحقق باشد. سوم اینکه برخی از اموری که مضمون التحقق نیستند مثل قدرت و حیات مکلف امکان داشته باشد به نحو شرط متأخر اخذ بشود و ما شرط متأخر را محال ندانیم.

اقول: به نظر ما این فرمایشات مرحوم آقای صدر ناتمام است.

اما شرط اول ایشان؛ جناب آقای صدر! چه لزومی دارد که قید استقبالی شرط استیفاء باشد؟ می تواند شرط اتصاف باشد. مولا می داند که تابستان خواهد رسید و گرمای قم خواهد آمد، از الان بر شما واجب می کند روشن کردن کولر را در گرمای تابستان. از الان واجب می کند. اما واجب استقبالی است، روشن کردن کولر در گرمای تابستان است. گرمای تابستان شرط اتصاف است یا شرط استیفاء؟ شرط اتصاف است دیگر. برای اینکه اگر گرمای تابستان نباشد ما نیازی نداریم به روشن کردن کولر. می شود ییلاقی. خب اگر معجزه بشود و تابستان قم بشود مثل تابستان مناطق سردسیر، ما دیگر نیازی نداریم به روشن کردن کولر. پس گرما شرط اتصاف است به ملاک. ولی چون مضمون التحقق است مولا به نحو واجب معلق می گوید از الان بر تو واجب است روشن کردن کولر در گرمای تابستان قم.

پس چرا این کار را کرد والان واجب کرد؟ برای اینکه تا بروی مقدمات را فراهم کنی طول می کشد. کولر بخری و نصب کنی مدتی طول می کشد. چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: فرض این است که شما در گرمای تابستان محتاجی به روشن کردن کولر. از حالا بر شما واجب کرد روشن کردن کولر را در گرمای تابستان به نحو واجب معلق. هدف از این کار این بود که شما به فکر تحصیل مقدمات باشید. کما اینکه در ماه رمضان هم چرا از شب واجب کرد صوم فی النهار را؟ برای اینکه شما به فکر تحصیل مقدمات صوم باشید، غسل در شب را فراموش نکنید.

اما شرط دوم ایشان؛ این هم درست نیست. جناب آقای صدر! شرط دوم شما این بود که قید استقبالی مضمون التحقق باشد مشکوک التحقق نباشد. خب می پرسیم چرا باید مضمون التحقق باشد؟! اولا: ممکن است آن قید استقبالی که مضمون التحقق شرط استیفاء ملاک باشد. مولا می گوید از الان بر تو واجب است اکرام زیدٍ غدا علی تقدیر قدرتک علیه. خب قدرت شرط استیفاء است. چه اشکالی دارد مولا از حالا بر شما واجب کند اکرام زید غدا را علی تقدیر قدرتک علی ذلک. شمای آقای صدر در جائی که شرط، شرط اتصاف باشد مثل امر به شرب الماء علی تقدیر العطش، گفتید شوق به مقید منفک نمی شود از شوق به قید. اگر مولا از حالا شوق دارد که من شرب الماء بکنم عقیب العطش، پس باید شوق به عطش من هم داشته باشید. اینجور گفتید. در بحث واجب مشروط هم گفتید اگر مولا امر فعلی بکند به شرب الماء عقیب العطش واین قید عطش قید واجب باشد، معنایش این است که مولا شوق به این قید الواجب هم پیدا کند. در حالی که مولا هیچ شوقی به این قید ندارد. خب این در شرط الاتصاف است. اما اگر شرط، شرط استیفاء بود، مولا می گوید من از الان شوق دارم به اینکه تو اکرام کنی زید را فردا عند قدرتک علی ذلک. می گوئید آقا این معنایش این است که مولا شوق پیدا کند به قدرت داشتن من، خب دارد. مولا شوق به قدرت داشتن من هم دارد.

اگر می گوئید در جائی که قدرت قید واجب باشد نه قید وجوب، آنوقت می شود واجب التحصیل.

آقای صدر! خود شما از این اشکال جواب دادید گفتید می تواند این قید را بوجوده الاتفاقی قید قرار بدهد. یعنی امر کند به اکرام زید عقیب حصول قدرتک علیه اتفاقا. وجود اتفاقی قدرت بر اکرام زید بشود قید واجب. آنوقت دیگر لازم التحصیل نیست. خود شما در واجب مشروط این را گفتید. فقط گفتید مشکل ما در جائی است که این قید شرط الاتصاف باشد. اگر شرط الاتصاف باشد ما مشکل پیدا می کنیم. مشکل ما چیست؟ مشکل ما این است که اگر این شرط الاتصاف قید وجوب نباشد قید واجب باشد لا محالة مولا باید نسبت به او هم شوق داشته باشد. در حالی که مولا در شرط الاتصاف هیچ شوقی به حصول آن شرط ندارد.

خب جناب آقای صدر! این اشکال در شرط الاستیفاء نمی آید. خود شما در صفحه اول واجب معلق این را گفتید. گفتید ما به صاحب فصول اشکال نمی کنیم آن اشکالی را که در واجب مشروط به شیخ ره کردیم. چرا؟ برای اینکه اگر شرط الاتصاف بود اشکال پیدا می کرد که شرط الاتصاف بشود قید واجب. چرا؟ چون آنوقت باید مولا شوق پیدا می کرد به این شرط الاتصاف. شوق به شرب الماء عقیب العطش منشأ می شد که مولا شوق پیدا کند به عطش. چون عطش قید واجب بود. اما اگر شرط، شرط استیفاء باشد، مولا شوق دارد به اکرام شما نسبت به زید عقیب قدرتک علیه، این منشأ شوق به قدرت شما بشود چه می شود؟ شرط استیفاء است دیگر. فقط مشکل این است که آنوقت تحصیل قدرت می شود واجب در حالی که غیر مقدور است. خود آقای صدر جواب داده است، گفته اگر وجود اتفاقی این قید را ما بیائیم اخذ کنیم قیدا للواجب، دیگر تحصیل او لازم نخواهد بود. واجب است بر تو اکرام زید عقیب قدرتک علیه اتفاقا. این وقتی بشود دیگر تحصیل قدرت که لازم نمی شود. چون وجود اتفاقی قدرت قید واجب شد.

سؤال وجواب: نخیر، شرط استیفاء ملاک تام معنا ندارد مبغوض مولا باشد. ...وجود اتفاقی اش اخذ شده است. می گوید الان بر تو واجب است اکرام زید غدا علی تقدیر قدرتک علیه. چرا لغو باشد؟ خاصیتش این است که اگر فردا قدرت داری بر اکرام زید، از حالا واجب است تهیه مقدمات. ...حالا جائی که یقین داری، آنجا را می گوئیم. لغو نیست. مولا اگر بگوید از الان بر تو واجب است اکرام زید غدا علی تقدیر قدرتک علیه آقای صدر خودش قبلا گفت که اشکالی ندارد. چرا؟ برای اینکه قدرت شرط استیفاء است نه شرط اتصاف. ولو قید واجب باشد چون شرط الاستیفاء است شرط الاستیفاء محبوب است. مثل إشرب الماء علی تقدیر العطش نیست که علی تقدیر العطش بشود شرط الواجب، لازم می آید که آن شرط الواجب محبوب مولا باشد در حالی که محبوب مولا نیست. پس اگر شرط الاستیفاء بگیریم مثل قدرت بر اکرام زید غدا، خب شرط الاستیفاء محبوب مولا است، دیگر مشکل ندارد. فقط چرا لازم الحصیل نیست؟ چون وجود اتفاقی اش قید اخذ شده است. واجب است بر تو اکرام زید علی تقدیر وجود اتفاقی قدرت تو بر اکرام او. معنایش این است که لازم التحصیل نیست ولو از این جهت که مولا می بیند مقدور شما نیست، تحصیل قدرت در اختیار مکلف نیست دست خدا است که قدرت بدهد یا ندهد، ولذا وجود اتفاقی اش را اخذ کرده است.

پس اشکال اول ما به شرط دومی که آقای صدر گفت این است که جناب آقای صدر! اگر شرط ما شرط الاستیفاء باشد هیچ مشکلی ندارد که وجود اتفاقی اش را در واجب اخذ کنیم به عنوان قید واجب، ولو مضمون التحقق نیست.

سؤال وجواب: المقدور مع الواسطة مقدور. کسی که می تواند آمپول بزند فردا اکرام کند زید را، او قادر است بر اکرام زید. قدرت بر مقدمه المقدور مع الواسطة مقدور. اما علت اینکه وجود اتفاقی شرط است، بخاطر این است که مولا چه کند، نمی تواند امر کند به تحصیل قدرت. این که شما می گوئی آمپول بزن تا بتوانی اکرام کنی زید را، در حقیقت اکرام زید مقدور شما است ولو به واسطه قدرتی که بر آمپول زدن داری.

سؤال وجواب: بحث لغویت را که همه قبول ندارند. حالا ما مثال زدیم به قدرت. شما می توانی یک مثال دیگری بزنی که شرط الاستیفاء است و مضمون التحقق نیست. مثل همین مجیء زید. همین مجیء زید همه جا که شرط اتصاف نیست. گاهی شرط استیفاء است. مثلا مولا می گوید زید خیلی به من خدمت کرده است. می گویند بابا زید نیست. می گوید اکرم زیدا علی تقدیر مجیئه. می پرسند مولا! شوق داری به مجیء زید؟ می گوید خیلی. من مثل آن مولائی نیستم که می گوید از مجیء زید بدم می آید ولی اگر آمد اکرامش کن. نه. من اکرام زید علی تقدیر مجیئه را دوست دارم به نحوی که باعث می شود مجیء او را هم دوست بدارم. چون شرمنده الطاف ومحبتهای او هستم می خواهم یک جوری جبران کنم. ولی چه کنم اگر زید نیاید چه جوری می خواهید او را اکرام کنید. ولذا از الان بر شما واجب می کنم اکرام زید علی تقدیر مجیئه را. این مجیء زید در این مثالی که زدیم شرط الاستیفاء است. و چون مضمون التحقق نیست آمده است وجود اتفاقی اش را اخذ کرده قیدا للواجب. می گوید از الان بر تو واجب است اکرام زید علی تقدیر مجیئه. چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: اصلا امر کرده به یک مقیدی به نام اکرام زید علی تقدیر مجیئه. خود آقای صدر گفت اگر مجیء زید شرط استیفاء باشد محذوری ندارد که قید الواجب باشد ولو بوجوده الاتفاقی. اینها چه اشکالی دارد؟

در جائی اشکال پیش می آمد که شرط الاتصاف باشد، مثل عطش که شرط الاتصاف شرب الماء است به ملاک، آنوقت مضمون التحقق هم نباشد، خب آقای صدر جا دارد اینجا اشکال کند بگوید مولا اگر بطور مطلق امر کند به شرب الماء عقیب العطش، این معنایش این است که شوق به عطش تو هم دارد، در حالی که عطش تو شرط الاتصاف است و هیچ مورد شوق مولا نیست. آنجا آقای صدر حق دارد اشکال کند. اما در جائی که مثل این مثالی که زدم که مجیء زید شرط استیفاء ملاک است در اکرام او، چه اشکال دارد مولا امر فعلی کند به اکرام زید مقیدا بمجیئه الاتفاقی.

می گوئید آقا! شوق به اکرام زید مقیدا بمجیئه، شوق به این مقید مستتبع شوق به قید او که مجیء زید است خواهد بود.

می گوئیم خب باشد. شرط الاستیفاء است دیگر، مشکلی ندارد.

می گوئید پس چرا لازم التحصیل نیست؟

می گوئیم چون وجود اتفاقی اش را اخذ کرده در قید واجب.

بله! اگر واقعا جائی باشد که شرط، شرط اتصاف باشد، مثل همان مثال عطش، ومضمون التحقق هم نباشد. چون اگر مضمون التحقق باشد مثل اینکه مولا می داند در این گرما یک ساعت دیگر تشنه می شویم چه بخواهیم و چه نخواهیم، گفتیم از حالا بر شما واجب می کند شرب الماء را یک ساعت بعد. اینها مشکل ندارد. مشکل در جائی است که شرط، شرط الاتصاف است و مضمون التحقق هم نیست. اینجا مولا بگوید از الان بر تو واجب است شرب الماء علی تقدیر العطش. اینجا آقای صدر اشکال می کند که این علی تقدیر العطش حتما باید شرط الوجوب باشد، نمی تواند شرط الواجب باشد. این اشکالی است که در واجب مشروط کرد که ما جواب دادیم و گفتیم مولا امر می کند به مفاد قضیه شرطیه. امر می کند به شرب الماء علی تقدیر العطش. امر فعلی است متعلقش مفاد جمله شرطیه است، شرب الماء علی تقدیر العطش، واین مشکلی ندارد. حالا آقای صدر این را از ما قبول نکرد، حرفی نداریم، اما در جائی که شرط الاستیفاء باشد، جناب آقای صدر که شما فرض کردید در مانحن فیه و گفتید باید آن قید استقبالی واجب معلق شرط الاستیفاء باشد. خب وقتی شرط الاستیفاء است چه لزومی دارد مضمون التحقق باشد؟ مولا از الان واجب می کند اکرام زید علی تقدیر مجیئه را و مجیء زید شرط استیفاء ملاک است. چه مشکلی دارد؟. چون تنها مشکل آقای صدر این بود که می گفت شوق به مقید یستتبع الشوق الی قیده و چه بسا قید در واجب مشروط شرط اتصاف است، محبوب مولا نیست حصول قید بلکه مبغوض مولا هست. مثل مرض که شرط الاتصاف است لشرب الدواء. می گوئیم خب در اینجا که دیگر این مشکل پیش نمی آید. در جائی که شرط الاستیفاء باشد شوق به مقید مستتبع شوق به قیدش هست چه اشکالی دارد؟ مولا واقعا می خواهد اکرام زید علی تقدیر مجیئه را، حتی مجیء زید را هم می خواهد. فقط لازم التحصیل نشد چون وجود اتفاقی مجیء زید قید واجب شد.

سؤال وجواب: عمده اشکال آقای صدر در واجب مشروط در جائی بود که شرط، شرط الاتصاف باشد. این را در صفحه اول واجب معلق تصریح کرد و گفت من که به شیخ انصاری اشکال کردم بخاطر این بود که شیخ انصاری می خواهد شرط الاتصاف را قید واجب قرار بدهد. اما صاحب فصول شرط الاستیفاء را می خواهد قید واجب قرار بدهد و من به او اشکال نمی کنم.

سؤال وجواب: بحث ما در این است که واجب معلق را تصویر کنیم نه واجب مشروط به شرط متأخر.

پس این شرط دوم آقای صدر برفرض آن بیانی را که ما در واجب مشروط کردیم نپذیرید، مختص به جائی است که شرط، شرط اتصاف باشد. شرط اتصاف باشد و مضمون التحقق هم نباشد آنوقت آقای صدر اشکال می کند که این که دیگر واجب معلق نمی شود بلکه باید بشود واجب مشروط به شرط متأخر.

ما می گوئیم نه. اگر شرط الاستیفاء باشد ولو مضمون التحقق نیست می تواند واجب مشروط به شرط متأخر نباشد نسبت به او. می تواند قید واجب باشد بوجوده الاتفاقی. وجوب فعلی، واجب اکرام زید علی تقدیر مجیئه، واین علی تقدیر مجیئه قید الواجب است نه قید الوجوب. اگر مجیء زید شرط الاستیفاء باشد، یعنی اکرام زید محبوب مولا است. اگر زید نیاید محبوب مولا فوت می شود. اگر اینجور است که مجیء زید شرط استیفاء است، چه اشکال دارد این شرط الاستیفاء شرط الوجوب نباشد حتی شرط متأخر وجوب هم نباشد، می شود قید الواجب. منتهی لازم التحصیل نیست چون وجود اتفاقی مجیء زید اخذ قیدا للواجب. این می شود مصداق واجب معلق.

مطلب دیگر این است که: اصلا با آن بیانی که ما در واجب مشروط کردیم حتی می شود شرط الاتصاف را که مضمون التحقق هم نیست عدل واجب قرار بدهیم به نحو مفاد قضیه شرطیه. الان مولا شوق فعلی دارد به شرب الماء علی تقدیر العطش.

وما معتقدیم ظاهر دلیل وجوب وفاء به نذر و دلیل وجوب وفاء به شرط هم از همین قبیل است. یعنی چی؟ شما نذر کردید که لله علیّ إن جاء ولدی من السفر فأتصدق علی فقیر. از الان که نذر کردی وفاء به نذر بر تو می شود واجب. وجوبش فعلی است ولو واجب عبارت است از یک قضیه شرطیه و هو التصدق علی فقیر علی تقدیر مجیء ولدک من السفر. این مشکلی ندارد.

اما شرط سوم که آقای صدر گفت که باید شرط متأخر را ممکن بدانیم، جناب آقای صدر! این شرط متأخر را همه مجبورند ممکن بدانند. بقاء قدرت و حیات تا آخرین زمان، این را ما قبلا گفتیم، گفتیم مرحوم نائینی که می گوید شرط متأخر وجوب محال است، اذان صبح که شد وجوب صوم می آید یا نمی آید؟ باید بگوئید می آید. از آن موقع به بعد که نمی شود نیاید. آیا مشروط هست به استمرار حیات وقدرت تا غروب آفتاب یا نه؟ حتما مشروط است. خب مرحوم نائینی که شرط متأخر را محال می داند همینجا باید یک جوری توجیه کند، باید یک چیزی را مثل وصف تعقب انتزاع کند. ولی نمی تواند بگوید بعد از اذان صبح هم صوم واجب نیست برای اینکه باید مشروط باشد به بقاء حیات و قدرت تا غروب آفتاب واین می شود شرط متأخر. خب پس کی صوم واجب است؟! اذان صبح هم که شد صوم واجب نشد پس کی می خواهد واجب بشود؟!. پس این شرط متأخر به نام بقاء القدرة، بقاء الحیات الی آخر الوقت این باید یک جوری تصحیح بشود. حالا یکی از راه تعقب و یکی از راه شرط متأخر باید تصحیحش کند.

پس نیازی به شرط متأخر هم نیست.

جلسه 223

دوشنبه 30/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در لزوم تحصیل مقدمات مفوته بود قبل از زمان واجب، مثل غسل جنابت در شب ماه رمضان.

وجه اول التزام به واجب معلق بود. بگوئیم که از شب واجب است صوم فی النهار. و این وجوب صوم فی النهار که در شب هست مستدعی وجوب تحصیل مقدمات هست.

#### وجه دوم (التزام به واجب مشروط به شرط متأخر)

وجه دوم التزام به واجب مشروط به شرط متأخر هست. یعنی بگوئیم طلوع فجر شرط متأخر است برای وجوب صوم از اول شب. نه مثل وجه اول که اصلا طلوع الفجر قید الواجب بود. وجه ثانی می گوید طلوع الفجر قید وجوب هست اما قید متأخر وجوب.

مرحوم آخوند این را در کفایه مطرح کرده و فرموده بنابر این مشکل حل شد. چون طلوع فجر در آخر شب شرط متأخر است برای وجوب صوم که این وجوب از ابتداء شب فعلی می شود. و این مستدعی غسل جنابت است در شب.

محقق اصفهانی ره فرموده: جناب آخوند! فرار از وجه اول که واجب معلق است به وجه ثانی چه فائده ای دارد. اگر ما بگوئیم سبق زمان وجوب بر زمان واجب محال است کما هو الصحیح، هم واجب معلق می شود محال و هم واجب مشروط به شرط متأخری که زمان وجوبش قبل از زمان واجب است. و اگر گفتیم سبق زمان وجوب بر زمان واجب محال نیست ومی شود وجوب از اول شب باشد ولو زمان واجب از عبارت است از بعد از طلوع الفجر، نیازی نیست که ما از وجه اول یعنی واجب معلق فرار کنیم و به وجه ثانی ملتزم بشویم. همان وجه اول خوب است.

جواب از این فرمایش محقق اصفهانی این است که: یک اشکالی بود در واجب معلق، آن اشکال در واجب مشروط به شرط متأخر جاری نیست. وآن اشکالی بود که می گفت اگر طلوع الفجر قید واجب باشد نه قید وجوب، شرط الواجب باشد نه شرط وجوب، معنایش این است که مولا طلب کند تحصیل آن را. اگر وجوب مطلق است و واجب عبارت است از صوم مقید به طلوع الفجر، شرط الواجب اگر شرط وجوب نباشد یعنی مولا طلب کرده است تحصیل آن را. و این می شود طلب غیر مقدور. کسانی که مثل مرحوم نائینی مشکلشان در واجب معلق این است، طبعا این اشکال بنابر این وجه ثانی پیش نمی آید. وقتی طلوع الفجر بشود شرط متأخر برای وجوب صوم از ابتداء شب، این دیگر مشکل طلب غیر مقدور پیش نمی آید.

بله مشکل شمای محقق اصفهانی امتناع سبق الوجوب علی زمان الواجب بله این مشکل شما مشترک است بین وجه اول و وجه ثانی.

#### وجه سوم (واجب سد ابواب عدم است)

وجه سوم برای لزوم تحصیل مقدمات مفوته در مثل صوم: وجهی است که به صورت تصویر ثبوتی گفته می شود و نه تصور اثباتی، یعنی ما دلیل نداریم بر این وجه ثالث، اما از باب یک تصویر ثبوتی و ممکن مطرح می شود.

گفته می شود ممکن است شارع بیاید واجب را صوم فی النهار قرار ندهد، بلکه واجب را سدّ ابواب العدم علی الصوم فی النهار قرار بدهد. یعنی از اول شب بگوید یجب، اما چه چیزی واجب است؟ الصوم فی النهار؟! نه، واجب است سدّ ابواب العدم علی الصوم فی النهار. می شود واجب یک واجب و یک مرکب تدریجی الحصول که اولین جزئش از شب شروع می شود. چطور؟ شما از همان شب فرض کنید این مکلف برود غسل جنابت بکند، یک باب عدم را بر صوم فی النهار سد کرد. این صوم فی النهار برای نابود شدنش درهای مختلفی هست. باید این درها را یک یک ببندیم تا این صوم فی النهار نابود نشود. شبیه اینکه بگویند سدّ ابواب عدم بر حرارت واجب است. برای اینکه حرارت معدوم بشود یک راهش این است که در زمستان درها باز باشد. یک راهش این است که بخاری نباشد. یک راهش این است که گاز قطع باشد. می گوید سد کن ابواب عدم را بر حرارت. یعنی درها را ببند، بخاری را هم بگذار، اما گاز شهری قطع نباشد این دیگر دست شرکت گاز است. تو آن مقدار که می توانی سد کن ابواب عدم را بر حرارت.

اینجا هم همینطور است. منتهی این مولا عرفی نیست، رفته چند روز با موالی غیر عرفی نشست و برخواست کرده این حرفها را یاد گرفته است. ریشه این مطالب در کلمات بزرگانی مثل محقق عراقی هست، حالا نمی خواهیم این بزرگان را متهم کنیم به غیر عرفی بودن، ولی ذهن، ذهن دقیق عقلی است که این حرفها را تحویل مردم می دهد. می گوید از اول شب بر تو واجب شد، اما نه خیال کنی صوم فی النهار تا بگوئی زمان واجب بعد طلوع الفجر است. نه، سدّ ابواب عدم بر صوم فی النهار واجب شد. شب اولین مرحله امتثالش محقق می شود. وقتی جنب غسل جنابت بکند در شب، یک در از درهای عدم صوم فی النهار را بست. اگر این صوم فی النهار بخواهد فرار کند باید از درهای دیگر فرار کند. فعلا این در اول را این آقا با غسل جنابت بست. یک باب از ابواب عدم صوم فی النهار را این آقا بست. یعنی زمان این واجب شد از اول شب نه از اول طلوع فجر.

با این وجه ثالث کاری کردند که زمان واجب که از ابتداء طلوع فجر بود شد از ابتداء شب.

ممکن است شما بفرمائید: خب همین وجوب سدّ ابواب عدم بر صوم فی النهار مشروط است به بقاء قدرت و حیات الی طلوع الفجر. چون اگر مشروط نباشد معنایش این است که ولو تو می دانی که در هنگام طلوع فجر نمی توانی روزه بگیری، باید در شب حتما تحصیل مقدمات مفوته بکنی، غسل در شب بکنی. خب این قطعا لازم نیست. پس وجوب سدّ ابواب عدم بر صوم فی النهار مشروط است به بقاء قدرت و حیات الی طلوع الفجر. گفته می شود که باز مشکل شرط متأخر پیش آمد.

می گوئیم نه، این مشکل که بالاخره در هر مرکب و واجب تدریجی هست. خب اذان صبح هم که بگویند وجوب صوم که بالاخره همان موقع می خواست بیاید، او هم مشروط بود به بقاء حیات و قدرت تا غروب آفتاب. هر کاری کردید در آنجا، حالا عنوان تعقب را شرط گرفتید بالاخره باید یک فکری بکنید، چون وجوب صوم از طلوع فجر که می خواهد بیاید، واگر بخواهد مشروط بشود به بقاء حیات و قدرت تا غروب آفتاب، بالاخره شبهه شرط متأخر در آن هست. ما که نمی خواهیم این شبهه را حل کنیم. چرا؟ برای اینکه هیچ کس توهم نمی کند که اذان صبح که بشود وجوب صوم نیاید. چون بگوید اگر من بیایم مشروط می شوم به بقاء حیات وقدرت تا غروب آفتاب، می شود شرط متأخر. بالاخره باید یک جوابی بدهد. حالا اینکه جوابش چیست، مثلا عنوان تعقب را اخذ کند. هر جوابی بدهید مثلا همان وجوب شیئا فشیئا، اگر این زن مثلا می داند تا یک رکعت نماز بخواند حیض می شود. اول اذان ظهر وجوب نماز بر این می آید یا نمی آید؟ اگر بگوئید بر او نماز واجب است، این خلاف ضرورت فقه است. این زن می گوید این چه نمازی شد. وجوب این نماز خلاف ضرورت فقه است. پس باید بگوئید وجوب نماز بر این زن مشروط به بقاء حیات وقدرت وطهارت است تا آخر نماز. حالا اینکه چطور توجیه کنید بالاخره یک جوری باید توجیه کنید، محقق اصفهانی هم باید یک جوری توجیه کند دیگر. اینجا که محقق اصفهانی مشکل ندارد. اینجا زمان واجب با زمان وجوب یکی است، منتهی مشروط است به تمکن از اتیان واجب. این زن اگر تا آخر نماز پاک می ماند متمکن است از واجب. ولذا از اول اذان ظهر وجوب در حقش فعلی می شود، زمان واجب هم که از اول ظهر است. محقق اصفهانی که در اینجا مشکل ندارد. آنهایی که شرط متأخر را محال می دانند راجع به این زن چه می گویند که مشروط است وجوب نماز بر این زن به بقاء طهارتش تا آخر نماز؟ یک جوری توجیه می کنند دیگر. دست از فقه که بر نمی دارند. حالا عنوان تعقب یا عنوان من کانت طاهرة الی وقت یسع الصلاة بالاخره یک چیزی درست می کنند.

پس اینکه در واجب تدریجی وجوب مشروط است به بقاء حیات و قدرت تا آخر وقت این را باید یک جوری توجیه کنیم. منتهی حرف این وجه ثالث این است که وجه ثالث می گوید من کاری کردم که زمان واجب در صوم فی النهار از اول اذان صبح نشد از اول شب شد. این مرکب تدریجی از اول شب زمان امتثالش محقق می شود. چون سدّ ابواب عدم بر صوم فی النهار از حالا ممکن است با این شروع در غسل جنابت در شب.

پس این وجه ثالث عقلا وجه مقبولی است، منتهی اولا دلیل اثباتی ندارد. ثانیا شبهه ای که ما داریم این است که خود این غسل جنابت دیگر می شود واجب ضمنی. چرا؟ برای اینکه خود غسل جنابت مصداق سدّ باب عدم است. وقتی مولا می گوید سدّ کن باب عدم را بر صوم فی النهار، غسل جنابت سد یک باب عدم است، امساک در نهار سد یک باب دیگر عدم است بر صوم فی النهار. ولذا خود غسل جنابت در شب می شود واجب ضمنی، یعنی خودش می شود یک جزئی از صوم.

سؤال وجواب: عقلی نیست بلکه شارع می گوید یجب سدّ ابواب العدم علی الصوم فی النهار. وفرض این است که این واجب، واجب نفسی است. منتهی گفته می شود که غسل جنابت مقدمه سد ابواب عدم است. ولی ما می گوئیم نه، غسل جنابت خودش مصداق سدّ باب عدم هست. یعنی این آقا که غسل جنابت می کند خود این غسل جنابت یعنی سد باب عدمٍ علی الصوم فی النهار. والا اگر بنا باشد که این غسل جنابت مقدمه سد باب عدم باشد، آنوقت راجع به امساک از مفطرات در روز هم باید همین را بگوئیم، بگوئیم او هم مقدمه است، مقدمه است برای سد عدم بر صوم فی النهار. آنوقت خود امساک از مفطرات در روز هم می شود واجب غیری. در حالی که اصلا سد باب عدم بر صوم فی النهار اگر واجب باشد اصلا خود غسل جنابت در شب می شود مصداق سد باب عدم.

سؤال وجواب: فرض این است که طبق این وجه ثالث واجب نفسی صوم نشد. بلکه سد باب عدم شد بر صوم. واجب شد سد ابواب عدم بر صوم فی النهار. وجه ثالث می گوید اصلا دیگر صوم فی النهار واجب نیست. منتهی به عنوان یک راه معقول ثبوتی.

خب اگر اینجور است غسل جنابت اصلا خودش سد باب عدم بر صوم فی النهار است نه مقدمه سد. مثل اینکه در باب سد ابواب عدم بر حرارت، اصلا خود بخاری گذاشتن در این اتاق خود این سد یک باب عدم هست بر حرارت. اصلا سد ابواب عدم بر یک شیئ یعنی چی؟ یعنی ایجاد اجزاء علت تامه او. سد ابواب عدم بر یک ممکن یعنی اوجد اجزاء علته التامة. معنایش این است دیگر. سد ابواب عدم بر صوم فی النهار یعنی ایجاد کن غسل جنابت را در شب. خب این می شود سد یک باب عدم بر صوم فی النهار. والا اگر بگوئید غسل جنابت مقدمه سد باب عدم هست ولی خودش سد باب عدم نیست، به فرمایش جناب آقای هاشمی در تعلیقه بحوث امساک از مفطرات هم باید بگوئید خودش سد باب عدم که نیست مقدمه است برای سد ابواب عدم بر صوم فی النهار. آنوقت امساک از مفطرات هم می شود واجب غیری. اینکه محتمل نیست.

از این وجه ثالث غیر عرفی بگذریم.

سؤال وجواب: این مقدار از سد ابواب عدم با ما، طلوع فجرش با مولا. سد ابواب عدمی که در اختیار ما هست واجب است.

#### وجه چهارم (تمسک به قبح تفویت ملاک ملزم)

وجه چهارم: این است که محقق اصفهانی و جماعتی فرموده اند: ولو در شب ماه رمضان وجوب برای صوم فعلی نیست و محال هم هست فعلی باشد، اما عقل از باب قبح تفویت ملاک ملزم می گوید شما با ترک غسل در شب داری تفویت می کنی ملاک ملزم را در صوم فی النهار فتستحق العقاب.

اگر موضوع صوم فی النهار عبارت بود از قادر بر صوم فی النهار، موضوع تکلیف این بود: من کان قادرا فی النهار علی الصوم. اشکالی نداشت شما در شب غسل جنابت را ترک کنید. ایجاد موضوع تکلیف که واجب نیست. کاری می کنید که دیگر مصداق القادر فی النهار علی الصوم نمی شوید. این مشکل ندارد.

اما یکوقتی موضوع تکلیف این نیست. المکلف یجب علیه الصوم فی النهار بعد طلوع الفجر. بعد از طلوع فجر صوم فی النهار واجب می شود بر مکلف. شما هم که مکلفید، بلغ عاقل هستید دیگر. کشف می کنیم که شما اگر در شب غسل جنابت نکنید و عاجز بشوید از صوم فی النهار تفویت کرده اید ملاک ملزم را.

این وجه که تمسک می کند به قبح تفویت ملاک ملزم به دو نحو بیان می شود:

یکی اینکه بگوئیم ما قبح تفویت ملاک ملزم را قبول داریم اما به شرط اینکه دلیل خاص داشته باشیم بر اینکه کسی که غسل جنابت را در شب ماه رمضان ترک کند تفویت کرده است ملاک ملزم را. دلیل خاص باید داشته باشیم. حالا چون دیگر طبق این جواب رابع صوم بعد طلوع الفجر واجب معلق نیست. یعنی از اول ما اعلام می کنیم بعد از طلوع الفجر وجوب صوم می آید. می شود واجب مشروط. می شود مثل نماز که بعد از دخول وقت و بعد از اذان ظهر وجوب نماز با وضوء می آید.

خب ترک غسل جنابت در شب ماه رمضان مثل این می ماند که قبل از اذان ظهر یک آب منحصری دارید او را می ریزید که وقتی اذان ظهر شد دیگر نتوانید نماز ظهر بخوانید. مثل هم می شوند، چون هر دو شدند واجب مشروط به دخول وقت. صوم شد واجب مشروط به دخول وقت، نماز هم شد واجب مشروط به دخول وقت.

تارة گفته می شود که دلیل خاص باید باشد، حالا یا امر کند به تحصیل این مقدمه مفوته قبل الوقت، ویا خبر بدهد لااقل که اگر ترک کنید آن مقدمه مفوته را، غرض ملزم مولا فوت می شود.

مرحوم آقای خوئی همین را فرموده است. فرموده اگر واجب معلق را منکر بشویم، واجب مشروط به شرط متأخر را منکر بشویم، و بگوئیم وجوب صوم بعد طلوع الفجر است. علی القاعده می گفتیم غسل جنابت در شب لازم نیست. چرا؟ برای اینکه در شب وجوب نیامده و وجوب فعلی نیست نسبت به صوم تا مقدمه اش واجب بشود. بعد از طلوع فجر هم خطاب تکلیف شامل عاجز نمی شود. خب بعد از طلوع فجر اگر این آقا غسل نکرده، یعنی عاجز است از صوم. عاجز از صوم که تکلیف ندارد.

ولذا آقای خوئی فرموده اگر دلیل خاص نباشد که تحصیل این مقدمه مفوته لازم است علی القاعده می گفتیم لازم نیست. اما در باب صوم دلیل خاص داریم. برفرض صوم واجب معلق نباشد، واجب مشروط به شرط متأخر نباشد، اما دلیل داریم کسی که غسل جنابت را در شب ترک کند باید کفاره بدهد. من اصبح علی الجنابة متعمدا باید کفاره بدهد. گناه کرده است. اما در باب نماز که دلیل نداریم قبل از دخول وقت باید آب را حفظ کنید. ولذا علی القاعده می شود آب را روی زمین ریخت. حتی بالاتر بگویم، می شود قبل از اذان ظهر بروی جائی که نه آبی باشد و نه خاکی. در را هم قفل کنی و کلیدش را هم بندازی پشت در، یک روز بی نماز می شوی و عدالتت هم لطمه نمی بیند. عادل بی نماز. چون اذان ظهر که نشده بود می گویی خدایا بویی از تکلیف به مشام نمی رسد. بعد که اذان ظهر شد باز هم می گوئی خدایا باز هم بویی از تکلیف به مشام نمی رسد. چرا؟ چون قبل از اذان، اذان نگفته بودند واجب مشروط شرطش فعلی نبود، بعد از اذان هم قدرت ندارم.

پس آقای خوئی نظرش این است که یا باید واجب را واجب معلق کنید، از اول شب بگوئید یجب الصوم فی النهار، یا مشروط به شرط متأخر بکنید، و یا باید دلیل خاص باشد بر لزوم تحصیل مقدمات مفوته.

اختصاص به آقای خوئی هم ندارد. شاگردان مبرزش مثل آقای صدر و آقای تبریزی هم همین را می گویند. آقای صدر هم همین را می گوید، می گوید اگر واجب مشروط شد تا دلیل خاص نیاید به ما بگوید تحصیل این مقدمه مفوته لازم است، حفظ ماء قبل الوقت لازم است، علی القاعده می گوئیم نه لازم نیست. چرا؟ برای اینکه مولا چه چیزی را به عهده من گذاشت؟ به عهده من گذاشت نماز با وضوء را بعد از دخول وقت. از زمانی که وقت داخل می شود نماز با وضوء به عهده من می آید. من یک کاری می کنم که وقتی اذان ظهر گفتند عاجز باشم از نماز با وضوء بلکه از اصل نماز.

این یک نظر.

نظر دوم: که به نظر ما صحیح تر هست، نظر حضرت امام و قبل از ایشان بزرگانی مثل محقق اصفهانی و مرحوم آقای حائری است. می گویند دلیل خاص نمی خواهیم ولو واجب، واجب مشروط بشود. مثل نماز. اذان ظهر نشده است، اما شما می دانید که اذان ظهر خواهد شد. إذا زالت الشمس وجبت الصلاة. آنوقت این آب محصر را اتلاف می کنی؟! تو مستحق عقاب هستی بر اتلاف این آب منحصر قبل الوقت. چرا؟ برای اینکه به تعبیر حضرت امام ره عقلاء در اینجاها احتجاج می کنند می گویند وقتی می دانستی مولا به تو گفته إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، ومی دانستی زوال شمس خواهد شد، چرا حفظ نکردی قدرت خودت را؟ چرا این مقدمات مفوته را حفظ نکردی؟ چرا آب را نگه نداشتی؟ چرا در این سفر با خودت آب نبردی با اینکه می دانستی بعد از اذان ظهر آب پیدا نمی کنی؟

اتفاقا دو تا روایت هم داریم در همین باب وضوء:

روایت اول صحیحه محمد بن مسلم: می گوید شخصی می رود به سفر لا یجد الا الثلج أ یتیمم؟ حضرت فرمود نعم و لا أری أن یخرج الی هذه الارض الذی یوبق بها دینه. یعنی دفعه دیگر همچنین جائی نرود.

اگر به آقای خوئی می گفتند می فرمود علی القاعده چه اشکالی دارد. پس اینجا دلیل خاص داریم ولی ما می گوئیم علی القاعده هم هست.

سؤال وجواب: یوبق بها دینه ارشاد به این است که بی دین می شوی.

روایت دیگری هم هست که بعدا عرض خواهیم کرد.

در اینجا به نظر ما نکته را باید پیدا کرد. چرا عقلاء این شخص را تقبیح می کنند؟ چرا عقلاء می گویند تو مستحق عقابی بر اینکه آب را حفظ نکردی تا اذان ظهر؟ (فرق هم نمی کند که آب را اتلاف کند یا دنبال تحصیل آب نرود. علی ای حال عقلاء او را مستحق عقاب می دانند). نکته اش چیست؟

به نظر ما نکته اش این است که وقتی مولا گفت إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، غرض لزومی مولا نسبت به نماز بعد الوقت احراز شد. عقلاء احراز کردند که مولا غرض لزومی دارد که مکلف بعد از اذان ظهر نماز بخواند. عقلاء این را از خطاب إذا زالت الشمس وجبت الصلاة احراز می کنند. آنوقت می گویند شما اگر آب را حفظ نکنی تفویت کردی این غرض لزومی مولا را. و این غرض لزومی مولا قبل از اذان ظهر هم هست. ولو واجب مشروط باشد و وجوب بعد از دخول وقت باشد، اما غرض لزومی مولا از قبل از دخول وقت هم هست.

تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 224

سه شنبه 10/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر ما در واجب مشروط قبل از تحقق شرط گفتیم وجوب فعلی نیست. واجب معلق را هم نپذیرفتیم، یا اگر هم پذیرفتیم همه جا که واجب، واجب معلق نیست. مثل إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور. آیا قبل از دخول وقت تحصیل مقدمات مفوته لازم است یا لازم نیست؟ وضوء دارد، اگر وضوئش را ابطال بکند اذان ظهر که شد آبی ندارد، باید تیمم کند. یا آبی دارد قبل از وقت اگر آن را به زمین بریزد بعد از دخول وقت آب دیگری که ندارد باید تیمم کند.

صاحب عروه احتیاط واجب کرده در مسأله 13 از تیمم، که وضوء را حفظ کن، آب را هم زمین نریز. در آن مثال اول که می خواهد شخص وضوئش را ابطال کند می گوید الاحوط وجوبا عدم ابطال الوضوء. در آن مثالی که مکلف می خواهد قبل از وقت آب را به زمین بریزد صاحب عروه می گوید الاحوط وجوبا عدم اراقة الماء.

مرحوم نائینی ومرحوم آقای خوئی طبق مبنای اصولی شان حاشیه زده اند که نه مانعی ندارد. قبل از دخول وقت وجوب فعلی نیست، وقتی وجوب فعلی نشد چه اشکالی دارد ما مقدمات مفوته را تحصیل نکنیم.

حضرت امام قده طبق مبنای اصولی اش حاشیه زده است که چرا احتیاط واجب؟! الاقوی عدم جواز ابطال الوضوء أو اراقة الماء.

محقق عراقی هم یک حاشیه عجیبی دارد، می گوید: در مثال ابطال وضوء، به نظر ما یجوز ابطال الوضوء. چون دلیل می گوید إذا دخل الوقت وجب الطهور، قبل از دخول وقت وضوء واجب نیست. لذا وضوء را ابطال کند ولو می داند بعد از دخول وقت مجبور است تیمم کند. اما آب را کسی که می داند اگر به زمین بریزد بعد از دخول وقت مجبور به تیمم می شود آب را حق ندارد به زمین بریزد، اراقة الماء جائز نیست. چرا؟ چون مقدمه مفوته در واجب مشروط هم لازم التحصیل است. حفظ ماء مقدمه مفوته است برای وجوب وضوء، قبل از اذان ظهر وضوء واجب نیست، می تواند مکلف وضوئش را ابطال کند، ولو بداند که بعد از دخول وقت مجبور است تیمم کند. وضوء قبل از دخول وقت واجب نیست اما مقدمه وضوء که حفظ الماء است واجب است. ولذا می گوید لایجوز اراقة الماء قبل دخول الوقت ولکن یجوز ابطال الوضوء.

سؤال وجواب: مگر این آقا مجبور است که الان ابطال کند وضوءش را؟ خب صبر کند نیم ساعت دیگر اذان ظهر می شود نماز ظهر وعصرش را بخواند بعد برود با خیال راحت ابطال وضوء بکند. محقق عراقی می گوید نه، وجوب وضوء بعد از دخول وقت است. إذا دخل الوقت وجب الطهور. اما مقدمه وضوء که حفظ ماء است لازم التحصیل است، چون ما در واجب مشروط قبل از شرط هم می گوئیم باید حفظ مقدمات مفوته بشود.

اقول: این هم چیز عجیبی است. جناب محقق عراقی! خود وضوء قبل الوقت هم جزء مقدمات مفوته نماز است.

سؤال وجواب: ذهنتان نرود دنبال وضوء ضرری و حرجی. او اگر باشد بعد از وقت هم که اذان ظهر می گویند این آقا می بیند تا نماز بخواند حفظ این وضوء برایش ضرری است، او هم می تواند ابطال کند وضوء را و برود تیمم کند. کلام در وضوء ضرری که نیست.

و این فرمایش مرحوم نائینی وآقای خوئی که فرمودند لایجب حفظ الوضوء ویجوز اراقة الماء المنحصر قبل الوقت، طبق مبنای اصولی شان هست. و فرمایششان این است که می گویند: اگر دلیل آمد به ما گفت واجب است حفظ وضوء قبل الوقت، واجب است حفظ ماء قبل الوقت، می فهمیم که ما اگر حفظ نکنیم وضوء را ملاک ملزم را بر مولا تفویت کردیم. و عقل ما را مستحق عقاب می داند. البته یک اختلافی بین نائینی و مرحوم آقای خوئی هست. مرحوم نائینی می گوید اگر خطاب آمد که إحفظ وضوءک یا إحفظ الماء این وجوب شرعی است. مرحوم آقای خوئی می گوید وجوب شرعی لغو است، وجوب عقلی است از باب مقدمه حفظ غرض ملزم.

سؤال وجواب: آقای خوئی و نائینی می گویند اگر دلیل داشتیم که إحفظ الوضوء یا إحفظ الماء المنحصر، واجب است حفظ ماء و حفظ وضوء. ولکن اختلافشان این است که این وجوب شرعی است کما علیه النائینی یا عقلی است کما علیه السید الخوئی. اما اگر دلیل نداشتیم که به نظر این دو بزرگوار نداریم، هم ابطال وضوء جائز می شود وهم اراقه ماء.

اقول: به نظر ما غیر اینکه ما مبنای اصولی این فرمایش را قبول نداریم و معتقدیم که در سیره عقلاء مقدمات مفوته واجب مشروط هم لازم التحصیل است، اگر مولا به عبدش گفت إن جاءک زید فأکرمه عبد می داند که امشب زید خواهد آمد و اگر الان طعام نخریم نمی توانیم او را پذیرائی کنیم، عقلاء می گویند ایها العبد إن لم تشتر الطعام الیوم تستحق العقاب. غیر از اینکه ما مبنای اصولی مان این است تبعا للسید الامام، غیر از این معتقدیم که در مورد وضوء دلیل خاص داریم. دو صحیحه از محمد بن مسلم بود:

روایت اول: که دیروز خواندیم: لا أری أن یعود الی هذه الارض التی توبق دینه، فرمود نرو به جائی که آب در آنجا نیست تا مجبور شوی تیمم کنی، دینت از بین می رود.

روایت دوم: صحیحه اخری از محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام: عن الرجل یقیم فی البلاد الاشهر لیش فیها ماء من أجل المراعی و اصلاح الابل؟ قال لا. حق ندارد این مکلف در جائی بماند که آب در آنجا نیست.

آنوقت جالب این است آقای خوئی که فرموده مانعی ندارد قبل از وقت آب را به زمین بریزید تا بعد از وقت مجبور به تیمم بشوید، بالاتر در محاضرات 2/366 می گوید: چند دقیقه مانده به اذان صبح می توانی بروی بخوابی با اینکه می دانی برای نماز صبح بیدار نمی شوی. چرا؟ برای اینکه حفظ مقدمات مفوته در واجب مشروط قبل از تحقق شرط لازم نیست مگر دلیل خاص داشته باشیم که در اینجا نداریم.

البته از انصاف نگذریم در کتاب الصوم در مسأله 10 از طرق ثبوت هلال، شرح عروه (چاپ جدید) 22/ 138 آقای خوئی فرموده رفتن به قطب و به کره ماه حرام است. چرا؟ فرموده: برای اینکه شما می خواهید جائی بروید که متمکن از نماز کامل نیستید. نماز کامل نمازی است که نماز صبحش بین الطلوعین باشد، ظهر و عصرش بین زوال الشمس وغروب الشمس باشد. کره ماه بین الطلوعین ندارد. مناطق قطب شمال و جنوب بین الطلوعین ندارد.

سؤال وجواب: قبله دارد، رو به زمین نماز بخوانی می شود رو به کعبه. فوقش این هم می شود یک اشکال در کره ماه.

یکی می گوید جناب آقای خوئی! خودتان به ما یاد دادید که طلوع فجر شرط الوجوب است برای نماز صبح. من نمی خواهم شرط الوجوب را تحصیل کنم. می روم یکجائی که طلوع فجر ندارد، شرط الوجوب را تحصیل نمی کنم.

آقای خوئی می گوید معنای این حرف شما این است که إنّ الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا دروغ، الذین یقیمون الصلاة دروغ، بنی الاسلام علی خمس الصلاة دروغ، چون شما می گوئید می شود انسان جائی برود که طلوع فجر در آنجا نباشد بشود مسلمان بی نماز. و یک روایت هم هست که چون ضعیف السند است ایشان نیاورده ولی به عنوان مؤید خوب است: لا خبر فی دین لا صلاة فیه. ولذا آقای خوئی می گوید نماز اینطور. صوم هم که روشن است که: کتب علیکم الصیام... فمن شهد منکم الشهر فلیصمه. وقتی بر این آقایی که در قطب و کره ماه می رود باز دلیل می گوید نماز بر تو واجب است، دلیل وجوب نماز شامل او می شود، آنوقت دلیل می گوید نماز واجب باید در وقت خودش خوانده بشود. نماز صبح بین الطلوعین. خب شما یک واجبی داری به نام نماز، شرط واجب شد اینکه نماز صبح را بین الطلوعین بخوانی. اگر می توانی این شرط واجب را تحصیل کنی ولو به اینکه از مناطق قطب جنوب وشمال دوری کنی و اگر در آنجا هستی واجب است هجرت کنی، خب حالا چه جور شد در مورد خواب قبل از اذان صبح فرمود بخواب ولو می دانی بیدار نمی شوی؟ حالا بعضی ها هستند نوعا همینجور هستند که چون شب دیر می خوابند صبح بیدار نمی شوند، اخذا به نظر آقای خوئی در محاضرات می گویند جائز است، آقای سیستانی هم که صریحا گفته جائز است مگر منجر به تهاون بشود. این هم تهاونی در کارش نیست، صبح که ساعت هشت بلند می شود اولین کاری که می کند نماز صبحش را قضاء می کند بعد هم یک جزء قرآن می خواند. خب این مطلب اصولی آقای خوئی با آن مطلبی که در فقه گفته است جور نمی آید.

سؤال وجواب: آن کسی هم که می رود قطب ممکن است یک روز برود قطب.

سؤال وجواب: ما که معتقدیم تحصیل مقدمات مفوته لازم است. و همینطور که آقای خوئی هم فرمود مذاق شارع این است که طلوع الفجر شرط وجوب نیست شرط واجب است. چون إن الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا. ما آن مطالب آقای خوئی را در فقهش در کتاب صوم قبول داریم، منتهی می گوئیم خلاف مبنای اصولی تان هست.

سؤال وجواب: این دو روایت که امرش اسهل بود، طرف می رفت با تیمم نماز می خواند امام می فرمود نرو. اینجور هم نبود که مدتی باشد، بلکه فرمود لا أری أن یعود الی هذه الارض ولو به مدت یک روز. چه فرق می کند. نفرمود که آنجا نرو مدتی بمانی. فرمود نرو، ولو برای یک روز هم نرو. اطلاق دارد.

ولذا به نظر ما هم رفتن به مناطق قطب و کره ماه حرام است. آنهایی هم که در آنجا ساکن هستند اگر حرج نیست باید کوچ کنند و به مناطقی بیایند که شب و روز متعارف دارد.

سؤال وجواب: راجع به نماز که اینطور شد صوم اوضح است. چون شرط وجوب صوم شهر رمضان است مناطق قطب که شهر رمضان دارد. چون ماه پدیده کیهانی است نه پدیده افقی. ظاهره افقیه نیست ظاهره کونیه است. تابع شب و روز که نیست. ماه هلالش بالاخره اول ماه طلوع می کند. شهد منکم الشهر یعنی دخل علیه شهر رمضان دیگر. الان برای مردم مناطق قطب زنگ بزنی و ماه جمادی الاولی شهادت صدیقه طاهره را به آنها تسلیت عرض بکنی آیا او می گوید نخیر ما ماه جمادی الاولی نداریم؟! ... در کره ماه هم به لحاظ مردم زمین ماه هست. به هر حال در مورد ماه مسلم اگر دخول شهر رمضان شرط الوجوب باشد برای اهالی قطی شرط الوجوب فراهم است. آنوقت به آنها می گویند صم بین طلوع الفجر الی غروب الشمس. می گوید اینجا که طلوع الفجر و غروب الشمس نداریم. می گویند اقلع، برو الی مکان یوجد فیه النهار حتی تصوم فیه.

یک مطلب هم عرض کنم: جالب این است که طبق نظر آقای خوئی ونائینی قبل از دخول وقت آب منحصر است، طبق مبنای اصولی و فتوای فقهی که در مسأله 13 تیمم عروه نقل کردیم جائز است. حالا مسأله دیگر این است که: صد تا مایع در این خانه هست، شما می دانی یکی از این صد مایع لا بعینه آب است. اگر اذان صبح بشود بخواهی با تک تک این صد آب وضوء بگیری نمازت را باید بگذاری ساعت 10 صبح بخوانی. متمکن از نماز با وضوء هستی، متمکن از احراز امتثال نیستی. در این مثال می توانی بعد از دخول وقت با آب وضوء بگیری، چرا؟ برای اینکه آب فی علم الله آن مایع پنجاهمی است شما نمی دانی. شما که می توانی با او وضوء بگیری. ولذا ممکن است وضوء بگیری با او و اتفاقا هم درست در بیاید. متمکن از احراز امتثال نیستی.

در اینجا آقای خوئی و آقای نائینی می گویند خب، پس شما در اینجا متمکن از وضوء با آب بعد الوقت هستی. ولذا قبل از وقت باید کاری بکنی که احراز کنی امتثال را. چطور؟ اگر یک کاغذی در جیبت هست که در َآن شماره آب نوشته شده است، حق نداری قبل از دخول وقت آن کاغذ را نگاه نکنی و پاره کنی. نه، باید آن کاغذ را حفظ کنی که بدانی که کدام مایع آب است. یعنی اگر فقط آب داشتی می گفتند اتلاف آب جائز است، اما در اینجا چون صد تا مایع است و فرض هم این است که اینها را نمی خواهی اتلاف کنی یا نمی توانی، ویکی از اینها هم آب است. پس تو چه بخواهی و چه نخواهی متمکن از نماز با وضوء هستی. فقط مشکلت این است که اگر قبل از وقت این کاغذ را پاره کنی متمکن از احراز امتثال نخواهی بود. آقای خوئی وآقای نائینی می گویند باید کاری بکنی که بتوانی بعد از دخول وقت متمکن از احراز امتثال بشوی. آن چیزی که ما گفتیم اشکال ندارد این است که خودت را عاجز بکنی از امتثال. اما عاجز بکنی از احراز امتثال این کار جائز نیست. آنوقت نتیجه این می شود که این کاغذ را باید حفظ کنی که بعد از دخول وقت بفهمی که علامت آن آب کدام است. روی آن نوشته شده آب شماره پنجاهمی است. خب اگر این را پاره کنی بعد از دخول وقت متمکن از رجوع به آب هستی ولی متمکن از احراز امتثال نیستی. پس تو تکلیف داری بعد از دخول وقت به نماز با وضوء چون قدرت داری. عقل به تو می گوید پس کاری بکن که احراز امتثال هم بکنی. اما در جائی که آب منحصر بود می ریختی زمین، کاری می کردی که خطاب شرعی صل مع الوضوء هیچوقت متوجه تو نشود. آقای خوئی می گوید این عیب ندارد، کاری می کنی که اصلا خطاب شرعی صل مع الوضوء متوجه تو نشود بعد الوقت، او جائز است. اما وقتی که تو متمکن از امتثال هستی پس خطاب صل مع الوضوء متوجه تو خواهد شد عقل به تو می گوید الان باید مقدمات احراز امتثال را فراهم کنی. این کاغذ را حفظ کن تا بدانی آن مایع کدامش آب است. یا اگر یک بطری آب جدا داری قبل از وقت، آن صد تا مایع هم هست، آن بطری آب را الان باید حفظ کنی. چون دیگر این بطری آب حفظش مقدمه احراز امتثال شد نه مقدمه امتثال. این آب در بطری یکوقتی تنها آب است در اختیار تو، او می شود مقدمه مفوته امتثال. می توانی به نظر آقای خوئی ونائینی قبل از وقت زمین بریزی. اما یکوقت نه، این آب در بطری مقدمه احراز امتثال است. چطور؟ اگر این آب را هم بریزی زمین آن صد تا مایع هست که یکی از آنها لابعینه آب است، این آب بطری مقدمه امتثال نیست. اگر این آب بطری را هم بریزی زمین، باز شما می توانی نماز با وضوء بخوانی واقعا، چون یکی از این صد تا مایع آب است، ولی اگر این آب بطری را زمین بریزی دیگر متمکن از احراز امتثال نیستی. چرا؟ برای اینکه آب بطری را اگر قبل از وقت بریزی زمین، اذان صبح که گفتند نگاه می کنی می بینی صد تا مایع باید صد تا وضوء بگیری. کی وقت می شود صد تا وضوء بگیری در این یک ساعت؟ اینجا به نظر آقای خوئی وآقای نائینی حفظ آن آب بطری واجب است چون شد مقدمه احراز امتثال. اما اگر آن صد تا مایع را نداشتی فقط آن آب بطری را داشتی، بریز زمین مسئولیتش به گردن ما.

اقول: من نمی خواهم بحث فنی کنم، اما آیا این خلاف فهم عرفی نیست که ما بگوئیم اگر آب منحصر بود بریز زمین به گردن من. ولی اگر صد تا مایع داری که یکی از آنها آب است و نمی توانی با این صد تا مایع وضوء بگیری و احتیاط کامل ممکن نیست، اینجا آب بطری را حفظ کن چون مقدمه احراز امتثال است. اگر آب بطری را حفظ کنی می توانی احراز کنی که نماز با وضوء خواندی. اگر آب را تلف کنی نمی توانی با تک تک این صد مایع وضوء بگیری و لذا احراز امتثال نمی کنی. آیا عرف مساعدت می کند؟

سؤال وجواب: فرض کنید که هیچکدام از صد مایع را نمی گذارند زمین بریزی، یا اصلا صد تا مایع در اختیار تو نیست. صد تا شیر است که از یکی از این صد تا آب می آید از بقیه اش آب مضاف می آید و شما هم نمی توانید تشخیص بدهید چون شبیه آب است، فرض کنید اتلاف این ممکن نیست. خب اینجا اگر قبل از وقت آب بطری داری بخواهی او را بخوری یا بریزی زمین این کار جائز نیست. چون نقش این آب بطری اینجا این است که مقدمه احراز امتثال است، اما مقدمه مفوته امتثال نیست. چرا؟ برای اینکه اگر این آب بطری را زمین بریزی باز هم متمکن از وضوء با آب هست، چون این صد تا مایع بالاخره یکی از آنها آب است و متمکن از وضوء با آن هستی متمکن از احراز امتثال نیستی.

که انصافا این حرفها عرفی نیست. و اشکال ما اختصاص ندارد به آقای خوئی و نائینی. ما به آقای صدر هم همین اشکال را داریم که تعجب است از ذهن قوی آقای صدر که چرا این مسائل را مطرح نکرده، حالا اگر مطرح می کرد و می گفت ما این حرفها را قبول نداریم لابد یک وجهی می گفت که ما لااقل روی آن فکر کنیم.

خلاصه حرف ما این است که واجب مشروط قبل از تحقق شرطش اگر بدانیم شرطش محقق می شود، مثل دخول وقت که می دانیم خواهد شد، مقدمات مفوته اش به حکم عقل و عقلاء لازم التحصیل است.

حالا چی شد که بزرگانی مثل آقای خوئی و استادش مرحوم نائینی وشاگردش آقای صدر و استاد ما آقای تبریزی گفته اند که تحصیل مقدمات مفوته واجب مشروط لازم نیست؟ بالاتر بگویم مرحوم آخوند هم صریحا در کفایه طبع آل البیت صفحه 377 می گوید تحصیل مقدمات مفوته در واجب مشروط لازم نیست. چرا اینها اینجوری گفته اند؟ فرمایش اینها چیست؟ نمی شود که بدون یک نکته فنی این همه بزرگ بیایند یک مطلبی را بگویند و بعد ما بگوئیم حرف شما را قبول نداریم. لابد یک نکته ای گفته اند. نکته شان این است که می گویند: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة. پس قبل از زوال شمس وجوب نماز نیست. وقتی وجوب نماز نبود قبل از دخول وقت، تحصیل مقدمات لازم نیست. بعد از دخول وقت هم وقتی ما مقدمات را تحصیل نکردیم تکلیف مشروط به قدرت است، و ما اگر مقدمات را قبلا تحصیل نکردیم اذان ظهر که می گویند عاجز هستیم از نماز با وضوء. دیگر هیچگاه صل مع الوضوء شامل ما نشده است. قبل از اذان ظهر که وجوب ندارد چون وجوب مشروط است. بعد از اذان ظهر إذا زالت الشمس فصل یک نگاهی به من می کند می گوید تو که قادر نیستی بر نماز با وضوء. می گوئیم بسیار خوب، برای همین است که آقایان گفته اند تو لازم نیست قبل از وقت آب را حفظ کنی.

بعد یک کسی به این آقایان اشکال می کند که آقا! با این کاری که این آقایی که آب را قبل از وقت حفظ نکرد ملاک ملزم دارد فوت می شود. درست است که تکلیف ندارد این آقا بخاطر عدم قدرت، ولی ملاک ملزم از او فوت می شود.

آقایان جواب داده اند: از کجا می دانید که نماز با وضوء در حق این شخص ملاک ملزم دارد؟ اگر مولا خودش می گفت إحفظ الماء، معلوم می شد ملاک ملزمی در کار است. اما وقتی نگفته چه کسی می گوید ملاک ملزمی بود و از این آقا فوت شد؟ شاید قدرت بر نماز با وضوء بعد از وقت شرط اتصاف باشد به ملاک. بدون قدرت بعد از دخول وقت اصلا ملاکی فعلی نباشد تا فوت بشود.

اگر دلیل داشتیم که قدرت شرط استیفاء ملاک ملزم است، مثل غسل جنابت در شب ماه رمضان یا مثل تعلم احکام قبل از دخول وقت که بعدا مطرح می کنیم. دلیل می گوید چرا تعلم نکردید احکام را؟ فهمیدیم تعلم شرط استیفاء ملاک است. اما اگر دلیل نداشتیم چه بسا قدرت شرط اتصاف به ملاک باشد. پس اصلا من که آب را قبل از وقت زمین ریختم اصلا ملاک ملزمی از من فوت نشده است.

بعضی ها می گویند آیه هم همین را می گویند. آیه هم می گوید إذا قمتم الی الصلاة آخرش می گوید فلم تجدوا ماءا فتیمموا. خب کی آدم قیام الی الصلاة می کند؟ بعد از دخول وقت دیگر. می گوید إذا قمتم الی الصلاة یعنی إذا دخل الوقت فوجدتم ماءا فتوضئوا، فإن لم تجدوا ماءا فتیمموا. اصلا موضوع وجوب وضوء کسی است که واجد الماء است در داخل وقت. چه لزومی دارد که من قبل از وقت آب نگه دارم موضوع درست کنم برای واجد الماء فی داخل الوقت؟

این خلاصه اشکال این بزرگان. ببینیم برای حل این اشکال چه جوابی هست.

جلسه 225

چهارشنبه 11/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آقای خوئی ره فرمود: اگر دلیل خاص نداشتیم بر تحصیل مقدمات مفوته نسبت به واجب مشروط قبل از اینکه شرط آن محقق بشود، علی القاعده تحصیل آن مقدمات لازم نیست. می شود قبل از وقت وضوء را ابطال کرد، آب منحصر را زمین ریخت، اذان ظهر که گفتند عاجزیم از وضوء تیمم می کنیم.

فرمود جهتش این است که وقتی که تکلیف مختص است به قادر و من در داخل وقت قادر نیستم بر وضوء، پس از اول خطاب توضأ شامل من نمی شود. خطاب توضأ که شامل من نشد، کشف نمی کنیم که در حق من ملاک ملزمی بود که از من فوت شد. شبیه این می شود که مولا تصریح کند بگوید إذا دخل الوقت و کنت قادرا علی الوضوء فتوضأ. من قبل از وقت آب را زمین می ریزیم خودم را در عنوان مکلف به وجوب وضوء داخل نمی کنم. مثل اینکه می گویند الزوج یجب أن ینفق علی زوجته. یک شخصی قبول نمی کند ازدواج بکند، یا طلاق می دهد زوجه اش را. خب مشکلی ندارد. ایجاد موضوع تکلیف واجب نیست، ابقاء موضوع تکلیف هم واجب نیست.

وقتی اینطور شد، از کجا می گوئید این آقایی که قبل از وقت آب را به زمین ریخت و در وقت عاجز شد از وضوء فات منه الملاک الملزم، تا بگوئیم تفویت ملاک ملزم بر او قبیح است.

در جواب از این اشکال یک راه راهی است که بزرگانی مثل محقق عراقی و محقق اصفهانی علی ما ببالی طی کرده اند. گفته اند دلالت مطابقیه خطاب إذا دخل الوقت وجب الوضوء ولو ساقط شده است نسبت به عاجز، اما یک دلالت التزامیه هم داریم که دلالت التزامیه همین خطاب است که می گوید ملاک ملزم در مورد عاجز هم ما داریم که وضوء بگیرد. چطور؟

اطلاق خطاب إذا دخل الوقت وجب الوضوء که فی حد ذاته شامل عاجز می شود. مقید منفصل آمد گفت که تکلیف مشروط به قدرت است. حالا یا این مقید عقلی است یا لفظی است، لایکلف الله نفسا الا وسعها. مقید منفصل آمد مدلول مطابقی خطاب وجب الوضوء را تقیید زد و از حجیت نسبت به فرض عجز انداخت. اگر یک مقید منفصلی بیاید ظهور مدلول مطابقی را از حجیت بیندازد، محقق عراقی و محقق اصفهانی فرموده اند وجهی ندارد که ما ظهور مدلول التزامی را به آتش ظهور مدلول مطابقی بسوزانیم. دو تا ظهور هستند، دو تا موضوع داریم برای دلیل حجیت ظهور، یکی الظهور المطابقی حجة، دیگری الظهور الالتزامی حجة. دو تا موضوع داریم برای دلیل الظهور حجة. یک موضوع که الظهور المطابقی حجة باشد تقیید خورد با مقید منفصل، که ظهور مطابقی می گفت تکلیف به وضوء برای عاجز هم هست، مقید منفصل گفت نیست. اما ظهور التزامی که می گوید در وضوء ملاک ملزم هست مطلقا ولو در حق عاجز، او را چرا تقیید بزنیم؟

سؤال وجواب: چون ظهور مطابقی مطلق بود که یجب الوضوء مطلقا، ظهور التزامی هم این بود که وضوء ملاک دارد مطلقا. شما ظهور مدلول مطابقی را در وجوب وضوء مطلقا حتی نسبت به عاجز با مقید منفصل از حجیت انداختید، ظهور التزامی چرا از حجیت بیفتد نسبت به اینکه ملاک ملزم در وضوء هست چه در حق عاجز و چه در حق قادر.

ولذا این بزرگان فرموده اند که این مدلول التزامی حجت است، و دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه نیست. چون دو تا موضوع دارد برای حجیت ظهور، یکی ظهور مطابقی و دیگری ظهور التزامی. ظهور مطابقی به مقید منفصل تقیید خورد یعنی از حجیت افتاد، چرا ظهور التزامی از حجیت بیفتد؟

اقول: این فرمایش درست نیست. چرا؟ برای اینکه اولا: به نظر ما مقید خطاب تکلیف به اینکه مختص است تکلیف به قادر مقید منفصل نیست بلکه مقید متصل است. انصراف دارد دلیل خطاب تکلیف از عاجزین. اگر مولا بگوید باید مردم روز 22 بهمن راهپیمایی کنند، از آن کسی که توان راهپیمایی ندارد منصرف است. از کسی که او را به زنجیر بسته اند و گروگان گرفته اند منصرف است. اگر مولا بگوید باید عبید من بدوند، از آن اعرج منصرف است. از اول خطاب تکلیف منصرف است از عاجز. ولذا ظهور مطابقی إذا دخل الوقت وجب الوضوء شامل عاجز نمی شود جناب محقق عراقی و محقق اصفهانی. اگر ظهور مطابقی مقید متصل داشت و شامل عاجز نشد، اصلا ظهور التزامی منعقد نمی شود که این عاجز ملاک ملزم دارد وضوء بگیرد. چون لا اشکال در اینکه انعقاد ظهور در دلالت التزامیه تابع انعقاد ظهور در دلالت مطابقیه است، چون تابع او است. در انعقاد ظهور همه قبول دارند که تابع است. مقید لبی متصل وقتی بود کأنه مولا از اول فرمود إذا دخل الوقت و کنت قادرا فتوضأ. اصلا این ظهور مطابقی شامل عاجز نمی شود. ظهور التزامی هم که در انعقاد ظهور تابع دلالت مطابقیه است بلااشکال.

ثانیا: سبق الکلام فی بحث التعارض که دلالت التزامیه در حجیت هم تابع دلالت مطابقیه است. چون دلالت التزامیه یک إخبار مستقل نیست از مولا. بلکه یک إخبار تبعی است. به شما که می گویند زید ایستاده یا نشسته، می گوئید زید ایستاده است. خب این ظهور التزامی اش این است که زید نشسته نیست. شک دارید در این ظهور التزامی؟! بعد شما هم آدم ثقه و مورد اعتماد هستید، رفتیم زنگ زدیم به زید که آقای زید شما قائم هستید؟ گفت به جدم قائم نیستم. می پرسیم پس چه هستی؟ گفت نمی گویم. آیا می توانیم بگوئیم پس این آقای زید قائم نیست، چرا؟ برای اینکه مدلول التزامی آن خطاب که گفت قائم أو قائد و آن ثقه گفت قائم یعنی لیس بقائد، خب لیس بقائد آن را حجت بگیریم. ما فهمیدیم قائمٌ دروغ است، اما لیس بقائد شاید راست باشد. چرا؟ برای اینکه شاید خواب است.

یک مثالی بزنیم: فرض کنید خبر شما که گفتید قائم تعارض کرد با خبر رفیقتان که او هم مثل شما ثقه است که گفت نائم. بعد بگوئیم هر دو می گویند لیس بقائد؟! چه می دانیم لیس بقائد؟، شاید هم این آقا اشتباه می کند و هم آن آقا و این آقا ایستاده است.

ظهور التزامی در حجیت هم تابع ظهور مطابقی است. بحث مفصلش را در بحث تعارض نوشتیم.

مرحوم نائینی هم گفته است: ما به اطلاق ماده تمسک می کنیم. چون گفت إذا دخل الوقت وجب الوضوء، نگفت وجب الوضوء المقدور. اطلاق ماده می گوید مطلق وضوء موضوع است برای دو چیز، یکی وجوب و یکی ملاک. مقید ولو مقید متصل آمد گفت وضوء موضوع برای وجوب نیست مطلقا، اما نسبت به اینکه وضوء موضوع ملاک ملزم نیست مطلقا دلیل نداریم. کأنه خطاب وجب الوضوء دو چیز می گوید: می گوید الوضوء مطلقا واجب و الوضوء مطلقا ذو ملاک. الوضوء مطلقا واجب قید خورد ولو به مقید متصل، اما الوضوء مطلقا ذو ملاک که قید نخورد.

اقول: جواب این کلام هم این است که الوضوء ذو ملاک که مدلول مطابقی نیست برای خطاب إذا دخل الوقت وجب الوضوء. خب این مدلول التزامی است. والا مدلول مطابقی وجب الوضوء وجوب وضوء است. حرفی از ملاک نمی زند. کشف ملاک می شود به دلالت التزامیه، که یعود الاشکال که دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است.

بنابر این ما به این بیان که إذا دخل الوقت وجب الوضوء ظهور التزامی دارد یا اطلاق ماده اش می گوید وضوء مطلقا ملاک ملزم دارد حتی در حق عاجز، قبول نداریم.

اما دو تا بیان دیگر داریم:

یک بیان این است که می گوئیم: اصلا هیچ وجهی ندارد که خطاب إذا دخل الوقت وجب الوضوء شامل این آقایی که خودش را قبل از وقت عاجز می کند عمدا، وجهی ندارد بگوئیم شامل این نمی شود. چه وجهی دارد؟. اذان ظهور گفتند این آقا خودش را عاجز کرده از وضوء، باشد، چرا وجب الوضوء شامل این نشود؟ چه انصرافی دارد؟ اگر دلیل انصراف است، چه انصرافی دارد از این شخص که قدرت بر وضوء داشت قبل الوقت عجّز نفسه اختیارا؟ اگر ملاک لغویت تکلیف عاجز است، که تکلیف این لغو نیست. اثرش این است که بر او واجب می کند حفظ مقدمات را از قبل. اگر دلیل اختصاص تکلیف به قادرین لایکلف الله نفسا الا وسعها است، این هم یک بیان عرفی است می خواهد بگوید خدا مردم را مجبور به کاری که نمی توانند بکنند نمی کند. خب این آقا می توانست وضوء بگیرد، عمدا آب را ریخت زمین، آیه شامل او نمی شود.

ولذا به نظر ما خلافا للشیخ الاعظم فی مطارح الانظار اصلا خود خطاب وجب الوضوء می تواند شامل این آقا بشود و هیچ محذوری ندارد. ولو الان عاجز بالفعل است باشد. ما در بحث خروج از دار مغصوبه هم گفتیم که همان لحظه ای که داری از این مکان مغصوب خارج می شوی نهی داری از غصب. همین خروجت مصداق غصبی است که الان نهی دارد. ولی عقل به تو می گوید زود فرار کن، اخف القبیحین را مرتکب بشو تا عقابت کمتر بشود. چون هر چه بمانی بیشتر عقاب می شوی.

برفرض شما اصرار کنید مثل مرحوم شیخ که گفت نمی شود بگوئیم این آقا الان که عاجز است تکلیف دارد، نه دیگر عاجز است. این آقا اول وقت که شد آب را ریخته زمین، عاجز است از وضوء. عاجز که نمی شود تکلیف داشته باشد. می گویند الامتناع بالاختیار ینافی الاختیار خطابا و تکلیفا. و لکن لا ینافی الاختیار عقابا. مرحوم شیخ اینجور می گوید. نمی شود به او تکلیف کرد.

می گوئیم بسیار خوب، تکلیف به او نمی شود کرد، اما یک ظهور نوعی عقلائی هست در جائی که خود خطاب تکلیف به دلیل خاص مشروط به قدرت نشده است. یکوقت خود خطاب تکلیف می گوید إذا دخل الوقت و کنت قادرا علی الوضوء فتوضأ، او را حرفی نداریم، قبل از وقت آب را بریز زمین و وضوء را هم باطل کن، فدای سرت. اما وقتی خطاب تکلیف مطلق است در خطاب، ظهور نوعی عقلائی این است و این ظهور مدلول اصل خطاب است نه مدلول اطلاق خطاب، اصلا اصل این خطاب إذا دخل الوقت وجب الوضوء یک ظهور التزامی عرفی دارد که قدرت شرط استیفاء ملاک است نه شرط اتصاف. این ظهور التزامی از کجا ناشی شده است؟ نه از اطلاق ظهور مطابقی نسبت به عاجز که محقق عراقی می گفت، اطلاق خطاب تکلیف نسبت به عاجز ظهور التزامی دارد. نه، اصل خطاب إذا دخل الوقت وجب الوضوء نه اطلاق آن، اصل این خطاب إذا دخل الوقت وجب الوضوء که در لسانش قید قدرت اخذ نشده است ولو انصراف هم داشته باشد به قادر اما در خطاب اخذ نشده است، این یک ظهور عرفی التزامی دارد که قدرت در اینجا شرط استیفاء است. حالا این ظهور از کجا ناشی شده است؟ این ظهور ناشی شده است از اینکه در غالب احکام عقلائیه مشابه که قدرت را در خطاب اخذ نمی کنند قدرت شرط استیفاء ملاک است. ولذا عقلاء احتجاج می کنند، اگر شما قبل از وقت عمدا تعجیز کنید خودتان را، عقلاء به شما احتجاج می کنند و شما را مستحق عقاب می دانند. إن جاءک زید فأکرمه، امروز نان نمی خری، دیگر فردا نمی توانی اکرام کنی زید را، تو معذور نیستی.

به نظر ما این احتجاج عقلاء بهترین قرینه است بر اینکه قدرت شرط استیفاء ملاک است. وتعجیز نفس قبل الوقت عند العقلاء مقبول نیست و عذر نیست.

بله! ظهور عرفی دارد خطاب در اینکه قدرت شرط استیفاء است، مگر خود خطاب بگوید إذا دخل الوقت و کنت قادرا علی الوضوء فتوضأ.

اما اینکه بخواهند این را از آیه فلم تجدوا ماءا استفاده کنند که قدرت بعد الوقت شرط وجوب است، نه این درست نیست. چرا؟ برای اینکه در آیه که اینجور نیامده است که إذا قمتم الی الصلاة وکنتم قادرین علی الوضوء فتوضئوا. فقط گفته إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم. آخرش می گوید که و إن کنتم مرضی فلم تجدوا ماءا فتیمموا. او موضوع وجوب تیمم را می گوید، اما وجوب وضوء این قید را که در خطاب ندارد که إذا قمتم الی الصلاة و وجدتم ماءا فتوضئوا.

ولذا اطلاق آیه می گوید قبل از وقت هم شما اگر آب داشتی مقتضای این حجیت عقلائی این است که باید این آب را حفظ کنی تا بعد از وقت بتوانی وضوء بگیری.

ما یک مطلبی البته گفتیم این را عرض می کنم: محقق اصفهانی ره همین مطلب ما را بیان کرده می گوید تفویت ملاک ملزم قبیح است، ولذا تعجیز نفس از واجب مشروط قبل تحقق شرطه حرام عقلی است. اما به نظر ما این مطلب باید بررسی بشود. ما حرفمان این است که می گوئیم چرا تفویت ملاک ملزم قبل الوقت قبیح است؟ چون کشف می کنیم که قبل الوقت هم مولا غرض لزومی اش تعلق گرفته است به فعل. از وقتی که آیه وضوء نازل شد کشف کردیم مولا غرض لزومی دارد که بعد از وقت مردم وضوء بگیرند. ولذا چون غرض لزومی مولا را کشف کردیم می گوئیم قبیح است تفویت ملاک ملزم. اما یک مثال عرفی بزنم: اگر یک مولایی است الان از او می پرسیم إذا عطشت یا مولای أجیء لک بالماء؟ می گوید من فعلا بی طرف هستم، اهتمام ندارم، ببینم چه می شود. اما می دانم این مولای من که چهل سال است با او زندگی کردم تشنه که بشود تحمل ندارد، آنوقت احساس عطش که بکند می گوید جئنی بماء. این مولا که بعد از عطش تازه غرض لزومی پیدا می کند و می گوید جئنی بماء، ولی الان بی تفاوت است. می گوئیم جناب محقق اصفهانی شما که می گوئید تفویت ملاک ملزم قبیح است عقلا آیا اینجا هم می گوئید؟ اگر اینجا هم می گوئید که من باید مقدمات را حفظ کنم، باید آب را از الان نگه بدارم، چون مولا یک ساعت دیگر غرض پیدا خواهد کرد نسبت به اینکه من آب بیاورم، نه، هیچ عقلی همچنین حرفی نمی زند. چرا؟ برای اینکه مولا الان بی طرف است. به مولا می گویم مولا! آیا الان اهتمام داری به اینکه اگر تشنه شدی آب بیاورم؟ می گوید نه، فعلا اهتمامی ندارد، چون شاید بعد از عطش بخواهم مدتی تشنه بمانم و یاد عطش ابی عبدالله بیفتم. ولی می دانم این مولا از این حرفها زیاد زده، عطش که پیدا کند می گوید حالا این بار هم آب بخوریم دفعه دیگر به یاد عطش ابی عبدالله تشنه می مانیم. مولایی که فعلا هیچ اهتمامی ندارد به اینکه ما آب ببریم بعد عطشه، صرف اینکه می دانم بعد از عطش اهتمام پیدا خواهد کرد، خب اینجا هم تفویت ملاک ملزم می کنم بر مولا دیگر، ولی هیچ لزومی ندارد الان آب حفظ کنم برای مولا. هیچ عقل و عقلائی این عبد را الزام نمی کنند. چرا؟ برای اینکه این عبد می گوید خود همین مولا اگر آب کنارش بود الان حفظ نمی کرد، چرا؟ برای اینکه واقعا مولا الان اهتمام ندارد. وقتی خود مولا اهتمام ندارد دیگر من کاسه از آش داغتر که نیستم.

سؤال وجواب: برفرض خودش هم می داند بعد از عطش جوگیر خواهد شد. مثل کسانی که می دانند عاقبت به شر می شوند آیا می روند فسق و فجور می کنند. مثل کسی که به او خبر داده اند که تو عاقبت به شر از دنیا خواهی رفت، مثل حضرت علی علیه السلام که به ابن ملجم خبر داد، الان فرض کنید بد نیست و مؤمن است، صرف اینکه می داند آخر فاسق می شود آیا الان می آید مقدمات فسق فراهم می کند؟ چرا خلاف وجدان حرف می زنید. صرف اینکه می داند بعدا شوق پیدا می کند به یک چیزی بعدا فاسق می شود و شوق به زنا پیدا می کند، الان می رود بلیط روسپی خانه تهیه می کند؟! بحث این است که فعلا شوق ندارد به این فعل و هیچ اهتمامی به این فعل ندارد، وقتی این آقا اینجور است الان هیچ اهتمامی ندارد، خودش تحصیل مقدمات نمی کند، حالا اگر این آقا مولا بود بر عبدش لازم است تحصیل مقدمات بکند؟ می گوید مولا تو که الان غرض لزومی ندارد. اگر عقل بگوید ولی ملاک هست. می گوید ملاک را می خواهم چکار، مگر من نوکر ملاک و مصلحت ومفسده هستم. من نوکر مولا هستم، مولا الان غرض لزومی دارد یا ندارد؟ مولا می گوید نه الان من غرض لزومی ندارم، سیتحقق غرضی اللزومی بعد العطش. خب مولا چه لزومی دارد من الان حفظ ماء بکنم برای تو؟ خودت حفظ ماء نمی کنی من بکنم.

پس جناب محقق اصفهانی ما هم قبول داریم تفویت ملاک ملزم قبیح است اما در جائی که کشف کنیم الان مولا غرض لزومی دارد. حالا شما چه جوری می گوئید الان مولا غرض لزومی دارد؟ الان مولا چه جوری غرض لزومی دارد که بعد از عطش مولا برای او آب ببریم؟ حالا به قول آقای صدر این غرض لزومی ممکن است ناشی باشد از شوق مولا به جامع. مولا الان شوق دارد به جامع بین عدم العطش و شرب الماء عقیب العطش. این شوق به جامع منشأ آن غرض لزومی مولا شد به اینکه ما بعد از عطش او برای او آب ببریم. این غرض لزومی مولا است که در قبل از تحقق شرط هم هست و او گریبان گیر مکلف است.

پس ملاک غرض لزومی مولا است. ما باید تحلیل کنیم، این غرض لزومی در نفس مولا چی است که الان هست. ما اصلا روح حکم را همین غرض لزومی می دانیم. روح وجوب همین غرض لزومی مولا است. اصلا روح وجوب همین است. الفاظ و شکلها و إذا عطش فجئنی بماء اینها الفاظ و سیاقات است. روح وجوب همان غرض لزومی مولا است. مولای عرفی الان خواب است، اما من می دانم این پسرش که رفت داخل استخر ده دقیقه که شنا کرد خسته می شود و همان وسط استخر می رود زیر آب. من هم اگر وسائل انقاذ غریق را آمده نکنم که او را نجات بدهم پسر مولا غرض می شود. الان مولا خواب است ولی کشف کرده ام غرض لزومی مولا را به انقاذ إبنش.

سؤال وجواب: غرض لزومی یعنی لو التفت الیه تفصیلا لصار الغرض فعلیا. غرض ارتکازی است دیگر. وقتی بیدار شد می شود غرض تفصیلی.

مقوم وجوب انشائی انشاء است، اما روح حکم که علیها الاطاعة و العصیان، الاطاعة والعصیان یتبعان ذلک الغرض اللزومی الذی هو روح الوجوب. این غرض لزومی هست و ما روح وجوب را همان می دانیم. بیشتر از این هم ما نمی خواهیم.

سؤال وجواب: محقق عراقی گفته است که وجوب اراده مبرزه است، اما این مبرَز بودن هیچ نقشی در حکم عقل به وجوب امتثال ندارد اگر از راه دیگر کشف کردیم این اراده را.

سؤال وجواب: ما اغراض مولا را می گوئیم. نمی گوئیم اغراض مردم تمام الموضوع است. ونمی گوئیم در عقود و ایقاعات غرض تمام الموضوع است. ما می گوئیم وجدان عقلی و عقلائی می گوید غرض لزومی مولا تمام الموضوع است برای حکم عقل و عقلاء به لزوم اطاعت. شما به این نقض کنید.

سؤال وجواب: این هم که شما می گوئید اراده مبرزه، مبرزه نقش در وجوب انشائی دارد ولی نقش در حکم عقل به لزوم امتثال ندارد.

حتی ما گفتیم اینکه آقای صدر می فرماید که مولا اگر بتواند ابراز کند غرضش را و نکند، عقل می گوید امتثال لازم نیست. مولا باید تلاشش را بکند، هر چه توانست ابراز کند بکند بقیه را که نمی تواند عقل می گوید باید اطاعت کنی و امتثال کنی غرض را. چون به مقداری که می توانست ابراز کرد.

ما می گوئیم نه لازم نیست. مولا می توانست ابراز کند ولی نکرد اعتماد کرد بر درک و شعور مردم. مولا دارد می بیند پسرش غرق می شود ولی هیچ چیزی نمی گوید. یک مولای ساکت که عند الضرورة فقط یک لا و نعم به زور از او می شنویم. باز هم امتثال لازم است.

یکوقت ظهور عرفی دارد در اینکه مولا نمی خواهد، اما یکوقت غرض لزومی دارد، ولو التفت لتعلق غرضه التفصیلی به، اینجا لزوم امتثال هست.

سؤال وجواب: به مقداری که غرض لزومی مولا کشف بشود وجوب امتثال دارد. و غرض لزومی مولا به إنقاذ ابنه علی تقدیر غرقه کشف شده است.

مطلب دیگر این است که به محقق اصفهانی می گوئیم شما گفتی تفویت ملاک ملزم قبیح است، اما فرق است بین واجب مشروط قبل تحقق شرطه با واجب معلق. در واجب معلق عند الخوف و احتمال فوت هم تحصیل مقدمات لازم است. اگر شب ماه رمضان احتمال بدهی اگر بخوابی خواب بمانی و نتوانی غسل کنی باید همان اول شب بروی غسل کنی. اما در واجب مشروط قبل تحقق شرطه، اگر شب بخوابی شاید نماز صبح فوت بشود، با شاید واجب نیست که نخوابی.

واجب مشروط قبل تحقق شرطه در صورتی تحصیل مقدماتش عند العقلاء لازم است که علم به فوت پیدا کنی. اما در واجب معلق حتی در احتمال فوت هم تحصیل مقدمات مفوته لازم است.

توضیح این مطلب انشاءالله فردا.

جلسه 226

شنبه 14/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که عرض کردیم ما در واجب مشروط قبل از تحقق شرطش چون می دانیم و برای ما منکشف شده است غرض لزومی مولا، ولذا تحصیل مقدمات مفوته به حکم عقل و عقلاء لازم است. اگر هم ما شرط بدانیم آن چیزی را که مرحوم آقای صدر فرمود که غرض مولا در صورتی لازم التحصیل است که به مقدار ممکن بیان کرده باشد آن را، می گوئیم همینکه مولا به شکل خطاب مشروط گفت إن جاءک زید فأکرمه، کافی است برای حکم عقل به لزوم تحصیل مقدمات مفوته. همینکه مولا این خطاب مشروط را ابراز کرد متصدی شد که تحصیل غرضش را از مکلف تقاضا بکند، بخواهد از مکلف که غرض او را تحصیل کند. اینکه آقای صدر فرموده است که باید مولا امر هم بکند به تحصیل مقدمه مفوته، نه لازم نیست. اینکه حتما مولا بگوید إشتر الطعام الیوم حتی تتمکن من اکرام زید بعد مجیئه، نخیر همچنین چیزی لازم نیست. همینکه مولا گفت إن جاء زید فأکرمه، یک نوع تصدی برای تحصیل غرضش هست از مکلف.

منتهی ما یک عرضی داشتیم و این عرض ما خطاب به محقق اصفهانی بود. می گفتیم محقق اصفهانی که آمد گفت نیازی به تصویر واجب معلق نداریم. چه لزومی دارد که ما در صوم بگوئیم از اول شب واجب است صوم فی النهار به نحو واجب معلق؟ نه، بعد از طلوع فجر واجب می شود صوم فی النهار، ولکن چون ملاک ملزم کشف شده، محقق اصفهانی فرمود عقل حکم می کند که شما در شب ماه رمضان غسل جنابت بکنید تا غرض وملاک ملزم مولا فوت نشود.

می گوئیم جناب محقق اصفهانی! اینطور نیست که واجب معلق هیچ فائده ای نداشته باشد. یعنی بگوئید واجب مشروط هم تحصیل مقدمات مفوته اش به حکم عقل لازم است. واجب معلق هم نداشتیم واجب مشروط داشتیم (إذا طلع الفجر یجب الصوم)، باز عقل می گفت تحصیل مقدمات مفوته در شب لازم است. جناب محقق اصفهانی! در موارد شک در فوت چطور؟ اگر من شب ماه رمضان احتمال می دهم اگر بخوابم خواب بمانم و تا اذان صبح بیدار نشوم و متمکن از غسل نباشم. فقهاء فرموده اند که واجب است قبل از خواب غسل کنی. کسی می تواند در شب ماه رمضان در حال جنابت بخوابد که اطمینان داشته باشد که برای غسل قبل از اذان صبح بیدار می شود. و این از برکات واجب معلق است. چون می گویند وجوب فعلی است. قاعده اشتغال می گوید اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است. شک داری اگر بخوابی نتوانی غسل کنی، پس باید قبل از خواب حتما غسل بکنی و بخوابی.

شبیه واجب فعلی. بعد از اذان صبح شما بیدار شدید گفتید که 5 دقیقه ای بخوابم بلند بشوم نماز صبح بخوابم. ولی احتمال می دهید 5 دقیقه بشود یک ساعت و نیم، حرام است بخوابید. چرا؟ برای اینکه شک دارید که اگر بخوابید خواب بمانید. بعد از اذان صبح دیگر حق ندارد کسی که بیدار شد دومرتبه به خواب برود مگر اینکه مطمئن باشد که از خواب بیدار می شود. و الا استصحاب می گوید تو در خواب باقی می مانی، و قاعده اشتغال هم می گوید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، تو یقینا ذمه ات به نماز صبح مشغول است باید احراز امتثال بکنی. در حالی که در واجب مشروط قبل از تحقق شرطش که وجوب فعلی نیست دلیل ما بر لزوم تحصیل مقدمات مفوته بناء عقلاء هست. چرا می گوئیم قبل از اذان صبح اگر می دانی بخوابی خواب می مانی نماز صبح نمی توانی بخوانی باید حتی المقدور اگر می دانی که بخوابی خواب می مانی باید نخوابی یا از ساعت زنگ دار استفاده کنی. چرا؟ چون می گوئیم بناء عقلاء این است که اگر مطمئنی که اگر این مقدمه مفوته را تحصیل نکنی واجب مشروط بعد از تحقق شرط از تو فوت می شود. بناء عقلاء این است که احتجاج می کنند بر عبد. إن جاءک زید فأکرمه اگر عبد می داند که فردا زید خواهد آمد، اگر امروز طعام نخرد فردا متمکن از طعام خریدن نیست. عقلاء احتجاج می کنند که چرا امروز طعام نخریدی. اما در موارد شک به قول مرحوم شیخ انصاری لازم نیست تحصیل مقدمات مفوته در واجب مشروط. ثابت نیست که عقلاء این مکلف را مستحق عقاب بدانند. شاید نتوانم فردا طعام بخرم و شاید بتوانم. اگر می دانم که نمی توانم فردا طعام بخرم، بله امروز باید طعام بخرم، اگر می دانم در شب بخوابم خواب می مانم برای نماز صبح، نباید عند التمکن بخوابم یا باید از ساعت زنگدار استفاده کنم. اما اگر شک دارم، بناء عقلاء و متشرعه نیست که اگر شک داشته باشند خواب می مانند نخوابند و بگویند شاید خواب بمانیم نماز صبحمان فوت بشود.

سؤال وجواب: ما عرضمان این است که اینکه محقق اصفهانی گفت واجب معلق که مهم نیست، نبود هم نبود، تحصیل مقدمات مفوته از باب تفویت ملاک ملزم عقلا لازم است حتی در واجب مشروط قبل تحقق شرطه، می گوئیم نه، بینهما فرق فی موارد الشک.

إن قلت: شما که شدید طرفدار شیخ انصاری در واجب مشروط. إن جاءک زید فأکرمه را برگرداندید به اینکه وجوب فعلی است واجب اکرام زید علی تقدیر مجیئه هست، پس چه فرق می کند با واجب معلق؟ وجوب فعلی است. امروز که مولا إن جاءک زید فأکرمه گفت وجوب فعلی بود، الان وجوب فعلی است بنابر نظر مرحوم شیخ انصاری که ما هم اختیار کردیم، که اختصاص به ما هم ندارد، پیدا کردیم که مرحوم ایروانی هم طرفدار سرسخت مرحوم شیخ است در این مسأله، و معتقد است که در واجب مشروط وجوب فعلی است ولو قبل از تحقق شرط، وقید رجوع می کند با ماده. واجب است الان، یعنی وجوب فعلی است، اما واجب اکرام زید علی تقدیر مجیئه هست. خب گفته می شود که طبق این نظر در موارد شک در فوت هم باید شما بگوئید باید احتیاط کرد. چون إن جاءک زید فأکرمه طبق این نظر مرحوم شیخ وجوب فعلی است، هیچ فرقی با واجب معلق ندارد. پس چرا می گوئید در واجب مشروط قبل تحقق شرطه، اگر شک بکنیم که اگر الان من این مقدمه را انجام ندهم و تحصیل نکنم بعدا نمی توانم، چرا می گوئید در موارد شک احتیاط لازم نیست، بر خلاف واجب معلق؟ شما که بین واجب معلق و واجب مشروط فرق نگذاشتید تبعا للشیخ الاعظم، گفتید در هر دو جا وجوب فعلی است، قید، قید واجب است.

قلت: می گوئیم این اشکال خوبی است، ولکن ما در بحث واجب مشروط مطلبی گفتیم تفصیلی دادیم، گفتیم دو نوع واجب مشروط داریم: یکی إن جاءک زید فأکرمه، یکی إن استطعت فحجّ. در إن جاءک زید فأکرمه گفتیم مکلف شخص این عبد است. إن جاءک زید عنوان این مکلف نیست. این مثال هیچ فرقی با واجب معلق ندارد. وجوب در حق این عبد فعلیٌّ اگر بداند فردا زید خواهد آمد قاعده اشتغال می گوید در مواردی که می دانی فردا زید خواهد آمد باید تحصیل مقدمات مفوته بکنی. اگر شک هم داری که امروز طعام نخری فردا که زید می آید عاجز می شوی از اکرامش، اگر این شک منجر به خوف بشود باید احتیاط بکنیم. مثل هر جائی که وجوب فعلی هست، مثل این زنی که بعد از دخول وقت خوف دارد که اگر ابتداء وقت نماز نخواند حیض می شود، همانطور که مرحوم آقای خوئی فرموه است قاعده اشتغال می گوید باید این زن اول وقت نماز بخواند. ما در إن جاءک زید فأکرمه هم قبول داریم که وجوب فعلی است، اگر این عبد می داند که فردا زید خواهد آمد، قاعده اشتغال می گوید اگر احتمال می دهی امروز اگر طعام نخری فردا متمکن از اکرام زید نیستی، باید احتیاط کنی. مثل این می ماند که بعد از آمدن زید، منتهی زید صبح زود آمد، مولا هم گفته است که به زید نهار بده. حالا پنج ساعت تا ظهر وقت است. این عبد می گوید می گذاریم نیم ساعت به ظهر می رویم سفارش غذا می دهیم. می گویند ایها العبد خوف نداری که یک ساعت به ظهر به هر کجا زنگ بزنی سفارش غذا بدهی بگویند سرویس دهی ما تمام شد وغذا تمام شد، خوف داری یا نه؟ اگر خوف داری همین صبح زود برو سفارش غذا بده از باب قاعده اشتغال.

پس در إن جاءک زید فأکرمه به نظر ما که وجوب را فعلی می دانیم حتی قبل از مجیء زید، قاعده اشتغال می گوید که باید احراز امتثال بکنی. خوف داری که اگر امروز زنگ نزنی به رستوران فردا که زید می آید عاجزی از امتثالش، باید امروز زنگ بزنی.

اما نوع دوم واجب مشروط آنجایی بود که شرط به عنوان مکلف بر می گشت، إن استطعت فحجّ. آنجا ما می گوئیم اصلا موضوعی که برای مکلف در نظر گرفته شده المکلف المستطیع هست. وجوب فعلی است از ازل، یا لااقل از زمان صدور آیه لله علی الناس حج البیت، اما وجوب فعلی است در حق مستطیع. المستطیع یحج. من الان مستطیع وغنی نیستم، اما یک ماه دیگر غنی خواهم شد. می شوم مصداق المستطیع یحج یعنی الغنی یحج.

در اینجا به نظر ما تفصیل هست. اگر می داند الان بلیط تهیه نکنم بعد از غنی شدن نمی توانم بلیط تهیه کنم برای سفر حج، این می شود تحصیل مقدمات مفوته و واجب. اما اگر نه، شاید بعد از اینکه مستطیع شدم هم بتوانم بلیط تهیه کنم، حتی اگر خوف هم داشته باشم، چون بناء عقلاء دلیل ما بود بر لزوم تحصیل مقدمات مفوته، والا وجوب در حق من که الان فعلی نیست، چون من الان مستطیع نیستم، المستطیع یحج به من چه ربطی دارد، الان که وجوب در حق من فعلی نیست. برخلاف مولایی که به عبدش می گفت عبدی إن جاءک زید فأکرمه، آنجا مکلف عبد بود، الان هم آن عبد زنده است و مکلف است. اما در إن استطعت فحجّ مکلف المستطیع است. وجوب حج برای من که الان مستطیع و غنی نیستم فعلی نیست. مولا از من الان چیزی نمی خواهد. از مستطیع خواست حج برود چه ربطی دارد به من. من یک ماه دیگر می شوم مستطیع و غنی. عیل القاعده ما گفتیم تحصیل مقدمات مفوته در اینجا لازم نیست الا به مقداری که احراز بکنیم بناء عقلاء را. بناء عقلاء در جائی است که احراز بکنیم که اگر الان تحصیل مقدمات نکنیم و بلیط تهیه نکنیم بعدا عاجز می شویم از تحصیل بلیط. اما اگر شک داریم، ثابت نیست بناء عقلاء بر لزوم احتیاط.

و این تفصیل را بین إن جاءک زید فأکرمه که شرط عنوان مکلف نیست، و بین إن استطعت فحج یا إذا زالت الشمس وجبت الصلاة که ما معتقدیم ظاهر است در اینکه إذا زالت الشمس علیک، یعنی کل من زال علیه الشمس وجب علیه الصلاة، مثل إن اسطتعت فحجّ است. چرا؟ برای اینکه اگر بنا باشد معنای إذا زالت الشمس وجبت الصلاة این نباشد که إذا زالت الشمس علیک، پس باید بگوئیم سلمان فارسی هم آنوقت مکلف شد به نماز عند زوال الشمس الی یوم القیامة. اینکه نیست.

هر مکلفی که ادرک زوال الشمس. إذا زالت الشمس وجبت الصلاة یعنی إذا زالت الشمس علی المکلف. یعنی ادرک المکلف زوال الشمس وجبت الصلاة. می شود عنوان راجع به مکلف.

این تفصیل را بعدا در کلام خود مرحوم شیخ پیدا کردیم و تأسف خوردیم که چرا ما به کلام بزرگان بطور کامل مراجعه نمی کنیم، بلکه به مقدار ضرورت مراجعه می کنیم. دیدیم بسیاری از آن مطالبی که ما فکر می کردیم می خواهیم تقریب کنیم کلام شیخ را، خود مرحوم شیخ به ذهنش آمده، درسش را هم گفته، مقررش هم نوشته، همین تفصیل. می گوید به نظر من تفصیل باید داد بین جائی که شرط عنوان مکلف نیست مثل إذا دخلت الدار فافعل کذا. البته من این مثال را خیلی نمی پسندم، همین إن جاءک زید فأکرمه مثال خوبی است. و بین آن جائی که شرط عنوان راجع به مکلف است. که می گوید اگر شرط عنوان راجع به مکلف است، قبل از اینکه این مکلف مصداق این عنوان باشد وجوب در حق او فعلی نیست. و هذا التفصیل هو الذی ذکرناه سابقا.

سؤال وجواب: ما باید بگوئیم در إن جاءک زید فأکرمه وجوب فعلی است در حق من. من عبد مولا هستم. مولا به من گفت إن جاءک زید فأکرمه، تکلیف در حق من کرد به اکرام زید علی تقدیر مجیئه و فرض این است که فردا هم یقینا خواهد آمد. چه فرق می کند؟ عقلاء فرق نمی گذارند. فرض این است که وجوب فعلی است. من قبل از مجیء زید مقدمات مفوته را تحصیل کنم یا بعد از مجیء زید. اما در إن استطعت فحجّ برمی گردد به المستطیع یحج. وقتی المستطیع یحج شد من هنوز مستطیع نیستم پس وجوب حج در حق من فعلی نیست. چون المستطیع یحج ربطی به من که امروز کرایه ماشینم را هم نداشتم ندارد.

بله یک ماه دیگر که می شوم مستطیع، آنوقت وجوب در حق من فعلی است.

پس لزوم تحصیل مقدمات مفوته بر من در این یک ماهی که هنوز مستطیع و غنی نیستم به بناء عقلاء است. و قدر متیقن از بناء عقلاء جائی است که اگر الان تحصیل مقدمات مفوته نکنم می دانم واجب در ظرفش فوت می شود. مازاد بر این در موارد شک در فوت ما احراز بناء عقلاء نکردیم. ما بیشتر از این نمی گوئیم.

سؤال وجواب: بله در جائی که شرط عنوان راجع به مکلف باشد، ما می گوئیم در آنجا تا این عنوان منطبق بر مکلف نیست وجوب در حق مکلف فعلی نیست. و اکثر شرطهای در خطابات شرعیه عنوانی است که راجع به مکلف است حتی در مثل إذا زالت الشمس وجبت الصلاة. چون ظاهر إذا زالت الشمس این است که إذا زالت الشمس علی مکلف. ... بله شب اول ماه رمضان ما مصداق من شهد هستیم، ولذا شب اول ماه رمضان وجوب فعلی است نسبت به صوم یک ماه. به قول آقای خوئی نه فقط روزه فردا وجوبش فعلی است، روزه روز سیم هم از شب اول ماه رمضان وجوبش فعلی است.

سؤال وجواب: فرض این است که وجوب فعلی است اما واجب امساک من طلوع الفجر الی غروب الشمس است. اینکه می شود مفطرات را تا آن موقع انجام داد شبیه این می ماند که بر شما بعد از اذان هم واجب است یک نماز دو رکعتی صبح که در آن نخندید. حالا قبل از نماز صبح بلند می شوی و می خندی او که دیگر اشکال ندارد. مهم این است که در حال نماز صبح قهقهه نکنی. واجب عبارت است از امساک من طلوع الفجر الی غروب اللیل. بله در شب اصلا شما اگر امساک نکنید که او ربطی به واجب ندارد. واجب امساک خاص است. اما وجوب از ابتداء شب ماه رمضان فعلی است. ولذا در ماه رمضان ما معتقدیم تحصیل مقدمات مفوته لازم است حتی در موارد خوف فوت. این اشکال به محقق اصفهانی دیگر. محقق اصفهانی چه می گوید؟ در موارد خوف فوت هم باید لازم بداند دیگر. اما در واجب مشروط قبل تحقق شرطه یعنی شب می خوابی و احتمال می دهی خواب بمانی بیدار نشوی لازم نیست ساعت کوک کنی. حالا که شک داری بخواب، اگر هم خواب ماندی اشکال ندارد. رفع القلم عن النائم. اما برای غسل جنابت در شب ماه رمضان رفع القلم عن النائم دیگر نمی آید. برو اول شب غسل کن اگر می ترسی خواب بمانی.

سؤال وجواب: محقق اصفهانی می گوید از باب قبح تفویت ملاک ملزم می گوئیم عقلا تحصیل مقدمات مفوته لازم است. آن بیان آقای صدر وآقای خوئی بود که هر جا امر بشود به تحصیل مقدمات مفوته، لازم التحصیل است. او یک بحث دیگری است که ما هم قبول داریم و همه قبول دارند. اگر امر بکنند قبل از دخول وقت به تحصیل یک مقدمه مفوته ای، او لازم التحصیل است. بحث در جائی است که اگر امر نشدیم به امر خاص به تحصیل مقدمات مفوته، در اینجا به نظر ما بین واجب معلق مثل صوم شهر رمضان و بین واجب مشروط مثل صلاة فجر فرق است. در صوم ماه رمضان شب اگر جنب بخوابد خوف دارد که خواب بماند باید قبل از خواب غسل بکند. کما علیه الفقهاء. حرفی که ما می زنیم خلاف فتوای فقهاء نیست. اما برای نماز صبح اگر سحری خوردید نیم ساعت به اذان صبح بود گفتید حالا بخوابم و احتمال هم می دهید که ساعت 8 صبح بلند بشوید، فدای سرتان. علم که نداری خواب می مانی، شک داری برو به خواب. احراز نکردیم بناء عقلاء را بر اینکه شما مستحق عقاب هستید. اما در مسأله صوم چون صوم واجب معلق است اثرش این است که وجوب فعلی است الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

سؤال وجواب: عمدا بیدار باشد و غسل نکند معلوم است. اما اول شب می خوابد می گوید انشاءالله بیدار می شوم. کسی که شک دارد چون واجب معلق است و وجوب صوم از ابتداء شب هست می گوئیم اگر خوف داری خواب بمانی و غسل نکنی واجب است که غسل کنی. به نظر من هیچ دلیل خاصی اینجا نیست. اما نسبت به نماز، اگر خوف داری بخوابی خواب بمانی رفع ما لایعلمون، اشکالی ندارد. ولی ما حرفمان این است که اگر می دانی خواب می مانی آقای خوئی برای نماز فرمود قبل از اذان بخواب مشکلی ندارد. ما می گوئیم نه دیگر، اینجا را ما می گوئیم اگر حرجی نیست بیدار بمان یا لاقل ساعت کوک کن که برای نماز صبح بیدار بشوی.هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

## وجوب تعلم احکام در واجب مشروط قبل تحقق شرطه

کلام واقع می شود در وجوب تعلم احکام در واجب مشروط قبل تحقق شرطه.

قبل از دخول وقت اگر شما تعلم نکنید احکام نماز را، بعد از دخول وقت دیگر قادر بر نماز صحیح نیستید. تعلم می شود مقدمه مفوته.

اگر یک شخص عوام امروز نرود کلاس تعلیم احکام، اذان صبح فردا که بلند می شود نماز بخواند نمی تواند نماز صحیح بخواند و متمکن از نماز صحیح نیست. آیا واجب است امروز تعلم کند احکام را یا نه؟

آنهایی که مثل ما تحصیل مقدمات مفوته را لازم می دانند، که علی القاعده است مشکلی ندارند. اما کسانی که مثل مرحوم آخوند و مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی می گویند تحصیل مقدمات مفوته قبل از وقت واجب مشروط لازم نیست، ولذا گفتند یجوز اراقة الماء، راجع به ترک تعلم چه نظری دارند؟ یجوز ترک التعلم؟

مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول 2/500 فرموده بله یجوز ترک التعلم. مقدمه مفوته است. چطور؟ ایشان فرموده: شارع گفته إذا دخل الوقت و کنت قادرا علی الصلاة الصحیحة فصل. اینجور است دیگر. تکلیف مشروط به قدرت است. بنده واجب است خودم را در موضوع تکلیف داخل کنم؟ نه. لزومی ندارد. این مثل این می ماند که یک کسی بگوید طبق من تزوج فلینفق علی زوجته بر ما لازم است خودمان را داخل در این موضوع تکلیف قرار بدهیم و ازدواج کنیم. نخیر، چه لزومی دارد. چه لزومی دارد من خودم را داخل در من دخل علیه الوقت و کان قادرا علی الصلاة الصحیحة فلیصلّ بکنم؟

مرحوم آخوند هم در کفایه در صفحه 377 طبع آل البیت فرموده علی القاعده همین است. ایشان می گوید دو راه حل هست: راه اول اینکه بیائیم مثل مقدس اردبیلی وصاحب مدارک قائل بشویم که وجوب تعلم وجوب نفسی تهیؤی است. دلیل شرعی گفته که تعلم واجب است، اطلاق دارد، در اینجا هم تعلم بر شما واجب است. خب اینکه واجب غیری نمی تواند باشد. می شود واجب نفسی تهیؤی. اگر ترک بکنی تعلم را، عقاب می شوی بر خود ترک تعلم.

مرحوم آخوند گفته یا این را بگوئیم، یا بیائیم بگوئیم نماز به لحاظ وجوب تعلم واجب معلق است. یعنی وجوب نماز صبح فردا از الان هم هست. ولی یک وجوب فعلی به نحو واجب معلق دارد که فقط طلب می کند تحصیل این مقدمه مفوته را به نام تعلم. سائر مقدمات مفوته را که آب نگه بداری تا فردا، نه آنها دلیل ندارد. هلا تعلمت کشف می کند که نماز به لحاظ تعلم واجب معلق است. یعنی از الان واجب است نماز بر کسی که در داخل وقت آب دارد.

وقتی اینجور بگوئید از الان واجب است (وجوب فعلی است) نماز فردا بر کسی که فردا آب دارد. ولذا الان آب را بریز زمین فدای سرت. چرا؟ برای اینکه موضوع چیست؟ از الان واجب است بر کسی که فردا آب دارد نماز فردا. تو الان آب را بریز زمین که دیگر موضوع واجد الماء غدا نباشی.

اما ترک تعلم ممنوع است. چون الان وجوب نماز فعلی است، مقدمه اش تحصیل تعلم است.

مرحوم آقای خوئی در محاضرات و تنقیح فهمیده است که اشتباه کرده است. آن حرف مصباح الاصول دوره سابقه بوده است، در دوره لاحقه فهمیده است که نباید از این حرفها بزند. فرموده به نظر ما تعلم احکام واجب مشروط قبل تحقق شرطه واجبٌ و اگر تعلم نکنید و فوت بشود واجب مشروط بعد از تحقق شرطش مستحق عقاب خواهید بود. چرا؟ ایشان فرموده چون مسأله صوری دارد که انشاءالله بحث می کنیم.

جلسه 227

یکشنبه 15/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در وجوب تعلم احکام بود در واجب مشروط. که مرحوم آخوند فرمود علی القاعده اگر ما تعلم نکنیم حکم را در واجب مشروط به نحوی که بعد از تحقق شرط عاجز باشیم از امتثال، مثل اینکه قبل از دخول وقت نماز اگر تعلم نکنیم احکام نماز را، بعد از دخول وقت عاجز خواهیم بود از نماز صحیح، علی القاعده چون تعلم مقدمه مفوته هست، مقدمات مفوته واجب مشروط لازم التحصیل نیستند. چون قبل از تحقق شرط واجب مشروط وجوبش فعلی نیست پس تحصیل مقدمات مفوته آن لازم نیست. حال قبل از وقت آب بخواهد حفظ بکند برای وضوء در داخل وقت، که گفتیم لازم نیست، یا بخواهد تعلم حکم بکند تا قادر بشود بر وضوء و نماز در داخل وقت.

آقای خوئی ره فرموده: تارة تعلم مقدمه وجودیه احراز الامتثال هست، و تارة مقدمه وجودیه خود امتثال است.

در جائی که مقدمه احراز امتثال است، یعنی من اگر تعلم هم نکنم احکام نماز را مثلا، می توانم نماز صحیح بخوانم، ولکن نمی توانم احراز کنم که نماز صحیح کدامیک از این نمازها هست. مثلا باید یاد بگیرم که من وظیفه ام نماز قصر است یا نماز تمام. و در داخل وقت قادر نیستم بر جمع بین نماز قصر و تمام. لو فرض، چون گاهی دائره احتیاط آنقدر زیاد می شود که انسان مجبور است برای احتیاط ده ها نماز بخواند. چون فقط مشکل قصر و تمام که نیست. نمی داند که قنوت جزء نماز است یا مبطل نماز مثلا، باید یک نماز بخواند با قنوت چون شاید جزء باشد، یک نماز بخواند بی قنوت چون شاید قنوت مانع و مبطل باشد. شما اگر تمام این مطالب را در نظر بگیرید، چه بسا برای عمل به احتیاط در یک روز ده ها نماز بابد بخوانید تا احراز کنید که نماز صحیح را تحویل مولا داده اید. یا مثلا اگر شما قرائت را در نماز تعلم نکنید، نمی دانید که باید بگوئید ملک یوم الدین یا مالک یوم الدین، گاهی مجبورید دو بار نماز بخوانید، چون اگر یک قرائتی غلط باشد معنایش عوض می شود و موجب بطلان نماز می شود. مگر چقدر وقت هست. حدود یک ساعت وقت نماز صبح است. من نمی توانم ده ها نماز صبح احتیاطا بخوانم. پس اگر قبل از اذان صبح تعلم نکنم که نماز صبح صحیح کدام است، بعد از دخول وقت نمی توانم احتیاط کامل بکنم و تمام اطراف احتمال را انجام بدهم. اینجا تعلم می شود مقدمه احراز امتثال. اگر قبل الوقت تعلم نکنم بعد الوقت دیگر متمکن از موافقت قطعیه واجب نیستم.

در اینجا آقای خوئی ره فرموده بلااشکال تعلم واجب است. چرا؟ چون برفرض شما تعلیم نکردید. اذان که شد قادر هستید بر نماز صحیح. قادر بر احراز امتثال و موافقت قطعیه نیستید، والا نماز صبح صحیح یکی از این ده نماز است، و یکی از این ده نماز که واجب است واقعا مقدور شما هست. اما شما تا ده نماز نخوانید علم پیدا نمی کنید که نماز صحیح خوانده اید. پس شما اگر تعلم هم نکنید اذان که گفتند قادرید بر اتیان نماز صحیح، ولذا تکلیف به نماز در حق شا فعلی است بعد از دخول وقت. احراز امتثال واجب عقلی است، مقدمه احراز امتثال تعلم قبل از وقت است. در حکم عقل که فرقی نمی کند. عقل می گوید تو که می دانی بعد از دخول وقت تکلیف شرعی به تو متوجه خواهد شد. الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. مقدمه احراز امتثال به این است که قبل از وقت بروی و تعلم بکنی احکام نماز را. برای عقل فرق نمی کند این مقدمه احراز امتثال قبل از وقت باشد یا بعد از وقت. هنگامی که شما می دانید که بعد از دخول وقت تکلیف شرعی علی أیّ حال متوجه شما هست شئت أو ابیت، عقل از همین الان می گوید باید احراز کنی امتثال آن تکلیف شرعی مسلّم را که مسلّم به شما متوجه خواهد شد.

ولذا ما مثال می زدیم می گفتیم طبق این بیان مرحوم آقای خوئی که بیان درستی هم هست، اگر صد تا مایع هست می دانم یکی از اینها آب است، شماره آب در یک کاغذی نوشته شده است. اگر الان قبل از دخول وقت بروم این کاغذ را پیدا کنم مثلا بروم این کاغذ را از زید بگیرم، می فهمم که مایع شماه پنجاهم آب است ومشکلی ندارم. اما اگر این کاغذ را پیدا نکنم، بعد از دخول وقت صد مایع است من با هر کدام از اینها بخواهم وضوء بگیریم می شود صد بار وضوء، وقت می گذرد. عقل می گوید همین الان قبل از دخول وقت برو و آن کاغذ را که شماره آب روی او نوشته شده پیدا کن. می گویم حالش نیست از اینجا بروم خانه زید و کاغذ را از او بگیرم؟ آقای خوئی می گوید اگر حالش نیست پس کل این صد مایع را بریز زمین قبل از وقت تا بشوی عاجز از امتثال. عاجز از وضوء. اما تا مادامی که عاجز از وضوء نیستی فقط عاجز از احراز وضوء با آب هستی مگر اینکه قبل از وقت بروی و مقدمه احراز امتثال را تحصیل کنی، عقل به تو می گوید واجب است تحصیل این مقدمه احراز الامتثال. و این مطلب درستی هست.

پس اینکه شاید عبارت بحوث ایهام داشته باشد که چه فرق می کند مقدمه مفوته واجب شرعی یا مقدمه مفوته واجب عقلی، این هم مقدمه مفوته است. احراز امتثال واجب عقلی است، مقدمه مفوته اش تعلم است. آقای صدر گفته خب این هم مقدمه مفوته واجب است منتهی واجب عقلی.

ما نمی دانیم آقای صدر چه می خواهد بگوید؟ آیا می خواهد بگوید مقدمه مفوته واجب عقلی قبل از دخول وقت لازم التحصیل نیست، این را می خواهد بگوید؟ خب این خلاف وجدان عقلی است. بعد از اینکه من می دانم اذان را بگویند تکلیف دارم به نماز صحیح قطعا و عاجز نیستم از امتثال نماز صحیح، عقل می گوید از همین الان که وقت نشده کاری کن که احراز کنی امتثال این تکلیف مستقبل را. برای عقل که فرق نمی کند. ولذا علم اجمالی در تدریجیات منجز است. چرا؟ برای اینکه عقل می گوید تو می دانی یا الان بر تو واجب است اکرام عمرو، یا إن جاء زید فیجب اکرامه و می دانی فردا زید خواهد آمد. چون من علم اجمالی دارم یا مولا به من گفت اکرم عمرا، یا گفت إن جاءک زید فأکرمه و من می دانم زید فردا خواهد آمد. خب علم اجمالی می شود در تدریجیات دیگر. یعنی من علم دارم یا الان وجوب اکرام عمرو دارم، یا فردا بعد از مجیء زید وجوب اکرام زید دارم. درست است که وجوب اکرام زید مشروط است به مجیئش و آن هم قبل از فردا نخواهد آمد، اما برای عقل که فرق نمی کند، می گوید علم به تکلیف شرعی داری إما فی الحال أو فی المستقبل، پس باید آن را موافقت قطعیه بکنی. ولذا خود این بزرگان مثل مرحوم آقای صدر می گویند علم اجمالی در تدریجیات منجز است. چون برای عقل فرق نمی کند، می گوید من از تو احراز امتثال می خواهم چه نسبت به تکلیف فعلی و چه نسبت به تکلیف استقبالی. این فرق می کند با آن چیزی که آقای صدر وآقای خوئی گفته اند که می توانی شما قبل از وقت کاری بکنی که عاجز بشوی از امتثال در وقت. آنجا قدرت در وقت شرط تکلیف شرعی است. می توانی الان کاری کنی که دیگر در داخل وقت عاجز بشوی از امتثال تکلیف شرعی و تکلیف شرعی متوجه شما نشود. این یک بحث دیگر است که آقایان گفته اند عیبی ندارد ولو ما اشکال کردیم. اما در اینجا می دانی تکلیف شرعی متوجه تو خواهد شد چون عاجز از امتثال نیستی. فقط الان باید مقدمه ای را تحصیل کنی که احراز بکنی امتثال آن تکلیف شرعی استقبالی را. خب اینجا عقل می گوید باید بروی احراز کنی.

سؤال وجواب: فرق است بین اینکه شما قادر بر امتثال نباشی یا قادر بر احراز امتثال نباشی. مثال بزنم: شما علم اجمالی دارید که همین الان یا واجب است در این اتاق باشید یا واجب است در آن اتاق مجاور باشید. آقایان می گویند احراز امتثال ممکن نیست. برای اینکه شما که نمی توانید در آن واحد در دو جا بمانید. اما قدرت بر واجب دارید، چرا؟ برای اینکه اگر واجب این است که إجلس فی هذه الغرفة قدرت دارید، اگر واجب این است که إجلس فی الغرفة المجاورة، بر او هم قدرت دارید. ولذا می گویند حالا که احراز امتثال ممکن نیست لااقل امتثال احتمالی بکن. در حیات گردش نکن، یا بیا در این اتاق یا در اتاق مجاور که امتثال احتمالی باشد. اینجا هم همینطور است. اذان ظهر که می گویند این آقا بالاخره قدرت دارد بر وضوء به آب، چون آب یکی از این صد تا است و وضوء گرفتن با آن مقدور است. ولذا اتفاقا ممکن است شما وضوء بگیرید با آب هم باشد، ولی احراز امتثال مقدور نیست مگر با تحصیل مقدمات قبل از وقت، عقل می گوید تحصیل مقدمات لازم است. علی القاعده لازم است تا چه برسد به بحث تعلم. اینکه بروی آن کاغذ را از زید بگیری که نوشته آب شماره پنجاهم است، ما گفتیم لازم است، باید بروی قبل از وقت آن کاغذ را از او بگیری که مقدمه مفوته احراز امتثال است. تا چه برسد به تعلم که الان باید تعلم کنی احکام را که احراز امتثال کنی بعد الوقت. که غیر از علی القاعده بودن دلیل خاص هم دارد:

معتبره مسعدة بن زیاد: یؤتی بالعبد یوم القیامة یقال له هلا عملت؟ فإن قال لم اکن اعلم یقال له أ فلا تعلمت حتی تعمل.

این صورت مشکلی ندارد.

صورت دوم: این است که تعلم قبل الوقت مقدمه تمکن از خود امتثال است. اگر تعلم نکنی نماز آیات را، وقتی زلزله شد نماز آیات را بلد نیستی و عاجز هستی از نماز آیات خواندن. نه از احراز امتثال، نماز آیات بعد از زلزله هم واجب فوری است. باید قبل از زلزله بروی تعلم کنی کیفیت و احکام نماز آیات را تا هنگام زلزله متمکن باشی از نماز آیات.

در اینجا آقای خوئی ره فرموده به نظر ما باز تعلم واجب است، برخلاف سائر مقدمات مفوته. اگر بحث تحصیل آب بود، که کسی می داند اگر الان آب را نگه ندارد بعد از وقوع زلزله یا خسوف وکسوف آب ندارد، مهم نیست. آب را بریزید. اما باید تعلم احکام بکنی. چرا؟ بخاطر اینکه اطلاق أفلا تعلمت حتی تعمل شامل این فرض هم می شود.

بله اگر دلیل خاص داشتیم که می گفت إذا زلزلت الارض و کنت قادرا علی صلاة الآیات فصل، بله تعلم لازم نبود. چرا؟ برای اینکه می شد تعلم شرط وجوب. برای اینکه تعلم دخیل در قدرت است و قدرت هم شرط وجوب است. إذا زلزلت الارض و کنت قادرا علی صلاة الآیات، یعنی کنت قادرا حین الزلزال، فصل، خب من یک کاری می کنم که داخل در موضوع این خطاب نمی شوم.

اما فرض این است که دلیل خاص که نداریم که قدرت در ظرف واجب را در خطاب اخذ بکند بگوید إذا زلزلت الارض و کنت قادرا علی صلاة الآیات فصل. اگر اینطور بود دلیل خاص ما قبول می کردیم و تعلم واجب نبود قبل از نماز. اما دلیل خاص که نداریم. ما هستیم و عمومات اشتراط تکلیف به قدرت. آن عمومات عرفا صلاحیت ندارند که خطاب هلا تعلمت را منصرف کند از این موارد. این إذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات را با هلا تعلمت به عرف که بدهی، عرف می گوید تو که نماز آیات نخواندی و نتوانستی هم بخوانی بعد از زلزله، این بخاط ترک تعلم احکام نماز آیات است. روایت می گوید أفلا تعلمت حتی تعمل.

اگر شما مشرب فقهی و اصولی تان این باشد که با خطاب عام لایکلف الله نفسا الا وسعها که بطور عام می گوید قدرت شرط تکلیف است معامله قرینه خاصه بکنید، کأنه مولا در هر خطابی گفته و کنت قادرا، بگوئید درست است که نگفته إذا زلزلت الارض و کنت قادرا، اما لایکلف الله نفسا الا وسعها در قوه همین هست، هیچ فرقی بین دلیل عام بر شرطیت قدرت با دلیل خاص نیست.

اگر این را بگوئید این می شود همان فرمایش آقای خوئی در مصباح الاصول که گفت در این موارد تعلم واجب نیست.

اما این خلاف وجدان است. اگر علی القاعده هم ما می گفتیم در واجب مشروط قبل تحقق شرطه تحصیل مقدمه مفوته لازم نیست، ولی دیگر هلا تعلمت حتی تعمل را به عرف بدهند عرف اشکش جاری می شود. از آن طرف گفته اند إذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، از آن طرف هم گفته اند یؤتی بالعبد یوم القیامة یقال له هلا عملت؟ فإن قال لم اکن اعلم یقال له أ فلا تعلمت حتی تعمل، فذلک الحجة البالغة، خب این مفادش این است که شما بخاطر ترک تعلم معذور نیستید.

پس در این صورت ثانیه هم ولو مطلب مشکل تر هست ولکن ما ملتزم می شویم که تعلم واجب است.

صورت ثالثه ای هم طردا للباب مطرح شده است نه اینکه فکر کنید بحث مقدمات مفوته است. گاهی واجب مشروط هست، شک داریم شرطش در مستقبل محقق می شود یا نمی شود. برخی مناطق است اصلا معلوم نیست زلزله می آید یا نمی آید. إذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات را به مردم آن منطقه که بگوئیم می گویند ما نمی دانیم اصلا در عمر ما کفاف می کند که ما یک زلزله ای را ببینیم یا نه زلزله مخصوص ایرانی ها هست در بعض مناطقشان. شک دارد. ولی هر لحظه ممکن است زلزله بیاید. اگر زلزله بیاید این بنده خدا یک مسأله از مسائل نماز آیات یاد نگرفته است. می گوید پس بروم یاد بگیرم؟ بعضی ها گفته اند نه، چرا؟ برای اینکه استصحاب می گوید در منطقه تو زلزله نمی آید. استصحاب استقبالی عدم تحقق زلزله.

یکوقت است این استصحاب می دانید تا آخر هم با شما هست. می گوید اگر زلزله هم بیاید شما الحمد لله متوجه نخواهید شد. عیب ندارد، استصحاب کن عدم تحقق زلزله را و نرو مسائل نماز آیات را یاد بگیری. چرا؟ برای اینکه می دانی تا آخر نسبت به وجوب نماز آیات عند الزلزله اصل مؤمّن داری. ترک تعلم برای شما مشکلی ایجاد نکرد. اگر هم شما به خلاف واقع افتادی بخاطر همان اصل مؤمّن است که تا آخر داری.

سؤال وجواب: در جائی که می دانم تا آخر وقت یقین به زلزله پیدا نمی کنم، اینجا تعلم لازم نیست. چرا؟ برای اینکه حتی تعلمت حتی تعمل جائی را می گوید که بخاطر ترک تعلم حکم به خلاف واقع بیفتی. اما اینجا بخاطر عدم علم به موضوع زلزله به خلاف واقع افتادی. یعنی چه؟ یعنی تا آخر عمر شک با تو خواهد بود. چون متوجه نمی شوی زلزله شده است. همیشه حواست به عبادت است و اگر زلزله هم بشود متوجه نمی شوی وکسی هم به تو نمی گوید. خب می دانی تا آخر استصحاب عدم زلزله با شما هست، و این استصحاب است که مؤمن از وجوب نماز آیات خواندن است. پس شما بخاطر این اصل موضوعی عدم تحقق زلزله که همواره جاری خواهد شد و تا آخر هم جاری خواهد کرد، این استصحاب موضوعی است که شما را چه بسا به خلاف واقع می اندازد. اینکه اشکال ندارد. یعنی آخرش این است که شما اگر یک دوره بحث صلاة الآیات عروة الوثقی را تعلم هم بکنی ولی فرض این است که تا آخر شک داری در تحقق زلزله و نماز آیات نخواهی خواند. خب این تعلم به چه دردت خورد؟. آقا می گوئید تعلم واجب، من کار و زندگی ام را رها کردم رفتم از عروة الوثقی نماز آیات یاد گرفتم، ولی می دانم این تعلم احکام نماز آیات مشکلی را حل نمی کند. چون من تا آخر عمرم استصحاب می کنم عدم زلزله را و آن استصحاب می گوید لازم نیست نماز آیات بخوانی. خب من آن احکام را برای چه وقتی تعلم کردم. پس معلوم است که اینجاها تعلم لازم نیست. تعلم در جائی لازم است که اگر ترک کنی تعلم را، بخاطر ترک تعلم به خلاف واقع می افتی. در اینجا من بخاطر اینکه تا آخر عمر اصل موضوعی عدم زلزله خواهم داشت چه بسا به خلاف واقع افتادم، اینکه ربطی به بحث تعلم ندارد. حالا که من می دانم تا آخر عمر استصحاب عدم زلزله خواهم داشت، یا استصحاب عدم استطاعت خواهم داشت و هیچوقت علم پیدا نمی کنم به استطاعت برای حج، چه لزومی دارد احکام حج را یاد بگیرم؟ چون احکام حج را یاد بگیرم به چه درد من می خورد. من که استصحاب خواهم کرد عدم استطاعت را تا آخر عمرم و حج نخواهم رفت و وجوب حج بر من منجز نخواهد شد.

مفاد هلا تعلمت این است که ترک تعلم معذر نیست، اما اینکه اصل موضوعی تا آخر عمر جاری کنی و بخاطر اصل موضوعی عدم تحقق استطاعت به حج نروی او که مشکلی ندارد. وقتی شما از ناحیه دیگر اصل مؤمّن داری برای وجوب حج، می دانی وجوب حج بر تو منجز نخواهد شد چه تعلم کنی احکام حج را و چه نکنی، می دانی وجوب نماز آیات بر تو منجز نخواهد شد چون تا آخر استصحاب عدم زلزله خواهی داشت چه تعلم کنی احکام نماز آیات را و چه نکنی، پس شما با ترک تعلم به مخالفت یک تکلیف منجزی دچار نشدی.

سؤال وجواب: تعلم احکام را می گوید. تعلم اینکه زلزله رخ می دهد یا نه که جزء تعلم احکام نیست.

اما جائی که فعلا من استصحاب می کنم عدم زلزله را تا آخر عمر، ولی زلزله ممکن است بیاید من را یک متر آن طرفتر پرت کند، هر چه هم می خواهم بگویم من یقین ندارم به تحقق زلزله می بینم نمی توانم این حرف را بزنم، خب دیگر زلزله از این زلزله شش ریشتری بالاتر. بله الان استصحاب می کنیم عدم تحقق زلزله در قم را تا آخر عمرمان، خیلی خوب است دلمان را خوش کنیم به این استصحاب. ولی اگر فردا زلزله شد آن موقع باز ما مطمئنیم که استصحاب عدم زلزله داریم، یا نه آن موقع شاید علم به زلزله پیدا کنیم. و اگر علم به زلزله پیدا کردیم آنجا است که نماز آیات نخواندن ما بخاطر این یادنگرفتن های الان ما است که نرفتیم نماز آیات را یاد بگیریم. چرا؟ برای اینکه الان استصحاب کردیم عدم تحقق زلزله را الی آخر عمر، ولی این استصحاب تضمین نیست که در وقت زلزله هم به درد ما بخورد و جاری بشود. فقط فعلا استصحاب استقبالی جاری کردیم. آیا این استصحاب استقبالی عدم تحقق زلزله یا استطاعت و امثال ذلک می تواند برای اینکه ما تعلم نکنیم احکام نماز آیات را، تعلم نکنیم احکام حج را، آیا می تواند این استصحاب عدم ابتلاء فی المستقبل بالزلزلة و الاستطاعة و نحو ذلک به درد بخورد یا نه؟

سؤال وجواب: یکوقت می دانی که تا آخر عمر شک داری در تحقق استطاعت. می دانی تا آخرین نفس هم استصحاب می کنی عدم تحقق زلزله یا استطاعت را. یکوقت نه، فعلا استصحاب می کنی عدم تحقق استطاعت و زلزله را، ولی فردا اگر این موضوع پیش بیاید چه بسا علم پیدا می کنی به تحقق زلزله و استطاعت، آنجا که دیگر نمی توانی استصحاب کنی.

در این مورد آیا می شود من با استصحاب عدم تحقق زلزله یا استطاعتی که امروز جاری می کنم و می گویم استصحاب می کنم که زلزله یا استطاعت تا آخر عمر من پیش نمی آید، ولی احتمال می دهم فردا مستطیع بشوم یا فردا زلزله بشود و آن موقع علم پیدا کنم به تحقق زلزله و استطاعت، واگر آن روز علم پیدا کنم باید نماز آیات بخوانم و باید حج بروم و بخاطر اینکه الان تعلم نکردم آن روز مسأله نمی دانم و مشکل پیدا می کنم.

آیا می توانم به این استصحاب عدم ابتلاء فی المستقبل که استصحابی است که تضمین ندارم که تا آخر جاری بشود، شاید فردا که مبتلا شدم علم به ابتلاء پیدا کنم و دیگر این استصحاب به درد نخرد، فعلا استصحاب می کنم عدم ابتلاء فی المستقبل را، آیا می توانم با این استصحاب ترک کنم تعلم احکام نماز آیات یا حج را، یا نمی شود.

شبهه ای که هست این است که: چه اشکالی دارد، استصحاب می کنم الان عدم ابتلاء فی المستقبل را به موضوع نماز آیات یا وجوب حج، فعلا تعلم نمی کنم. حالا اگر چند روز بعد علم پیدا کنم به تحقق موضوع آنوقت هم می گویم خدایا ما تا حالا استصحاب کردیم تعلم نکردیم، حالا هم که علم پیدا کردیم به وقوع زلزله، قادر نیستیم بر نماز آیات؟ آیا می توانم همچنین کاری بکنم؟ بعضی ها گفته اند چه عیب دارد بکن.

علماء وبزرگان گفته اند نخیر، با طناب استصحاب عدم ابتلاء فی المستقبل به چاه نروید وتعلم را ترک نکنید. چرا؟ وجوهی ذکر کرده اند:

یک وجه این است که می گویند: علم اجمالی داریم. علم اجمالی داریم که ما مبتلا خواهیم شد به بعضی از موضوعات در مستقبل. حالا علم تفصیلی به وقوع زلزله نداریم اما علم اجمالی داریم حالا که یا زلزله که موضوع نماز آیات است یا استطاعت که موضوع حج است یا بلوغ مال حد النصاب که موضوع زکات است، بالاخره علم اجمالی داریم به یکی از این موضوعات در آینده مبتلا خواهیم شد. وقتی علم اجمالی داریم که در آینده مبتلا می شویم به یک سری موضوعات تکالیف که اگر الان یاد نگیریم در وقت خودش نمی توانیم تعلم کنیم نمی توانیم احتیاط کنیم، علم اجمالی منجز خواهد بود.

اقول: این وجه خوبی است به شرط اینکه علم اجمالی منحل نشود. اگر علم اجمالی باشد به ابتلاء به برخی از موضوعات فی المستقبل، علم اجمالی منجز است. علم اجمالی به ابتلاء به بعضی از موضوعاتی که اگر الان احکامش را یاد نگیرم در وقت خودش نمی توانم یاد بگیرم و نمی توانم هم احتیاط کنم. اگر همچنین علم اجمالی ای داشتیم بلااشکال منجز است. ولی خیلی مواقع علم اجمالی منحل می شود. آدم نسبت به یک سری مسائل که در معرض ابتلاءش هست و نزدیک است به شئونش، مثلا فرض کنید که کشاورز علم اجمالی دارد که در مسائل کشاورزی مبتلا خواهد شد به برخی از احکام، یا تاجر علم اجمالی دارد در احکام تجاری مبتلا خواهد شد به برخی از احکام، ولی مطالبی است دور از دسترس وبعید از ابتلاء، در معرض ابتلاء نیست. مثلا الان ما علم اجمالی نداریم به اینکه راجع به تجارت میلیاردی مبتلا خواهیم شد به برخی از احکام. نه، علم اجمالی ما این است که ممکن است لباسمان آلوده بشود به یک چیزی که نمی دانیم پاک است یا نجس، یا اصابه بولٌ نمی دانیم با آب کر دو بار بشوییم یا یک بار. این چیزهای معمولی روزمره زندگی. اما اینکه مبتلا بشویم به تجارت میلیاردی و اینها ولو احتمالش دور از دسترس است و طرف علم اجمالی نیست. ولذا اگر واقعا علم اجمالی داشتیم بله منجز است، اما علم اجمالی همه جا نیست. ببینیم حکم بقیه وجوه چیست.

جلسه 228

دوشنبه 16/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر شک دارد مکلف آیا در آینده مبتلا خواهد شد به موضوع یک تکلیفی یا نه، مثلا شک می کند که آیا زلزله بعدا رخ خواهد داد در این شهر یا نه، ولی اگر زلزله رخ بدهد حتما باید قبل از زلزله تعلم بکند احکام نماز آیات را، والا هنگام زلزله نمی تواند نماز آیات بخواند. بحث در این بود که استصحاب عدم وقوع زلزله در آینده چرا جاری نشود. استصحاب کنیم عدم وقوع زلزله را در آینده. چطور وجوب حفظ ماء را نفی می کرد این استصحاب، یعنی اگر من زلزله رخ بدهد برای نماز آیات خواندن نیاز دارم که از الان آب را حفظ کنم تا وضوء بگیرم. استصحاب عدم زلزله فی المستقبل می گوید نه، بر تو نماز آیات واجب نخواهد شد. مقدمات مفوته آن هم الان لازم التحصیل نیست. خب گفته می شود که یکی از مقدمات مفوته نماز آیات بعد از زلزله تعلم احکام نماز آیات هست، این هم واجب نمی شود.

واین اشکال قویی است. ولذا بزرگان به تلاش افتاده اند که از این اشکال جواب بدهند.

مرحوم آقای خوئی دو جواب مطرح کرده است. جواب اول این بود که فرموده علم اجمالی داریم به ابتلاء فی جملة من المسائل. حالا درست است که نسبت به خصوص نماز آیات علم تفصیلی نیست که بعدا ما مبتلا می شویم به سبب نماز آیات، ولکن علم اجمالی که هست. یا این موضوع تکلیف بعدا محقق خواهد شد یا یکی دیگر از موضوع های تکلیف مثل استطاعت للحج، بلوغ مال حد النصاب فی الزکاة و امثال ذلک. و علم اجمالی منجز است.

ما عرض کردیم علم اجمالی در صورتی منجز است که نسبت به تکالیفی باشد که بعد از ابتلاء به آن قادر بر تعلم نباشم. و الا نسبت به استطاعت للحج، خب هر وقت مستطیع شدم سریع مناسک می خرم و مسائل حج را تعلم می کنم.

باید علم اجمالی را در اطرافی مطرح کنید که بعد الابتلاء بها قادر بر تعلم احکام آنها دیگر نباشم. و این علم اجمالی اگر هم پیدا بشود منحل می شود به اینکه من نسبت به مواردی که مظنون الابتلاء هست، مثلا ده مورد مظنون الابتلاء هست فی المستقبل، خب نسبت به این ده مورد که نزدیک است به شرائط زندگی من، اگر کشاورز هستم مربوط است به شرائط کار من، اگر تاجرم مربوط است به شرائط کار من، در این موارد علم اجمالی منجز خواهد بود. اما در جاهایی که مظنون الابتلاء نیست و در معرض ابتلاء من نیست من علم اجمالی نداریم به ابتلاء. ولذا این علم اجمالی نسبت به مواردی که شک بدوی داریم در ابتلاء به آن در آینده به درد نمی خورد.

سؤال وجواب: علم اجمالی در آن دائره ای که هست منجز است. البته در صورتی که اگر الان تعلم نکنیم در وقت خودش تعلم ممکن نیست. اینگونه موارد را باید حساب کنیم. نه مواردی که اگر در وقت خودش مبتلا بشویم همان وقت امکان تعلم هست. خب در آن موارد که هر وقت مبتلا شدیم تعلم هم می کنیم. اما نسبت به آنچه که خارج از آن دائره است، می شود شک بدوی در ابتلاء فی المستقبل، استصحاب عدم ابتلاء جاری می کنیم.

پس عرض ما این است که این علم اجمالی در همه جا نیست. یک سری موارد علم تفصیلی داریم به ابتلاء. مثل نماز، روزه، طهارت و نجاست. یک سری موارد هم علم اجمالی داریم به ابتلاء. اما جائی که نه علم تفصیلی داریم به ابتلاء ونه علم اجمالی، می شود شک بدوی در ابتلاء، استصحاب می کنیم عدم ابتلاء را، مثلا استصحاب می کنیم عدم وقوع زلزله را در شهر ما، دیگر نیازی نداریم برویم احکام زلزله را یاد بگیریم که عند الزلزله چه باید کرد و چگونه باید نماز آیات خواند.

وجه دومی که آقای خوئی فرموده این است که فرموده: اگر شما بخواهید استصحاب کنید عدم ابتلاء را فی المستقبل، دیگر دلیل وجوب تعلم باید حمل بشود بر فرد نادر. اکثر موارد انسان علم به ابتلاء ندارد شک در ابتلاء دارد. اگر بنا باشد در موارد شک در ابتلاء استصحاب بکنیم عدم ابتلاء را و دیگر تعلم واجب نباشد، پس تعلم وجوبش مختص می شود به موارد نادره. خب حمل مطلق بر فرد نادر مستهجن است. اکثر موارد که می خواهد تعلم واجب باشد ما علم به ابتلاء نداریم، شک در ابتلاء داریم. پس معلوم می شود که در موارد شک در ابتلاء نمی شود گفت که استصحاب عدم ابتلاء جاری است و وجوب تعلم را نفی می کند.

اقول: جواب از این وجه هم این است که جناب آقای خوئی! چرا می گوئید حمل بر فرد نادر لازم می آید؟ برخی از موارد علم تفصیلی داریم به ابتلاء إما فی الحال أو فی المستقبل. مثل نماز، روزه، خمس، طهارت، نجاست، طهارات ثلاث، و ما شابه ذلک، و همینطور معاملات، احکام بیع و شراء، احکام اجاره برای مستأجرها، خب علم تفصیلی هست به ابتلاء به این احکام إما فی الحال أو فی المستقبل. اینجا که استصحاب عدم ابتلاء جاری نمی شود.

فرض دوم موارد علم اجمالی به ابتلاء است، که خود شما مطرح فرمودید. اصلا به نظر ما دلیل استصحاب عدم ابتلاء شامل اطراف علم اجمالی نمی شود و میدان برای دلیل وجوب تعلم آماده است. وجوب تعلم در این موارد رقیب بلامنازع است. چون استصحاب عدم ابتلاء در موارد علم اجمالی اصلا جاری نمی شود. ما در اصول عملیه گفتیم اصل های عملی که می خواهند مؤمّن باشند مرخّص باشند از اطراف علم اجمالی منصرف هستند، همانطور که حضرت امام و مرحوم آقای صدر فرموده اند. ارتکاز عقلاء منصرف می بیند دلیل استصحاب را از موارد علم اجمالی به ابتلاء در جائی که بخواهد در دو طرف جاری بشود. اصلا دلیل استصحاب عدم ابتلاء (لاتنقض الیقین بالشک) می گوید من از اطراف علم اجمالی منصرف هستم. چون جریان من مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف است. تکلیفی که معلوم بالاجمال است. شبیه اینکه شما استصحاب کنید طهارت این آب را و استصحاب کنید طهارت این آب را، با اینکه علم اجمالی دارید که یکی از این دو آب نجس شده است. اصلا لا تنقض الیقین بالشک به ارتکاز عقلاء که مراجعه می کنیم عقلاء می گویند منصرف است از این موارد. چون بعید است که شارع بخواهد غرض واقعی خودش را نقض کند. شارعی که گفت لا تشرب النجس و غرض دارد از این حکم واقعی، بخواهد خودش با دستان خودش غرضش را نقض کند ترخیص بدهد در شرب این آب وترخیص بدهد در شرب آن آب، با اینکه غرض دارد که از آب نجس فی البین اجتناب کنیم. این خلاف مرتکز عقلائی است. و لذا دلیل استصحاب عدم ابتلاء هم که لاتنقض الیقین بالشک است از اطراف علم اجمالی به ابتلاء منصرف است.

این فرض دوم میدان هلا تعلمت و دلیل وجوب تعلم است.

پس این دو مورد، مورد اول علم تفصیلی به ابتلاء فی الحال أو فی المستقبل، مورد دوم علم اجمالی به ابتلاء فی الحال أو فی المستقبل این کم نیست. موارد بسیاری داخل در این دو مورد است. برای هلا تعلمت این دو مورد بس است. کجا فرد نادر لازم می آید؟!

پس این وجه دوم هم درست نیست.

سؤال وجواب: هلا تعلمت واجب موسع است. اگر امکان تعلم هست در یک ساعت دیگر، خب هلا تعلمت که واجب فوری نیست. هلا تعلمت می گوید باید قبل از فوت تعلم کنی حکم را تا منجر به فوت نشود.

سؤال وجواب: خلاصه دلیل وجوب تعلم حمل بر فرد نادر نمی شود.

وجه سوم: من قبل از اینکه وجه سوم را بگویم یک فرعی را از بحث امر به معروف ونهی از منکر مطرح کنم ذهنتان آماده بشود برای اینجا. یکی از شرائط وجوب امر به معروف احتمال تأثیر است (کما اینکه در رساله ها هم دارند). یک طلبه ای می خواهد خودش را راحت کند استصحاب می کند عدم تأثیر را. می گوید استصحاب می گوید این آقا دست از گناه بر نمی دارد. استصحاب عدم تأثیر در مخاطب جاری می کند می گوید راحت شدیم دیگر بر ما امر به معروف واجب نیست. حضرت امام قده در بحث تحریر الوسیله طبق تقریب ما فرموده: استصحاب که هیچ اگر بینه هم قائم بشود بر عدم تأثیر باز هم باید بروی نهی از منکر و امر به معروف بکنی. حتی اگر بینه بود دو شاهد عادل گفتند تأثیر ندارد ولی تو احتمال وجدانی می دهی که تأثیر بکند باید بروی امر به معروف و نهی از منکر بکنی. چرا؟ برای اینکه در دلیل و أمر بالمعروف و انهَ عن المنکر که نیامده است که إذا احتملت التأثیر. مقید لبی داریم که جائی که احتمال وجدانی نمی دهید امر به معروف ونهی از منکر تأثیر بکند، دلیل امر به معروف ونهی از منکر منصرف است از جائی که صد در صد تأثیر نمی کند، چون لغو است. اما در مواردی که احتمال وجدانی تأثیر می دهیم، باید به اطلاق دلیل وجوب امر به معروف و نهی از منکر ما امر به معروف و نهی از منکر بکنیم. در ما نحن فیه هم همین است، دلیل می گوید یجب التعلم. نگفت یجب التعلم إذا کان التکلیف موردا للابتلاء. تا بگوئیم استصحاب می کنیم عدم وقوع در ابتلاء تا نفی کنیم وجوب تعلم را. همچنین چیزی که نگفته اند. نگفته اند یجب التعلم مع احتمال الابتلاء. اصلا این را هم نگفته اند. یعنی نه گفته شده است که یجب التعلم علی تقدیر الابتلاء، و نه گفته شده است یجب التعلم علی تقدیر احتمال الابتلاء. هیچکدام را نگفته اند. قید لبی داریم که جائی که صد در صد می دانیم که از ابتلاء ما خارج است، آنجا تعلم برای حفظ واقع مورد ندارد. تعلم برای حفظ واقع نه تعلم برای عالم شدن وبه دیگران یاد دادن، او بحث جدائی است. تعلم برای اینکه واقع از ما فوت نشود او در جائی است که احتمال نمی دهیم که این واقع مبتلابهمان باشد، دیگر زمینه ندارد. اما جائی که احتمال ابتلاء می دهیم وجدانا، حتی اگر بینه بیاید بگوید مبتلا نخواهیم شد، ما قبول نمی کنیم، می گوئیم باید بروی تعلم کنی. فضلا از این استصحاب که دلیل حیث لا دلیل. خب استصحاب عدم ابتلاء شک وجدانی را که از بین نمی برد.

بعضی ها در ذهنشان می آید یا آمده است که بالاخره دلیل وجوب تعلم یا مطلق است سواء احتملت الابتلاء أم لا، که این را گفتید لغو است، یا مقید است، یجب التعلم إذا احتملت الابتلاء. اگر مقید است بنابر نظر کسانی مثل مرحوم نائینی وآقای خوئی که می گویند استصحاب قائم مقام قطع موضوعی هم می شود، استصحاب می گوید استصحاب کن عدم ابتلاء را، نتیجه می گیریم که تو دیگر شک در ابتلاء نداری. تعبد شدی به اینکه می دانی به عدم الابتلاء، عالم بعدم الابتلاء، لا تحتمل الابتلاء. دلیل وجوب تعلم هم که کشف کردیم مقید است. یجب التعلم مع احتمال الابتلاء، استصحاب عدم ابتلاء می گوید ما اعتبار کردیم تو را که عالم هستی به عدم الابتلاء و احتمال ابتلاء نمی دهی.

آنوقت می شود اصل حاکم بر دلیل وجوب تعلم که کشف کردیم مقید است. یجب التعلم إذا احتملت الابتلاء. چون اطلاقش معقول نبود. یجب التعلم سواء احتملت الابتلاء أم لا بنا شد معقول نباشد. وقتی احتمال ابتلاء نمی دهیم وجوب تعلم برای حفظ واقع زمینه ندارد. پس شد یجب التعلم إذا احتملت الابتلاء. استصحاب عدم الابتلاء می گوید من به تو می گویم تو عالم هستی تعبدا به عدم الابتلاء. شک در ابتلاء نداری. احتمال ابتلاء تعبدا الغاء شد. می شود حاکم بر این دلیلی که می گوید إذا احتملت الابتلاء وجب التعلم. خب دلیل استصحاب عدم ابتلاء می گوید لا تحتمل الابتلاء تعبدا.

جواب این است که اولا: ما که قبول نداریم، برو با کسانی دعوا کن که استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی می دانند. ما قبول نداریم. استصحاب قائم مقام قطع موضوعی نمی شود. استصحاب فقط آثار قطع طریقی محض را بار می کند. اما اینکه بیاید بگوید آثار شرعی علم به بقاء را بار کن، آثار شرعی شک در بقاء را بار نکن، نه همچنین چیزی نمی گوید. فقط می گوید آثار واقع را بار کن یعنی آن آثار مستصحب. اما اگر اثر شرعی رفته روی علم یا روی شک، دلیل استصحاب کاری به آنها ندارد. و تفصیله موکول الی محله.

ثانیا: لو سلمنا که ما طرفدار نظریه قیام استصحاب مقام قطع موضوعی هستیم، اما حفظتم شیئا و غابت عنکم اشیاء. این قیام استصحاب مقام قطع موضوعی در جائی است که در لسان دلیل علم یا شک اخذ بشود. در لسان دلیل اگر بگویند یجب التعلم مع احتمال الابتلاء مع الشک فی الابتلاء، آن وقت است که گفته می شود استصحاب عدم ابتلاء به ما می گوید که تو شک در ابتلاء دیگر نداری. می دانی عدم الابتلاء را. پس تعلم واجب نیست. اما در لسان دلیل وجوب تعلم که اینجور چیزها نیامده است. مقید لبی است. مقید لبی فقط یک فرد را خارج می کند از دلیل وجوب تعلم، وآن فردی است که علم وجدانی دارم به عدم الابتلاء. دلیل لبی است. فقط می گوید جائی که علم وجدانی داری به عدم الابتلاء آنجا وجوب تعلم نیست ولا غیر. اصلا ممکن است در عالم ثبوت دلیل وجوب تعلم اینجور گفته است که: یجب التعلم الا إذا کان التعلم لغوا. کجا تعلم لغو است یعنی ملاک طریقی و حفظ واقع در او نیست؟ در جائی که احتمال وجدانی ابتلاء ندهیم. در آنجا تعلم ملاک طریقی ندارد، امر طریقی به تعلم می شود لغو. بله امر نفسی به تعلم برای اینکه فقیه بشوید و به مردم یاد بدهید، او بحث آخری است. اما امر طریقی به تعلم لغو است در موارد علم وجدانی به عدم الابتلاء. شاید اصلا دلیل در مقام ثبوت گفته است یجب التعلم الا إذا کان التعلم لغوا. حالا برفرض استصحاب بگوید تو عالمی به عدم ابتلاء، هیچ کس گوش به حرف این استصحاب نخواهد داد. أنا اعتبرتک عالما بعدم الابتلاء ولست شاکا فی الابتلاء، می گوئیم هیچ کسی گوش به حرف توی استصحاب نمی دهد چون تو اینجا موضوع اثر نیستی.

ولذا به نظر ما این وجه ثالث وجه بسیار متینی است وآن این است که دلیل وجوب تعلم قید لفظی که ندارد، قیدش لبی است، فقط احتمال وجدانی بدهی ابتلاء را، وجوب تعلم ثابت خواهد شد. استصحاب عدم ابتلاء جاری بشود یا نشود مهم نیست.

سؤال وجواب: اگر دلیل خاص در خصوص استصحاب عدم ابتلاء جاری می شد اسمش می شد دلالت اقتضاء، چون استصحاب عدم ابتلاء آنوقت لغو می شد، اگر استصحاب عدم ابتلاء نخواهد نفی کند وجوب تعلم را لغو می شود. این می شد دلالت اقتضاء.

او مثل این می ماند که: می گوید شک دارم این رنگ خودکار جرم دارد یا نه. یکی بگوید استصحاب کن که جرم ندارد. اگر کسی این حرف را بزند دلالت اقتضائش یعنی برو همینجوری وضوء بگیر. والا برای چی گفت استصحاب کن عدم جرم را. ولی آیا لا تنقض الیقین بالشک می تواند استصحاب عدم حاجب را جاری کند؟ نه، چون دلالت عام است. عام دلالت اقتضاء ندارد. دلالت اقتضاء یعنی صونا للکلام عن اللغویة ما از جیب خودمان به کلام اضافه کنیم. این در دلیل خاص است. استصحاب بگوید استصحاب کن عدم حاجب در وضوء را. خب این کلام نباید لغو بشود. صونا لکلام الحکیم عن اللغویة ما می گوئیم پس می خواهد بگوید که اصل مثبت در اینجا حجت است احراز می کنیم تحقق غسل را با استصحاب عدم الحاجب. اما در دلیل عام که دیگر این حرفها نیست. لا تنقض الیقین بالشک، هر جا لغو نبود جاری کن. در مورد استصحاب عدم الحاجب می بینیم لغو است. چرا؟ برای اینکه به خودی خود که اثر شرعی ندارد، و اینکه ما از جیبمان اصل مثبت برایش درست کنیم مجاز به این کار نیستیم.

اینجا هم همینطور است. اگر دلیل خاص می گفت استصحاب کن عدم ابتلاء را، او می شد دلالت اقتضاء. اما یک دلیل عام لاتنقض الیقین بالشک است. او باید ببینیم اجرائش لغو است یا نه. اجرائش در اینجا لغو است، برای اینکه در اینجا هیچ اثر شرعی برای علم به عدم ابتلاء بار نشد. یجب التعلم، بله قید لبی می گوید إذا لم یکن التعلم لغوا. خب در موارد شک در ابتلاء وجدانا تعلم که لغو نیست.

سؤال وجواب: دیگر این زرنگی شد که دلیل وجوب تعلم را بگوئید إذا کان آن حکم واقعی مبتلی به فیجب التعلم. شما واجب مشروط می کنید وجوب تعلم را. احتمال وجدانی هم بدهی که بعدا مبتلا می شوی به نماز آیات و اگر الان یاد نگیری آن موقع نمی توانی نماز آیات بخوانی، همین احتمال وجدانی که دادی هلا تعلمت شاملت می شود.

وجه چهارم: که وجه اخیری است که ما عرض می کنیم تبعا للسید الصدر. آقای صدر می گویند اگر دلیل ما مستقیم می آمد می گفت یجب التعلم، خب بعضی ها می آمدند می گفتند این مقید است به موارد شک در ابتلاء، استصحاب عدم الابتلاء تعبدا می گوید تو شک نداری در ابتلاء بنابر اینکه مفاد استصحاب علم به بقاء است تعبدا و الغاء شک کما علیه السید الخوئی و المحقق النائینی. خب این حرفها جا داشت. اما اصلا دلیل وجوب تعلم یعنی معتبره مسعدة بن زیاد اصلا از راه دیگری وارد شده است. می فرماید: روز قیامت عبد را می آورند می بینند عمل نکرده. یقال له هلا عملت؟ می گوید لم اکن اعلم. فیقال له أ فلا تعلمت حتی تعمل. مفاد این روایت معتبره این است که الوقوع فی مخالفة التکلیف موجب للعقاب. یک قضیه شرطیه تشکیل بدهید: إذا تحقق منک المخالفة للواقع بسبب ترک التعلم فتعاقب (که مفاد روایت این است). آقای صدر می گوید خب، حالا تو بیا و استصحاب کن عدم وقوع زلزله را در مستقبل، به درد نمی خورد.

یکی می گوید جناب آقای صدر! اصلا استصحاب می کنم عدم وقوع مخالفت للواقع را. بجای اینکه استصحاب کنم عدم وقوع زلزله را، نه، استصحاب می کنم همین قضیه شرطیه را که إذا تحقق منک المخالفة للواقع بسبب ترک التعلم فتعاقب، استصحاب می گوید لا یتحقق منی مخالفة الواقع.

جواب این است که یکوقت با طناب استصحاب به چاه نروی. چرا؟ برای اینکه این مثل این می ماند که تو استصحاب کنی که خدا مرا جهنم نمی برد. هر چه می گویند جهنم در کار است می گوید استصحاب می گوید خدا مرا به جهنم نمی برد، معارضه هم نمی کند با استصحاب اینکه خدا مرا بهشت نمی برد چون او اثر شرعی ندارد!. می گوئیم استصحاب می کنیم خدا تو را جهنم نمی برد ولی اگر حالا آمد و برد، مؤمّن از عقاب نداری. دفع عقاب محتمل لازم است. تو در اینجا استصحاب می کنی که مخالفت واقع از من رخ نخواهد داد. شما با این استصحاب علم پیدا می کنی به اینکه عقاب نخواهی شد؟ یا نه، باز هم در نفست شک در عقاب داری. بلا اشکال استصحاب عدم وقوع مخالفت اینکه علم نمی آورد به عدم وقوع مخالفت و بالتبع علم به عدم عقاب که نمی آورد. این مثل این می ماند که بگوید اگر در این آب سم باشد و بخوری می میری. می گوئیم استصحاب می گوید در این آب سم نیست، پس من نمی میرم اگر این آب را بخورم. خب استصحاب که سم را از این آب بیرون نمی برد. اگر واقعا در این آب سم باشد هست. حالا اگر خوردی و در این آب سم بود و به اشهد گفتن رسیدی خودت به ما نمی گوئی که این استصحاب چی بود که به من یاد دادید. خب استصحاب عدم سم در این آب که سم را از این آب بیرون نمی برد وبالتبع سببیتش را للموت که از بین نمی برد. و اگر بعد این آقا مبتلا به موت شد چکار می تواند بکند و چه کسی او را نجات می دهد. اینجا هم استصحاب می کنیم عدم وقوع زلزله را. عدم وقوع در مخالفت واقع را به سبب ترک تعلم. ولی روایت می گوید اگر مخالفت واقع شد عقاب خواهی شد. حالا اگر واقع شد و خواستی عقاب بشوی این استصحاب به دردت نمی خورد. مهم این است که روز قیامت بتوانی با این استصحابها جلو جهنم رفتن خودت را بگیری. وقتی استصحاب می کنی این مایع خمر نیست، همین استصحاب روز قیامت حجت است، تا بخواهند کسی را بگیرند و ببرند جهنم می گوید استصحاب عدم خمر داشتم. ولی اینجا اگر بخواهند ببرند جهنم بگوید استصحاب عدم عقاب داشتم، می گویند این استصحاب فائده ندارد.

ولذا این وجه رابع هم وجه خوبی است.

جلسه 229

سه شنبه 17/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

## دوران امر در رجوع قید به ماده یا هیئت

بحث در این واقع شده که إذا دار امر القید بین الرجوع الی المادة أو الهیئة. مثلا مولا گفت تصدق علی فقیر عند قیامک، شک کردیم که عند قیامک قید هیئت است یعنی شرط الوجوب است، کأنه فرموده است که إذا قمت فتصدق، یا عند قیامک قید ماده است، شرط الواجب است، کأنه فرموده است تصدق قائما، که در این صورت لازم است تحصیل قیام.

### بررسی بحث طبق نظر مشهور

مشهور چون معتقد بودند اگر مولا بگوید إذا قمت فتصدق می شود شرط الوجوب، اگر بگوید تصدق قائما می شود شرط الواجب، ولذا گفته اند اگر شک کردیم که تصدق عند قیامک این عند قیامک شرط الوجوب است یا شرط الواجب چه بکنیم.

ولذا این بحث به تعبیر مرحوم شیخ انصاری در مطارح الانظار مبنیّ بر مذاق قوم و مشهور است که می گویند ما دو فرد داریم، یک فرد اینکه مثل إذا قمت فتصدق قید به هیئت برگردد و شرط الوجوب باشد. دیگری اینکه مثل تصدق قائما قید به ماده برگردد و شرط الواجب باشد. اما بنابر نظر مرحوم شیخ انصاری که حتی إذا قمت فتصدق هم قیدش به هیئت برنمی گردد، قیدش به ماده بر می گردد، دیگر یقین داریم به رجوع این قید قیام به ماده. منتهی نمی دانیم وجوب فعلی که دارد تصدق، قیام بوجوده الاتفاقی قید ماده است از قبیل واجب مشروط، یا نه، بمطلق وجوده قید ماده است. طبق نظر مرحوم شیخ یقینا عند قیامک قید وجوب نیست، چون آخرش این است که بشود مثل إذا قمت فتصدق. خب در إذا قمت فتصدق مرحوم شیخ گفت وجوب فعلی است، واجب است که تصدق علی تقدیر القیام است. منتهی اُخذ القیام قیدا للواجب بنحو لا یجب تحصیله. اما در تصدق قائما اُخذ القیام شرطا للواجب بنحو یلزم تحصیله. ولذا طبق نظر مرحوم شیخ انصاری علم تفصیلی داریم که قیام قید ماده است. منتهی شک داریم که وجود اتفاقی اش قید ماده است یا مطلق وجودش، که این را در آخر بحث انشاءالله بررسی می کنیم. فقط این نکته را می خواهم عرض کنم که این بحث را ما طبق نظر مشهور فعلا تنظیم می کنیم کما اینکه مرحوم شیخ صریحا به این مطلب متعرض شده است. خب طبق نظر مشهور در إذا قمت فتصدق قیام شرط الوجوب است. در تصدق قائما قیام شرط الواجب است. اما تصدق عند قیامک مشکوک است که هل هو شرط الوجوب أو شرط الواجب.

تارة ما یک خطاب منفصلی داریم، گفته شده است تصدق علی فقیر، بعد یک خطاب مجملی می آید می گوید تصدق علی فقیر عند قیامک. که مقیِّد در اینجا مقید منفصل است. تارة نه، اصلا ما غیر از این خطاب تصدق علی فقیر عند قیامک خطاب منفصلی نداریم. فالکلام یقع فی مقامین:

### صورت منفصل بودن خطاب تقیید (ذکر سه وجه برای اجراء اصالة الاطلاق در هیئت بلامعارض)

مقام اول: أن یکون خطاب التقیید منفصل. مولا یکجا فرمود تصدق علی فقیر، یک جای دیگر یک کلام مجملی فرمود، نمی دانیم مرادش از اینکه تصدق علی فقیر عند قیامک این بود که قیام شرط الوجوب باشد یا قیام شرط الواجب باشد.

سه وجه ذکر شده است برای اینکه اثبات کند که اصالة الاطلاق در هیئت در آن خطاب تصدق علی فقیر، اصالة الاطلاق در هیئت جاری است بلامعارض. نتیجه این می شود که بر ما واجب است بطور مطلق تصدق حال القیام. با این سه وجه خواسته اند اثبات کنند که این قیام قید ماده است، هیئت مطلق است. واجب می شود واجب مطلق و نه واجب مشروط. ما باید قائما صدقه بدهیم.

#### وجه اول (وجه شیخ انصاری: اطلاق شمولی هیئت مقدم است بر اطلاق بدلی ماده)

وجه اول: وجهی است که از مرحوم شیخ انصاری در مطارح الانظار نقل شده است. ایشان فرموده است: اطلاق هیئت اطلاق شمولی است، اطلاق ماده اطلاق بدلی است. اول این را توضیح بدهیم:

اطلاق هیئت می گوید وجوب تصدق فی جمیع الاحوال هست. وجوب تصدق شامل لجمیع الاحوال سواء کان حال القیام أو حال عدم القیام. به این می گویند اطلاق شمولی. که اطلاق هیئت تصدق علی فقیر می گوید وجوب تصدق ثابت است فی جمیع الاحوال. این وجوب شامل است لجمیع الاحوال. چه بایستی و چه نایستی وجوب تصدق هست. اینطور نیست که وجوب تصدق مختص باشد به آن فرضی که قیام بکنی. این می شود اطلاق شمولی.

اما اطلاق ماده اطلاق بدلی است. یعنی چه؟ یعنی تصدق علی فقیر اگر مقید نباشد به تصدق قائما، معنایش این است که صرف الوجود تصدق یک فرد از تصدق ایجاد بکنی کافی است. چه در حال قیام آن را ایجاد کنی و چه در حال جلوس. می شود اطلاق بدلی. چون می گوید یک فرد از تصدق علی فقیر را ایجاد کن، صرف الوجود این را ایجاد کن، حالا این صرف الوجود را چه در حال قیام ایجاد کنی و چه در حال جلوس فرقی نمی کند. این می شود اطلاق بدلی دیگر. چون اطلاق بدلی یعنی صرف الوجود را می خواهد. صرف الوجود تصدق علی فقیر را می خواهد، لافرق فی ذلک بین أن یکون التصدق قائما أو جالسا.

پس اطلاق هیئت شد اطلاق شمولی، اطلاق ماده شد اطلاق بدلی.

سؤال وجواب: اگر بگوید اکرم العالم قائما نسبت به آنجایی که بگوید اکرم العالم، اکرم العالم درست است که شما نظرتان این است که شمولی است که هر عالمی را اکرام کن، ولی نسبت به اکرام، من می توانم صرف الوجود اکرام زید عالم را ایجاد کنم چه در حال قیام و چه در حال جلوس. پس وقتی می گوید اکرمه قائما، این اکرام نسبت به تک تک افراد عالم واجب است، ولی اکرام این فرد عالم واجب بدلی است از این حیث که می توانم این اکرام را در حال قیام ایجاد کنم و می توانم در حال جلوس ایجاد کنم.

سؤال وجواب: ما این مثالی که زدیم گفتیم تصدق علی فقیر. شما مثال می زنید به تصدق علی الفقیر، او فرقش با تصدق علی فقیر این است که تصدق علی الفقیر به لحاظ تک تک افراد فقیر مطلق شمولی است، ولکن زید فقیر من تصدق بر او که بدهم صرف الوجود تصدق بر زید فقیر را چه در حال قیام به او تصدق بدهم چه در حال رکوع و چه در حال جلوس. اما اگر بگوید تصدق علی الفقیر قائما آنوقت مقید می شود که حتما باید تصدق بر زید فقیر در حال قیام من باشد، تصدق بر عمرو فقیر در حال قیام من باشد. مهم این است که تصدق حالا چه بر هر فقیری واجب باشد وچه بر یک فقیری واجب باشد او مهم نیست، مهم این است که تصدق واجب بدلی است، یعنی ما یکبار که تصدق بکنیم بر زید فقیر، تصدق علی الفقیر را نسبت به زید فقیر امتثال کردیم، چه در حال قیام تصدق کنیم بر او و چه در حال جلوس. این می شود واجب بدلی. واجب بدلی تعبیرش این است که می گوید انت مرخص فی التطبیق. وقتی می گوید تصدق علی الفقیر یا می گوید تصدق علی فقیر می گوید تو مرخصی در تطبیق تصدق چه بر تصدق قائما و چه بر تصدق جالسا. می شود مطلق بدلی دیگر. مطلق بدلی قوامش به این است که بگوید انت مرخص فی التطبیق. تصدق علی فقیر یا تصدق علی الفقیر، آن تصدقش ترخیص در تطبیق دارد. می گوید تصدق إن شئت تصدق قائما وإن شئت تصدق جالسا. می شود ترخیص در تطبیق دیگر. این ترخیص در تطبیق علامت این است که تصدق واجب ومطلق بدلی است. فرق نمی کند که بگوید تصدق علی فقیر، که آنوقت فقیر هم می شود مطلق بدلی، یا بگوید تصدق علی کل فقیر، آنوقت کل فقیر می شود شمولی ولی تصدق آن هنوز بدلی است که این تصدق را شما می توانی در حال قیام خودت ایجاد کنی می توانی در حال جلوس خودت ایجاد کنی.

مرحوم شیخ فرموده است که تصدق علی فقیر اطلاق هیئتش اطلاق شمولی است، اطلاق ماده اش اطلاق بدلی است، و ما در علم اصول قانون داریم آن قانون مورد قبول بسیاری از بزرگان هست که کلما تعارض مطلق شمولی معه مطلق بدلی فالمطلق الشمولی یقدم علی المطلق البدلی.

اول از خود اصول مثال بزنیم: یک خطابی گفت لا تکرم الفاسق، می شود مطلق شمولی. یک خطابی گفت اکرم عالما، می شود مطلق بدلی. در مورد عالم فاسق تعارض می کنند. چون لا تکرم الفاسق می گوید عالم فاسق را اکرام نکن، أکرم عالما می گوید تو ترخیص در تطبیق داری. أکرم عالما سواء کان فاسقا أو عالما. لعل المشهور (مرحوم شیخ که قائل است، مرحوم نائینی که قائل است. ولو مرحوم آخوند قائل نیست ولی خیلی ها قائل هستند) می گویند عرف لا تکرم الفاسق را مقدم می کند بر أکرم عالما. به عرف بگوئی دانشمندی را اکرام کن. بعد خطاب دیگری بیاید که فاسق را اکرام نکن. عرف می گوید آن أکرم عالما لابد مراد از او عالم عادل است. مطلق شمولی را بر مطلق بدلی مقدم می کند.

مرحوم شیخ فرموده است که ما نحن فیه هم همینطور، هیئت تصدق علی فقیر مطلق شمولی است، ماده آن شد مطلق بدلی. ما از خارج علم پیدا کردیم که یا اطلاق شمولی هیئت تقیید خورده است یعنی وجوب مشروط شده است به قیام، یا اطلاق بدلی ماده تقیید خورده است، یعنی تصدق یک شرط الواجبی پیدا کرده مشروط شده است تصدق به اینکه در حال قیام باشد. علم از خارج که پیدا بکنیم که یا اطلاق شمولی تقیید خورده است یا اطلاق بدلی ماده، منشأ می شود بین این اطلاق شمولی و آن اطلاق بدلی تعارض رخ بدهد. چون از خارج می دانیم یکی از این دو تقیید خورده است. آنوقت اصالة الاطلاق در هیئت می گوید أنا اطلاق شمولیٌّ. باید مقدم بشوم بر اطلاق بدلی. شما که می خواهید یکی از ما دو نفر را تقیید بزنید، ترجیح با این است که اطلاق بدلی را تقیید بزنید، و من اطلاق شمولی مقدم هستم بر او.

این فرمایش مرحوم شیخ.

در جواب مرحوم نائینی فرموده: جناب شیخ! ما تلاشمان در اصول وفقه این است که مدافع نظرات شما باشیم، ولی اینجا انصاف این است که نمی شود نظر شما را تأیید کرد. چرا؟ برای اینکه تقدیم مطلق شمولی بر مطلق بدلی در متعارضین بالذات هست، مثل لا تکرم الفاسق با أکرم عالما، که اصلا بالذات با هم تعارض دارند، یعنی مدلول مطابقی شان با هم تعارض دارد. چون در مورد عالم فاسق، مدلول مطابقی لا تکرم الفاسق می گوید اکرام نکن، مدول مطابقی أکرم عالما می گوید تو مرخص در تطبیق هستی که اکرام عالم را تطبیق کنی بر اکرام عالم فاسق.

اما در متعارضین بالعرض نه، آنجا ما قبول نداریم که مطلق شمولی بر مطلق بدلی مقدم می شود. مثلا: یکجا مولا گفته اکرم العالم، یکجای دیگر گفته اکرم هاشمیا. اکرم العالم مطلق شمولی، اکرم هاشمیا، مطلق بدلی است. اینها که با هم تعارض بالذات ندارند، چون مثبتین هستند. اما از خارج دلیل پیدا کردیم مثلا اجماع قائم شد که یکی از این دو خطاب مقید شده است به عادل. حالا یا اکرم العالم مقید شده به اکرم العالم العادل، یا اکرم هاشمیا مقید شده به اکرم هاشمیا عادلا. کجا عرف می آید اکرم العالم را مقدم می کند می گوید اکرم العالم را تقیید نزنید بروید اکرم هاشمیا را تقیید بزنید. کی عرف این را می گوید؟

مرحوم نائینی که مطلب بالاتری گفته است، می گوید اصلا ما معتقدیم هر جمع عرفی مختص است به متعارضین بالذات. متعارضین بالعرض یعنی آن دو خطابی که فی حد ذاته با هم تنافی ندارند یک دلیل ثالثی آمد از خارج برای ما علم اجمالی درست کرد که یکی از این دو خطاب دروغ است والا اگر ما بودیم و این دو خطاب مشکلی نداشتیم. جمع عرفی در موارد تعارض بالعرض به نظر مرحوم نائینی نیست. یک کبرایی را بیان کرده است.

ما که با این کبری موافق نیستیم. ما می گوئیم جمع عرفی در متعارضین بالعرض هم هست. مثال هم زدیم گفته ایم که مولا یکجا گفت أعتق رقبة، یک جای دیگر گفت صم ستین یوما. بعد رفتیم دیدیم می گویند أجمعت الامامیة که هم صوم و هم عتق با هم واجب نیستند. چه کنیم با این اجماع. علم از خارج پیدا شد به اینکه این دو خطاب که اطلاق هر کدام می گفت من واجب تعیینی هستم، مثلا اطلاق أعتق رقبة می گفت عتق رقبه واجب تعیینی است، اطلاق صم ستین یوما می گفت صوم واجب تعیینی است، خب علم اجمالی پیدا کردیم که این دو بالاخره یکی شان خلاف می گوید، هر دو واجب تعیینی نیستند. به نظر ما عرف می آید حمل بر تخییر می کند. عرف می گوید اگر می دانی هر دو واجب تعیینی نیستند پس مخیری. جمع عرفی می کند.

سؤال وجواب: اصلا جمع عرفی یعنی ما چون دیدن و روش مولا را فهمیدیم که اعتماد می کند بر خطاب های منفصل و جدای از هم و اعتماد می کند بر قرائن منفصله، عرف راجع به این مولا می گوید خطاب های منفصلش را کنار هم بگذار و با هم به این خطابها نگاه کن. کأنه مولا در یک مجلس گفت اعتق رقبة وصم ستین یوما و شما می دانید که هر دو واجب تعیینی نیستند. عرف جمع می کند و حمل بر تخییر می کند.

مرحوم آقای خوئی در اول صلاة المسافر نمی دانم چه شده است (فراموش کرده یا دلش برای استادش مرحوم نائینی تنگ شده) که یک کلامی گفته است که ظاهرش این است که معتقد است که در این مثال متعارضین بالعرض حمل بر تخییر جمع عرفی نیست. یک چیز دیگر را پیشنهاد کرده است. چه گفته؟ حالا مثال ایشان در صلاة مسافر أتمّ صلاتک و قصّر صلاتک است، همان اول صلاة مسافر نگاه کنید. ولی ما مثال خودمان را می زنیم ومثال را عوض نمی کنیم، أعتق رقبة، صم ستین یوما. روی این مثال کلام آقای خوئی را پیاده می کنیم. آقای خوئی نگفته است که اگر از خارج بدانیم هر دو واجب نیست حمل بر تخییر می کنیم از باب جمع عرفی. گفته است که اصالة الاطلاق در أعتق رقبة می گوید أنا واجب تعیینی. معارضه می کند با اصالة الاطلاق در صم ستین یوما که او هم می گوید أنا واجب تعیینی. این اصالة الاطلاق ها با همدیگر تعارضا تساقطا رحمهما الله. اما اصل خطاب أعتق می گوید أنا واجب. آن أنا واجب تعینی اش مرد اما أنا واجب آن که هست. اصل خطاب صم ستین یوما هم می گوید أنا واجب. نتیجه التزام به وجوب هر دو با اینکه دیگر تعیینی بودنشان دلیل ندارد نتیجه اش می شود تخییر.

سؤال وجواب: اطلاقش که می گفت واجب تعیینی هستند از کار افتاد، و من از خارج می دانم که هر دو واجب تعیینی نیستند. و نمی دانم که حتما یکی واجب تعیینی است، شاید هر دو واجب تخییری باشند. جمع عرفی نداریم ولی احتمال وجوب تخییری که می دهیم. این می گوید من واجب، او هم می گوید من واجب، هر دو هم می دانیم واجب تعیینی نیستند. ... فرض این است که اصالة الاطلاق که می گفت أعتق رقبة واجب تعیینی است با اصالة الاطلاق که می گفت صم ستین یوما واجب تعیینی است تعارضا تساقطا رفتند، اصل وجوب عتق رقبه ثابت است با اصل وجوب صوم، و می دانیم هم که هر دو واجب تعیینی نیستند، نتیجه می شود واجب تخییری. چون واجب تخییری یعنی همین دیگر. چون واجب تخییری یعنی این واجب آن واجب، ولی هر دو واجب تعیینی نیستند. نتیجه می شود تخییر شرعی ولی به برکت نابودی اصالة الاطلاقها که اثبات می کرد وجوب تعیینی را، نه به برکت جمع عرفی.

این بیانی است که آقای خوئی در صلاة المسافر دارد.

سؤال وجواب: جمع عرفی اصلا تعارض وتهافت نیست، بلکه یک ظهور ثانوی است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی درست نیست. چرا؟ برای اینکه جناب آقای خوئی! یا تخییر جمع عرفی است که ما می گوئیم ولو در متعارضین بالعرض، یا اگر جمع عرفی نیست نوبت به تعارض برسد تر و خشک با هم می سوزند. چرا؟ برای اینکه اصالة الاطلاقی که می گوید أعتق رقبة واجب تعیینی است، با اصل وجوب صوم دشمن است نه با اطلاق آن. چطور؟ برای اینکه اگر عتق رقبه واجب تعیینی باشد یعنی دیگر اصلا صوم نه واجب تعیینی است و نه واجب تخییری. چون نمی شود که عتق واجب تعیینی باشد از آن طرف صوم هم واجب تخییری باشد. اگر عتق واجب تعیینی است یعنی صوم هیچکاره است، چون می دانیم هر دو واجب تعیینی نیستند. اگر عتق واجب تعیینی است که نمی شود صوم واجب تعیینی باشد ویا حتی واجب تخییری باشد. چون واجب تخییری دو لنگه دارد. مثل این که بگویم من برادر زید هستم ولی زید برادر من نیست. خب برادری دو طرفه است. وجوب تخییری دو لنگه دارد. نمی شود که صوم بگوید من واجب تخییری ام، ولی وقتی بگوئیم عدل تخییرت چیست بگوید عدل تخییر ندارم. بعد بپرسیم پس آن عتق چکاره است؟ بگوید او واجب تعیینی است. اینکه نمی شود.

پس اصالة الاطلاقی که می گوید عتق رقبه واجب تعیینی نیست با اساس وجوب صوم مشکل دارد و قابل جمع نیستند، نه با وجوب تعیینی آن.

جناب آقای خوئی! آنوقت اگر بنا است معارضه ای پیش بیاید اصل وجوب صوم با اطلاق وجوب عتق رقبه دشمنی می کنند و نابود می کنند. از آن طرف هم اطلاق وجوب صوم با اصل وجوب عتق رقبه دشمنی می کنند و نابود می شوند. چه جور شما اصل وجوبها را گفتید نه اینها مشکل ندارند؟

پس یا جمع عرفی را مطرح کنید ویا اگر جمع عرفی را مطرح نکنید کار به جای باریک می کشد. ما به نظرمان در متعارضین بالعرض جمع عرفی هست.

یک مثال دیگر بزنم برای جمع عرفی در متعارضین بالعرض، مثل عام وخاص است. یک خطابی می گوید: أطعم کل فقیر، یک خطابی می گوید أعط کل عالم فقیر دینارا. اگر ما بودیم و این دو خطاب، الجمع مهما امکن اولی، به عالم فقیر هم یک دینار را می دادیم و هم اکرامش می کردیم، خیلی هم خوشحال می شد. اما از خارج اجماع داریم که جمع بین اطعام و اعطاء دینار واجب نیست. خب این منشأ می شود که عرف بگوید حالا که می دانی هر دو واجب نیست، ولی دلیل گفت که أعط کل عالم فقیر دینارا، بگو پس چون اعطاء دینار به عالم فقیر واجب است پس بالالتزام اکرام او واجب نیست. چون می دانی هر دو با هم واجب نیستند. و این مدلول التزامی که اطعام عالم فقیر لیس بواجب می شود مخصص آن خطاب عامی که می گفت أطعم کل فقیر، می شود أطعم کل فقیر عدا الفقیر العالم فإنه یجب أن تعطیه دینارا. جمع عرفی است دیگر. چرا مرحوم نائینی منکر جمع عرفی در متعارضین بالعرض است؟

بله مرحوم نائینی در مطلق شمولی وبدلی بسیار حرف خوبی زده است. و این نکته را عرض کنم: مرحوم آقای صدر یک مطلبی دارد در اصول، می گوید مطلق شمولی بر مطلق بدلی مقدم است. لا تکرم الفاسق بر أکرم عالما مقدم است. این را در بحث تعارض گفته و در بحث اجتماع امر و نهی هم مطرح کرده است. لا تکرم الفاسق بر اکرم عالما مقدم است. به عنوان جمع عرفی قبول می کند. از آن طرف به مرحوم نائینی اشکال کرده است که جناب نائینی! جمع عرفی مختص به متعارضین بالذات نیست، در متعارضین بالعرض هم جمع عرفی می آید. ولی جالب این است که در تقدیم مطلق شمولی بر بدلی، اگر متعارضین بالعرض بودند مثل مانحن فیه قبول ندارد تقدیم مطلق شمولی را.

خب جناب آقای صدر! شما که در یک جا گفتید که مطلق شمولی بر مطلق بدلی مقدم است عرفا، یک جای دیگر هم در آخر همین بحث گفتی که جمع عرفی مختص متعارضین بالذات نیست، بلکه جمع عرفی در متعارضین بالعرض هم می آید. پس چرا در ما نحن فیه مطلق شمولی را بر مطلق بدلی که متعارضین بالعرض هستند مقدم نکردی؟

سؤال وجواب: عرض من همین است که با اینکه ایشان می گوید جمع عرفی مختص متعارضین بالذات نیست بلکه در متعارضین بالعرض هم هست، از آن طرف مطلق شمولی را بر مطلق بدلی می گوید جمع عرفی دارد، ولی در اینجا مطلق شمولی ومطلق بدلی هستند، متعارضین بالعرض هم هستند، ولی گفته جمع عرفی نداریم.

ما هم این فرمایش آقای صدر را قبول داریم. چون معتقدیم باید نکته جمع عرفی را دید. نکته جمع عرفی در مطلق شمولی وبدلی اگر درست بشود، ما که نفمیدیم و ما هم مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم آخوند می گوئیم مطلق شمولی بر بدلی مقدم نیست حتی در متعارضین بالذات، بلکه با هم تعارض وتساقط می کنند در مورد اجتماع، ولی اگر تقدیم مطلق شمولی بر بدلی نکته ای داشته باشد در جائی است که متعارضین بالذات باشند. مثل لا تکرم الفاسق با اکرم عالما. ظهور لا تکرم الفاسق این است که آن أکرم عالما ترخیصش در اکرام عالم فاسق ترخیص حیثی است. یعنی از حیث أکرم عالما ما حرفی نداریم، أکرم عالما کاری نداریم به اینکه فاسق را اکرام کنی یا نه. ولی لا تکرم الفاسق می گوید نخیر من کار دارم. یعنی اکرم عالما ترخیص مطلق نمی دهد، نمی گوید تو آزادی اکرام کنی عالم فاسق را. اکرم عالما می گوید من اقتضائی ندارم و ساکتم. من می گویم اکرام کن عالمی را. من نمی گویم می توانی عالم فاسق را اکرام کنی. من نسبت به او لابشرط هستم. خب لا بشرط یجتمع مع الف شرط. لا اقتضاء هستم نسبت به او. به این می گویند ترخیص حیثی، یعنی ترخیص در تطبیق فقط از حیث خود اکرم عالما. منافات ندارد که از حیث نهی از اکرام فاسق ما مشکل داشته باشیم در اکرام عالم فاسق. این را آقای صدر فرموده.

خب این در متعارضین بالذات می آید نه در متعارضین بالعرض. چون در متعارضین بالعرض اصلا این خطابها عرفیت ندارد که بگوئیم این خطاب مطلق شمولی أکرم عالما بر خطاب مطلق بدلی أکرم هاشمیا مقدم است. این از خصوصیات مطلق شمولی وبدلی است. پس اشکال مرحوم نائینی به مرحوم شیخ در اینجا وارد است. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 230

چهارشنبه 18/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر شک کنیم که قید راجع است به هیئت یا به ماده، مثلا مولا گفت تصدق علی فقیر بعد به خطاب منفصلی گفت تصدق عند قیامک، نفهمیدیم این قیام شرط الوجوب است یا شرط الواجب.

مرحوم شیخ انصاری فرمود: ما چون معتقدیم اطلاق هیئت اطلاق شمولی است و اطلاق ماده اطلاق بدلی است، قانون اصولی خودمان را تطبیق می کنیم که کلما تعارض اطلاق شمولی مع اطلاق بدلی فیقدم الاطلاق الشمولی علی الاطلاق البدلی.

این را دیروز توضیح دادیم و عرض کردیم این مبنای اصولی تمام نیست و عرف بین مطلق شمولی و مطلق بدلی تعارض را مستقر می داند. لا تکرم الفاسق و اکرم عالما را که عرف نگاه می کند، ولو لا تکرم الفاسق مطلق شمولی است و اکرم عالما مطلق بدلی است، اما عرف در مورد عالم فاسق متحیر می شود که کدامیک از این دو خطاب درست می گوید. ولو برخی از بزرگان از مرحوم شیخ گرفته تا مرحوم نائینی و حتی مرحوم آقای صدر و مرحوم آقای روحانی (که می گوید لا یرتاب العرف فی تقدیم خطاب لا تکرم الفاسق علی خطاب أکرم عالما) ما این را نمی فهمیم و به نظر ما تعارض بین دو خطاب مستقر است. و برفرض عرف خطاب لا تکرم الفاسق را که مطلق شمولی است مقدم کند بر اکرم عالما و بگوید که اکرم عالما یعنی عالما عادلا به قرینه لا تکرم الفاسق، اما یک نکته ای در اینجا هست وآن نکته این است که اولا در لا تکرم الفاسق با أکرم عالما تعارض بالذات است. این یک نکته. ولی در مانحن فیه بین اطلاق هیئت و اطلاق ماده تعارض بالعرض است. چون اگر ما بودیم و تصدق علی فقیر، هم اطلاق ماده بود و هم اطلاق هیئت بود، با هم تعارض نداشتند. از خارج بالعرض مقید منفصل آمد و بین این دو تعارض برقرار کرد.

این یک جهت.

جهت دیگر این است که نکته تقدیم لا تکرم الفاسق بر أکرم عالما یک نکته ای است که در مانحن فیه نمی آید. آن نکته این است که نهی از یک مطلق شمولی (نهی از اکرام فاسق) با امر به یک مطلق بدلی (امر به اکرام عالمی) این را بدهند به دست عرف، عرف نهی از مطلق شمولی را مقدم می کند بر آن امر به مطلق بدلی. یک ملاکی این آقایان ذکر کرده اند، می گویند چون وقتی به عرف بگویند که دانشمندی را اکرام کن و بعد هم نهی کنند از اکرام فاسق، عرف حمل می کند آن دانشمندی را اکرام کن را بر اکرام حیثی. می گوید ما با قطع نظر از نهی از اکرام عالم فاسق گفتیم أکرم عالما.

این ادعایی است که هم آقای صدر مطرح می کند و هم برخی از آقایان دیگر مطرح می کنند که وقتی یک نهی شمولی داشتیم (لا تکرم الفاسق) و یک امر بدلی داشتیم (أکرم عالما) می گوید اینکه گفت أکرم عالما با وجود نهی از اکرام فاسق عرف می آید می گوید لابد امر به اکرام دانشمندی این اطلاقش حیثی بود، یعنی لولا نهی از اکرام فاسق. وقتی که نهی داریم از اکرام فاسق، عرف می گوید پس برو یک عالمی را که فاسق نیست انتخاب کن برای اکرام.

حالا ادعا این است، ولو ما قبول نداریم، ولی این ادعا درست هم باشد ربطی به بحث ما ندارد. ما نحن فیه خود وجوب اطلاق شمولی دارد. نه اینکه متعلق حکم شمولی است. در لا تکرم الفاسق متعلق نهی شمولی است. مفادش این است که هیچ فاسقی را اکرام نکنید. متعلق نهی مطلق شمولی است، عرف نهی از مطلق شمولی را بر امر به مطلق بدلی مقدم می کند طبق ادعای بسیاری از بزرگان. اما در بحث ما که این حرفها نیست. خود وجوب اطلاق شمولی دارد، یعنی وجوب تصدق می گوید من ثابت هستم هم در حال قیام و هم در حال عدم قیام. این نوع اطلاق شمولی مقدم بشود بر اطلاق بدلی در متعلق، این یک مطلب جدیدی است. آن چیزی که در اصول به ما گفته اند که برخی قبول کرده اند وبرخی قبول نکرده اند این بود که نهی از مطلق شمولی (مثل لا تکرم الفاسق) مقدم است بر امر به مطلق بدلی (مثل اکرم عالما) به نظر عرف. چون عرف حمل می کند أکرم عالما را می گوید من گفته ام دانشمندی را اکرام نکن. حالا اگر دانشمند فاسق اکرامش مشکل دارد طبق خطاب لا تکرم الفاسق، خب بروید دانشمند عادل را اکرام کنید. (با توضیحی بیشتری که در بحث اجتماع امر و نهی مطرح خواهیم کرد که آنجا هم همین بحث مطرح شده است). این ربطی به مانحن فیه ندارد که اصلا خود وجوب اطلاق شمولی دارد نه متعلق. مثل لا تکرم الفاسق نیست که متعلق نهی مطلق شمولی است و ادعا می شد که عرف وقتی ببیند یک خطاب می گوید فاسق را اکرام نکن، یک خطاب می گوید دانشمندی را احترام کن. عرف می گوید خب برو یک دانشمند بی مشکل را انتخاب کن برای اکرام کردن، و آن دانشمندی است که فاسق نباشد. ادعا می شود که عرف مقدم می کند اطلاق شمولی را بر اطلاق بدلی. ولی در کجا؟ در جائی که اطلاق شمولی در متعلق باشد، مثل لا تکرم الفاسق، که خود اکرام فاسق مطلق شمولی است، به جایش می توانیم بگوئیم هیچ فاسقی را اکرام نکن. چه ربطی دارد به ما نحن فیه که اصلا بحث اطلاق شمولی در خود وجوب است. اینجا وجوب می گوید من در هر حال هستم، چه قیام بکنید و چه نکنید وجوب تصدق می گوید من هستم. از آن طرف تصدق هم می گوید من هم مطلق هستم. تصدق مجزی است چه در حال قیام و چه بدون قیام. از خارج فهمیدیم که یکی از این اطلاق ها تقیید خورده است، حالا یا وجوب مشروط شده به قیام، یا تصدق مشروط شده به او، مرجحی ندارد که ما اطلاق وجوب یعنی اطلاق هیئت را مقدم بکنیم.

سؤال وجواب: پس دو نکته شد: یک نکته این بود که گفتیم برفرض ما جمع عرفی را قبول کنیم و بگوئیم لا تکرم الفاسق مقدم است بر أکرم عالما، اول چون اینها متعارضین بالذات هستند، و دوم اینکه بحث در این است که نهی از مطلق شمولی داریم. و نهی از مطلق شمولی در لا تکرم الفاسق عرفا حمل می کند أکرم عالما را بر اینکه ما که گفتیم دانشمندی را اکرام کن یعنی فی حد ذاته ما خواستیم دانشمندی را احترام کنی. اما اگر یک دانشمند فاسقی داشتیم و او مشکل داشت چون لا تکرم الفاسق شامل او می شود، عرف می گوید خب برو و دانشمند عادل را انتخاب کن. که نهی از مطلق شمولی مقدم بشود بر امر به مطلق بدلی. که این یک نکته عرفیه دارد، می گویند به قول مرحوم آقای روحانی عرف لا یتحیر و مقدم می کند نهی از مطلق شمولی را بر امر به مطلق بدلی. خب این چه ربطی دارد به ما نحن فیه که بحث نهی از مطلق شمولی نیست. بلکه بحث این است که خود وجوب در تصدق اطلاق شمولی دارد. این چه ربطی دارد قیاسش کنیم به لا تکرم الفاسق که به نظر بعضی ها مقدم می شد بر أکرم عالما. آنجا نهی از مطلق شمولی بود. اما در ما نحن فیه تصدق خود حکم و وجوب می گوئیم در هر حالی ثابت است و اطلاق شمولی دارد چه قبل القیام و چه بعد القیام. اینجا اطلاق شمولی خود حکم است.

سؤال وجواب: نهی نداریم. اما لا تکرم الفاسق نهی است. ولذا اگر نهی تنزیهی بود تحریمی نبود مثلا یکره اکرام الفاسق، در این صورت مقدم نمی شد بر أکرم عالما. نهی تحریمی از مطلق شمولی در لا تکرم الفاسق ادعا می شود که عرفا موجب می شود که حمل کنیم أکرم عالما را بر اکرام حیثی. یعنی من که گفتم دانشمندی را اکرام کن، خب حالا می گوئید دانشمند فاسق مشکل دارد طبق خطاب لا تکرم الفاسق، او را اکرم نکنید بروید یک عالم بی مشکل را اکرام کنید. ادعا می شود که عرف اینجوری حمل می کند. آقای صدر می گوید این مثل این می ماند که یک خطابی بگوید پنیر خوردن حلال است، یک خطاب بگوید خوردن چیزی که برای بدن زیان دارد حرام است. خب عرف مقدم می کند این خطاب اکل مال یضرّ بالبدن حرام را بر آن خطاب اکل الجبن حلال، می گوید آن حلیت، حلیت حیثیه است، یعنی فی حد ذاته خوردن پنیر حلال است. اما اگر عنوان اکل مال یضر بالبدن بر او منطبق شد آنوقت می شود حرام. چه جور عرف مقدم می کند اکل مال یضر بالبدن حرامٌ را بر اکل الجبن حلال با اینکه نسبت عموم من وجه است، در مورد پنیری که مضر به بدن است او می گوید اکل الجبن حلال و دیگری می گوید اکل ما یضر بالبدن حرام، ولی عرف مقدم می کند اکل ما یضر بالبدن حرام را. آقای صدر می گوید عرفا هم لا تکرم الفاسق را به دست عرف بدهیم مقدم می کند بر أکرم عالما. حمل می کند أکرم عالما را بر حکم حیثی. یعنی می خواهد بگوید من از حیث امر به اکرام عالم داشتم صحبت می کردم که دانشمندی را باید اکرام کنی. لا تکرم الفاسق می گوید دانشمند فاسق حرام است اکرام بشود، خب برو سراغ یک دانشمند عادل. قحطی که نیامده است. اکرم عالما بدلی است یک عالم را اکرام کن ولو عالم عادل. بله اگر فقط در دنیا یک عالم فاسق داریم، او عملا از مطلق بدلی بودن خارج می شود و منحصر می شود به این عالم فاسق. او ممکن است فرق کند. اما جایی که امکان تطبیق هست هم بر عالم عادل وهم بر عالم فاسق، ادعای این آقایان این است که لا تکرم الفاسق مقدم است بر أکرم عالما. نکته اش را هم این می گویند که چون أکرم عالما گفته یک عالمی را اکرام نکن، نگفته حتما عالم فاسق را اکرام کن. منتهی اگر ما بودیم و أکرم عالما می گفتیم آزادی. لا تکرم الفاسق جلو آزادی ما را عرفا گرفت. این ادعای عرفی است.

ولی اولا: ما این ادعای عرفی را کلا قبول نداریم. عرفا عنوان واحد است، اکرام فاسق و اکرام عالم در هر دو اکرام متعلق حکم است و اینها عنوان واحد است. ولذا ما همانطور که آقای خوئی ره هم فرموده ما اینها را در مورد عالم فاسق متعارض می دانیم. ما قبول نداریم.

ثانیا: برفرض قبول کنیم به دو شرط قبول می کنیم: یکی اینکه متعارضین بالذات باشند نه متعارضین بالعرض. نکته دوم اینکه: متعلق اطلاق شمولی داشته باشد مثل لا تکرم الفاسق. چه ربطی به ما نحن فیه دارد که اصلا می خواهیم بگوئیم خود حکم اطلاق شمولی دارد.

#### وجه دوم (تقیید هیئت موجب ارتکاب دو خلاف ظهور است ولذا تقیید ماده مقدم می شود)

وجه دوم برای اینکه ما بگوئیم اطلاق در هیئت تصدق حفظ می شود و ماده مقید می شود به تصدق قائما در جائی که خطاب منفصلی داریم مجمل، خطاب منفصل می گوید تصدق عند قیامک، مجمل است. مرحوم شیخ انصاری فرموده است: ما آن خطاب تصدق علی فقیر را که داریم ماده اش را مقید می کنیم می گوئیم هیئت مطلق ماده مقید، نتیجه اش می شود وجوب فعلی تصدق مشروط است به قیام. قیام می شود شرط الواجب. چرا؟ فرموده: برای اینکه اگر شما هیئت را قید بزنید، بیائید بگوئید إن قمت فتصدق، قید هیئت عملا ماده را هم مضیق می کند. یعنی اگر آمدند گفتند إن قمت فتصدق این قید هیئت عملا این تصدق را که متعلق وجوب است مضیق می کند به نحوی که شامل تصدق قبل القیام نمی شود. إذا زالت الشمس فصل این به نظر مشهور قید هیئت است دیگر، عملا کاری کرده است که نماز قبل از اذان ظهر مصداق این واجب نیست. ولو الله اکبرش قبل از اذان ظهر باشد، با إذا زالت الشمس فصلّ جور نمی آید. چون ظاهر إذا زالت الشمس فصلّ یعنی بعد از اذان حادث می شود وجوب نماز. پس باید نماز بعد از اذان باشد. مِن تکبیرة الاحرام الی السلام باید بعد از اذان باشد. إذا قمت فتصدق هم اگر قیام شرط الوجوب بشود لامحالة شرط الواجب هم می شود، یعنی تصدق قبل القیام دیگر مصداق واجب نیست. فتقیید الهیئة مستلزم لتقیید المادة قهرا. اما تقیید المادة لا یستلزم تقیید الهیئة. مولا واجب می کند بطور مطلق وجوب فعلی تصدق مشروط به قیام را. اگر ماده مقید بشود به قیام، این موجب تقیید هیئت نیست. ولی تقیید هیئت موجب تقیید ماده هست. مرحوم شیخ انصاری فرموده: خب شما امرتان دائر است که بیائید یک خلاف ظهور مرتکب بشوید، فقط تقیید بکنید ماده را. یا بیائید تقیید کنید هیئت را که می شود دو خلاف ظهور. هم هیئت را تقیید کردید و هم بالتبع ماده را تقیید کردید. خلاف ظهور مرتکب شدن ضرورت است تتقدر بقدرها. شما یک خلاف ظهور مرتکب بشوی کافی است، مجوز نداری دو خلاف ظهور مرتکب بشوی. پس برو بگو ماده قید خورده است، یک ظهور را مخالفت کن.

اقول: این فرمایش مرحوم شیخ هم ناتمام است. برای اینکه:

اولا: آیه که نداریم که یک مخالفت ظهور اهون و اسهل است از دو مخالفت ظهور. این حرفها نیست. من اگر بدانم یا اکرم العالم دو تخصیص خورده، هم زید عالم از آن خارج شده و هم عمرو عالم، اما اکرم الهاشمی اگر تخصیص خورده باشد فقط یک تخصیص خورده و فقط بکر هاشمی از آن خارج شده است، علم اجمالی دارم یا أکرم العالم دو فرد از آن خارج شده، زید عالم و عمرو عالم، یا اکرم الهاشمی یک فرد از آن خارج شده که بکر هاشمی است، کدام عرف می آید می گوید بگو اکرم الهاشمی یک تخصیص خورده است، چون اگر بخواهیم بگوئیم اکرم العالم تخصیص خورده باید دو تا تخصیص به او بزنیم. نه، این حرفها درست نیست.

سؤال وجواب: اکرم کل عالم دو تا ظهور تضمنی است، یک ظهور این است که اکرم زیدا العالم و یک ظهور این است که اکرم عمروا العالم. ولذا اگر زید عالم تخصیص بخورد شما نسبت به عمرو عالم به اکرم کل عالم که عام است تمسک می کنید چون شک در تخصیص زائد است. دو تا ظهور است دیگر. عام نسبت به شمول هر فردی ظهور دارد.

ثانیا: در مانحن فیه اگر ما هیئت را قید بزنیم تقیید زائدی بر ماده وارد نمی شود. چون ماده یک قید دائم دارد وآن این است که أنا مقید بکل ما کان قیدا للهیئة. یک ظهور عرفی هست در ماده که می گوید من ماده مقیدم به جمیع قیود هیئت. اگر شما آمدید هیئت و وجوب را قید زدید به قیام و گفتید إذا قمت فیجب التصدق، مصداق درست کردید برای قید هیئت. ماده از اول می گفت هر چیزی که قید هیئت است قید من ماده هم هست. این دو تا مخالفت ظهور نیست. چرا؟ برای اینکه از اول ظهور ماده به این است که کل ما کان قیدا للهیئة فیکون قیدا للمادة بالتبع. از اول خطاب تصدق این را استبطان دارد و مشتمل بر این مطلب هست. اگر دلیل آمد گفت وجوب که هیئت است مقید است به قیام، مصداق درست می شود برای آن مطلبی که ماده با زبان بی زبانی و ارتکاز عرفی بیان کرد و گفت که کلما کان قیدا للهیئة فهو قید للمادة ایضا. این را از اول به لسان قید لبی گفت. ولذا شما وقتی هیئت را مقید می کنید به قیام، می گوئید وجوب مشروط است به قیام، در ظهور ماده هیچ تصرفی نکردید. هیچ خلاف ظاهری در ماده مرتکب نشدید، بلکه ماده همان چیزی که قبلا می گفت الان هم می گوید، می گوید هر چیزی که قید هیئت است قید من هم هست. منتهی حالا معلوم شد قیام قید هیئت هست، اما ظهور ماده مخالفت نشد. چون ظهور ماده از ازل از آن وقتی که تصدق آمد ظهور ماده مقید لبی داشت که هر چیزی که قید هیئت باشد قید من ماده هم تبعا و قهرا هست. ما مطلبمان که عوض نشده، الان هم بیشتر از اینکه نمی گوئیم. الان در ماده هم همین را می گوئیم. منتهی مصداق درست شد برای قید هیئت.

در مقید منفصل هم فرق نمی کند. یک قید ارتکازی کلی هست که هر چیزی که قید هیئت است ثبوتا (کاری به خطاب نداریم، در خطاب بیاید یا نیاید)، بالتبع قید ماده هم هست. این را دلیل لبی به ما از اول گفت. ما تا حالا فکر می کردیم که تصدق علی فقیر قید هیئت نداریم. حالا با مقید منفصل معلوم شد که ما قید هیئت داریم. من از شما یک سؤال می کنم وجدانا اگر یک خطابی بیاید که تصدق علی فقیر، خطاب دیگری بیاید بگوید إن قمت فتصدق، آیا دو تا زخم وارد کردید به خطاب تصدق علی فقیر و دو تا خلاف ظهور مرتکب شدید؟! تصدق علی فقیر می گوید آقایی که به من گفتی إذا قمت فتصدق تو دو زخم بر پیکر من وارد کردی، اما آن خطابی که می خواست بگوید تصدق قائما فقط یک زخم به من وارد کرد. اینجور است؟ نه. إذا قمت فتصدق هم می گوید من یک زخم به تو وارد کردم هیئتت را مقید کردم به قیام. ماده تو که از اول مضیق بود که هر چیزی که قید هیئت است ثبوتا قید ماده هم قهرا هست. من به ماده تو که کاری ندارم. من مصداق تعیین می کنم می گویم قیام قید هیئت است. ماده از اول اعلام می کرد که هر چیزی که قید هیئت است ثبوتا قید من ماده هم هست تبعا. الان هم همان را می گوید و هیچ عوض نشده است. احترام ظهور ماده کاملا محفوظ است و هیچ مشکلی ندارد. فقط از این به بعد إذا قمت فتصدق یک ضربه ای زد به هیئت و قید درست کرد برای هیئت، اما ضربه دومی هم به ماده زد؟! هیچ اینطور نیست.

#### وجه سوم (انحلال علم اجمالی با علم تفصیلی به تقیید ماده و شک بدوی در تقیید هیئت)

وجه ثالث و هو اقوی الوجوه، بزرگانی مثل آقای صدر هم مجبور شده اند تسلیم این وجه ثالث بشوند، وجه ثالث این است که گفته می شود: علم اجمالی که داریم که یا وجوب قید خورده (وجوب تصدق قید خورده به قیام) و یا واجب قید خورده به قیام، این علم اجمالی منحل است به علم تفصیلی و شک بدوی. گفته می شود که اگر ما بگوئیم قیام قید هیئت است، بالتبع قید ماده هم هست. یعنی اگر إذا قمت فتصدق باشد خب تصدق هم مقید می شود به قیام، یعنی تصدق قبل القیام مصداق واجب نیست. پس یقین داریم که ماده ما یعنی تصدق اطلاق ندارد نسبت به تصدق قبل القیام، حالا یا بخاطر اینکه این قیام مستقیم تصدق را مشروط کرد از باب تقیید ماده، یا هیئت را مقید کرد و بالتبع دیگر این ماده هم اطلاق نسبت به تصدق قبل القیام ندارد. بالاخره علم تفصیلی پیدا می کنیم که اطلاقی برای این تصدق که متعلق وجوب است و به تعبیر دیگر ماده است نسبت به تصدق قبل القیام منعقد نمی شود. علم تفصیلی داریم به عدم اطلاق این ماده نسبت به تصدق قبل القیام. اصالة الاطلاق در ماده با وجود علم تفصیلی به عدم اطلاق ماده جاری نمی شود. فتجری اصالة الاطلاق فی الهیئة بلامعارض. چون اصالة الاطلاق در ماده تفصیلا می دانیم که ساقط شد. آنوقت نتیجه این می شود که اصالة الاطلاق در هیئت می گوید وجوب فعلی است مشروط به قیام هم نیست، اما چه چیزی واجب است؟ آنچه واجب است تصدق خاص وتصدق حال القیام واجب است. ولذا باید برویم تصدق کنیم قائما علی الفقیر.

این وجه ثالث است.

مرحوم آقای خوئی اشکال خوبی کرده و به نظر ما اشکال قویی است. فرموده دو تا مطلب با هم خلط شده است:

یکی اینکه شما می گوئید به هر حال تصدق قبل القیام مصداق واجب نیست. و این را ما تفصیلا واجب می دانیم چه قیام قید هیئت باشد و چه قید ماده. بله کاملا درست می گوئید. علم تفصیلی داریم که تصدق قبل القیام مصداق تصدق واجب نیست و مجزی از تصدق واجب نیست. یا چون شرط الوجوب ندارد و یا چون شرط الواجب را ندارد.

اما مطلب دیگری هست وآن این است که شک داریم آیا تصدق مقید است به قیامی که یلزم تحصیله یا نه. قید هیئت ولو موجب تقیید ماده می شود، اما این قید هیئت لازم التحصیل نیست. إذا قمت فتصدق ولو باعث می شود تصدق قبل القیام مصداق واجب نباشد اما در اینجا قیام لازم التحصیل نیست. قیامی لازم التحصیل است که مستقیما قید ماده بشود. ما شک داریم آیا تصدق مشروط است به قیامی که لازم التحصیل باشد، در صورتی قیام لازم التحصیل است که این قیام قید ماده بشود بطور مستقیم. والا اگر قید هیئت باشد و بالتبع باعث عدم اطلاق ماده بشود، اینجا که دیگر قید هیئت لازم التحصیل نیست. إذا قمت فتصدق ولو باعث بشود تصدق قبل القیام مصداق واجب نباشد اما دیگر قیام لازم التحصیل نیست. در صورتی قیام لازم التحصیل است که این قیام را مستقیم شارع در ماده اخذ کند. بگوید التصدق قائما واجبٌ. قائم را اخذ کند در متعلق وجوب بطور مستقم. وهذا مشکوکٌ. من چه می دانم که قیام را مولا در ماده یعنی تصدق مستقیم اخذ کرد یا اخذ نکرد. هذا مشکوکٌ. چه جور می گوئید ما علم تفصیلی داریم به تقیید ماده؟ بله ما علم تفصیلی داریم به اینکه ماده یا مستقیم تقیید خورد یا به تبع تقیید هیئت، اما این به درد نمی خورد. آن قیدی لازم التحصیل است که ماده مستقیم به او قید بخورد. آنوقت اصالة عدم التقیید المستقیم و المباشر فی الماده که می خواهد بگوید قیام لازم التحصیل نیست معارضه می کند با اصالة عدم تقیید الهیئة. اینجا که علم اجمالی منحل نشد. من شک تفصیلی دارم. شاید قیام تقیید زده باشد وجوب را، وشاید قیام بطور مستقیم تقیید زده باشد واجب و ماده را. کدامیک از اینها معلوم بالتفصیل است؟ شما آیا می توانی قسم بخوری که قیام مستقیم تصدق را تقیید زده است؟ چه می دانیم. و تا قیام مستقیم تصدق را تقیید نزند قیام لازم التحصیل نیست.

اقول: به نظر ما این اشکال قویی است و عرفا وجوب تحصیل قیام از آثار تقیید ماده است به قیام تقییدا مباشریا. و التقیید المستقیم و المباشری للمادة بالقیام مشکوک.

شاهد این صحت فرمایش آقای خوئی این است که: خود عرف اگر یکجائی شنید تصدق علی فقیر. فردا کسی زنگ زد به این مکلف، گفت جناب مکلف دیروز مولا به شما گفت تصدق علی فقیر، و من امروز در خدمت مولا بودم بلیط گرفته بود بروم مسافرت، یک جمله ای گفت به تو اطلاع بدهم. می گوییم چی گفت؟ می گوید یادم رفت، نمی دانم گفت إذا قمت فتصدق علی فقیر، یا گفت تصدق علی فقیر قائما. مکلف می گوید این چه پیام دادنی است. خب این مکلف چه می کند؟ آیا این مکلف مردد و متحیر نمی شود؟ مرحوم شیخ انصاری می گوید نه، این مکلف می گوید بر من واجب است به وجوب فعلی التصدق قائما وباید بروم قیام را تحصیل کنم. آیا عرف اینجور می کند؟ یا نه، عرف می گوید من چه می دانم. اگر مولا گفته إذا قمت فتصدق، که لازم نیست قیام. اگر گفته تصدق قائما، لازم است تحصیل قیام. من چه می دانم چه گفته است.

حالا شما قضاوت کنید آیا عرف متحیر نمی شود؟ آیا رجوع به اصل عملی نمی کند؟ نمی گوید همین مولایی که گفت رفع ما لایعلمون برائت را پیاده کنیم؟ برائت اجراء می کند. برائت اثرش این است که قبل از قیام تصدق واجب نیست.

به نظر ما حق با مرحوم آقای خوئی است. و کسانی که مثل مرحوم آقای صدر تلاش کرده اند این وجه ثالث مرحوم شیخ انصاری را به کرسی بنشانند تمام نیست.

انشاءالله هفته آینده این بحث را کامل می کنیم.

جلسه 231

شنبه 21/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر ندانستیم که هیئت قید خورده است یا ماده، مثلا مولا اول فرمود تصدق علی فقیر، بعدا نفهمیدیم که فرمود إذا قمت فتصدق که می شود قید هیئت، یا فرمود تصدق قائما که می شود قید ماده. چه بکنیم؟

سه وجه ذکر شد برای اینکه اثبات بکنند که باید ملتزم بشویم که هیئت قید نخورده است و ماده قید خورده است. نتیجه این می شود که باید فتوی بدهیم به وجوب تصدق قائما.

وجه ثالث این بود که گفته شد اگر ماده قید بخورد که روشن است. تصدق قائما روشن است که ماده اطلاقش از بین می رود. اگر هم إن قمت فتصدق باشد که هیئت قید خورده است، باز نتیجه اش این می شود که دیگر محلی برای اطلاق ماده باقی نمی ماند. إذا قمت تصدق اگر باشد، این تصدق ولو قید مباشری نخورده، اما اطلاق هم ندارد نسبت به تصدق قبل القیام. مثل اینکه شارع وقتی می گوید إذا زالت الشمس فصلّ این نماز شامل نماز قبل از زوال شمس نمی شود، حتی اگر الله اکبرش را هم قبل از زوال شمس بگوئیم به درد نمی خورد. إذا زالت الشمس فصل، ولو این زوال شمس قید هیئت است، اما نتیجه این می شود که ماده هم که نماز است محلی برای اطلاق دیگر پیدا نمی کند که شامل نماز قبل از زوال شمس بشود.

پس نتیجه این می شود که چه مولا بگوید تصدق قائما، چه بگوید إذا قمت فتصدق، یقینا این تصدق شامل تصدق قبل القیام نمی شود. پس اطلاق تصدق نسبت به تصدق قبل القیام علم تفصیلی داریم که از کار افتاده و ساقط شده است. چه جور ما بیائیم اصالة الاطلاق در ماده جاری کنیم، اصالة عدم التقیید در ماده جاری کنیم بعد این را به جنگ اصالة الاطلاق در هیئت بفرستیم. اصالة الاطلاق در هیئت معارض ندارد، بلکه جارٍ بلامعارض. چرا؟ برای اینکه علم تفصیلی داریم که ماده اطلاق ندارد نسبت به تصدق قبل القیام. فرق نمی کند چه تقیید مباشری خورده باشد و چه تقیید تبعی بخاطر اینکه هیئتش تقیید خورده است.

مرحوم آقای خوئی در جواب از این وجه فرمودند: اولا در برخی از فروض اطلاق ماده قابل فرض است. کجا؟ جائی که اگر قیام قید هیئت باشد حدوثش قید است، ولی اگر قید ماده باشد بقائش قید است. یعنی اگر مولا گفته إذا قمت فتصدق، حدوث قیام شرط الوجوب است، یک آن قیام بکنی ولو بعدش بنشینی باز وجوب تصدق هست. اگر قیام شرط هیئت باشد و قید هیئت باشد حدوثش قید هیئت است. ولی اگر قیام قید ماده باشد بقائش در زمان تصدق شرط است. یعنی یک آن قیام کنی بعد بنشینی و تصدق بکنی بر فقیر، اگر قیام قید تصدق باشد کافی نیست. چرا؟ برای اینکه قیام مقارن با تصدق شرط است نه حدوث قیام که یک آن قیام کنی بعد بنشینی بعد تصدق کنی. نه، اگر قیام شرط ماده باشد بقاء قیام شرط ماده است. ولی اگر قیام شرط وقید هیئت باشد حدوثش شرط است. خب در اینجا علم اجمالی که منحل نمی شود. چرا؟ برای اینکه اگر قیام شرط و قید هیئت و وجوب باشد حدوثش شرط است. آنوقت من یک آن قیام می کنم بعد می نشینم، اگر حدوث قیام شرط وجوب باشد مشکلی ندارم، در حال نشستن صدقه می دهم. اگر قیام قید هیئت باشد چون حدوثش قید است مشکلی پیدا نمی کنم. بعد از یک آن قیام می نشینم و بعد تصدق می کنم. إذا قمت فتصدق شاملش می شود و این تصدق اطلاقش این فرد را می گیرد. اما اگر قیام قید ماده باشد، شارع گفته باشد تصدق قائما، نخیر، ظاهرش این است که در هنگام تصدق باید قائم باشی. قبلش قیام کردی مهم نیست، مهم این است که در حال تصدق قائم باشی. خب اگر اینجور باشد که علم اجمالی منحل نمی شود. اصالة الاطلاق در ماده می گوید که تصدق مشروط به بقاء قیام نیست. معارضه می کند با اصالة الاطلاق در هیئت که می گوید وجوب تصدق مشروط به حدوث قیام نیست. اصالة الاطلاق در هیئت می گوید وجوب التصدق لیس مشروطا بحدوث القیام. اصالة الاطلاق در ماده هم می گوید التصدق لیس مشروطا ببقاء القیام. و ما علم اجمالی داریم یکی از این دو دروغ است.

بله بعد التعارض نوبت به اصل برائت می رسد، اصل برائت می گوید که قبل از حدوث قیام تصدق واجب نیست. حدوث قیام هم که شد یک برائت دیگری هم جاری می کنیم می گوئیم بقاء قیام هم شرط صحت تصدق نیست. نوبت به اصل عملی رسید اصل برائت است. ولی فرمایش آقای خوئی ره این است که علم اجمالی اصالة الاطلاق در هیئت را با اصالة الاطلاق در ماده از کار می اندازد و موجب تساقطشان می شود.

بله! در جائی که اگر قیام قید هیئت است حدوثش قید است، اگر هم قید ماده است باز حدوثش قید است، یا در هر دو فرض بقائش قید است، مشابه هم باشند. در این صورت مرحوم آقای خوئی فرموده ما هم قبول داریم که ماده اطلاق ندارد، یعنی چه شارع بگوید إذا قمت فتصدق، چه بگوید تصدق قائما، چون در هر دو حدوث القیام شرط است، یعنی اینجور فرض کردیم که اگر قیام قید هیئت باشد حدوثش قید است و اگر قید ماده هم باشد حدوثش قید است. بله اگر اینجور فرض کنیم علم داریم تفصیلا به عدم اطلاق ماده. یعنی تصدق شامل تصدق قبل از حدوث قیام نمی شود یقینا. تصدق قبل از حدوث قیام یقینا واجب نیست. یعنی تصدق قبل از حدوث قیام یقینا مصداق تصدق واجب نیست. یا بخاطر اینکه هنوز قید هیئت را ندارد یا بخاطر اینکه قید ماده را ندارد.

سؤال وجواب: مثل اینکه بگوید إذا حدث القیام فتصدق یا تصدق عند حدوث القیام.

می گوید اما یک مطلبی هست که اینجا اشتباه شده است وآن این است که اگر قیام بطور مستقیم شرط تصدق نشود وقید ماده نشود، عقلا واجب التحصیل نیست. دو تا مطلب است اینها با هم اشتباه شده است:

یک مطلب که ما هم قبول داریم این است که قیام چه قید هیئت باشد و چه قید ماده، تصدق قبل القیام مصداق واجب نیست. این مسلّم است. اگر قیام شرط وجوب باشد هنوز شرط الوجوب نیامده، و اگر قیام شرط واجب باشد خب هنوز شرط الواجب نیامده است. پس تصدق قبل القیام قطعا مصداق واجب نیست. این را قبول داریم.

اما مطلب دیگری هست و آن این است که تا قیام بطور مباشر و مستقم قید ماده یعنی تصدق نشود، مولا نگوید تصدق قائما، این قیام لازم التحصیل نیست. اصالة عدم التقیید المباشری در ماده که می گوید بگو تصدق بطور مستقیم تقیید نخورده به قیام. این اثر دارد. اثرش این است که دیگر قیام لازم التحصیل نیست. این اصالة عدم التقیید المباشری در ماده جاری می شود تعارض می کند با اصالة عدم التقیید فی الهیئة. اصالة عدم التقیید در هیئت می خواهد بگوید قبل از قیام باز وجوب تصدق هست و فعلی است. این نتیجه اصالة عدم التقیید در هیئت است. می گوید وجوب تقیید نخورده است به قیام، یعنی قبل از قیام وجوب هست. این یک طرف. اصالة عدم التقیید المباشری فی الماده هم می گوید بگو ماده هم بطور مستقیم تقیید نخورده به قیام، اثرش این است که تحصیل قیام لازم نیست.

آقای خوئی فرموده: شما گفتید ما می دانیم ماده اطلاق ندارد، قبول، ولکن می دانید ماده تقیید مستقیم خورده؟ این را که نمی دانید. می دانید ماده اطلاق ندارد یعنی تصدق قبل القایم قطعا مصداق واجب نیست، باشد، اما می دانید تصدق به عنوان ماده تقیید مباشری خورده به قیام؟ این را که نمی دانید و به اینکه علم تفصیلی ندارید. اصل عدم تقیید مباشری تصدق است بالقیام. اثرش هم این است که تحصیل قیام لازم نیست.

مرحوم آقای صدر می گوید: جناب آقای خوئی! وجوب تحصیل قیام از آثار تقیید مباشری ماده نیست. شما اشتباه می کنید. آن اشکال اولتان قبول است که گاهی اگر قیام شرط هیئت باشد حدوثش شرط است و اگر شرط ماده باشد بقائش شرط است. آن اشکالتان را قبول داریم. آنجا اصالة عدم تقیید الهیئة با اصالة عدم تقیید المادة با هم تعارض می کنند. آنجا را قبول داریم. اما جائی که هر دو مشابه هم هستند و مثلا در هر دو حدوث القیام مطرح است، اگر شرط وجوب است یعنی قید هیئت است حدوث القیام شرط است، اگر قید ماده هم هست و شرط الواجب است باز هم حدوث القیام شرط الماده است. در اینجا جناب آقای خوئی! اینکه شما گفتید لزوم تحصیل قیام از آثار تقیید مباشری ماده است، آنوقت اصالة عدم التقیید المباشری در ماده جاری کردید این اشتباه است. چرا؟ ایشان فرموده: لزوم تحصیل قیام از آثار ضمیمه شدن دو تا مطلب است: یک: اطلاق الهیئة، دوم: عدم اطلاق المادة. هر کجا این دو تا مطلب به هم ضمیمه شد تحصیل قیام لازم می شود. یعنی وجوب تصدق مطلق باشد، یعنی قبل از قیام هم وجوب تصدق اگر فعلی بود، اطلاق الهیئة درست شد. از آن طرف ماده که تصدق است اطلاق نداشت نسبت به تصدق قبل القیام. خب وقتی اطلاق نداشت یعنی فقط منطبق بود بر تصدق بعد القیام.

پس هیئت اطلاق داشت. وجوب فعلی برای تصدق مشروط به قیام نبود. از آن طرف متعلق آن وجوب هم تصدق مطلق نبود، تصدقی بود که منطبق می شد بر تصدق بعد القیام. معنایش این است که واجب است بر تو بوجوب فعلی ایجاد التصدق بعد القیام. خب باید تحصیل کنی دیگر. اطلاق هیئت که هست بر اساس اصالة الاطلاق در هیئت. از آن طرف ماده هم که اطلاق ندارد نسبت به تصدق قبل القیام طبق ادعا و اعتراف خودتان که قبول کردید این ماده اطلاق ندارد نسبت به تصدق قبل القیام. ماده که اطلاق نداشت بالوجدان و به علم تفصیلی به اعتراف خود آقای خوئی. از آن طرف هیئت هم اطلاق داشت، نتیجه اش وجوب تحصیل قیام است دیگر. همین الان که نشستی بر تو واجب است، چی بر تو واجب است؟ تصدق خاص. تصدقی که اطلاق نسبت به تصدق قبل القیام ندارد و منطبق است بر خصوص تصدق بعد القیام. خب ایجادش کن دیگر.

این فرمایش آقای صدر.

اقول: به نظر ما این فرمایش تمام نیست. چرا؟ برای اینکه تا مولا لحاظ نکند قیام را به عنوان قید واجب، تا لحاظ نکند در متعلق وجوب تصدق قائما را، بلکه ذات تصدق را لحاظ کند، وجهی ندارد که ما بگوئیم باید شما بروید تصدق قائما انجام بدهید. خب مولا که لحاظ نکرد. وقتی از من می خواست و بر من واجب می کرد لحاظ نکرد که التصدق قائما واجبٌ. بلکه لحاظ کرد ذات تصدق را. اگر اینجوری باشد ذات تصدق را لحاظ کرده است. لحاظ که نکرده تصدق قائما را. وقتی لحاظ نکرد تصدق قائما را، کی عقلاء می گویند تو باید ایجاد کنی تصدق قائما را؟ خب مولا که لحاظ نکرد تصدق قائما را در متعلق وجوب. آمد گفت التصدق واجب. خب این التصدق واجب چرا من بروم تصدق قائما را تحصیل کنم؟

پس اشکال ما این است که ما می گوئیم آن چیزی که عقل و عقلاء می گویند که باید تحصیل کنی قید واجب را، آن چیزی را که مولا لحاظ بکند و اخذ بکند در متعلق و ماده، او را لازم التحصیل می دانند. پس وجوب تحصیل قیام از آثار این است که مولا قیام را لحاظ بکند قیدا للتصدق. همان چیزی که آقای خوئی فرمود که وجوب تحصیل قیام از آثار تقیید مباشری ولحاظی تصدق است بکونه عن قیام. مولا اگر لحاظ نکند التصدق قائما را بلکه ذات تصدق را لحاظ کند. خب ذات تصدق را لحاظ بکند عقل حکم نمی کند که تو باید تحصیل کنی تصدق قائما را.

وإن شئت قلت: آن عدم اطلاق ماده ای که نتیجه تقیید هیئت است، إذا قمت فتصدق نتیجه تقیید وجوب به قیام این است که آن ماده اطلاق ندارد. آن تصدق شامل تصدق قبل القیام نمی شود. این عدم الاطلاق که نتیجه تقیید هیئت است این عدم الاطلاق وجوب تحصیل قیام را به ارمغان نمی آورد. چرا؟ برای اینکه مولا وقتی که گفت إذا قمت فتصدق در متعلق ذات تصدق را دید نه تصدق قائما را. و تا در متعلق لحاظ نکند مولا تصدق قائما را و طلب نکند تصدق قائما را، بلکه طلب کند ذات تصدق را، ولو این ذات تصدق ما بدانیم اطلاق ندارد نسبت به تصدق قبل القیام، ولکن این به درد نمی خورد. چون شاید این اطلاق نداشتنش از ثمرات تقیید هیئت باشد. ما می گوئیم لزوم تحصیل قید یعنی قیام به نظر عقل و عقلاء از برکات این است که مولا در متعلق اراده اش در متعلق وجوبش اخذ کند قید قیام را. بگوید التصدق قائما واجب. و الا اگر اخذ نکند بلکه مهمل بگذارد بگوید التصدق واجب، و این التصدق مهمل باشد، چه لزومی دارد من بروم تصدق قائما را تحصیل کنم؟ برفرض التصدق واجب مهمل باشد و اصلا اطلاق نداشته باشد نسبت به تصدق قبل القیام، ولکن مولا که طلب نکرد تصدق قائما را از من. موقعی بر من لازم است تحصیل قیام که مولا طلب کند و اخذ کند قید قیام را در متعلق. اما اینکه آقای صدر فرموده است که بالاخره إذا قمت فتصدق هم بگوید تصدق اطلاق ندارد نسبت به تصدق قبل القیام، تصدق قائما هم بگوید تصدق اطلاق ندارد نسبت به تصدق قبل القیام، پس یقینا علی أی حال تصدق اطلاق ندارد نسبت به تصدق قبل القیام. اینجور اطلاق نداشتن ها کافی نیست برای اینکه عقل حکم بکند به لزوم تحصیل قیام. چون فوقش التصدق می شود مهمل. مهمل هم بشود قیدش لازم التحصیل نیست. به من چه، مهمل است، چه لزومی دارد تحصیلش؟ تا مولا در مقام اراده اش اخذ نکند تصدق قائما واجبٌ را چه لزومی دارد من تحصیل کنم.

سؤال وجواب: اصالة عدم التقیید المباشری فی المادة جاری می شود. ما علم تفصیلی نداریم به تقیید مباشری ماده.

شاهد بر این عرض ما این است که: به قول یکی از بزرگان می فرمود اول مطلبی که می گوئید ببینید به ارتکاز عرفی تان می توانید آن را قبول کنید بعد بروید فنی اش بکنید. شما اگر بدانید که مولا در یک خطابی گفته است که تصدق، بعد علم اجمالی پیدا کنید که یا مولا گفت إن قمت فتصدق یا گفت تصدق قائما. شما به نظر عرفی تان متحیر نمی مانید؟ از آن طرف مولا گفت تصدق، از آن طرف هم امروز یک چیزی فرمود، نمی دانم فرمود إذا قمت فتصدق یا فرمود تصدق قائما. آیا نمی گوئید عرف متحیر می ماند، یا می آیید فلسفه بافی می کنید ومی گوئید اصالة الاطلاق در هیئت جارٍ بلامعارض پس واجب است بر ما تصدق قائما. واقعا عرف اینجور می گوید یا نه عرف متحیر می ماند و رجوع می کند به اصل عملی.

به نظر ما اصالة عدم تقیید المادة بقید لحاظی و مباشری جاری می شود. چرا جاری نشود. اثر عرفی و عقلائی اش هم این است که قیام لازم التحصیل نیست. معارضه می کند با اصالة عدم تقیید الهیئة. تعارضا تساقطا. این چیزی است که به نظر ما می آید.

هذا کله إذا کان المقیِّد منفصلا.

### صورت متصل بودن خطاب تقیید

اما اگر مقید متصل بود؛

#### تفصیل بین اجمال مقید متصل و عدم اجمال

آقای صدر فرموده اند دو صورت دارد:

یکوقت مقید متصل مجمل است، مثل اینکه از اول مولا فرمود تصدق علی فقیر عند قیامک. خب این عند قیامک به وجوب می خورد یا به واجب؟ الله اعلم. این روشن است. می شود مجمل وباید رجوع کنیم به اصل عملی. که عرض کردیم اصل عملی اقتضاء می کند برائت از وجوب تصدق را قبل القیام.

اما یکوقت هست که مقید متصل مجمل نیست مبین است. مثل اینکه گفت تصدق علی فقیر و لا تجزئ الصدقة قبل القیام. خب این مجمل نیست بلکه روشن است. صدقه قبل القیام مصداق واجب نیست. نکته اش را نگفت. نکته نگفتن غیر از اجمال گوئی است.

آقای صدر فرموده اینجا مثل همان جائی است که مقید منفصل باشد. چرا؟ برای اینکه مقید متصل مجمل که نیست مبین است. هر مقید متصلی نمی توانیم بگوئیم مجمل است. مجمل آن چیزی است که مراد استعمالی اش روشن نیست. و الا اگر مراد استعمالی روشن است ولی نکته روشن نیست که چرا لا تجزئ الصدقة قبل القیام؟ چون قیام شرط وجوب است یا شرط واجب. نکته را بیان نکرد والا مراد استعمالی مشکلی ندارد. آقای صدر گفته است این مثل همان فرض انفصال مقید است.

آقای صدر هم که طبق وجه ثالث معتقد است که اطلاق هیئت جارٍ بلامعارض.

اقول: البته ما این فرمایش آقای صدر را قبول داریم که این خطاب مجمل نیست. تصدق و لا تجزئ الصدقة قبل القیام مجمل نیست. ولکن ما می گوئیم دیگر احسن حالا از مقید منفصل که نیست، ما آنجا هم قائل به معارضه شدیم.

حالا چرا کلام آقای صدر را قبول کردیم که این لاتجزئ الصدقة قبل القیام مجمل نیست؟

من یک مثالی برای شما بزنم: اول یک خطابی گفته است که: ما لاقی البول نجسٌ. بعد در کنارش گفت و إن اصاب ثوبک ماء الاستنجاء فلا بأس به. خب این لا بأس به یعنی لا بأس به این ثوب. مراد استعمالی روشن است. اما چرا لا بأس به این ثوب؟ آیا چون ماء الاستنجاء نجس نیست، کما علیه جماعة، یا نه ماء الاستنجاء نجس است ولی منجس ثوب نیست کما علیه جماعة آخرون؟ نکته معلوم نیست، و الا مراد استعمالی مشکل ندارد. اینجا عرف چکار می کند؟ آیا به عموم ما اصاب البول نجسٌ تمسک نمی کند برای حکم به نجاست ماء الاستنجاء؟ می گوید آقا فرمود ما اصاب البول نجس دیگر، خب ماء الاستنجاء هم ما اصاب البول است دیگر. حالا بعدش آقا فرمود و إن اصاب ثوبک ماء الاستنجاء فلا بأس به خب حکم کرد به طهارت ثوب. نکته اش را نمی دانستیم که آیا چون ماء الاستنجاء طاهر است یا نه نجس است ولی منجس ثوب نیست. حالا نکته اش را هم فهمیدیم. از کجا فهمیدیم؟ از همان عموم ما اصاب البول نجسٌ. به این نمی گویند مجمل. اتفاقا خیلی هم مبیّن است، کنار هم که قرار دادیم مطلب واضح می شود.

اینجا هم همینطور. اینجا هم گفت تصدق و الصدقة قبل القیام لیس مصداقا للواجب و لیس مجزئا. مثل همان وإن لاقی ثوبک ماء الاستنجاء فلا بأس به است دیگر، چه فرق می کند؟

سؤال وجواب: مراد استعمالی مبین است. می گوید تصدق قبل القیام مجزی نیست ومصداق واجب نیست. اما چرا؟ نکته را بیان نکرده است. آنوقت اطلاق تصدق می گوید من اطلاقم می گوید بر تو واجب است تصدق، اما اطلاق ماده علم تفصیلی داری به اینکه ماده اطلاق ندارد طبق بیان وجه ثالث که گذشت. البته ما قبول نکردیم. ما معارضه انداختیم بین اصالة الاطلاق در ماده با اصالة الاطلاق در هیئت. ولی این مطلب درست است.

هذا کله بناءا علی مسلک المشهور. خود مرحوم شیخ هم در مطارح الانظار فرموده اینها بر مذاق مشهور است که ما می گوئیم دوران بین رجوع قید به هیئت یا ماده. و الا ما که رجوع قید به هیئت را قبول نداریم، إذا قمت فتصدق هم اگر بود می گوئیم قید رجوع می کند به ماده، ما که این بحث دوران امر بین رجوع قید به هیئت یا ماده را نباید مطرح کنیم. مرحوم شیخ که ما هم جزء مریدان ایشان هستیم چطور بحث را مطرح کنند؟ انشاءالله فردا بررسی می کنیم.

جلسه 232

یکشنبه 22/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

### بررسی بحث طبق نظر مرحوم شیخ

بحث در این بود که بنابر نظر مرحوم شیخ که در واجب مشروط هم قید به ماده بر می گردد ونه به هیئت، پس فرقی نمی کند چه مولا بگوید إذا قمت فتصدق یا بگوید تصدق قائما، در هر دو قید، قید ماده است. منتهی اگر إذا قمت فتصدق بگوید وجود اتفاقی قیام شرط تصدق است. ما تعبیر می کردیم می گفتیم واجب است تحصیل الجزاء علی تقدیر تحقق الشرط. از الان واجب است تصدق علی تقدیر تحقق القیام. وجوب رفته است روی مفاد جمله شرطیه. تحصیل التصدق علی تقدیر حصول القیام.

پس اگر إذا قمت فتصدق بگوید وجوب فعلی است نه آنچه که مشهور می گویند که می گویند بعد از تحقق قیام وجوب فعلی می شود. نه، مرحوم شیخ فرمود وجوب از همین الان فعلی است، منتهی واجب عبارت است از تصدق علی تقدیر تحقق قیام. نمی دانیم مولا گفت إذا قمت فتصدق، که وجود اتفاقی قیام شرط واجب باشد، نتیجه این است که تحصیل قیام دیگر لازم نیست. چون مولا بگونه ای قیام را قید واجب قرار داد که طلب نشود تحصیل آن. فرمود بر تو واجب است تصدق علی تقدیر وجود القیام اتفاقا. پس اگر مولا گفته باشد إذا قمت فتصدق، وجود اتفاقی قیام شرط الواجب است. اگر گفته تصدق قائما، وجود قیام شرط الواجب است نه وجود اتفاقی آن. نتیجه این می شود که تحصیل قیام لازم می شود.

این تفصیلی است که مرحوم شیخ می دهد. می گوید در إذا قمت فتصدق و تصدق قائما در هر دو قیام شرط تصدق است. منتهی در إذا قمت فتصدق وجوده الاتفاقی شرطٌ بنحو لا یتعلق الطلب بتحصیل القیام. اما در تصدق قائما وجود قیام شرط است، واجب است به نحوی که یتعلق الطلب بتحصیل القیام.

ما قبلا نکته ای در ذهنمان بود بعد دیدیم در تقریرات بحث آقای سیستانی هم هست. گفتیم ممکن است کسی اینجور بگوید که دوران امر قید است بین اقل و اکثر. ما نمی دانیم تصدق مقید شده است به وجود قیام یا به وجود اتفاقی قیام. پس به اصل وجود قیام مقید شده است، اما اینکه به وجود اتفاقی قیام مقید شده باشد این مشکوک است. اصل تقید تصدق به قیام معلوم، تقید آن بکون وجود القیام اتفاقیا مشکوک. اصالة الاطلاق در خطاب تصدق علی فقیر می گوید اصل تقید تصدق به قیام معلوم است تقید آن بکون وجود القیام اتفاقیا مشکوک است وبا اصالة الاطلاق آن را نفی می کنیم.

این نکته ای که قبلا به ذهن ما می آمد.

سؤال وجواب: کلام در این است که آنچه در خطاب اخذ شده است این است که وجود القیام لا من ناحیة الامر به شرطٌ للتصدق یا وجود القیام مطلقا شرطٌ للتصدق. وجود القیام مطلقا شرطٌ للتصدق یعنی ذات وجود قیام شرط تصدق است، که می شود تصدق قائما، یا وجود قیام لا من ناحیة الامر به. ... یعنی مرحوم شیخ اینجور گفت، گفت إذا قمت فتصدق با تصدق قائما فرقش این است که در تصدق قائما وجود قیام شرط تصدق است، ولذا باید تحصیل وایجاد کنید قیام را مقدمة للتصدق الواجب. ولکن در إذا قمت فتصدق وجود القیام لا من ناحیة الامر به شرط تصدق است. شما یکوقت ایجاد می کنید قیام را به سبب امر شارع به قیام. آن قیام که مسبب از امر شارع است او شرط تصدق نیست در إذا قمت فتصدق. آن قیامی شرط تصدق است که مسبب از امر شارع نباشد. نه اینکه اتفاقا حاصل بشود یعنی تو ناخواسته قیام بکنی، حواست نباشد وقیام بکنی. این را که نمی گوید. می گوید قیام تو مسبب از امر شارع نباشد. همچنین قیامی که مسبب از امر شارع نیست شرطٌ للتصدق. طبعا اگر بخواهد قیام لازم التحصیل باشد خلف است. آن چیزی که شرط تصدق است قیامٌ لا یکون مسببا عن امر الشارع به. همچنین قیام خاصی شرط تصدق است. اگر اینجور باشد که در تصدق قائما مطلق وجود قیام شرط تصدق است، ولی در إذا قمت فتصدق وجود القیام بوجود خاص یعنی حصه ای از قیام آن حصه ای که ناشی از امر شارع به قیام نباشد، قیامی که ناشی از امر شارع نباشد آن قیام شرط تصدق است، اگر اینجور باشد می شود دوران الامر بین اخذ مطلق القیام فی التصدق أو اخذ القیام الخاص أی القیام الناشئ من غیر امر المولی به. اگر اینجوری باشد می شود اقل و اکثر، و همان چیزی که ما به نظرمان می آمد که عرض کردم آقای سیستانی هم دارند.

سؤال وجواب: یعنی آن چیزی که شرط تصدق است در إذا قمت فتصدق قیامی است که مسبب از امر شارع نباشد. وجود اتفاقی یعنی این. نه یعنی قیام ناخواسته. یعنی قیامی که ناشی از امر مولا نباشد همچنین قیامی شرط تصدق است. و لذا خلف است که واجب بشود قیام. چون اگر قیام واجب بشود آنوقت آن قیامی به وجود می آید که ناشی است از امر شارع. و همچنین قیامی که ناشی باشد از امر شارع، شرط تصدق نیست در إذا قمت فتصدق. قیامی شرط تصدق است که ناشی باشد لا من امر الشارع. طبق این بیان می دانیم قیام شرط تصدق است، اما مطلق قیام شرط تصدق است یا قیامی که ناشی از امر شارع نباشد.

سؤال وجواب: در تصدق قائما مطلق قیام اخذ شده شرطا للتصدق. شرط الواجب را اگر اینجور معنا کردیم که مطلق قیام شرط تصدق است، حالا این قیام ناشی باشد از امر شارع، ناشی نباشد از امر شارع، مطلق قیام شرط تصدق است. در تصدق قائما اگر اینجور معنا کردیم. اما در إذا قمت فتصدق گفتیم نه، تصدق بوجوده الاتفاقی أی بوجوده الذی لا ینشأ من امر الشارع قید تصدق همچنین قیام خاصی باشد، خب دوران امر می شود بین اقل و اکثر. نمی دانیم آیا شارع گفت تصدق قائما که مطلق قیام شرط تصدق است، آنوقت طبعا همچنین شرطی لازم التحصیل هم هست. یا گفت إذا قمت فتصدق که قیام خاص یعنی قیام لا من ناحیة امر الشارع به شرط تصدق شد، خب می شود دوران امر بین اقل و اکثر. ما به اصالة الاطلاق در تصدق علی فقیر که خطاب منفصل بود تمسک می کنیم می گوئیم مازاد بر اصل تقیید به قیام انشاءالله قید دیگری به نام اینکه وجود اتفاقی قیام شرط باشد نخورده است. هر کجا امر یک اطلاقی مردد بود بین تقیید به اقل یا تقیید به اکثر، خب قدر متیقن تقیید به اقل است، نسبت به تقیید اکثر اصالة الاطلاق جاری می کنیم. اگر این بیان درست بشود برای تقریب کلام شیخ، خب همان چیزی که ما قبلا در دوره سابقه مطرح می کردیم عرض کردم آقای سیستانی هم دارند می شد دوران امر بین اقل و اکثر، و اصالة الاطلاق در آن خطاب تصدق علی فقیر می گفت بیش از تقیید تصدق به اصل قیام بگوئید تقیید زائدی نداریم که بیاید قیام خاص یعنی قیام لا من ناحیة امر الشارع به قید تصدق باشد.

سؤال وجواب: اصالة الاطلاق غیر از اصالة البرائة است. اصالة الاطلاق این حرفها را ندارد. وقتی دوران امر بین اقل و اکثر شد اصالة الاطلاق نفی می کند تقیید به اکثر را. این مطالب نیست که حالا نتیجه نفی تقیید به اکثر چه هست. این مهم نیست.

سؤال وجواب: من نمی دانم مطلق قیام شرط تصدق شد یا قیام لا من ناحیة امر الشارع به شرط تصدق شد. مثل اینکه من نمی دانم قیام شرط تصدق شد یا فرض کنید قیام معمما شرط تصدق شد. خب می شود دوران امر قید بین اقل و اکثر. می گوئید نه، اصل قیام قید هست اهلا و سهلا، اما زائد بر قیام معمم بودن حال قیام هم شرط باشد اصل او را نفی می کند. اینجا هم همینطور است، اصل قیام شرط تصدق است، اما اینکه این قیام، قیام خاصی باشد، قیام لا من ناحیة امر الشارع به، این یک قید زائدی است اصالة الاطلاق او را نفی می کند. نتیجه این می شود که ما می گوئیم آن تصدق علی فقیر که خطاب منفصل ما است به بیش از اصل قیام تقیید نخورده است. پس قیام می شود شرط الواجب و لازم التحصیل هم هست. نه اینکه بگوئیم قیام خاص، قیام لا من ناحیة امر الشارع به، که یک قیام خاصی است، یک حصه خاصه ای است از قیام. چون قیام دو حصه دارد، قیام ناشئ من امر الشارع به، قیام غیر الناشئ من امر الشارع به. اگر بنا باشد قیام غیر ناشئ من امر الشارع به را اخذ کنند خب این اخذ قیام خاص است. امر دائر است که مطلق قیام شرط تصدق است یا قیام خاص. خب اصالة الاطلاق می گوید قیام خاص شرط نیست.

ولکن اشکال ما این است که: مراد مرحوم شیخ از شرط المادة در واجب مشروط این بود که امر رفته است روی مفاد جمله شرطیه. یعنی امر رفته روی تصدق علی تقدیر القیام. اصلا سنخ امر به تصدق علی تقدیر القیام با امر به تصدق قائما اصلا سنخ اینها فرق می کند. در امر به تصدق علی تقدیر القیام امر است به مفاد جمله شرطیه، در امر به تصدق قائما امر به مقید است. ما قبلا گفتیم امر به مقید با امر به جزاء علی تقدیر الشرط الفرق بینهما کالفرق بین السماء والارض. اصلا اینها دو سنخ هستند، اقل و اکثر نیستند. می شوند متباینین. نمی دانم شارع امر کرد به تصدق علی تقدیر القیام، که می شود امر به مفاد جمله شرطیه، یا امر کرد به تصدق قائما، می شود امر به مقید که قیدش لازم التحصیل است. اما در امر به مفاد جمله شرطیه شرطش لازم التحصیل نیست. مثال می زدیم می گفتیم شما یکوقت علم دارید به مقید، یعنی علم دارید به وجود تصدق قائما. یکوقت علم دارید بأنّ زیدا إذا قام یتصدق. اینها دو سنخ از علم است. من که علم دارم که زید تصدق قائما این در صورتی است که در خارج ببینم زید تصدق قائما. و لذا علم به مقید محال است از علم به حصول قید تفکیک بشود. می شود من علم پیدا کنم به مقید (تصدق زید قائما) ولکن علم به قیام حین التصدق پیدا نکنم؟ نمی شود. اما علم به جمله شرطیه که لو قام زید یتصدق مستتبع علم به شرط نیست. دیگر از لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا که بیشتر نیست، آنجا ما علم به قضیه شرطیه داریم، ولکن در عین حال می دانیم نه شرط موجود است نه جزاء. نه تعدد آلهه است و نه فساد سماء و ارض. ولی علم به قضیه شرطیه داریم و این قضیه شرطیه صادق هم هست. چه جور علم به قضیه شرطیه با علم به مقید فرق می کند، اصلا سنخا دو تا معلوم است، یکی مقید، و یکی وجود الجزاء علی تقدیر الشرط به عنوان مفاد قضیه شرطیه. در امر هم همینجور است، یک وقت امر می کنند به تصدق قائما، این امر به مقید است. یک وقت امر می کنند به مفاد قضیه شرطیه، تصدق علی تقدیر القیام. اینها اصلا دو سنخ هستند، متباین هستند نه اقل واکثر.

سؤال وجواب: اصلا خود مرحوم شیخ تصریح می کند، و من معتقدم در این مورد یک مقدار به مرحوم شیخ جفا شده است. کلام مرحوم شیخ خوب بررسی نشده است. اصلا مرحوم شیخ تصریح می کند می گوید در واجب مشروط وجوب رفته است روی فعل مخصوص علی تقدیر خاص. می گوید امر کرده است مولا بفعل مخصوص علی تقدیر خاص. یعنی همین مفاد جمله شرطیه که ما عرض کردیم. حالا اسم مفاد جمله شرطیه را مرحوم شیخ نبرده، مهم نیست مطلب را کاملا بیان کرده است.

این یک مطلب.

مطلب دوم این است که برفرض همین چیزی باشد که مطرح می شود که اگر إذا قمت فتصدق باشد، قیام خاص، قیام لا من ناحیة امر الشارع به شرط تصدق است. اگر تصدق قائما باشد مطلق قیام شرط تصدق است. و نسبت بین اینها اقل و اکثر است. ما در دوره سابقه اینجور عرض می کردیم می گفتیم: اگر عقلا هم نسبت بین اینها اقل و اکثر باشد ولی عرف اینها را متباینین می بیند. قیدی که لازم التحصیل هست در تصدق قائما با آن قیدی که لازم التحصیل نیست اینها اصلا دو سنخ متباین است عرفا. اگر بگویند تصدق قائما یک تقییدی است، تقییدی است که قیدش لازم التحصیل می شود. إذا قمت فتصدق تقییدی است که قیدش لازم التحصیل نمی شود. و اینها عرفا متباین هستند ولو عقلا اقل واکثر درست کنیم. شبیه آنچه که مرحوم آخوند در بحث اختلاف وجوب و استحباب می گوید، می گوید اختلاف وجوب و استحباب عقلا به شدت و ضعف است. استحباب مرتبه ضعیفه از وجوب است. چون وجوب ارادة شدیدة، استحباب ارادة ضعیفة. ولی عرف اینها را متباینین می بیند. ولذا اگر وجوب از بین رفت حق ندارید اصل طلب را استصحاب کنید. چرا؟ برای اینکه جاهای دیگر سیاهی شدید از بین می رود نمی دانیم اصل سیاهی هست یا نه، استصحاب می کنیم بقاء سیاهی را. چون عرف بین سواد شدید و سواد ضعیف شدت و ضعف می بیند. می گوید اینها یک چیز هستند، این سیاهی همان سیاهی است کمرنگ شده است. اما مرحوم آخوند می گوید وجوب و استحباب عقلا همینطور هستند ولی عرفا متباین هستند. وجوب که برود و استحباب جای آن بماند عرف می گوید آن فرد از حکم رفت و فرد دیگری از حکم آمد. دو فرد می بیند. مبتاینین می بنید. نه اینکه بگوید مثل سیاهی ضعیف است که استصحاب بقاء اصل سواد می شود جاری کنیم اگر شک کنیم سواد ضعیف باقی مانده است یا نه، شدت سواد از بین رفته ولی اصلش احتمال می دهیم باقی باشد. آنجا استصحاب می کردیم اما در وجوب و استحباب نه.

همان بیان را ما اینجا می گوئیم. ما می گوئیم عقلا ولو نسبت بین إذا قمت فتصدق با تصدق قائما نسبت اقل و اکثر باشد، یعنی امر قید دائر باشد بین اقل واکثر، اما عرف بین اینها نسبت تباین می بیند.

پس به نظر ما طبق نظر مرحوم شیخ هم اگر یک تصدق علی فقیر داشتیم، بعد نمی دانیم مقید منفصل گفت إذا قمت فتصدق یا گفت تصدق قائما، ولو هر دو قید المادة است نه قید الهیئة، اما باز چون امر است بین المتباینین، نمی دانیم آیا تصدق علی فقیر تقیید خورد به این قید إذا قمت فتصدق یا به تصدق قائما. عرفا می شود دوران امر تقیید بین المتباینین. اصالة الاطلاق ها که این تقیید نخورده، آن تقیید هم نخورده با هم تعارض می کنند.

همینطور در آن مواردی که ما عرض کردیم شرط در واجب مشروط عنوان مقیِّد مکلف است. در إذا قمت فتصدق قیام شما نمی تواند عنوان مقیِّد شما باشد. چون مخاطب شخص شما هستید. شما جزئی هستید. جزئی عرفا قابل تقیید نیست. ولذا إذا قمت فتصدق این قیام موجب نمی شود مکلف مقید بشود. ولذا می گفتیم شما مکلفید الان به تصدق علی تقدیر القیام. اما در إذا استطعتم فحجوا، نه، ما آنجا می گفتیم استطاعت قیدی است که عنوان مکلف را مقید می کند، می شود المکلف المستطیع یحج. اینجور عرض می کردیم و از کلام مرحوم شیخ هم این را پیدا کردیم که مرحوم شیخ هم این را گفته است. در آن شرط هایی که عنوان مکلف را تقیید می زند اینجا شرط در واجب مشروط برمی گردد به قید عنوان مکلف. إذا استطعتم فحجوا یعنی المستطیع یحج. این را مرحوم شیخ هم دارد.

وقتی اینجور شد، مولا یکجا دارد البالغ العاقل یحج، خطاب منفصل، یک جای دیگر نمی دانیم گفت حجوا عن استطاعة که تحصیل استطاعت لازم می شود، یعنی باید همه حج بجا بیاورید و همراه استطاعت باشید. می شود صلوا عن وضوء، این هم می شود حجوا عن استطاعة. یا گفت إن استطعتم فحجوا، که اینجا می شود قید مکلف. اگر إن استطعتم فحجوا بگوید این استطاعت می شود عنوان مکلف. اگر بگوید حجوا عن استطاعة مثل صلوا عن وضوء، می شود قید مکلف به. خب امر دائر می شود که مولا گفته إن استطعتم فحجوا، که مکلف تقیید خورده، یا گفته حجوا عن استطاعة، که فعل مکلف به تقیید خورده است، وطبعا قیدش لازم التحصیل است. خب می شود دوران امر القید بین المتباینین. نمی دانم مکلف تقیید خورد، شد البالغ العاقل المستطیع یحج، که تحصیل استطاعت لازم نباشد. یا فعل مکلف به قید خورد، البالغ العاقل یحج عن استطاعة. مثل البالغ العاقل یصلی عن وضوء، که قیدش لازم التحصیل می شود. می شود دوران امر بین المتباینین. اصالة الاطلاق در عنوان مکلف می گوید تقیید نخورده به استطاعت. اصالة الاطلاق در عنوان مکلف به هم می گوید تقیید نخورده به استطاعت، در حالی که می دانیم یکی از اینها تقیید خورده است. ولذا تعارض می کنند. تعارض که کردند رجوع می کنیم به اصل عملی.

خلاصه عرض ما این شد که ما حتی به نظر مرحوم شیخ که مختار ما هم هست در واجب مشروط، باز معتقدیم که اگر مقید منفصلی داشتیم نمی دانیم گفته إذا قمت فتصدق یا گفته تصدق قائما مثلا، آن خطاب منفصل تصدق علی فقیر اصالة الاطلاقش تعارض می کند، ولذا باید رجوع بکنیم به اصل عملی. و همینطور در مثال إن استطعتم فحجوا اصل عملی هم اقتضاء می کند که تا قیام نکردیم برائت جاری کنیم از وجوب تصدق، تا مستطیع نشدیم برائت جاری کنیم از وجوب حج. این تمام بحث در دوران امر بین رجوع قید به ماده یا هیئت.

یک نکته اینجا عرض کنم: وآن این است که مرحوم آقای صدر یک بحثی را مطرح می کند در ذیل این بحث بخاطر فرمایش مرحوم نائینی. مرحوم نائینی گفت جمع عرفی در متعارضین بالذات است. در متعارضین بالعرض جمع عرفی نیست. به مناسبت اینکه آقای صدر این را مطرح کرده وبعد اشکال کرده و گفته جمع عرفی در متعارضین بالعرض هم هست. ما این مطلب آقای صدر را توضیح بدهیم بطور خلاصه وبحث را تمام کنیم.

آقای صدر یک مثالی می زند، می گوید یک عامی داریم لا یضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال الطعام و الشراب و النساء. این می شود عام. این عام به دلالت وضعیه می گوید که ارتماس فی الماء مضر به صوم نیست. چرا دلالت وضعیه؟ چون کلمه ثلاث داریم. ثلاث دلالت وضعیه دارد در اینکه چهارم ندارد. این سه چیز مفطر است چهارمی ندارد. دلالت وضعیه است.

یک خطاب دیگری داریم می گوید الحائض لا تقضی ما فاتها من الصلاة. این خطاب به اطلاقش می گوید نماز آیات هم قضاء ندارد. اطلاق است دیگر نه عموم.

از خارج فهمیدیم چون یک آقای ثقه ای بود اما حواسش جمع نیست، گفت خدمت امام شرفیاب شدم امام یک چیزی فرمود، یادم نیست امام فرمود که الارتماس فی الماء یبطل الصوم، که بشود مخصص آن عام لا یضر الصائم ما صنع. یا امام فرمود الحائض تقضی صلاة الآیات، که بشود مقید آن خطاب دوم. علم اجمالی پیدا شد که یا لا یضر الصائم ما صنع تخصیص خورده و گفته ارتماس فی الماء هم مبطل صوم است، شد چهارمین مفطر. یا المرأة لا تقضی ما فاتها من الصلاة تقیید خورده، که الا صلاة الآیات فإنها تقضی صلاة الآیات. آقای صدر می گوید (توضیح کلام ایشان است، چون کلام ایشان برای بعضی ها ابهام داشت توضیح می دهم که ابهامش برطرف بشود) آقای صدر می گوید ما یک قاعده ای داریم در اصول که میراث شیخ انصاری ومیرزای نائینی و بزرگان دیگر مثل مرحوم آقای خوئی وحضرت امام است، می گویند: إذا تعارض العام و المطلق قدّم العام. یک مثالی بزنیم: اکرم العالم، لا تکرم أیّ فاسق. اکرم العالم مطلق است، لا تکرم أی فاسق عام است، آقایان می گویند در عالم فاسق عام یعنی دومی بر مطلق مقدم است. چون عام بیان است ولی مطلق سکوت است. بیان بر سکوت مقدم است. (مرحوم آخوند اشکال کرد در اصول که ما قبول نداریم تقدیم عام را بر مطلق، ولی خیلی ها اینها را قبول دارند).

خب در اکرم العالم با لا تکرم أی فاسق تعارض بالذات است، یعنی خود آن دو تا مضمون در عالم فاسق با هم درگیر هستند، نیاز به توطئه خارجی ندارد، خود اینها با هم مشکل دارندو اما در این مثال لا یضر الصائم با المرأة لا تقضی ما فاتها من الصلاة اینها متعارضین بالعرض هستند. یعنی فی حد ذاته اینها با هم مشکلی نداشتند چون اصلا با هم کاری نداشتند. این ثقه حواس پرت کارها را خراب کرد آمد بین این دو خطاب تعارض بالعرض انداخت.

آقای صدر می گوید مرحوم نائینی گفته است که چون این عام (لا یضر الصائم) با آن مطلق (المرأة لا تقضی...) تعارضشان بالذات نیست بلکه بالعرض است، عرف عام را بر مطلق مقدم نمی کند. نمی آید بگوید لا یضر الصائم را تخصیص نزنید چون عام است، بروید لا تقضی ما فاتها من الصلاة را تقیید بزنید چون مطلق است. نه. فقط در متعارضین بالذات عرف عام را بر مطلق مقدم می کند.

آقای صدر اصرار دارد که نه عرف در این عام ومطلق متعارضین بالعرض هم عام را بر مطلق مقدم می کند.

اقول: ما قبلا عرض کردیم در بحث تعارض هم مفصل بحث کردیم که ولو جمع عرفی را در متعارضین بالعرض فی الجمله قبول داریم، اما عرف عام را بر مطلق مقدم نمی کند در موارد تعارض بالعرض. آیه که نداریم که عام باید بر مطلق باید مقدم بشود تا به اطلاق آیه تمسک کنیم. عرف عام را بر مطلق متعارض بالعرض مقدم نمی کند.

این مثال را بزنم (این بحث را احاله می دهیم به بحث تعارض که قبلا بحث کردیم و اگر فرصت شد بعدها بحث می کنیم): مولا گفت أکرم العالم، یک جای دیگر گفت أکرم کل هاشمی. اینها با هم تعارض ندارند. از خارج ما فهمیدیم مولا یا گفته لا تکرم الهاشمی الفاسق، تخصیص زده أکرم کل هاشمی را، یا گفته لا تکرم العالم الفاسق، أکرم العالم را تقیید زده. اینجا عرف چه می کند؟ هل یبقی متحیرا، یا می گوید برو أکرم العالم را تقیید بزن و تخصیص نزن اکرم کل هاشمی را چون عام نباید تخصیص بخورد در تعارض با مطلق. این عرفی نیست و از اصولی قبول نداریم که در متعارضین بالعرض اگر یکی عام است و دیگری مطلق جمع عرفی کنند. بله فی الجمله جمع عرفی در متعارضین بالعرض هست کما ذکرنا سابقا.

یقع الکلام فی الواجب النفسی والغیری.

جلسه 233

دوشنبه 23/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

## تقسیم سوم (واجب نفسی و غیری)

بحث در تقسیم واجب هست به واجب نفسی و غیری.

### تعریف واجب نفسی و غیری

در تعریف واجب نفسی گفته اند ما وجب لنفسه. و در تعریف واجب غیری گفته اند ما وجب لغیره، یا به تعبیر دیگر ما وجب لأجل التوصل الی واجب آخر.

نماز واجب لنفسه هست لا لأجل التوصل الی واجب آخر. اما وضوء واجب است لأجل التوصل الی الصلاة.

### اشکال به تعریف واجب نفسی و غیری

به این تعریف اشکال شده است که عمده واجبهای نفسی ما وجب لغیره هستند. چون وجوب اینها هم بخاطر تحصیل ملاکی است که مترتب هست بر اینها. صوم واجبٌ لغیره أی لأجل تحصیل التقوی، لعلکم تتقون. صلاة واجبٌ لأجل تحصیل ملاک معراج المؤمن و قربان کل تقی. و امثال ذلک. فقط معرفت خدا هست که وجوبش بخاطر تحصیل ملاک آخر نیست، بلکه خود شناخت خدا فی حد نفسه ملاک ذاتی دارد. اما بقیه واجبات نفسیه گفته می شود که با این تعریف می شوند واجب غیری، چون واجب شده اند بخاطر تحصیل ملاک ملزم. وآن ملاک ملزم لازم التحصیل است. مقدمه تحصیل آن ملاک ملزم اتیان نماز یا روزه یا امثال آن است.

### جواب اول (جواب مرحوم آخوند)

وجه اول: مرحوم آخوند در جواب فرموده است: قبول داریم عمده واجبات نفسیه مترتب هست بر آنها تحصیل ملاک ملزم. اما وجوبشان بخاطر حسن ذاتی آنها است. نماز حسن ذاتی دارد و وجوبش بخاطر حسن ذاتی اش هست. ولو یترتب علیه الملاک الملزم و بخاطر همین ترتب ملاک ملزم هست که نماز حسن ذاتی وعقلی پیدا کرده است، اما به هر حال نماز را که واجب کرده اند بخاطر حسن ذاتی وعقلی نماز است. حالا چرا نماز حسن ذاتی دارد؟ بفرمائید چون یترتب علیه تحصیل الملاک الملزم. اما حالا که نماز حسن ذاتی پیدا کرد وجوب نماز بخاطر این حسن ذاتی اش هست. پس می شود واجب نفسی. اما وضوء ممکن است حسن ذاتی هم داشته باشد اما وجوبش بخاطر حسن ذاتی اش نیست بخاطر توقف نماز واجب است بر او.

پس صاحب کفایه در جواب از این اشکال بیان کرد که منشأ وجوب در واجب های نفسی حسن ذاتی آنها است، برخلاف واجب های غیری.

اقول: شما می دانید این مطلب خلاف وجدان است. وقتی خداوند متعال می فرماید روزه بر شما واجب شد لعلکم تتقون، ملاک وجوب روزه تحصیل تقوی است، یا در مورد وجو امر به معروف روایات می گویند که هدف از وجوب امر به معروف اقامه معروف است، چطور ما بیائیم بگوئیم ملاک و منشأ وجوب روزه مثلا حسن ذاتی روزه است؟ خود قرآن می گوید بخاطر تحصیل تقوی ما واجب کردیم روزه را. روایت می گوید ما بخاطر اقامه معروف واجب کردیم امر به معروف را. اقامه معروف ملاکی است که مترتب است بر امر به معروف. اصلا ظاهر این ادله این است که منشأ و ملاک وجوب امر به معروف این است که معروف در مجتمع اقامه بشود. یا امر به جهاد، جهاد واجب نفسی است. آیا جهاد را بخاطر حسن ذاتی اش واجب کرده اند؟ مردم بروند شهید بشوند و کشته بشوند بخاطر حسن ذاتی جهاد؟ جهاد واجب شد بخاطر اینکه یترتب علیه انتشار اسلام ودفاع از مسلمین.

پس این ادعا که واجبات نفسیه بخاطر حسن ذاتی خودشان واجب شدند، این ادعای جزافی هست خلاف وجدان است. ولذا این جواب مرحوم آخوند درست نیست.

### جواب دوم (جواب مرحوم نائینی)

وجه دوم: مرحوم نائینی جواب دیگری داده است، فرموده: ملاک که مترتب است بر واجب نفسی، اصلا ممکن نیست خود تحصیل ملاک بر مردم واجب بشود. امکان ندارد بجای امر به فعل بیایند امر کنند به تحصیل ملاک مترتب بر فعل. و لذا وقتی که مثلا روزه را واجب می کنند، اصلا محال است امر کنند و واجب کنند تحصیل ملاک مترتب بر روزه را. چرا؟ برای اینکه تحصیل ملاک مترتب بر روزه در اختیار مردم نیست. مردم فقط می توانند معدّ برای آن ملاک فراهم کنند. مثلا مولا به عبدش می گوید بذر بکار در این زمین. ملاک از امر به کاشت بذر این است که گیاه بروید. اما روئیدن گیاه در اختیار عبد نیست. عبد فقط می تواند معدّ این کار را فراهم کند. معدّ این کار عبارت است از کاشت بذر. اما اینکه گیاه بروید این در اختیار عبد نیست. محال است که به عبد واجب کنند روئیدن گیاه را در این زمین. چون روئیدن گیاه در این زمین بستگی دارد به بارش باران و شرائط جوی. آن چیزی که این عبد می تواند ایجاد کند این است که ایجاد معدّ کند، بذر بکار در این زمین. در واجبات نفسیه هم همین است، آن چیزی که عبد می تواند انجام بدهد این است که می تواند این فعل را انجام بدهد، روزه بگیرد. اما حصول تقوی یا در نماز حصول معارج مؤمن، اینها در اختیار خود این عبد نیست. ولذا محال است که واجب کنند تحصیل ملاک را بر عبد. آن چیزی که می شود بر او واجب کنند تحصیل خود فعل است. و لذا این فعل می شود ما وجب لا لأجل التوصل به الی واجب آخر. چرا؟ برای اینکه تحصیل ملاک ولو مترتب است بر این فعل، اما محال است تحصیل ملاک واجب بشود بر عبد. آن چیزی که می شود بر عبد واجب بشود فقط انجام فعل است، و انجام این فعل می شود ما وجب لنفسه لا لأجل التوصل به الی واجب َآخر.

اقول: این فرمایش محقق نائینی ره ناتمام است. چرا؟ برای اینکه ما دو ملاک داریم دو غرض داریم، یکی ملاک و غرض ادنی، یکی ملاک و غرض اقصی. مثلا مولا به عبدش می گوید إشتر اللحم، غرض اقصی از امر به شراء لحم این است که مولا زید را که مهمان خواهد شد نزد مولا اکرام کند. پس غرض اقصی اکرام الضیف خارجا توسط المولی است. یک غرض ادنایی هم داریم وآن عبارت است از تمکن المولی من اکرام الضیف. وقتی که عبد گوشت نخرد مولا متمکن از اکرام ضیف نیست. با شراء لحم توسط عبد مولا متمکن می شود از اکرام ضیف. پس تمکن المولی من اکرام الضیف شد الغرض والملاک الادنی. تحقق اکرام ضیف از مولا وصدور اکرام ضیف از مولا او عبارت است از غرض وملاک اقصی.

اگر مرحوم نائینی مقصودش از اینکه ایجاد ملاک و غرض برای مکلف غیر مقدور است، آن ملاک وغرض اقصی است، کاملا درست است. اما بحث در این است که چرا مولا واجب نکرد تحصیل غرض ادنی را؟ مرحوم نائینی می گوید چون ممکن نیست و غیر مقدور است. آیا غیر مقدور است که به عبد بگویند ایجاد کن تمکن مولا را از اکرام ضیف؟ وقتی که عبد شراء لحم بکند، شراء لحم عت تامه است برای تمکن مولا از اکرام ضیف. و این عبد که قادر است بر علت تامه، می شود بگوئیم قادر بر معلول نیست؟ وقتی که شراء لحم علت تامه است برای تمکن مولا از اکرام ضیف، چون تنها مشکل مولا این است که لحم ندارد برای اکرام ضیف، وقتی که لحم تهیه شد مولا تمکن پیدا می کند از اکرام ضیف. پس شراء اللحم علت تامه تمکن مولا است از اکرام ضیف. این عبدی که قادر بر علت تامه تمکن است آیا می شود بگوئیم قادر بر خود تمکن نیست؟

سؤال وجواب: فرض این است که از سائر جهات مولا تمکن دارد، یا فوقش می گوئیم تمکن مولا از اکرام ضیف من ناحیة وجود اللحم. مولا می تواند بگوید ایجاد کن تمکن مرا نسبت به اکرام ضیف ولو از ناحیه وجود لحم. این را که می تواند بگوید.

یا در همان مثال کشت بذر، کشت بذر یک غرض ادنی دارد و یک غرض اقصی. آن غرض اقصی روئیدن گیاه است، او غیر اختیاری است برای مکلف. اما یک غرض ادنایی داریم وآن عبارت است از استعداد الارض لنبت الزرع. شما وقتی بذر بکارید این علت تامه است برای اینکه این زمین استعداد پیدا کند برای روئیدن گیاه. خب مولا که می تواند بجای اینکه بگوید بذر بکار، بگوید ایجاد کن استعداد زمین را برای روئیدن گیاه، اینکه در اختیار تو است. باریدن باران در اختیار تو نیست، اما ایجاد استعداد در زمین برای روئیدن گیاه که در اختیار تو است.

سؤال وجواب: مولا دو جور می تواند بگوید، یکی اینکه بگوید إشتر اللحم، یکی اینکه بگوید اوجد تمکنی من اکرام الضیف بقدر وسعک. شما شراء لحم که بکنید، مقدمه است برای ایجاد تمکن مولا نسبت به اکرام زید به قدر توان شما. شما به قدر توان و استطاعت خودتان ایجاد کنید تمکن مولا را از اکرام ضیف. چه اشکالی دارد. مثل اینکه گاهی مولا می گوید اقتل زیدا، گاهی می گوید ألقه فی البحر. امر می کند که ألقه فی البحر چون القاء فی البحر سبب تولیدی است برای قتل. ...اینکه می گوئید عرفی نیست یک بحث است. اما اینکه بگوئید نخیر، امر به ایجاد غرض ادنی کاملا ممکن است.

پس به نظر ما همانطور که آقای خوئی فرموده است این اشکال مرحوم نائینی ناتمام است.

#### دفاع آقای صدر از نائینی و رد این دفاع

اینکه آقای صدر خواسته از مرحوم نائینی دفاع کند به نظر ما دفاع آقای صدر درست نیست. چطور خواسته دفاع کند؟ گفته این غرض ادنی فرض این است که مطلوب نفسی مولا نیست. مطلوب نفسی مولا در همین مثال اکرام زید تحقق الاکرام من المولا است. پس تمکن مولا خودش می شود مطلوب غیری و مورد شوق تبعی.

بعد آقای صدر می گوید ما در بحث مقدمه واجب خواهیم گفت که مقدمه موصله واجب است نه مطلق مقدمه. یعنی اگر مولا گفت أنقذ الغریق، توقف داشت انقاذ غریق بر توسط دار مغصوبه، واجب می شود غصب اما نه مطلقا، غصبی که موصل باشد الی إنقاذ الغریق. ولذا اگر کسی برود از این زمین غصبی عبور کند برسد لب استخر و غریق را نجات ندهد، آن غصبی که انجام داد نه تنها واجب نیست بلکه حرام هم هست. مقدمه موصله واجب است یعنی آن غصبی که یترتب علیه إنقاذ الغریق.

آقای صدر فرموده پس غرض ادنی وقتی مطلوب غیری مولا است، غرض ادنایی مطلوب است که موصل باشد به غرض اقصی. تمکن مولا من اکرام الضیفی مطلوب است که موصل باشد الی تحقق الاکرام من المولی.

بعد آقای صدر می گوید: وقتی غرض اقصی غیر مقدور است برای مکلف، غرض ادنای موصل الی الغرض الاقصی هم می شود غیر مقدور دیگر. وقتی قید غیر مقدور است مقید هم می شود غیر مقدور. غرض اقصی تحصیلش غیر مقدور است، غرض ادنای مقید به حصول غرض اقصی هم می شود غیر مقدور. ولذا مولا نمی تواند امر کند به ایجاد غرض ادنای موصل الی الغرض الاقصی.

شما اگر بگوئید خب امر کند به مطلق غرض ادنی.

آقای صدر گفته خب این مطلوب مسامحی است مطلوب حقیقی نیست. وقتی مطلوب حقیقی نبود دیگر چه فرق می کند بگوید ایجاد کن غرض ادنی را، یا بگوید ایجاد کن فعل را. چه بگوید ایجاد کن غرض ادنی را، این می شود مطلوب مسامحی مولا. چون مطلوب حقیقی مولا چیست؟ مطلوب حقیقی نفسی مولا اکرام الضیف خارجا است. مطلوب حقیقی غیری مولا ایجاد تمکن مولا از اکرام ضیف به شرط موصل بودن آن است. امر مولا به اینها که ممکن نیست. پس امر به مطلوب حقیقی مولا غیر ممکن شد. نوبت رسید به امر به مطلوب مسامحی. حالا در امر به مطلوب مسامحی چه فرق می کند مولا بگوید إشتر اللحم یا بگوید أوجد تمکنی من اکرام الضیف.

اقول: می گوئیم جناب آقای صدر! اولا: بحث مقدمه موصله را با اینجا خلط نکنید. در مقدمه موصله آن ذی المقدمه هم از خود این عبد خواسته شده است. مثل همان بحث إنقاذ غریق. مولا می گوید غصب کن اما غصبی که بعدش إنقاذ غریق هم می کنی. اما در مانحن فیه آخرین چیزی که مولا از این مکلف می خواهد ایجاد تمکن از اکرام ضیف است. می گوید بقیه اش را من از تو نمی خواهم. آخرین نقطه طلب تشریعی یعنی آن چیزی که مولا از عبد می خواهد ایجاد تمکن است برای مولا من اکرام الضیف. اما قید موصل بودن را مولا از عبد نمی خواهد. چون او در اختیار خود مولا است، مولا می گوید تو کاری به این کارها نداشته باش. آن چیزی که من از تو می خواهم آخرین مرحله اش این است که ایجاد کن تمکن مرا از اکرام ضیف. بقیه اش که این تمکن موصل باشد به اکرام ضیف چیزی نیست که من از تو بخواهم. او دیگر دست خودم است.

سؤال وجواب: مطلوب تشریعی مولا یعنی آن چیزی که مولا یطلبه من العبد، ایجاد تمکن از اکرام ضیف است. اما این تمکن موصل باشد به اکرام ضیف یا نباشد او دست خود مولا است. مولا دیگر او را از عبد نمی خواهد. ...مطلوب مولا یعنی ما یطلبه المولا من العبد. مثل دکتری که به مستخدمش می گوید آمپول بیاور. این آمپول بیاور آن چیزی که از تو می خواهم این است که تو مرا متمکن بکنی از آمپول زدن. اما آمپول زدن دیگر کار تو نیست. موصل بودن به آمپول زدن دیگر کار من است. آن چیزی که این پزشک از مستخدم می خواهد این است که می گوید تو ایجاد کن تمکن مرا از آمپول زدن. آیا تمکن موصل را از من می خواهی؟ نه، من از تو اصل تمکن خودم را از آمپول زدن می خواهم، اما موصل بودنش را خودم باید ایجاد کنم. او دیگر کار تو نیست.

پس آخرین چیزی که مولا از عبدش می خواهد ایجاد تمکن است که مولا در این مثال اکرام ضیف متمکن بشود از اکرام ضیف. اما موصل بودن چیزی نیست که مولا از عبد بخواهد. برخلاف بحث مقدمه موصله واجب نفسی. آنجا خود موصل بودن را مولا از عبد می خواهد. می گوید من از تو می خواهم غصبی را که موصل باشد به انقاذ غریق. ایها العبد! موصل بودن به انقاذ غریق را هم تو باید ایجاد کنی. ولذا مطلوب حقیقی مولا و نه مطلوب مسامحی عبارت است از ایجاد تمکن. ایجاد کن تمکن مرا از اکرام ضیف. و جناب آقای صدر! این مطلوب حقیقی مولا است نه مطلوب مسامحی.

وقتی اینجور شد اشکال به مرحوم نائینی زنده می شود. مرحوم نائینی گفت ممکن نیست امر به ایجاد تمکن.

می گوئیم چرا ممکن نیست. امر به ایجاد تمکن من اکرام الضیف ممکن است، مقدمه این ایجاد تمکن شراء اللحم است. و این ایجاد تمکن مطلوب حقیقی مولا است من العبد. هذا اولا.

ثانیا: جناب آقای صدر! خودتان فرمودید که وقتی مطلوب مسامحی شد فرقی نمی کند مولا بگوید إشتر اللحم یا بگوید أوجد التمکن من اکرام الضیف. پس جناب آقای صدر! دو تا مطلوب مسامحی هر دو ممکن شد. این خلاف آن چیزی است که آقای نائینی می گوید. مرحوم نائینی می گوید فقط امر به ایجاد فعل ممکن است. فقط مولا ممکن است بگوید إشتر اللحم. اما اینکه بگوید أوجد التمکن لی من اکرام الضیف این غیر ممکن است. شمای آقای صدر چه کردید؟ آمدید گفتید که این ایجاد تمکن هم مطلوب مسامحی است، شراء اللحم هم مطلوب مسامحی است، لا فرق بینهما. خب اینکه نشد نظر آقای نائینی. خب این حرف ما است. ما می گوئیم لا فرق بینهما. وقتی لا فرق بینهما، خب شراء اللحم مقدمه است برای ایجاد تمکن.

سؤال وجواب: مگر خود شراء اللحم چیست. خود شراء اللحم شد مطلوب مسامحی. مقدمه است برای یک مطلوب مسامحی دیگر. مرحوم نائینی گفت امر به ایجاد تمکن مولا من اکرام الضیف امر به غیر مقدور است. اینکه امر به غیر مقدور نشد. فوقش شما می گوئید که این شد مطلوب مسامحی مولا، خب بشود.

ولذا آن وجه مرحوم نائینی ناتمام است وبا این تلاش های آقای صدر هم وجه مرحوم نائینی درست نمی شود.

سؤال وجواب: شراء اللحم همان و تمکن المولا من اکرام الضیف همان. شراء اللحم فعل عبد است. تمکن مولا من اکرام الضیف عرض قائم به مولا است. چه جور می شود اینها یکی باشند. شراء اللحم سبب است برای تمکن المولا من اکرام الضیف. کلام در این است که آقای نائینی می گوید امر به این مسبب محال است چون غیر مقدور است. می گوئیم جناب نائینی چرا غیر مقدور است.

پس امر به ایجاد تمکن مولا از اکرام ضیف امر به مقدور است. حالا مولا گفته إشتر اللحم، شد مقدمه برای آن ملاک ملزم که عبارت است از ایجاد تمکن برای مولا.

فالمهم هو الوجه الثالث.

### جواب سوم (جواب صحیح)

وجه سوم: این است که تا مولا غرضش را در قالب امر به ایجاد الغرض نریزد، نگوید اوجد التمکن، بلکه بگوید إشتر اللحم، ما معتقدیم که وقتی مولا گفت إشتر اللحم اراده خودش را در قالب امر به شراء اللحم قرار داد. معتقدیم که اصلا تحصیل غرض بر عبد لازم نخواهد شد. وقتی مولا به من می گوید من از تو می خواهم گوشت بخری، ولو بخاطر این است که مولا متمکن بشود از اکرام ضیف، اما بر عهده من که نگذاشت ایجاد تمکن را. بر عهده من گذاشت شراء اللحم را. پس شراء اللحم ما وجب لأجل تحصیل ملاک آخر، بله درست است. اما ما گفتیم واجب نفسی آن چیزی است که ما وجب لا لأجل التوصل الی واجب آخر. واجب غیری ما وجب لأجل التوصل الی واجب آخر، نه ما وجب لأجل التوصل الی ملاک آخر. شراء اللحم وجب لأجل التوصل الی ملاک آخر مترتب علیه، اما آن تحصیل ملاک آخر چیزی نیست که مولا بر عهده مکلف گذاشته باشد حتی به لحاظ عالم اراده. حتی در عالم اراده قطع نظر از این شکل امر ظاهری در خطاب، اراده مولا هم رفته روی شراء اللحم. می گوید آن چیزی که من از تو می خواهم شراء اللحم است. البته هدف من از امر به شراء لحم این است که متمکن بشوم از اکرام ضیف، اما من از تو شراء لحم را می خواهم.

سؤال وجواب: اگر ببینم من با شراء لحم شما متمکن نمی شوم از اکرام ضیف، امر نمی کنم به شراء اللحم. اگر عبد بداند که مولا متمکن نمی شود از اکرام ضیف بله واجب نیست گوشت بخرد. در این حرفی نیست. کلام در این است که حالا مولا با گوشت خریدن عبد متمکن می شود از اکرام ضیف، آن چیزی که به عهده این عبد گذاشته شد چیست؟ شراء اللحم است یا ایجاد التمکن للمولا است؟ ایجاد التمکن للمولا ملاک و هدف است از واجب. اما خود تحصیل این ملاک واجب بر عبد نیست. آن چیزی که مولا بر عهده عبد گذاشته است و از عبدش می خواهد گوشت خریدن است. اما ایجاد کردن تمکن برای مولا نسبت به اکرام ضیف، این چیزی نیست که مولا از عبدش خواسته باشد.

پس شراء اللحم شد واجب لا لأجل التوصل به الی واجب آخر. چرا؟ برای اینکه تمکن مولا من اکرام الضیف واجب آخر نیست. بلکه ملاکٌ مترتب. ما نگفتیم واجب نفسی باید واجب باشد لا لأجل تحصیل ملاک مترتب علیه. ما که این را نگفتیم. ما گفتیم واجب نفسی آن چیزی است که واجب باشد لا لأجل التمکن به الی واجب آخر. و مولا واجب نکرده است بر این عبد که تو مرا متمکن بکن از اکرام ضیف. گفته تو گوشت بخر. ولذا اگر شک کردم با خریدن گوشت مولا متمکن شد از اکرام ضیف یا نشد، اصل برائت جاری می کنم، می گویم به من چه، مولا به من گفت إشتر اللحم، بیشتر از این که نگفت. احتمال می دهم که این شراء اللحم موجب تمکن مولا از اکرام ضیف نشد. به صرف احتمال که نمی شود من بگویم احتیاطا یک بار دیگر گوشت بخرم. مولا به من گفت إشتر اللحم. نمی دانم مولا گفت یک کیلو گوشت بخر یا دو کیلو گوشت بخر. شاید مولا با یک کیلو گوشت خریدن متمکن از اکرام ضیف نشود. یک ضیف پر اشتهایی دارد که با یک کیلو گوشت هم سیر نمی شود. اگر بدانیم که مولا با خریدن یک کیلو گوشت متمکن نمی شود از اکرام ضیف، معنایش این است که علم به ملاک داریم و احکام هم تابع ملاک هستند ولذا می فهمیم مولا بر ما واجب کرده دو کیلو گوشت بخریم. ولی الان ما شک داریم نمی دانیم مولا مهمانش آدم معمولی است که با یک کیلو گوشت سیر می شود، یا کسی است که سه برابر انسان معمولی وزن دارد که دو کیلو گوشت می خواهد. شک داریم. مولا به من گفته إشتر اللحم، نمی دانم گفته یک کیلو گوشت یا دو کیلو گوشت، خب برائت جاری می کنم. اقل و اکثر استقلالی هم هست برائت جاری می کنم از وجوب شراء بیشتر از یک کیلو.

اگر بگوئید شاید مولا متمکن از اکرام ضیف نشود.

می گویم به من چه. اگر مولا به من می گفت أوجد تمکنی من اکرام الضیف، آنوقت می شد شک در محصّل. شک می کردم با یک کیلو گوشت این مأموربه مولا حاصل می شود یا نمی شود. آنوقت قاعده اشتغال می گفت شک در محصل است بر تو واجب شد ایجاد تمکن مولا از اکرام ضیف، شک می کنی با یک کیلو گوشت ایجاد می شود تمکن یا نه. قاعده اشتغال می گوید که اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است. اما اگر مولا فقط به من گفته إشتر اللحم. آن چیزی که به عهده من گذاشته شراء اللحم است. اصلا ما چه کار داریم به ملاک. ملاک را به عهده ما نگذاشته است. به قول آقای بروجردی ما درویش که نیستیم برویم ببینیم ملاک حکم چیست. ما عبد هستیم، ببینیم حکم چیست و مولا از ما چه خواسته است. مولا از ما خواسته شراء لحم را، شک می کنیم یک کیلو یا دو کیلو برائت جاری می کنیم.

سؤال وجواب: مولا گفت إشتر اللحم. اگر می دانید که تا دو کیلو گوشت نخرید مولا متمکن نمی شود از اکرام ضیف، او بحث دیگری است ولی این خلف فرض است. فرض جائی است که نمی دانید. ...به عهده من شراء لحم مقید را نگذاشته است. به عهده من شراء اللحم را گذاشته است. ملاک و قید حکم را مولا به عهده من نمی گذارد. آنچه را که مولا به عهده من می گذارد این است که إشتر اللحم. ولذا تعریف واجب نفسی شاملش می شود. شراء اللحم ما وجب لنفسه أی لا لأجل التوصل به الی واجب آخر. تمکن مولا از اکرام ضیف واجبی نیست بر عهده ما مکلفین چه به لحاظ مرحله وجوب و چه به لحاظ مرحله اراده مولا.

یقع الکلام فی دوران الامر بین الوجوب النفسی و الغیری.

جلسه 234

سه شنبه 24/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

### دوران واجب بین نفسی بودن و غیری بودن

بحث در این است که اگر شک بکنیم که واجب، واجب نفسی است یا غیری، چه باید بکنیم؟ در سابق راجع به مقتضای اصل لفظی بحث کردیم و عرض کردیم مقتضای اصل لفظی این است که وجوب نفسی هست. اگر مولا بگوید توضأ، نگوید توضأ للصلاة، ظاهرش این است که وضوء واجب نفسی است. اما اگر دلیل ما اطلاق نداشت مثلا لبی بود، شک کردیم که وجوب وضوء وجوب نفسی است یا غیری، مقتضای اصل عملی ببینیم چه هست.

در اینجا چهار صورت ذکر می شود. این چهار صورت را بررسی کنیم:

صورت اولی: این است که یا وضوء واجب نفسی است، یا شرط است برای یک واجب نفسی ای که خارج از محل ابتلاء است. مثلا من می دانم یا شارع به من گفته است توضأ، یا گفته است إذا فعلت کذا فزر الحسین علیه السلام عن وضوء. مثلا إذا عوفی ولدک فزر الحسین علیه السلام عن وضوء. و من نمی دانم آیا فرزند بیمارم خوب می شود یا نمی شود. پس اگر واجب نفسی عبارت باشد از زیارت عن وضوء، مشروط است به یک شرطی که معلوم الحصول نیست. اگر اینطور است برائت از وجوب نفسی وضوء جاری می شود بلامعارض. چون من علم به تکلیف فعلی ندارم لا تفصیلا و لا اجمالا. اگر بدانم که شرط برای زیارت عن وضوء محقق می شود، آنوقت معنایش این است که علم پیدا می کنم به تکلیف فعلی یا به وضوء یا به زیارت عن وضوء. ولی وقتی علم به تحقق شرط وجوب الزیارة عن وضوء ندارم پس من علم به تکلیف فعلی ندارم لا اجمالا و لا تفصیلا. برائت جاری می شود از وجوب نفسی وضوء بلا معارض.

صورت دوم: این است که بدانم یا وضوء واجب نفسی است، ویا شرط است برای یک واجب نفسی محل ابتلاء. مثل اینکه می دانم نذر کرده ام یا وضوء بگیرم یا نذر کرده ام زیارت الحسین علیه السلام عن وضوء بجا بیاورم. الان یادم نیست کدامیک را نذر کردم. علم اجمالی داریم یا بر من وضوء واجب است بوجوب نفسی فعلی، یا زیارت عن وضوء واجب است بوجوب نفسیّ فعلی.

در اینجا علم اجمالی به وجوب نفسی احد الامرین که بلا اشکال هست. علم اجمالی به وجوب نفسی وضوء یا وجوب نفسی زیارت عن وضوء.

اما ادعا شده است که این علم اجمالی منجز نیست نسبت به وجوب زیارت. چرا؟ برای اینکه گفته می شود ما می دانیم علی أیّ تقدیر باید وضوء بگیریم. حال یا بخاطر اینکه وضوء واجب نفسی است یا بخاطر اینکه واجب غیری است مقدمه زیارت عن وضوء هست. پس ما علم داریم به وجوب وضوء إما لنفسه أو لغیره. و اگر وضوء را ترک کنیم می دانیم مستحق عقاب هستیم. چرا؟ برای اینکه می دانیم با ترک وضوء قطعا تکلیف واقعی را عصیان کرده ایم. چون تکلیف واقعی یا به وضوء بود یا به زیارت عن وضوء. به هر حال با ترک وضوء ما علم تفصیلی پیدا می کنیم به عصیان تکلیف واقعی.

پس وقتی که ما می دانیم که باید وضوء بگیریم و اگر وضوء را ترک کنیم علم پیدا می کنیم به تحقق عصیان تکلیف، علم پیدا می کنیم به استحقاق عقاب عند ترک الوضوء، برائت از وجوب وضوء دیگر جاری نمی شود. اما برائت از وجوب زیارت جاری می شود بلامعارض. ولذا وضوء می گیریم زیارت را ترک می کنیم.

حالا این مثال برای شرط شرعی بود. مثال برای شرط تکوینی هم می توانیم بزنیم. ما علم اجمالی داریم یا مولا گفت إصعد الی السطح یا مولا گفت إنصب السلّم. نصب سلّم شرط تکوینی صعود الی السطح است، شرط شرعی که برای آن نیست. یعنی بدون نصب سلّم وجود پیدا نمی کند صعود الی السطح، نه اینکه وجود پیدا می کند ولی شرعا صحیح نیست. مثل زیارت که نیست که اگر مشروط باشد به وضوء، با ترک وضوء زیارت شرعا صحیح نیست. ولذا وضوء شرط شرعی زیارت می شود.

در این مثال نصب سلّم وصعود الی السطح هم همین گفته می شود که ما می دانیم که باید نصب سلّم بکنیم و اگر نصب سلّم را ترک کردیم یقینا عصیان کرده ایم تکلیف را، چه بر ما واجب باشد نصب سلّم چه واجب باشد صعود الی السطح. چون با ترک نصب سلّم صعود الی السطح هم لامحاله ترک می شود. برائت از وجوب صعود الی السطح جاری می شود بلا معارض. چون برائت از وجوب نصب سلّم گفته می شود که اثر ندارد بعد از اینکه می دانید اگر نصب سلّم را ترک کنید به خلاف وعصیان تکلیف واقع دچار شده اید علی أیّ تقدیر. چون یا نصب سلّم واجب نفسی است که فقد ترکته. یا صعود الی السطح واجب نفسی است که فقد ترکته بترک مقدمته. آنوقت برائت از وجوب صعود الی السطح جاری می شود بلامعارض.

این نظر بزرگانی از جمله مرحوم شیخ، مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای صدر است.

در مقابل نظر حضرت امام و آقای سیستانی وآقای روحانی این است که: نه، این علم اجمالی به وجوب وضوء یا وجوب زیارت عن وضوء، یا علم اجمالی به وجوب نصب سلّم یا صعود الی السطح منجز است و باید احتیاط بکنیم، هم وضوء بگیریم و هم زیارت عن وضوء بجا بیاوریم. هم نصب سلّم بکنیم و هم صعود الی السطح بکنیم. چرا؟

یک بیانی آقای سیستانی دارند می گویند: علم اجمالی که حقیقتا هست که یا وضوء واجبٌ نفسی ویا زیارت عن وضوء واجبٌ نفسی. این علم اجمالی که حقیقتا موجود است و نمی شود آن را انکار کرد.

می ماند این مطلب که گفته شد ترک وضوء استحقاق عقاب دارد یقینا. علم تفصیلی داریم به استحقاق عقاب بترک الوضوء.

ایشان در جواب گفته نخیر اینطور نیست. اگر وضوء مقدمه باشد برای واجب نفسی که عبارت است از زیارت عن وضوء، ما بر ترک وضوء عقاب نمی شویم. یا در مثال نصب سلّم اگر واجب نفسی صعود الی السطح هست ما بر ترک نصب سلّم عقاب نمی شویم. واجب غیری که ترکش عقاب ندارد. پس چرا می گوئید ما علم تفصیلی داریم که ترک وضوء استحقاق عقاب دارد؟ ترک نصب سلّم استحقاق عقاب دارد؟ نخیر، ما علم تفصیلی به این نداریم.

اقول: این مطلب به نظر ما واضح الاندفاع است. چرا؟ برای اینکه مدعای بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی این نبود که ما علم تفصیلی داریم بر این استحقاق عقاب بر ترک وضوء. علم تفصیلی داریم به استحقاق عقاب فی ظرف ترک الوضوء. یعنی می دانیم در ظرف ترک وضوء ما مستحق عقاب هستیم. اما استحقاق عقاب بر ترک وضوء یا بر ترک زیارت عن وضوء این مهم نیست. مهم این است که ما می دانیم در ظرف ترک وضوء ما یقینا عصیان کردیم تکلیف شارع را علی أیّ تقدیر، و استحقاق عقاب داریم علی أیّ تقدیر. چرا؟ برای اینکه یا مولا به ما گفته است توضأ یا گفته است زر عن وضوء. وبه هر حال ما در هنگام ترک وضوء عصیان کردیم تکلیف شارع را.

اگر وضوء واجب است، عصیان کردیم وجوب وضوء را. اگر زیارت عن وضوء واجب است، باز در ظرف ترک وضوء زیارت عن وضوء را عصیان کردیم. عقاب بر ترک وضوء معلوم التفصیل نیست، عقاب فی ظرف ترک الوضوء معلوم التفصیل است.

ولذا مرحوم آقای خوئی روی همین حساب گفت شما اگر ترک کنید وضوء را، علم تفصیلی دارید به عصیان تکلیف شارع، وعلم دارید به استحقاق عقاب تفصیلا. برائت از وجوب زیارت جاری بکنید بلامعارض. چون برائت از وجوب وضوء چه اثری دارد که بخواهد جاری بشود و معارضه بکند با برائت از وجوب زیارت؟ اما برائت از وجوب زیارت اثر دارد، اثرش ترک زیارت است. آنوقت جالب این بود که طبق نظر آقای خوئی که قائل به برائت بلامعارض بود از وجوب زیارت، اگر فی علم الله وضوء واجب است، وجوب وضوء منجز است. اگر فی علم الله زیارت عن وضوء واجب است، این زیارت عن وضوء تنجز توسطی ونیم بند دارد. یعنی چه؟ یعنی عقل نگاه می کند می بیند شما تخلف که کرده باشید از این وجوب زیارت عن وضوء، اگر تخلفتان به این باشد که وضوء را ترک کردید، شما را مستحق عقاب می داند، می گوید خالفت وجوب الزیارة عن وضوء بلا معذّر إذا ترکت الوضوء. استحقاق وعقاب داری عند ترک الوضوء بر تخلف از وجوب زیارت عن وضوء. ولکن اگر ببیند شما وضوء گرفتی زیارت نکردی، اینجا وجوب زیارت عن وضوء بر شما منجز نیست. یعنی شما مستحق عقاب نیستید. به این می گویند تنجز توسطی و التوسط فی التنجیز. یعنی تنجیز یک تکلیف از یک حیث دون حیث آخر.

شبیه دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، که می گفتند اگر فی علم الله نماز لابشرط از سوره واجب است، شما اگر ترک کنی نماز را استحقاق عقاب داری. و اگر نماز بشرط سوره واجب باشد، وجوب الصلاة مع السورة را اگر ترک کنی به ترک اصل نماز، باز هم استحقاق عقاب داری. یعنی وجوب اقل منجز، وجوب اکثر هم منجز از حیث ترک اقل. یعنی لو خالفت وجوب الاکثر من ناحیة ترک الاقل تستحق العقاب. ولو خالفت وجوب الاکثر من ناحیة ترک الجزء الزائد لا تستحق العقاب. ولذا می گویند وجوب اقل علی أیّ تقدیر منجز است، چه فی علم الله اقل لا بشرط واجب باشد چه اکثر واجب باشد. علی أیّ تقدیر وجوب اقل منجز است. چون اگر شارع اقل لابشرط را واجب کرده منجز است، اگر اکثر را هم واجب کرده از حیث اقل (آن چند جزء که معلوم است وجوبش) از آن حیث وجوب اکثر منجز است. به این می گویند تنجز توسطی. التوسط فی التنجیز. منافات ندارد که وجوب اکثر به لحاظ وجوب، ارتباطی است، اما به لحاظ تنجز ارتباطی نیست.

اینجا هم همینطور است. وضوء اگر واقعا وجوب نفسی داشت منجز است، اگر زیارت عن وضوء وجوب نفسی داشت، باز این وجوب نفسی زیارت عن وضوء درست است که از آن برائت جاری شد، اما این برائت فقط می گفت می توانی ترک زیارت بکنی. فقط می گفت این وجوب زیارت عن وضوء به لحاظ ترک زیارت منجز نیست. اما به لحاظ ترک وضوء منجز است. شما اگر ترک کردید زیارت عن وضوء را به سبب ترک وضوء، مستحق عقاب هستید. نمی توانید روز قیامت بگوئید خدایا حالا که معلوم شده است که زیارت عن وضوء واجب بوده است و تو هم که برای من برائت جاری کردی طبق نظر آقای خوئی، پس چرا دست مرا گرفتید و می برید جهنم؟ می گویند زیارت عن وضوء فقط مؤمّن بود نسبت به کسی که تخلف می کند از امتثال به سبب ترک زیارت نه به سبب ترک وضوء. کسی که تخلف می کند از امتثال به سبب ترک وضوء، او مستحق عقاب است.

واین اشکال آقای سیستانی هم درست نیست که ایشان می گوید ما علم تفصیلی نداریم که بر ترک وضوء عقاب می شویم. چون شاید وضوء اصلا واجب غیری باشد.

خب ما که نگفتیم استحقاق عقاب علی ترک الوضوء. گفتیم استحقاق عقاب فی فرض ترک الوضوء، إما علی ترک الوضوء یعاقب أو علی ترک الزیارة عن وضوء.

سؤال وجواب: فرض این است که شما می دانید که باید وضوء بگیرید یا بخاطر اینکه واجب نفسی است یا بخاطر اینکه شرط واجب است. و اگر وضوء نگیرید می دانید مستحق عقاب هستید. چرا؟ برای اینکه می دانید عصیان کرده اید تکلیف شارع را. استحقاق عقاب از لوازم عصیان تکلیف است. برائت که علم تفصیلی به مخالفت تکلیف را نمی تواند از بین ببرد. شما علم تفصیلی دارید که عند ترک الوضوء تخلف کرده اید از تکلیف شارع. و علم تفصیلی به تخلف از تکلیف شارع ملازم است با علم به استحقاق عقاب. برائت اصلا محدوده اش موارد شک است. وقتی علم تفصیلی دارید به تخلف از امتثال تکلیف و بالتبع علم تفصیلی پیدا می کنید به استحقاق عقاب، اصلا رفع ما لایعلمون چراغش روشن نمی شود. می گوید من بنزین ندارم. بنزین من شک است. شک به وجود بیاید بنزین می دهد به ماشین برائت. خب شک نسبت به چه چیزی به وجود می آید؟ نسبت به وجوب زیارت. برائت جاری می شود از وجوب زیارت، مؤمّن است از ترک زیارت. این نتیجه اش می شود التوسط فی التنجیز. وجوب نفسی زیارت عن وضوء منجّز من حیث و معذر عنه من حیث. از حیث ترک وضوء یعنی اگر ترک کنیم وضوء را و بخاطر ترک وضوء به خلاف واقع بیفتیم مستحق عقاب هستیم، حتی اگر واجب نفسی زیارت عن وضوء باشد، فضلا از اینکه واجب نفسی خود وضوء باشد. ولی اگر واقعا زیارت عن وضوء واجب نفسی بود و تو تخلف کردی از این واقع بخاطر ترک زیارت نه بخاطر ترک وضوء، تو مستحق عقاب نیستی لجریان اصل البرائة بلامعارض.

این به نظر ما بیان روشنی است برای دفاع از نظر مرحوم آقای خوئی.

ولکن ما یک توجیهی برای کلام حضرت و آقای سیستانی وآقای روحانی و در رد کلام آقای خوئی و آقای صدر به ذهنمان می آمد، آن توجیه را عرض کنم که حق علمی این آقایان اداء بشود.

آن تقریب این است که: می گفتیم برائت از وجوب نفسی وضوء اگر اثر عملی داشت، شما نمی توانید بگوئید که پس جاری نمی شود. باید ببینیم اثر عملی دارد یا ندارد. در اطراف علم اجمالی به تکلیف، ما باید نگاه کنیم ببینیم برائت از تکلیف در این طرف تکلیف اثر عملی دارد یا نه. آن طرف دیگر هم برائت از تکلیف اثر عملی دارد یا نه. اگر دیدیم در هر کدام به تنهایی اثر عملی دارد آنوقت نتیجه اش این می شود که هر کدام مقتضی دارد که خودش جاری بشود. چون عموم رفع ما لایعلمون آن طرف را می گوید اصل برائت دارد آن طرف دیگر را هم می گوید اصل برائت دارد، و چون می دانیم هر دو با هم نمی توانند اصل برائت داشته باشند چون مستلزم ترخیص در معصیت است، این موجب تعارض می شود. می دانیم هر دو با هم جاری نمی شوند چون ترخیص در معصیت لازم می آید. این برائت می گوید من چرا جاری نشوم من که اثر عملی دارم. آن برائت دیگر می گوید من چرا نشوم من اثر عملی دارم. این اصول در اطراف علم اجمالی تعارضا تساقطا. اینجا هم ببینیم واقعا برائت از وجوب نفسی وضوء یا برائت از وجوب نفسی نصب سلّم هیچ اثر عملی ندارد؟ چرا اثر عملی نداشته باشد؟ اثر عملی اش این است که مولا ممکن است فی علم الله واجب بکند احتیاط را به زیارت عن وضوء. ولی می گوید اگر تنبلی کردید و احتیاط نکردید و زیارت عن وضوء را ترک کردید، نسبت به ترک وضوء شما آزادید و مؤمّن دارید. برائت از وجوب نفسی وضوء به غرض این جاری بشود که لو ترکت الاحتیاط بإتیان الزیارة عن وضوء فأنت مرخص فی ترک الوضوء ولا تعاقب علی ترک الوضوء من ناحیة وجوبه النفسی. یا مثلا در نصب سلّم مولا می گوید اگر احتیاط را ترک کردی به صعود الی السطح، می گوئی در این گرما من حال ندارم بروم بالای پشت بام، اگر می خواهید نردبان بگذارم بقیه اش را حال ندارم. شارع ممکن است بگوید باید احتیاط می کردی صعود الی السطح می کردی، ولی حالا که می خواهی ترک بکنی این احتیاط را، شما آزادی در ترک نصب سلّم و من نصب سلّم را از تو نمی خواهم. ولذا برائت از وجوب نفسی وضوء یا برائت از وجوب نفسی نصب سلّم اثر عملی دارد، ولی همین مقدار از اثر عملی. برائت از وجوب نفسی زیارت عن وضوء او هم که اثر عملی دارد به اعتراف همه علماء. آنوقت جمع بین هر دو هم که ممکن نیست در اطراف علم اجمالی، نتیجه این می شود که تعارضت البرائتان و تساقطتا فیرجع الی منجزیة العلم الاجمالی.

گفته می شود که به عرف هم وقتی می گوئید مولا یا گفته است که بالای پشت بام برو یا نردبان بگذار، (و پشت بام رفتن راه دیگری ندارد متوقف است بر نصب سلّم) عرف چه می گوید؟ می گوید عجب، پس من یا باید نردبان بگذارم یا پشت بام بروم. اگر آمد و نردبان گذاشت پشت بام نرفت و واقعا مولا گفته بود پشت بام برو، گفته می شود که مولا احتجاج می کند، می گوید تو که می دانستی من یکی از این دو کار را از تو خواستم چرا احتیاط نکردی؟ خیلی برایت سخت بود که بالای پشت بام بروی؟ چرا نرفتی؟ علم اجمالی نداشتی که داشتی. وگفته می شود که اصلا با وجود این علم اجمالی دیگر رفع ما لایعلمون موضوع ندارد چون ما لایعلمون نیست. همین علم اجمالی مورد را ما یعلمون می کند. اصلا اینجاها عرف می گوید تو می گویی رفع ما لایعلمون. انت تعلم بوجود احد الامرین. پس نگو برداشته شد از دوش من آنچه را که نمی دانم. نخیر، تو می دانی. می دانی واجب است یا نصب سلّم یا صعود الی السطح.

گفته می شود که اگر این بیان را بگوئید اینجاها دلتان را خوش بکنید که از امام قده دفاع کردم، اما یک مشکلی درست می کنید که حلش آسان نیست. آن مشکل این است که همین حرفها را می شود در اقل و اکثر ارتباطی مطرح کرد وآنجا هم قائل به وجوب احتیاط و تعارض برائت از وجوب اکثر با برائت از وجوب اقل بشویم. چطور؟

من یک مثالی بزنم روشنتر باشد: شما می دانید یا نذر کرده اید الله اکبر بگوئید یا نذر کرده اید نماز بخوانید (که اولها التکبیر است). یا مولا به شما گفته، یا گفته کبّر یا گفته صل صلاة اولها التکبیر وآخرها التسلیم. مشهور چه می گویند؟ مشهور می گویند برائت از وجوب مازاد بر تکبیرة الاحرام جاری می شود بلامعارض. اینجور می گویند دیگر. تکبیر بگو، مازاد بر تکبیر برائت دارد. گفته می شود با این تقریبی که شما اینجا مطرح کردید چرا معارضه نکند برائت از وجوب اکثر با برائت از وجوب تکبیر به غرض اینکه اگر حال نداشتی و احتیاط را ترک کردی نسبت به نماز خواندن، مولا می گوید تکبیر را هم ترک کن. حالا که تو احتیاط را ترک کردی. چون برائت از وجوب تکبیر جاری شدنش ملازم است با اینکه واجب باشد احتیاط نسبت به اکثر. چون نمی شود هم برائت از اقل و هم برائت از اکثر. اینکه ترخیص در معصیت است. برائت از اقل ملازم است با وجوب احتیاط در اکثر. این قاعده اش هست. نتیجه این می شود که شاید شارع گفته است که من بر تو احتیاط را لازم می دانم که نماز بخوانی. ولی اگر حال نداری نماز بخوانی، می خواهی نماز نخوانی و متجری بشوی و چه بسا ما قائل بشویم به استحقاق عقاب بر تجری ولو بعضی قائل نیستند، اما بالاخره اگر احتیاط را ترک کردی و با احتیاط به ترک نماز شما مستحق عقاب هستی ولو بخاطر تجری که می کنی بناءا علی استحقاق العقاب علی التجری. ولکن نسبت به ترک تکبیرة الاحرام مرخص وآزاد هستی. نتیجه این می شود که آن کسی که حال ندارد نماز بخواند دیگر عقابش نمی کنند که چرا تکبیر را ترک کردی در حالی که تکبیر واجب نفسی بود. می گوید نه، خودتان برای من برائت جاری کردید. پس این برائت از تکبیر اثر دارد بی اثر نیست. برائت از وجوب تکبیرة الاحرام اثر دارد می گوید من جاری می شوم، برائت از وجوب اکثر هم اثر دارد می گوید من جاری می شوم، هر دو هم که نمی توانند جاری بشوند تعارض می کنند و تساقط می کنند. آنوقت باید احتیاط بکنیم.

گفته می شود که این نتیجه ای که به دست آمد این است که در اقل و اکثر هم قائل به وجوب احتیاط بشویم.

جواب این است که: نه، در اقل و اکثر ما وجوب نفسی اقل را می دانیم. یعنی می دانیم تکبیر گفتن واجب نفسی است، نمی دانیم تکبیر وجوبش لابشرط است از سائر اجزاء نماز یا وجوب تکبیر بشرط شیء است نسبت به سائر اجزاء نماز.

پس اصل وجوب نفسی تکبیر معلوم، تردید بین لابشرطیت این وجوب است نسبت به اجزاء دیگر یا بشرط شیئیت است. برائت از لابشرطیت معنا ندارد. چرا؟ برای اینکه لا بشرطیت یعنی آزادی و توسعه. ثقیل نیست تا رفع ما لایعلمون بگوید منت گذاشتم بر شما و این امر ثقیل را از دوش شما برداشتم. لابشرطیت که ثقیل نیست توسعه است.

ولذا قیاس دوران الامر بین الاقل والاکثر به مانحن فیه قیاس مع الفارق است.

این به نظر ما نهایت تقریبی است که می شود به نفع فرمایش حضرت امام و کسانی که در این مسأله همفکر حضرت امام هستند بیان کرد.

به نظر ما حق با مرحوم آقای خوئی است، که برائت از وجوب زیارت جاری می شود بلا معارض. برائت از وجوب صعود الی السطح جاری می شود بلا معارض. چرا؟ برای اینکه این برائت از وجوب نفسی وضوء اثر عملی عرفی ندارد. چرا؟ برای اینکه عرف می گوید من که می دانم عند ترک الوضوء تخلف قطعی خواهد شد از واقع. علم دارم که عند ترک الوضوء مخالفت تفصیلیه خواهد شد تکلیف واقعی. این را که نمی شود انکار کرد. کسی که ترک وضوء بکند علم تفصیلی دارد به اینکه مخالفت کرده است واقع را. علم تفصیلی به مخالفت واقع عقلاءا مستلزم علم تفصیلی به استحقاق عقاب است. ولذا عرف می گوید این برائت از وجوب نفسی می خواهد چه چیزی به من بگوید؟ من که می دانم اگر ترک کنم وضوء را، یقینا در چاه تخلف و عصیان تکلیف شارع افتاده ام، و این عقلاءا مستلزم است لاستحقاق العقاب. پس این برائت از وجوب نفسی وضوء عرفا اثر ندارد که جاری بشود.

این مثال را بزنیم بحث را تمام کنیم: شبیه اینکه شما می دانید که یا واجب است رو به قبله باشید، یا حرام است پشت به قبله باشید. اینجا این علم اجمالی منجز نیست. چرا؟ برای اینکه اگر پشت به قبله بکنی یقینا مخالفت قطعیه کردی تکلیف را. چرا؟ برای اینکه یا شارع گفته لا تستدبر القبله، که فقد خالفته، یا گفته إستقبل القبلة باز هم فقد خالفته. اما برائت از وجوب استقبال اثر دارد. اثرش این است که آقایانی که در طرف شرق و غرب نشسته اند می گوید خب ما با این برائت از وجوب استقبال قبله آزاد شدیم، پشت به قبله نشدیم اما به سمت شرق و غرب نشستیم. اما برائت از حرمت استدبار چه اثری دارد عرفا؟! خب من که یقین دارم اگر استدبار قبله کنم چه مولا گفته باشد لا تستدبر القبله و چه گفته باشد إستقبل القبلة، مخالفت قطعیه کرده ام تکلیف را. برائت از حرمت استدبار چه اثری دارد؟ اما برائت از وجوب استقبال اثر دارد و لذا جاری می شود بلا معارض.

به نظر ما در این مسأله حق با مرحوم آقای خوئی است. بقیة الکلام سیأتی إنشاء الله.

جلسه 235

چهارشنبه 25/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در دوران امر بین وجوب نفسی و وجوب غیری بود. صورت ثانیه این بود که می دانیم یا وضوء واجب نفسی است یا زیارت عن وضوء واجب نفسی هست. که عرض کردیم به نظر ما برائت از وجوب زیارت عن وضوء جاری می شود بلامعارض. چون می دانیم ترک وضوء مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال است. اگر ما وضوء را ترک کنیم یقینا مخالفت قطعیه کرده ایم تکلیف معلوم بالاجمال را. پس برائت از وجوب وضوء اثر ندارد.

بله اگر زمان وجوب نفسی وضوء با زمان وجوب نفسی زیارت عن وضوء اختلاف داشت. مثلا می دانیم یا از صبح تا ظهر وضوء واجب نفسی است، یا از ظهر تا شب زیارت عن وضوء واجب نفسی است. که زمان وجوب نفسی وضوء مباین هست با زمان وجوب غیری وضوء. و یا فرض کنید می دانیم یا وضوء تا ظهر واجب نفسی است، و یا زیارت عن وضوء در کل روز از صبح تا غروب به نحو واجب موسع واجب است. که زمان وجوب نفسی وضوء می شود اخص از زمان وجوب غیری آن.

در اینجا برائت از وجوب زیارت عن وضوء اینطور نیست که دیگر جاری بشود بلامعارض. نخیر، معارضه می کند با برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر. چرا؟ برای اینکه برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر می گوید می توانی تا ظهر وضوء نگیری. این می شود مخالفت احتمالیه وجوب نفسی وضوء. برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر می گوید تا ظهر می توانی وضوء نگیری. این می شود مخالفت احتمالیه نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال. برائت از وجوب زیارت عن وضوء هم می گوید می توانی زیارت را ترک کنی. ترک زیارت هم مخالفت احتمالیه تکلیف معلوم بالاجمال است. پس در این مثال دیگر نمی شود گفت ترک وضوء مخالفت قطعیه است نسبت به تکلیف معلوم بالاجمال، ولذا برائت از وجوب نفسی وضوء جاری نیست. نه، بحث در وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر است. ترک وضوء قبل از ظهر که مخالفت قطعیه نیست. شاید واجب زیارت عن وضوء باشد تا غروب. نیم ساعت قبل از غروب وضوء بگیرم و زیارت بکنم تکلیف را امتثال کرده ام. آنوقت برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر که جاری می شود بنابر این ترخیص در مخالفت قطعیه نمی دهد. می گوید قبل از ظهر می توانید وضوء را ترک کنید، اینکه مخالفت قطعیه نیست. این برائت جاری می شود. برائت از وجوب زیارت هم جاری می شود. آنوقت با هم تعارض می کنند. چرا؟ برای اینکه لازمه برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر این است که من می توانم وضوء را قبل از ظهر ترک کنم. برائت از وجوب زیارت هم اثرش این است که زیارت را می توانم ترک کنم. و این دیگر مخالفت تفصیلیه نیست. مخالفت اجمالیه است. یعنی جمع بین دو تا مخالفت احتمالیه. وضوء را قبل از ظهر ترک کردم، مخالفت قطعیه نبود مخالفت احتمالیه بود. زیارت را هم ترک کردم تا شب، ترک زیارت هم مخافت قطعیه نبود مخالفت احتمالیه بود. جمع بین این دو شد علم اجمالی به تحقق مخالفت. علم اجمالی پیدا می کنم که یکی از این دو کار من خلاف تکلیف بوده است. یا ترک وضوء قبل از ظهر خلاف تکلیف بوده است و یا ترک زیارت تا غروب آفتاب.

خب این معنایش این است که هر کدام از برائتها را حساب می کنیم، ترخیص در مخالفت احتمالیه است. برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر، ترخیص در مخالفت احتمالیه است. برائت از وجوب زیارت، ترخیص در مخالفت احتمالیه است. جمع بین البرائتین ترخیص در مخالفت قطعیه اجمالیه است. یعنی علم اجمالی پیدا می کنم که یکی از این دو برائت خلاف واقع است. واین موجب تعارض برائتین می شود. و طبعا نتیجه اش می شود وجوب احتیاط.

فرق می کند با آن چیزی که ما قبلا می گفتیم که زمان وضوء با زمان زیارت عن وضوء متحد بود، هر دو زمانش از صبح بود تا غروب آفتاب به نحو واجب موسع. آنجا می خواستیم برائت جاری کنیم از وجوب وضوء در کل روز. می خواست بگویی می توانی وضوء را در کل روز ترک کنی. او دیگر مخالفت احتمالیه نبود بلکه مخالفت قطعیه تفصیلیه بود. و لذا برائت از وجوب وضوء جاری نمی شد.

سؤال وجواب: اصطلاحا به این نمی گویند علم اجمالی در تدریجیات. چون وجوب وضوء هم اگر بود، از صبح آمده، منتهی وجوب وضوء الی الظهر. یعنی یجب علیک الوضوء قبل الظهر. این وجوب از صبح آمده است. و اگر هم وجوب زیارت عن وضوء باشد آن هم از صبح آمده است. به این نمی گویند علم اجمالی در تدریجیات، چون هر کدام از این دو تا باشد وجوبش از صبح آمده است. این علم اجمالی دفعی است. ...زمان واجب ما تباین دارند، یعنی می دانم یا وضوء قبل از ظهر واجب است یا زیارت عن وضوء بعد از ظهر واجب است. اما وجوب آن از صبح آمده است، اگر فرض کنید که وجوب زیارت عن وضوء از ظهر به بعد می آید، آنوقت می شود علم اجمالی تدریجیات. ولی او هم منجز است، مشکلی نداریم.

یک نکته عرض کنم: مرحوم نائینی یک مبنایی دارد معتقد است که امر به مقید یعنی امر به ذات و امر به قید. یعنی امر به زیارت عن وضوء یعنی امر به زیارت و وضوء. برخلاف مشهور که می گویند تقید جزء وقید خارج. مشهور می گویند آن چیزی که امر ضمنی دارد تقید الزیارة بالوضوء است نه خود وضوء. البته مرحوم نائینی در قید اختیاری می گوید. در قید غیر اختیاری که می گوید باید در موضوع تکلیف اخذ بشود. در قید اختیاری مثل وضوء می گوید خود این وضوء امر ضمنی دارد نه تقید الزیارة بالوضوء.

وقتی اینجور شد، علم اجمالی که داریم یا وضوء واجب است یا زیارة عن وضوء، دقیقا می شود مثل اقل و اکثر ارتباطی. اینکه فرق گذاشته بین بحث ما و بین اقل و اکثر ارتباطی، گفته اند در مانحن فیه وجوب وضوء معلوم نیست شاید وضوء واجب نفسی نباشد فقط مقدمه واجب باشد، طبق نظر مرحوم نائینی فرقی بین وضوء که شرط است و بین اجزاء واجب نیست. چه جور شما وقتی که می گوئید نمی دانم تکبیرة الاحرام واجب است بر من به وجوب نفسی یا کل نماز، این را می گوئید دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، چون تکبیرة الاحرام جزء نماز است. طبق بیان مرحوم نائینی نمی دانید زیارت عن وضوء باشد یا وضوء واجب است، این هم معنایش این است که نمی دانید آیا امر رفته روی مرکب از زیارت و وضوء یا امر رفته روی خصوص وضوء. پس امر نفسی به وضوء مسلّم است، نمی دانیم ضمنی است یا استقلالی. می شود مثل دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی.

ولذا کسانی که مثل مرحوم نائینی معتقد هستند که زر عن وضوء، صل عن وضوء، خود وضوء متعلق امر ضمنی است نه تقید زیارت به وضوء یا تقید نماز به وضوء، پس امر نفسی به وضوء معلوم است، چه مولا گفته باشد توضأ و چه گفته باشد زر عن وضوء. منتهی نمی دانیم این وضوء امر نفسی اش به نحو ضمنی است یا به نحو استقلالی. می شود دقیقا مثل اقل واکثر ارتباطی. در اقل و اکثر ارتباطی هم همین است دیگر. وجوب نفسی اقل معلوم است، منتهی نمی دانیم وجوب نفسی اقل ضمنی است یعنی در ضمن اکثر است یا استقلالی است.

سؤال وجواب: از نظر مرحوم نائینی هیچ فرقی بین زر عن وضوء و صل عن وضوء با صل عن رکوع و صل عن تکبیرة الاحرام نمی کند. ...مرحوم نائینی تصریح می کند می گوید تقید در اختیار مکلف نیست. آنچه در اختیار مکلف است ایجاد ذات عمل است مثل زیارت و ایجاد وضوء. پس وضوء امر نفسی دارد. یعنی امر به زیارت عن وضوء منحل می شود به امر نفسی ضمنی به زیارت و امر ضمنی نفسی به وضوء. برخلاف مشهور که می گویند تقید الزیارة بالوضوء امر نفسی ضمنی دارد. طبق نظر مرحوم نائینی وقتی نمی دانیم مولا گفته توضأ یا گفته زر عن وضوء، در اینجا امر نفسی به وضوء علی أیّ تقدیر معلوم است، دقیقا مثل معلوم بودن امر نفسی به اقل در موارد دوران الامر بین الاقل و الاکثر. هر کس در دوران الامر بین الاقل و الاکثر برائت از اکثر جاری کرد با این مبنای مرحوم نائینی باید برائت جاری کند از وجوب مازاد بر وضوء یعنی برائت از وجوب زیارت جاری کند. چون وجوب نفسی وضوء معلوم است. دیگر بحث وجوب غیری نیست. وجوب نفسی معلوم است منتهی نمی دانیم وجوب نفسی اش استقلالی است یا ضمنی است. می شود مثل اقل و اکثر ارتباطی دیگر، که نمی دانیم مثلا نماز بدون سوره وجوب نفسی اش ضمنی است یعنی اکثر واجب است و این اقل هم در ضمن او واجب است، یا وجوب اقل وجوبش استقلالی است. چه جور آنجا برائتی می شدیم باید اینجا هم برائتی بشویم.

بله در مثل اینکه نمی دانیم مولا گفته است إصعد الی السطح یا گفته إنصب السلّم، آنجا بله وجوب نفسی نصب سلّم معلوم نیست. چرا؟ برای اینکه طبق مبنای نائینی هم نصب سلّم چون مقدمه تکوینیه است، مثل وضوء نیست که مقدمه شرعیه باشد. مقدمه تکوینیه که اگر نفسی ندارد حتی به نظر نائینی. آنجا بله، مرحوم نائینی هم مثل بقیه می گوید نصب سلّم معلوم نیست واجب نفسی باشد. علم اجمالی داریم یا نصب سلّم واجب نفسی است یا صعود الی السطح. که ما در همینجا هم معتقد بودیم که برائت از وجوب نصب سلّم جاری نمی شود. بلکه برائت از وجوب صعود الی السطح جاری می شود بلامعارض.

این تمام بحث در صورت ثانیه.

صورت ثالثه: (که بحث مهمی ندارد) این صورت این است که: علم اجمالی داریم یا وضوء واجب نفسی است، یا شرط است برای یک واجب مجهول به نحو شبهه غیر محصوره. یا مولا گفت توضأ، یا گفت توضأ لعمل آخر. این عمل آخر چیست؟ بخواهم لیست به شما بدهم ممکن است هزار تا چیز بشود. توضأ للصلاة، توضأ للزیارة، توضأ لقرائة القرآن، توضأ للطواف و... . شبهه غیر محصوره است.

اگر ما قائل شدیم در شبهه غیر محصوره اصلا احتیاط لازم نیست حتی موافقت احتمالیه هم لازم نیست. آقا این شبهه غیر محصوره هزار تا فرد دارد. همه اش را که لازم نیست بیاورم. حتی نظر ما این است که یکی از آنها را هم لازم نیست بیاورم. موافقت احتمالیه هم واجب نیست، اصلا برو مخالفت قطعیه بکن به گردن ما وآقای صدر. اگر این را قائل شدیم اصلا وضوء گرفتن هم لازم نیست. چون وجوب وضوء هم می شود طرف شبهه غیر محصوره دیگر.

سؤال وجواب: وضوء یا واجب نفسی است یا واجب غیری است برای شبهه غیر محصوره. شبهه غیر محصوره که شد از تک تک آنها برائت جاری می شود. وقتی از تک تک آنها برائت جاری شد دیگر اصلا مخالفت قطعیه این تکلیف معلوم بالاجمال هم جائز است.

نکته اش همانطور که آقای صدر فرموده این است که: عقلاء در شبهه محصوره می گفتند برائت از تکلیف جاری نمی شود. چون نقض غرض است. در شبهه محصوره می دانم یا این مایع نجس است یا آن مایع، اصل برائت می گوید این را می توانی بخوری و اصل برائت می گوید آن را هم می توانی بخوری. عقلاء می گفتند این نقض غرض است. مناقضه دارد با تکلیف واقعی معلوم بالاجمال. نقض غرض از تکلیف واقعی معلوم بالاجمال است. خب این ارتکاز عقلائی که می گفتند جریان اصل برائت در اطراف شبهه محصوره نقض غرض است در شبهه غیر محصوره همچنین ارتکازی نیست. در شبهه غیر محصوره عقلاء خودشان هم با جعل برائت در اطراف موافق هستند. (بحثش در شبهه غیر محصوره شده است).

بنابر این نظر که نظر بزرگانی همچون مرحوم آقای صدر وآقای تبریزی ره هست و ما هم در این مسئله تابع این بزرگان هستیم، برائت در اطراف شبهه غیر محصوره جاری است و مخالفت قطعیه آن هم جائز است. ولذا دیگر بالاتر از سیاهی که رنگی نیست. خب مخالفت قطعیه جائز است وضوء را هم ترک می کنم. برائت از وجوب نفسی وضوء جاری می شود، برائت از وجوب تک تک این شبهات غیر محصوره هم جاری می شود.

بله اگر کسی گفت در شبهه غیر محصوره مخالفت قطعیه حرام است. موافقت قطعیه واجب نیست ولی مخالفت قطعیه حرام است. یعنی باید یکی از این کارها را انجام بدهی. در اینصورت صورت ثالثه هم می شود مثل صورت ثانیه. من یقین دارم اگر وضوء را ترک کنم کأنه همه اینها را ترک کرده ام. چون یا وضوء واجب نفسی است یا شرط است برای آن شبهه غیر محصوره. این همان صورت ثانیه بود که گفت علم اجمالی داریم یا نصب سلّم واجب است یا صعود الی السطح واجب است، ما گفتیم نصب سلّم بکن، صعود الی السطح برائت می گوید واجب نیست. خب آن نصب سلّم چه خاصیتی دارد؟ خاصیتش این بود که روز قیامت سربلند هستم، یک رفع ما لایعلمون دستم می گیرم هر کس از من پرسید چرا صعود الی السطح نکردی می گویم تمسکا برفع ما لایعلمون. اگر هم نظرتان در صورت ثانیه وجوب احتیاط بود، خب اینجا هم وضوء را انجام می دهید یکی از آن شبهه های غیر محصوره را هم انجام می دهید. مثلا وضوء را می گیرید بعد قرآن هم می خوانید. که بنابر وجوب احتیاط در صورت ثانیه اینجا هم احتیاط کامل که لازم نیست شبهه غیر محصوره است، وضوء بگیرید ویکی از آن کارهای شبهه غیر محصوره را انجام می دهید. اما بنابر نظر ما که در صورت ثانیه فقط وضوء می گرفتید و برائت از آن واجب نفسی جاری می کردید اینجا هم فقط وضوء می گیرید و مشکلی ندارید.

صورت رابعه: این صورت این است که: من می دانم وضوء واجب، زیارت هم واجب، این را می دانم که هر دو واجب است. مولا به من گفته است زر الحسین علیه السلام و گفته توضأ. اما نمی دانم این وضوء وجوبش نفسی است یا نه، وجوبش غیری است چون شرط صحت زیارت است.

مرحوم نائینی فرموده: وقتی وجوب زیارت معلوم بود، وجوب وضوء هم معلوم بود، فقط شک دارید در تقید زیارت به وضوء، بسم الله، برائت جاری کنید از تقید زیارت به وضوء. اثرش چیست؟ اثرش این است که اول بروید زیارت کنید، بعد که برگشتید هتل وضوء بگیرید. یا اول وضوء بگیرید بعد بخوابید بعد بروید زیارت. پس مرحوم نائینی می گوید وقتی اصل وجوب وضوء معلوم، اصل وجوب زیارت هم معلوم، اما اینکه وجوب وضوء ضمنی باشد و شرط باشد برای زیارت، مشکوک است. بالاخره وقتی شما شک دارید در اشتراط زیارت به وضوء، مرحوم نائینی می گوید چون من تقید را واجب نمی دانم گیر نمی کند، بلکه می گوید یا امر رفته روی زیارت یا رفته روی زیارت مع الوضوء. خب برائت می گوید انشاء الله امر روی زیارت مع الوضوء نرفته است بلکه امر رفته است روی ذات زیارت. آنوقت نتیجه اش این می شود که من وضوء می گیرم، چون می دانم اصل وجوبش را، اما اینکه واجب باشد وضوء قبل از زیارت، این را که نمی دانم، برائت جاری می کنم، اول می روم زیارت می کنم، بعد که برگشتم می آیم وضوء می گیرم و می خوابم.

مرحوم آقای خوئی فرموده: درست است که ما مرحوم نائینی را قبول داریم و داشتیم و هر روز هم ابتداء درسمان برای ایشان فاتحه می خواندیم، اما دلیل نمی شود که هر حرفی که ایشان زد ما قبول کنیم. این حرف درست نیست. چرا؟ فرموده برای اینکه برائت از اشتراط زیارت به وضوء معارضه می کند با برائت از وجوب نفسی وضوء. ما علم اجمالی داریم یا وضوء واجب نفسی است، یا شرط زیارت است. برائت از شرط بودنش للزیارة معارضه می کند با برائت از وجوب نفسی وضوء.

می گوئیم این برائت از وجوب نفسی وضوء چه اثری دارد؟

می گوید اثرش این است که اگر وضوء واجب نفسی باشد کسی که زیارت نمی رود وضوء هم نمی گیرد، مستحق دو عقاب خواهد بود. آنوقت برائت از وجوب نفسی وضوء می گوید نه، امانٌ لک من العذاب الثانی. آقایی که زیارت نکردی حالا می خواهی وضوء هم نگیری، تو در امانی از ناحیه عذاب و عقاب دوم.

این است فرق صورت رابعه با صورت ثانیه. در صورت ثانیه یقینا یک تکلیف بیشتر نداشتیم، یا آن تکلیف رفته بود روی وضوء یا رفته بود روی زیارت عن وضوء. آنجا اگر هر دو را هم ترک می کردیم یقینا بیشتر از یک عقاب نمی شدیم. ولذا آقای خوئی آنجا گفت برائت از وجوب وضوء جاری نیست، برای چه چیزی می خواهی برائت از وجوب وضوء جاری کنی در صورت ثانیه؟ احتمال عقاب دوم که در صورت ثانیه نبود. اما در صورت رابعه احتمال عقاب دوم هست. چون اگر زیارت را ترک کنی و وضوء را هم ترک کنی شاید دو تا واجب نفسی را عصیان کردی و دو عقاب داشته باشی. برائت از وجوب نفسی وضوء می گوید لا تستحق الا عقابا واحدا. و لذا این برائت از وجوب نفسی وضوء یک طرف، برائت از تقید زیارت به وضوء یک طرف، تعارضتا تساقطتا. بعد نتیجه اش وجوب احتیاط است. اول وضوء بگیر، حواست هم باشد وضوئت باطل نشود بعد برو زیارت. این معنای احتیاط است دیگر.

مرحوم آقای صدر می گوید ما نصف حق را می دهیم به نائینی و نصف حق را می دهیم به آقای خوئی. چطور؟

آقای صدر می گوید اگر وحدت واقعه باشد، یعنی فقط امروز است، نمی دانی نذر کردی یا مولا امر کرده امروز به دو چیز یکی زیارت و دیگری وضوء، یا به یک چیز وآن عبارت از زیارت عن وضوء است. یکوقت نه، در آینده هم این واقعه تکرار خواهد شد و هفته آینده هم همین مشکل را داری.

اگر وحدت واقعه است حق با آقای نائینی است و اگر تعدد واقعه است حق با آقای خوئی است.

اما در وحدت واقعه آقای صدر فرموده من یک مقدمه ای بیان کنم: در اطراف علم اجمالی در صورتی برائت ها تعارض می کنند وتساقط می کنند که بشود مکلف عملش را مستند بکند به هر کدام از این دو برائت. مثل چی؟ مثل اینکه علم اجمالی دارید یا این آب نجس است یا این آب. اصل برائت می گوید خوردن این آب حلال است، اصل برائت هم می گوید خوردن آب دوم حلال است. شما می توانید از هر دو برائت همزمان استفاده کنید و هر دو آب را بخورید. آب اول را بخورید استنادا الی البرائة الاولی، آب دوم را بخورید استنادا الی البرائة الثانیة. شرط تعارض برائت این است: امکان استناد الی کل من البرائتین معا. اگر این شرط بود برائتها با هم معارضه می کنند. والا برائت ها در اطراف علم اجمالی با هم معارضه نمی کنند. شرط تعارض برائت ها این است: امکان الاستناد الیهما معا فی عرض واحد.

آقای صدر فرموده در وحدت واقعه متأسفانه یا خوشبختانه امکان استناد به هر دو برائت در واقعه واحده وجود ندارد. چرا؟ فرموده چون برائت از تقید زیارت به وضوء کی قابل استناد است؟ موقعی که ترک می کنی زیارت را یا موقعی که انجام می دهی زیارت را؟ ایشان می گوید معلوم است، برائت از اکثر در صورتی قابل استناد است که اصل عمل را بیاوری. مثلا در نماز برائت از جزئیت سوره وقتی قابل استناد است که اصل نماز را بخوانی. والا اگر تارک الصلاة باشی، هی بگوئی خدا پدر این برائت از جزئیت سوره را بیامرزد. می گویند خدا پدر تو را نیامرزد که اصل نماز را داری ترک می کنی. این برائت از جزئیت سوره به چه درد تو می خورد!. برائت از جزئیت سوره برای تأمین از عقاب محتمل است. کسی که نماز را رأسا ترک می کند و عصیان قطعی می کند، او که برائت به دردش نمی خورد. پس برائت از شرطیت وضوء للزیارة چه موقع قابل استناد است؟ موقعی که ترک بکنی زیارت را؟! خب موقع ترک زیارت که یقین دارید گناه کردید. چون مولا گفت زر الحسین علیه السلام، شما داری عصیان می کنی. پس موقعی این برائت از شرطیت وضوء للزیارة قابل استناد است که زیارت بروی، آنوقت می گوئی اجازه بدهید که قبل از زیارت وضوء نگیرم. پس برائت از تقید زیارت بالوضوء در جائی قابل استناد است که اتیان بکنید به زیارت.

سؤال وجواب: یک تکلیف است. کسی که نماز را ترک می کند که معنا ندارد بگوید خدا پدر برائت از جزئیت سوره را بیامرزد. برائت از جزئیت سوره می گوید نماز را بخوان سوره را ترک کن. کسی که نماز را رأسا ترک می کند این برائت چه می خواهد به او بگوید؟ او که دارد عصیان قطعی می کند.

پس برائت از تقید زیارت به وضوء در کجا قابل استناد است؟ در جائی که اتیان به زیارت بکنیم.

از این طرف؛ برائت از وجوب نفسی وضوء برای چه می خواستید جاری کنید؟ خود آقای خوئی گفت برای نفی عقاب ثانی لمن ترک الزیارة والوضوء معا. این بود دیگر. کسی که زیارت را ترک می کند و وضوء را هم ترک می کند، اصل برائت از وجوب نفسی وضوء می گوید تو دو عقاب نمی شوی. پس برائت از وجوب نفسی وضوء هم در کجا قابل استناد است؟ در جائی که ترک بکنید زیارت را. چرا؟ چون اگر زیارت بروید و وضوء نگیرید یقینا یک عقاب بیشتر نمی شوید. چرا؟ برای اینکه اگر وضوء واجب نفسی بوده، پس زیارتتان صحیح است. اگر وضوء واجب نفسی بوده یعنی شرط زیارت نبوده است. یک واجب نفسی را که زیارت است انجام دادید، فقط عصیان کردید وجوب نفسی وضوء را. و اگر واقعا وجوب وضوء شرطی و غیری بوده، یعنی وجوب نفسی نداشته است. پس فقط یک تکلیف داشتید که زر الحسین عن وضوء. اصلا تکلیف نفسی به وضوء نداشتی. و عصیان یک تکلیف که دو عقاب ندارد. اگر شما زیارت بکنی وضوء را ترک کنی یقینا عقاب دوم نمی شوی. چون یا فی علم الله وضوء واجب نفسی است، پس زیارت مشروط نبوده است به وضوء. چون مانعة الجمع است. چون یا وضوء واجب نفسی است یا واجب شرطی، هر دو با هم که نبود.

پس اگر وضوء واجب نفسی است پس شرط صحت زیارت نبود. پس زیارت را امتثال کردی فقط وضوء را ترک کردی یک عقاب می شوی. واگر وضوء واجب شرطی بوده، پس واجب نفسی نبوده است. آن معنایش این است که یک تکلیف بیشتر نداشتی و آن هم زیارت عن وضوء است. یک تکلیف هم که یک عقاب بیشتر ندارد. پس کجا احتمال عقاب دوم می دهید و برائت از وجوب نفسی وضوء جاری می کنید برای نفی آن؟ در جائی که ترک بکنید زیارت را.

نتیجه این شد که إستناد به برائت از وجوب نفسی وضوء در ظرف ترک زیارت است. إستناد به برائت از تقید زیارت به وضوء هم در فرض اتیان به زیارت است. حالا شما خودتان قضاوت کنید، آیا در واقعه واحده می شود استناد کرد به هر دو برائت؟ آخه إستناد به برائت از تقید در ظرف اتیان به زیارت است، إستناد به برائت از وجوب نفسی وضوء در ظرف ترک زیارت است. خب در واقعه واحده انسان یا تارک زیارت است یا فاعل زیارت، هر دو با هم که نیست.

بله اگر واقعه متعدد باشد یعنی دو روز این حالت پیش بیاید، امکان إستناد هست. امروز را مثلا ترک می کنی زیارت را، إستناد می کنی به برائت از وجوب نفسی وضوء برای نفی عقاب دوم. فردا اتیان زیارت می کنی، إستناد می کنی به برائت از تقید. اگر واقعه متعدد باشد می شود در یک روز اتیان به زیارت کنی و در یک روز ترک زیارت کنی. امروز استناد پیدا کردی به برائت از وجوب نفسی وضوء. چون ترک کردی زیارت را، می خواهی نسبت به عقاب ثانی بر ترک وضوء مؤمّن پیدا کنی. امروز مؤمّن داری. چون ترک کردی زیارت را، می خواهی بگوئی عقاب دوم نمی شوم بر ترک وضوء. فردا زیارت را انجام می دهی وضوء را قبل از زیارت ترک می کنی إستنادا الی البرائة عن تقید الزیارة بالوضوء. اگر واقعه متعدد باشد یک روز می شود إستناد جست به برائت از تقید در ظرف إتیان به زیارت. روز دوم إستناد جست به برائت از وجوب نفسی وضوء در فرض ترک زیارت در آن روز دوم. و این منشأ تعارض اصول و احتیاط می شود. اما در واقعه واحده همچنین چیزی ممکن نیست و حق با مرحوم نائینی است، می توانی اول بروی زیارت و بعد بیائی وضوء بگیری، چون برائت از تقید معارض ندارد. برخلاف تعدد واحده.

ببینیم تتمه کلام آقای صدر و اشکالات آن چیست.

جلسه 236

شنبه 28/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در صورت رابعه بود که شخص می دانست هم وضوء بر او واجب است و هم زیارت. اما نمی دانست که آیا وضوء واجب نفسی است یا واجب غیری است به عنوان شرط زیارت. که اگر واجب غیری باشد ناچار است قبل از زیارت وضوء بگیرد و وضوئش را تا هنگام زیارت نگه بدارد.

مرحوم آقای صدر فرمود: اگر وحدت واقعه باشد که فقط یک بار مبتلا شده است به علم اجمالی، نمی داند که در آینده این واقعه تکرار خواهد شد، اگر وحدت واقعه باشد مشکلی نیست، هم برائت جاری می شود از اشتراط زیارت به وضوء، و هم برائت جاری می شود از وجوب نفسی وضوء. چه محذوری دارد.

ایشان توضیح داده فرموده است: در منجزیت علم اجمالی شرط است که برائتی که در دو طرفش می خواهد جاری بشود مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه باشد. مثلا من می دانم خوردن یکی از این دو آب حرام است. برائت از حرمت شرب آب الف با برائت از حرمت شرب آب ب با هم تعارض می کنند. چرا؟ برای اینکه از جمع بین این دو ترخیص در مخالفت قطعیه لازم می آید. و بعبارة اخری مکلف می تواند به هر دو برائت إستناد بجوید. به برائت از حرمت شرب آب الف إستناد بکند آب الف را بخورد. به برائت از حرمت شرب آب ب إستناد بکند و آب ب را بخورد. این می شود ترخیص در مخالفت قطعیه. و این است که باعث می شود که اصل برائت تعارض کند و علم اجمالی منجز بشود.

اما در مانحن فیه برائت از اشتراط زیارت به وضوء در چه حالی قابل إستناد است؟ (دیروز توضیح دادیم) در حالی که مکلف زیارت را اتیان می کند می خواهد از شرط مشکوک او برائت جاری کند. و الا کسی که اصل زیارت را ترک بکند برائت از شرطیت وضوء للزیارة به چه درد او می خورد؟ او که عصیان قطعی کرده است امر به زیارت را. پس در صورتی برائت از شرطیت وضوء للزیارة قابل إستناد مکلف است که مکلف زیارت را اتیان کند، بعد وضوء قبلش نگیرد إستنادا الی البرائة عن الشرطیة.

از آن طرف برائت از وجوب نفسی وضوء کی قابل استناد است؟ یعنی چه موقع من نیاز داریم به این برائت از وجوب نفسی وضوء؟ موقعی که زیارت را ترک می کنم و شک می کنم اگر وضوء را هم ترک کنم عقاب دومی می شوم بر ترک وضوء، إن کان واجبا نفسیا، یا عقاب دوم نمی شوم فقط یک عقاب می شوم بر ترک زیارت، إن کان الوضوء واجبا غیریا.

پس در موقعی که زیارت را ترک می کنم می خواهم وضوء را هم ترک کنم، احتمال می دهم بخاطر ترک وضوء عقاب دوم بشوم. برائت از وجوب نفسی وضوء در این حال می گوید خیالت راحت باشد تو از عقاب دوم در امان هستی. پس إستناد به برائت از وجوب نفسی وضوء هم در فرض ترک زیارت شد. اما در فرضی که شما زیارت را اتیان کردید وضوء را ترک کنید باز می توانید قسم بخورید که من بیش از یک عقاب نمی شوم. چرا؟ برای اینکه لایخلو الواقع که یا وضوء واجب نفسی است، پس زیارت مشروط به وضوء نیست و تمت الزیارة بغیر وضوء. خب وجوب زیارت امتثال شد، وضوء را ترک کردید عقاب واحد بر ترک وجوب نفسی وضوء می شوید. اگر وضوء واجب غیری است، پس دیگر واجب نفسی است. من که احتمال نمی دهم که همزمان هم وضوء واجب نفسی باشد و هم واجب غیری. اگر واجب غیری است پس واجب واجب نفسی نیست، یعنی ما یک وجوب بیشتر نداریم که رفته است روی زیارت مع الوضوء، و این وجوب زیارت مع الوضوء را ترک کرده ام. پس اگر زیارت بکنم وضوء را ترک کنم، یقینا یک تکلیف را مخالفت کرده ام و نه بیشتر. حالا آن یک تکلیف ممکن است وجوب نفسی وضوء باشد، ممکن است وجوب زیارت عن وضوء باشد. فقد عصیت تکلیفا واحدا جزما لا اکثر، فلا استحق الا عقابا واحدا. پس کی برائت از وجوب نفسی وضوء به درد می خورد برای نفی عقاب دوم؟ در جائی که ترک کنم زیارت را.

سؤال وجواب: عقاب اول مسلم وقطعی است. از مشکوک ها برائت جاری می کنند نه از مسلم ها. کلام در این است که برائت از وجوب نفسی وضوء برای نفی عقاب دوم جاری است، می گوید تو نگران نباش، اگر زیارت را ترک کردی و وضوء را هم ترک بکنی لا تستحق اکثر من عقاب واحد. خب این اثر عملی برائت است. ولی کی این برائت اثر می گذارد و کی قابل استناد است؟ موقعی که من احتمال عقاب دوم بدهم، تا برائت بگوید رفع عن امتی ما لایعلمون، وجوب نفسی وضوء از تو مرفوع است فلا تستحق الا عقابا واحدا. کی جای این حرف هست؟ موقعی که من احتمال عقاب دوم بدهم. یعنی زیارت را ترک کنم بخواهم وضوء را هم ترک کنم آنوقت احتمال عقاب دوم می دهم. والا اگر زیارت را انجام بدهم، با ترک وضوء یک عقاب مسلّم، بیش از یک عقاب مسلّم العدم است. دیگر برائت از وجوب نفسی وضوء اثر پیدا نمی کند.

کلام مرحوم آقای صدر این است که: پس استناد به برائت از اشتراط زیارت به وضوء و برائت از وجوب نفسی وضوء با هم جاری می شود و مشکلی پیدا نمی کنیم چون مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه نیست. یعنی همزمان استناد به هر دو برائت ممکن نیست. چون إستناد به برائت از اشتراط زیارت به وضوء در فرض اتیان به زیارت است، برائت از وجوب نفسی وضوء إستناد به آن در فرض ترک زیارت است. خب واقعه واحده را که نمی شود هم فرض کنید من اتیان به زیارت کرده ام و هم ترک زیارت کرده ام.

این در واقعه واحده بود.

اما در واقعه متکرره نه، می شود. شما امروز علم اجمالی دارید فردا هم علم اجمالی دارید. امروز فرض کنید اتیان به زیارت می کنید، و استنادا الی البرائة عن شرطیة الوضوء قبل از زیارت وضوء نمی گیرید. فردا ترک می کنید زیارت را، و استنادا الی البرائة عن الوجوب النفسی للوضوء وضوء را هم ترک می کنید. این مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است. شبیه همینکه آب اول را می خوردم إستنادا الی البرائة عن حرمة شربه، آب دوم را هم می خوردم استنادا الی البرائة عن حرمة شربه، علم اجمالی هم که داشتم به حرمت شرب احدهما، می شد ترخیص در مخالفت قطعیه.

سؤال وجواب: در واجدی المنی فی ثوب مشترک در رسائل خواندید که گفتند دو تا هم حجره هستند لباس همدیگر را می پوشند، یک روز دیدند که لباس ملوث است به منی، حالا نمی دانند خرج من أیّ منهما. می آیند از فقیه سؤال می کنند، می گویند اگر عادل باشید مشکل پیدا می شود و تفصیل الکلام فی محله، برای بحث اقتداء احدهما بالاخر مشکل پیدا می کند. اما اگر بگویند اقتداء احدنا بالآخر قطعا جائز نیست حالا یا چون عادل نیستیم یا چون قرائتمان صحیح نیست. آنوقت مجتهد به این آقا می گوید غسل لازم نیست، به دیگری هم می گوید غسل لازم نیست. می گویند شمای مجتهد که می دانی یکی از این دو جنب است، می گوید بله می دانم ولی مکلف واحد نیست. (حالا بحث ما که مکلف واین بحثها نیست).

اقول: این فرمایش آقای صدر طبق مبنای مرحوم نائینی تمام است. مبنای مرحوم نائینی را مرحوم آقای صدر خوب حفظ کرد و تطبیق کرد. چطور؟

مرحوم نائینی معتقد است که شرط تعارض برائت در اطراف علم اجمالی ترخیص در مخالفت قطعیه است. همین چیزی که آقای صدر تعبیر کرد گفت امکان الاستناد الی کلتا البرائتین معا. ولذا از نظر مرحوم نائینی اگر شما علم اجمالی دارید به حرمة احد الضدین، می دانید یا الان قیام بر شما حرام است یا قعود. مرحوم نائینی می گوید شما که نمی توانی مخالفت قطعیه کنی، نمی توانی همزمان هم قیام و هم قعود داشته باشی، چون اجتماع ضدین ممکن نیست. ولذا برائت از حرمت قیام جاری کن، برائت از حرمت جلوس هم جاری کن، هر کار خواستی بکن. چون ترخیص در مخالفت قطعیه نشد لعدم امکان المخالفة القطعیة.

عده ای مثل مرحوم آقای خوئی به مرحوم نائینی اشکال کرده اند، گفته اند تنها مشکل در علم اجمالی ترخیص در مخالفت قطعیه نیست، تا بگوئید اینجا ترخیص در مخالفت قطعیه پیش نمی آید چون مخالفت قطعیه ممکن نیست. بلکه محذور و مانع دیگری هم داریم در جریان اصول در اطراف علم اجمالی.

در حقیقت سه محذور در جریان اصول در اطراف علم اجمالی ممکن است باشد:

محذور و مانع اول ترخیص در مخالفت قطعیه بود. مثل همان انائین مشتبهین.

محذور دوم: ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه تکلیف معلوم بالاجمال است. چطور؟ آقای خوئی فرموده: جناب آقای نائینی! برائت از حرمت قیام که جاری می شود، برائت از حرمت جلوس هم جاری می شود، یقین داریم که مولا ترخیص قطعی داد در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال. چرا؟ برای اینکه یا قیام حرام است، فقد رخّص فیه، یا جلوس حرام است، فقد رخّص فیه. مولا ترخیص قطعی داد در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال. و ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال یا به تعبیر دیگر ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه تکلیف معلوم بالاجمال قبیح است.

طبق این مبنای آقای خوئی اینجا که آقای صدر گفت شرط است در معارضه اصل برائت ها در علم اجمالی، ترخیص در مخالفت قطعیه و امکان إستناد الی کلتا البرائتین معا، آقای خوئی می گوید نه لازم نیست. بلکه ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه هم قبیح است. یعنی امکان استناد الی کل من البرائتین علی البدل هم کافی است. خب این مکلف امکان استناد هم به برائت از حرمت قیام دارد و هم به برائت از حرمت جلوس، منتهی علی البدل.

مانحن فیه هم همین است دیگر. مانحن فیه در واقعه واحده جناب آقای صدر! امکان استناد الی کل من البرائتین علی البدل هست. چرا؟ برای اینکه این مکلف می تواند از برائت از شرطیت الوضوء للزیارة کمک بگیرد و استناد بجوید به اتیان الزیارة و ترک الوضوء قبلها، و می تواند به برائت از وجوب نفسی وضوء إستناد بجوید به ترک الزیارة و ترک الوضوء أیضا، حالا هر دو را با هم نمی تواند انجام بدهد، مثل این مثالی که قیام و جلوس را با هم نمی توانست انجام بدهد.

نگوئید خب آقای صدر می گوید من مبنای نائینی را قبول داریم نه مبنای آقای خوئی ره را.

جواب این است که نه، اگر آقای صدر در این بحث می گفت نائینی باید تفصیل می داد بین وحدت واقعه و تکرر واقعه، خب می گفتیم دارد می گوید طبق مبنای نائینی من می خواهم این بحث را مطرح کنم. اما آقای صدر گفته نه، حق در مسأله تفصیل است. یعنی نظر خودم هم همین است.

خب جناب آقای صدر! دو تا مقرر بزرگوار خودتان، یکی بحوث 5/ 379 و یکی هم مباحث الاصول 4/403 در یک بحث از شما نقل کرده اند که گفته اید ما نظر نائینی را قبول نداریم، و ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه علم اجمالی را مانع می دانیم از جریان اصول و موجب تعارض اصول می دانیم. یعنی امکان استناد الی کلتا البرائتین معا را لازم نمی دانیم. بلکه امکان الاستناد الیهما علی البدل را کافی می دانیم مثل آن مثال علم اجمالی به حرمت قیام یا قعود. شما اینجور فرمودید، چطور شما مبنای خودتان از یاد رفت؟ الله اعلم.

ما هم چون معتقدیم مبنای صحیح همین است، عقلاء نقض غرض می بینند. من نمی گویم تعبیر آقای خوئی را مطرح کنید که قبح ترخیص در مخالفت واقعیه است. نه، آن تعبیر را آقای صدر هم گفته است من قبول ندارم. تعبیر صحیح این است که عقلاء باور نمی کنند و خلاف مرتکزشان هست که شارع بیاید از یک طرف حرام کند قیام را مثلا، از طرف دیگر هم برائت از حرمت قیام جاری کند و هم برائت از حرمت جلوس، با اینکه علم اجمالی هست که یکی از اینها حرام است. عقلاء این کار را نقض غرض از حکم واقعی به حساب می آورند و این ارتکاز عقلائی موجب می شود خطاب اصل برائت منصرف بشود از این مورد.

پس به نظر ما در این مسأله حق با آقای خوئی است. وحدت واقعه هم باشد برائت از وجوب نفسی وضوء با برائت از وجوب شرطی وضوء تعارض وتساقط می کنند، باید قبل از زیارت حتما وضوء بگیری و وضوئت را هم تا زیارت حفظ کنی.

محذور سوم (از جریان اصول در اطراف علم اجمالی): این محذور سوم که البته مربوط به بحث ما نیست اسمش مناقضه در مؤدی است. توارد حالتین شده است، این آب یک زمانی کر بود و یک زمانی قلیل بود. هم استصحاب کر بودن و هم استصحاب کر نبودن این مناقضه در مؤدی واثر یکدیگر را خنثی کردن است. مناقضه در مؤدی هم مانع سومی است برای جریان اصول در اطراف علم اجمالی که مربوط به بحث ما نیست.

فتحصل مما ذکرنا که حق با آقای خوئی ره است.

یک مطلبی را عرض کنم: آقای صدر ره در این صورت رابعه فرموده اند: اگر زمان وجوب نفسی وضوء مختلف باشد با زمان وجوب شرطی وضوء. دو مثال می شود زد: مثال اول: می دانم یا وضوء قبل از ظهر واجب نفسی است، یا وضوء بعد از ظهر شرط زیارت واجبه است. آقای صدر اینجا گفته است من تسلیم هستم. ولو وحدت واقعه است ولی باید احتیاط کرد. چرا؟ برای اینکه برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر ترخیص در مخالفت احتمالیه است. ترخیص در مخالفت قطعیه که نیست. چون اگر وضوء قبل از ظهر نگیرم که قطع به مخالفت ندارم. پس فی حد نفسه جاری می شود. برائت از تقید زیارت واجب به وضوء بعد از ظهر هم آن هم مخالفت قطعیه که نیست. اگر من بعد از ظهر وضوء نگیرم، صرف وضوء نگرفتن بعد از ظهر قبل از زیارت که مخالفت قطعیه نیست. جمع بینهما که هم صبح وضوء نگیرم و هم بعد از ظهر قبل از زیارت وضوء نگیرم او است که می شود مخالفت قطعیه. پس هر کدام از این برائتها فی حد ذاته مشکل ندارد. برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر، اگر خودش بود جاری می شد. برائت از شرطیت زیارت به وضوء بعد از ظهر، اگر خودش بود جاری می شد. فقط قابل جمع با همدیگر نیستند چون ترخیص در مخالفت قطعیه می شد.

این مطلب متینی است.

ولی آقای صدر یک فرض دیگر کرده است که این غیر متین است ومن تعجب می کنم از ذهن دقیق آقای صدر و مقرر بزرگوارشان چه جور به این نکته توجه نکرده اند که عرض خواهم کرد. مثال دوم آقای صدر این است که می گوید: می دانم یا وضوء قبل از ظهر واجب نفسی است، یا زیارت واجبه مشروط است به وضوء چه قبل از ظهر و چه بعد از ظهر. پس زمان وضوء شرطی اوسع است.

آقای صدر گفته است: در اینجا برائت از تقید جاری نمی شود. چرا؟ برای اینکه برائت از تقید یعنی می توانی در کل روز وضوء نگیری.

آقا! اگر من در کل روز وضوء نگیریم که این مخالفت قطعیه تفصیلیه است. پس برائت از تقید اینجا جاری نمی شود چون معنایش این است که می توانی وضوء نگیری در کل روز. اینکه مخالفت قطعیه است. پس برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر جاری می شود بلامعارض. چون برائت از تقید ترخیص در مخالفت قطعیه است، یعنی می توانی وضوء را ترک کنی قبل الظهر و بعد الظهر.

می گوئیم جناب آقای صدر! برائت از تقید زیارت به وضوء کی می گوید وضوء را می توانی مطلقا ترک کنی؟! بلکه می گوید وضوء شرط زیارت نیست یعنی لازم نیست قبل از زیارت وضوء بگیری و وضوئت را تا هنگام زیارت حفظ کنی. این را می گوید. کی می گوید تو مجازی در ترک وضوء قبل الظهر و بعده؟ می گوید تو مجازی در ترک وضوء قبل از زیارت.

جناب آقای صدر! این کجایش مخالفت قطعیه است؟

من اگر قبل الظهر بروم اول زیارت بدون وضوء، بعد می آیم وضوء می گیرم قبل الظهر، جناب آقای صدر! این مخالفت قطعیه است؟!. خب برائت از تقید این را به من گفت. برائت از تقید بود که گفت می توانی قبل از زیارت وضوء نگیری. اما وضوء نگرفتن قبل از زیارت معنایش مخالفت قطعیه نیست. با این کاری که من کردم که قبل الظهر اول زیارت بعد وضوء یا اول وضوء همان قبل الظهر بعد خواب بعد زیارت، این مخالفت قطعیه نیست. برائت از تقید که ترخیص در مخالفت قطعیه نیست. راهش این است که قبل از ظهر وضوء بگیرم، حالا وضوءم یا بعد از زیارت باشد یا قبل از زیارت منتهی مع تخلل حدث فی الاثناء، این نتیجه برائت از تقید است. کجای این مخالفت قطعیه است. پس برائت از تقید اثر دارد.

نتیجه برائت از تقید ترخیص در مخالفت قطعیه نیست. نتیجه اش جواز ترک وضوء است قبل از زیارت. همین چیزی که خود آقای صدر در ابتداء بحث مطرح کرد. خود آقای صدر در ابتداء بحث چی گفت؟ در وحدت واقعه گفت اثر برائت از تقید این است که اول زیارت بعد وضوء. خودش گفت. دیگران هم گفته اند، آقای نائینی فرمود، آقای خوئی فرمود، آقای صدر هم فرمود. خب جناب آقای صدر! برائت از تقید اثرش جواز ترک وضوء است قبل از زیارت، واین مخالفت قطعیه نیست. ولکن ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه علم اجمالی پیش می آید. اگر واقعه واحده باشد، ترخیص در مخالفت قطعیه پیش نمی آید، این را قبول داریم. یعنی اگر بخواهیم مبنای مرحوم نائینی را مشی کنیم، در وحدت واقعه برائت از تقید زیارت به وضوء با برائت از وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر تعارض نمی کنند. چرا؟ برای اینکه امکان مخالفت قطعیه در وحدت واقعه پیش نمی آید در این فرض که زمان تقید اوسع است از زمان وجوب وضوء نفسی وضوء، وجوب نفسی وضوء قبل از ظهر است ولی زمان تقید از صبح تا غروب است. چرا ترخیص در مخالفت قطعیه پیش نمی آید؟ برای اینکه من در وحدت واقعه چکار کنم تا علم به مخالفت پیدا کنم؟ یعنی اگر من قبل از ظهر وضوء بگیرم، می شود موافقت احتمالیه. اگر بعد از ظهر اول وضوء بگیرم بعد زیارت کنم او هم می شود مخالفت احتمالیه. چکار کنم که مخالفت قطعیه بشود؟ باید بگذارم بعد از ظهر بشود، الله اکبر اذان را بگویند، بعد اول بروم زیارت، بعد بیایم وضوء بگیرم. این می شود مخالفت قطعیه. ولی این مخالفت قطعیه اجمالیه نیست، بلکه این مخالفت قطعیه تفصیلیه است. یعنی این وضوء بعد از ظهر آن هم بعد از زیارت کردن علم تفصیلی دارم که مخالفت واجب است. این علم تفصیلی ها ربطی به بحث علم اجمالی ندارد. علم اجمالی به مخالفت را کنار بگذارید. آنچه مرحوم نائینی می گوید این است که می گوید ترخیص در مخالفت قطعیه اجمالیه اینجا پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه مخالفت قطعیه اجمالیه ممکن نیست.

سؤال وجواب: در همان دو تا اناء شما مخالفت تان می تواند قطعیه اجمالیه باشد. اول آب الف را می خورید بعد آب ب را. اما اگر این دو را روی هم بریزید و با هم بخورید، اینکه ربطی به علم اجمالی ندارد، بلکه علم تفصیلی پیدا می کنید که حرام است. اصلا ربطی به بحث علم اجمالی ندارد. محذور علم اجمالی از نظر مرحوم نائینی ترخیص در مخالفت قطعیه اجمالیه است. یعنی جمع بین دو تا مخالفت احتمالیه که می دانم یکی از آنها عصیان تکلیف است. این محذور علم اجمالی است. شارع بگوید مرخصی آب الف را بخوری. خوردن آب الف مخالفت احتمالیه است، مرخصی آب ب را بخوری، خوردن آب ب هم مخالفت احتمالیه است. جمع بینهما مخالفت قطعیه اجمالیه است. این است محذور علم اجمالی.

اما اینکه بگوئیم آب الف را در آب ب بریزیم او چطور؟ می گویند او اصلا ربطی ندارد به علم اجمالی. او علم تفصیلی پیدا می شود که حرام است، ما چکار به او داریم. اصلا محدوده علم اجمالی و اصول عملیه اصلا در علم تفصیلی نمی آید. علم تفصیلی خارج از محدوده علم اجمالی و اصول عملیه در اطراف علم اجمالی است. در علم تفصیلی اصلا مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست. مرتبه حکم ظاهری شک است. علم تفصیلی را مطرح نکن.

اینجا هم طبق نظر مرحوم نائینی اگر وحدت واقعه بود، علم اجمالی دارم یا وضوء واجب نفسی است قبل از ظهر، یا زیارت عن وضوء إما قبل الظهر أو بعد الظهر واجب است. اگر واقعه واحده بشود ترخیص در مخالفت قطعیه اجمالیه پیش نمی آید. ولی آقای صدر که ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه را جائز نمی داند یعنی موجب انصراف دلیل اصول می داند، ایشان در این مثال باید قائل به معارضه بشود.

سؤال وجواب: ترک وضوء در تمام وقت مخالفت قطعیه است. شارع نمی تواند ترخیص بدهد در ترک وضوء در تمام وقت. اما در انائین شارع ترخیص می دهد در خوردن این آب الف، اینکه مخالفت قطعیه نیست. ترخیص می دهد در خوردن آب ب، اینکه مخالفت قطعیه نیست. جمع بینهما است که مخالفت قطعیه اجمالیه است. ولی اینجا اینطور نیست. اینجا برائت از تقید الزیارة بالوضوء، اگر می خواهید در فرضی به آن استناد کردید که ترک کرده اید وضوء را در تمام روز، این را که آقای صدر گفت مخالفت قطعیه تفصیلیه است. کلام در این است که ما گفتیم می توانید صبح بروید اول زیارت بعد بیائید وضوء بگیرید، که این می شود مخالفت احتمالیه. ما اینجور گفتیم. اما شما دارید فرض می کنید که تا ظهر گرفت خوابید، بعد از ظهر هم با همان حالت چرت رفت زیارت وآمد بیرون. حالا یا اصلا در تمام روز وضوء نمی گیرد، که ترک وضوء در تمام روز می شود مخالفت قطعیه. اگر بعد از زیارت هم وضوء می گیرد او هم مخالفت قطعیه است. چون این وضوء به چه درد می خورد؟ چون یا واجب بوده است وضوء قبل از ظهر یا واجب بوده وضوء قبل از زیارت. وضوء بعد از زیارت بعد از ظهر با وضوء نگرفتن یکی است.

خلاصه در وحدت واقعه در این مثال به نظر ما ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه پیش می آید. و در تکرر واقعه ترخیص در مخالفت قطعیه پیش می آید. در هر دو صورت اصول با هم تعارض می کند.

این بیان آقای صدر که برائت از تقید زیارت به وضوء در این مثال اخیر (که می دانم یا وضوء واجب نفسی است قبل از ظهر و یا زیارت مقید است به وضوء یا قبل از ظهر یا بعد از ظهر) برائت از تقید که آقای صدر گفت جاری نمی شود چون مستلزم ترخیص در ترک وضوء است مطلقا و این می شود ترخیص در مخالفت تفصیلیه حکم واقعی، نه، برائت از تقید اثرش ترک وضوء مطلقا نیست. اثرش ترک وضوء است قبل از زیارت. خب شما می توانید صبح بروید اول زیارت بعد بیائید وضوء بگیرید. اینکه مخالفت قطعیه نشد. شاید فی علم الله زیارت مشروط نیست به وضوء، اگر هم واجب نفسی قبل از ظهر است او را هم که انجام دادیم. چه مخالفت قطعیه ای پیش آمد؟

بله ترخیص قطعی در مخالفت واقعیه پیش می آید و این منشأ تعارض اصول می شد.

هذا تمام الکلام فی هذه المسئلة.

یقع الکلام فی استحقاق الثواب و العقاب فی الواجب النفسی و الغیری انشاءالله.

جلسه 237

یکشنبه 29/02/87

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

### استحقاق عقاب و ثواب بر واجب نفسی و غیری

بحث در این است که در واجب غیری استحقاق ثواب و یا عقاب هست یا نیست؟ یعنی اگر کسی واجب غیری را ترک کند هل یستحق عقابا مستقلا علیه أم لا؟ مولا گفت إذهب الی السوق و اشتر اللحم. در عقاب بر ترک شراء لحم بحثی نیست، اما این عبد بر ترک ذهاب الی السوق هم می تواند عقاب مستقلی بشود یا نه؟ و یا بر اتیان واجب غیری مستحق ثواب مستقل هست یا نیست؟

این بحث عملا مقدمه ای است برای بحث در وضوء و غسل و تیمم. که گفته اند اینها امر غیری دارند ولکن امتثالشان موجب استحقاق ثواب است بالاجمال، ومقرب الی المولی هم هست. شاهدش هم این است که وضوء وغسل و تیمم عبادت است.

برای تحلیل بحث طهارات که چطور با اینکه واجب غیری است ولی در عین حال اتیان او عبادت هست و موجب استحقاق ثواب است این بحث را آغاز کرده اند. گفته اند بطور کلی بحث کنیم ببینیم آیا بر اتیان واجب غیری استحقاق ثواب داریم یا نه. یا بر ترک واجب غیری استحقاق عقاب داریم یا نداریم.

#### استحقاق عقاب و ثواب در واجب نفسی

قبل از این بحث هم راجع به واجب نفسی بحث شده است، که ابتداء مبانی در واجب نفسی منقح بشود. نقطه آغاز بحث استحقاق عقاب و ثواب در ترک و اتیان واجب نفسی است. تا بعد که با این مبانی آشنا شدیم، ببینیم این مبانی را در بحث واجب غیری چگونه تطبیق کنیم.

ولذا ابتدا کلام واقع می شود در استحقاق عقاب بر ترک واجب نفسی و استحقاق ثواب بر اتیان واجب نفسی.

اما استحقاق عقاب بر ترک واجب نفسی مورد شک نیست ولو در تحلیل آن اختلاف است.

نظر اول: محقق اصفهانی معتقد است که استحقاق عقاب در ترک واجب نفسی یعنی قبح ظلم. اصلا قبح ظلم یعنی استحقاق العقاب علیه. کما اینکه حسن عدل یعنی استحقاق الثواب علیه.

واین استحقاق عقاب بر ترک واجب نفسی به عنوان اینکه ترک واجب نفسی ظلم به مولا هست، از قضایای مشهوره وآراء محموده است التی تطابق علیها آراء العقلاء حفظا لنظام المولویة واالعبودیة. عقلاء جعل کرده اند قبح ظلم را یعنی استحقاق عقاب بر ظلم را. کما اینکه عقلاء جعل کرده اند حسن عدل را بعد استحقاق ثواب بر عدل را. و لذا استحقاق عقاب بر ترک اطاعت مولا و ترک واجب نفسی این مجعول است به جعل عقلاء.

این مطلب را نسبت داده اند به مشهور فلاسفه.

نظر دوم: گفته می شود استحقاق عقاب بر ترک واجب نفسی مجعول است به جعل شارع. شارع با وعیدی که می دهد که "فلیحذر الذین یخافون عن امره أن تصیبهم فتنة أو یصیبهم عذاب الیم" با این کار جعل می کند استحقاق عقاب را بر ترک واجب نفسی.

سؤال وجواب: عقاب که امر تکوینی است جعلش هم در عالم آخرت هست. ایجاد می کند خداوند عقاب را برای عاصین و ثواب را برای مطیعین. اما با وعید بر عقاب جعل کرد استحقاق عقاب را. بعد از اینکه خداوند متعال جعل استحقاق عقاب کرد بر ترک واجب نفسی، بعد از آن عقل درک می کند که عقاب این شخص ظلم نیست.

سؤال وجواب: معنای حسن و قبح یک چیز نیست. اشاعره که می گویند عدل حسن ذاتی ندارد و ظلم قبح ذاتی ندارد، بحثشان استحقاق عقاب و ثواب نیست.

سؤال وجواب: یک بحث این است که استحقاق عقاب عبد به جعل شارع است یا به جعل عقلاء است. نظر اول این بود که به جعل عقلاء است و نظر دوم این بود که به جعل شارع است. کسی که می گوید عقاب عبد به جعل شارع است مساوق با این نیست که جزء اشاعره بشود. ممکن است بگوید عقل ما درک می کند که ظلم لا ینبغی فعله، ولی استحقاق عقاب بر ترک امتثال مشروط است به اینکه شارع جعل کند استحقاق عقاب را.

نظر سوم: این چیزی است که مشهور اصولیین می گویند. می گویند استحقاق عقاب بر ترک واجب نفسی جزء مدرک های عقل عملی است. عقل عملی یعنی عقل درک می کند که در عالم واقع و نفس الامر عقاب عبد عاصی قبیح نیست. کما اینکه درک می کرد عصیان المولا قبیحٌ، درک هم می کند که عقاب المولی لهذا العبد العاصی لیس قبیحا.

یعنی در واقع می شود دو تا مدرَک برای عقل: یکی اینکه عصیان العبد قبیح لا ینبغی فعله، دوم اینکه عقاب المولی لهذا العبد العاصی لیس بقبیح فینبغی فعله.

این در عالم واقع و نفس الامر ثابت است، چه ما آن را بفهمیم و چه نفهمیم این در عالم واقع وجود دارد. کما اینکه اجتماع النقیضین ممتنع در عالم واقع ثابت است. والا در عالم تکوین شما تمام حجره های مدرسه فیضیه را هم بگردید اثری از اجتماع النقیضین ممتنع پیدا نمی کنید. شما که می گوئید اجتماع النقیضین ممتنع این قضیه محکی و مطابقش کجاست جز عالم نفس الامر و عالم الواقع الذی هو اوسع من عالم الوجود التکوینی و الذهنی. شما می گوئید عدم العنقاء. نمی توانید بگوئید عدم العنقاء له وجود. باید بگوئید عدم العنقاء له واقع. عدم عنقاء وجود ندارد عدم عنقاء واقعیت دارد. ...مراد از وجود، وجود تکوینی یا ذهنی است. معنا ندارد بگوئیم عنقاء موجود بوجود تکوینی خارجی أو بوجود تکوینی ذهنی. ولی عدم العنقاء یک واقعیتی است که قابل انکار نیست.

حسن عدل و قبح ظلم هم همینطور است. بالوجدان ما می بینیم بین اینکه خدا سلمان فارسی را نعوذ بالله عذاب کند یا ابوجهل را عذاب کند فرق است. ابوجهل را عذاب کند عقل ما درک می کند که لا مانع منه. اما سلمان را که به او گفت «اطعنی حتی اجعلک مثَلی یا مثلی» بعد حالا کار سلمان فارسی بجایی برسد که روز قیامت بگویند برو وارد جهنم بشو تا تو را عذاب کنیم همانطور که ابوجهل را عذاب می کنیم، خب عقل ما درک می کند که لاینبغی فعله، خدا نباید این کار را بکند. این یک امر ثابت در عالم واقع و نفس الامر است و ما با عقلمان آن را درک می کنیم.

این نظر مشهور است.

ما هم این نظر را با مختصری تعدیل قبول کردیم. یعنی گفتیم بلااشکال یک مطلبی هست در عالم واقع، وآن این است که عذاب کردن ابوجهل قبیح نیست، عذاب کردن سلمان قبیح است. اما امر و نهی که إفعل و لاتفعل، که راجع به ظلم می گویند لا تفعل، لا تعذب سلمان، باید بگوئیم یک نهی انشائی است و این نهی انشائی نیاز دارد به کسی که نهی بکند. ناهی می خواهد. نمی شود بگوئیم در عالم نفس الامر ما نهی داریم. خب نهی کننده کیست؟ اگر بگوئید نهی کننده خدا است، خب این می شود نهی شرعی. اگر بگوئید نهی کننده عقل است، خب با این مبنای فلاسفه که می گویند العقل لیس شأنه الا الادراک جور نمی آید. ما می گوئیم نهی انشاء نفس است. نفس وقتی درک می کند به قوه النفس فی حدتها کل القوی، نفس یک قوه عاقله ای دارد، حیثیت قوه عاقله اش درک می کند قبح عذاب سلمان را. این را که درک کرد این نفس را خدا به گونه ای آفریده است که فعل قبیح را که تصور کرد انشاء می کند این نفس نه از حیث قوه عاقله و مدرکه اش، از حیث اینکه نفس ملهمه است که «الهمها فجورها و تقواها» وقتی این قبیح را درک کرد، این نفس انشاء می کند که نباید سلمان فارسی عذاب بشود. این انشاء نفس است. و لذا ما معتقدیم قبح عذاب سلمان به عنوان قبح ظلم آن حیث قبح ظلم یک امری است دارای واقعیت. ما از تعبیر دیگری عاجزیم جز اینکه بگوئیم قبح. قبح عذاب سلمان یک امری است که یدرکه العقل. حتی اگر یک انسان هم در روی زمین بود عقلائی هم نبودند که تطابق بکنند، برای حفظ نظام مولویت و عبودیت ما باز به حساب احتمالات می بینیم اطمینان داریم که درک می کرد که سلمان فارسی که یک عمر به او دستور دادند و گفت چشم، به او گفتند جنات تجری من تحتها الانهار، آنوقت او را بیاورند جهنمی که یصلونها و بئس القرار، عقل می گوید این کار زشت است، درک می کند زشت بودن او را حتی اگر تطابق آراء عقلاء هم نباشد. یعنی گاهی ممکن است بگوئیم اشتباه می کنیم وما بر اساس تربیت اجتماعی فکر می کنیم که عذاب کردن سلمان زشت است، چون از بدأ تولد پدر ومادر به ما اینگونه یاد داده اند که زشت های عقلائی را زشت ببینیم و زیبائی های عقلائی را زیبا ببینیم. ما می گوئیم نه، به حساب احتمالات مطمئنیم که این زشت دیدن زشت و زیبا دیدن زیبا حتی اگر یک نفر هم بود وعاقل بود مثل حضرت آدم، او هم درک می کرد که عذاب شیطان قبیح نیست عذاب جبرئیل که «لایعصون الله فیما امرهم ویفعلون ما یؤمرون» قبیح است. یعنی اگر ما خودمان را جای حضرت آدم بگذاریم (البته حضرت آدم عاقل نه حضرت آدم اگر در جنگلها زندگی می کرد و عقلش کامل نبود) درک می کردیم که عذاب شیطان زشت نیست ولی عذاب جبرئیل امین زشت است. اما وقتی حضرت آدم تصور کرد زشت بودن عذاب جبرئیل امین را، نفسش انشاء می کند که لا یعذّب جبرئیل. و الا لا یعذب جبرئیل یک نهی انشائی است، معقول نیست بگوئیم این در عالم واقع ونفس الامر یک وجودی دارد با قطع نظر از چیزهای دیگر.

نفس ما وقتی ادارک کرد که عذاب کردن جبرئیل و سلمان قبیح است، به نفس مان می گوئیم خدا بکند یا نکند؟ نفس ما می گوید نکند و نباید بکند. یعنی چون نباید بکند نمی کند.

سؤال وجواب: خدا همچنین کاری نمی کند چرا نمی کند؟ چون می گوید قبیح است. بالاتر می گوید نباید این کار هم بشود. راجع به خودمان که مسلم نهی داریم که وقتی تصور می کنیم عذاب یک انسان بی گناه را، نفس ما انشاء نهی می کند که نباید این کار بشود.

سؤال وجواب: فرق قول اول با این قول این است که قول اول می گوید اصلا استحقاق عقاب جعل عقلائی دارد. قول دوم می گوید جعل شرعی دارد. قول سوم می گوید اصلا ثبوت واقعی دارد در عالم نفس الامر که عقاب العاصی لیس بقبیح و عقاب المطیع قبیح. این ثابت است در عالم نفس الامر. ما قول سوم را قبول داریم با یک تعدیل، می گوئیم نهی از ظلم که لا ینبغی فعله، این انشاء نفس است. اما ادراک قبح ظلم، بله قبح ظلم امر ثابت فی عالم الواقع و لیس شأن العقل الا ادراکه. اما عقل یک قوه ای است از قوای نفس. نفس وقتی تعقل کرد و ادارک کرد قبح عذاب انسان بی گناه را، بعد انشاء می کند. ممکن است نفس خبیثه ای باشد انشاء بکند امر را به ظلم. اما نفس ملهمه ای که الهمها فجورها و تقواها، او نهی می کند از ظلم.

آقای سیستانی فرموده اند: ما در عالم واقع اصلا حسن وقبح عقلی نداریم. حسن و قبح عقلی ضمیر و وجدان انسان است که خدا در این وجدان انسان قرار داده است. این را که در نفس انسان این را قرار داده است که ظلم را قبیح جعل کند و عدل را حسن و شرایع الهیه تفصیل همین اجمال نفس است. یعنی حسن عدل و قبح ظلم در نفس است در خارج نفس نیست. آنچه خود دارد نباید از بیگانه تمنا کند. خود نفس است که در او حسن عدل و قبح ظلم است. نمیروی سراغ عالم واقع که خارج از نفس است. این چیزی هم که در نفس شما هست به نام حسن عدل و قبح ظلم، خدا این را در نفس شما قرار داده است که حسن بدانید عدل را وقبیح بدانید ظلم را بطور اجمال. تفصیل این اجمال را دین بیان می کند. در نهج البلاغه هم هست که فبعث فیهم انبیائه ... ویثیروا لهم دفائن العقول. ایشان می گوید حسن عدل وقبح ظلم دفائن العقول در نفس انسان است، دین آمد باز کرد این دفائن العقول را.

ولذا ایشان می گوید البته راجع به قاعده ملازمه بین حکم شرع و حکم عقل دیگر موضوع برداشته شد. اصلا خدا در نفس انسان این حالت را قرار داده است. در عالم واقع نیست که ما بیائیم بگوئیم حکم خدا هم باید با عالم واقع مطابق باشد. اصلا خدا خودش در نفس ما این حالت را قرار داد که ما عدل را حسن قرار بدهیم وظلم را قبیح قرار بدهیم. منتهی تفصیل آن را در ادیان سماویه بیان کرده است. اینها نسبتشان نسبت اجمال وتفصیل است نه نسبت دو چیز متغایر. حکم عقل در عالم واقع، حکم شرع در عالم شرع، که بگوئیم اینها باید با هم تطابق داشته باشند. اصلا اختلاف اینها با هم مثل اختلاف انسان و حیوان ناطق است. چه جور انسان اجمال حیوان ناطق است، حکم عقل هم در نفس است و اجمال دین سماوی است.

سؤال وجواب: اصلا عینیت است نه مغایرت. خدا خودش این مطالب را در نفس شما قرار داد که بعدا باز کند آن را. تفصیل این بحث ها در جای خودش. ما فقط خواستیم آماری از این بحث ها بدهیم.

طبق این نظر آقای سیستانی ایشان می گوید استحقاق عقاب را می شود دو جور تفسیر کرد: یکی اینکه بگوئیم خداوند وقتی می گوید صل، ربط می دهد شخصیت خودش را با نماز خواندن شما. مثل چی؟ مثل اینکه گاهی شیخ العشیره و رئیس قبیله می گوید فردا همه در میدان شهر جمع بشوید. هر کس جمع نشد می شود توهین به شیخ العشیرة. عقاب ممکن است نکند ولی دستوری داد که ربط داد شخصیت خودش را به این عمل به این دستور. یعنی اگر به دستور من عمل نکنید به من توهین کرده اید.

این یک نوع دستور است.

یک نوع دستور است که نه، استبطان الوعید بالعقاب است. پدری که به فرزندش می گوید شلوغ نکن، نمی گوید اگر شلوغ کردی شخصیت مرا هتک کردی. نه، می گوید شلوغ نکن و الا عاقبتک. اول هم که بچه یواش یواش رشد می کند می خواهند بگویند یک کاری نکن می گویند جیز. یعنی حواست باشد اگر این کار را بکنید داغت می کنیم مثلا. این هم گفته إفعل و الا حسابت با کرام الکاتبین است، کم کم گفتند دیگر شنونده باید عاقل باشد، دیگر چقدر بگوئیم إفعل و الا عاقبتک؟ دیگر بعد از این می گویند إفعل. ولی در این إفعل مستبطن است که إفعل و الا عاقبتک. این راه دوم است که استبطان الامر للوعید بالعقاب علی الترک است.

راجع به احکام الهی ایشان می گوید اقرب همین وجه دوم است که ما بیائیم بگوئیم شارع می گوید إفعل، در درونش نهفته است که و الا عاقبتک. اما آن وجه اول که بگوئیم خدا فرمود مردم نماز بخوانید، اگر نماز نخوانید توهین به من شده است. نه ایشان می گوید این خلاف مقتضای ادله است. "و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسهم یظلمون". اصلا شما وقتی نماز بخوانید به خودتان نیکی کرده اید، وقتی نماز نخوانید به خدا ستم نکرده اید. هتک نکرده اید خدا را. اصلا ما که هستیم که به ما بگویند تو با ترک واجب هتک کردی مولای حقیقی را. ایشان می گویند بحث هتک را که وجه اول بود ما قبول نداریم که ربط العمل بشخصیة الآمر بود. اینها در شیخ العشیره ها و ریش سفیدهای محل می آید. اما آن نوع دوم راجع به مولای حقیقی عرفی است، که می گوید إفعل که مستبطن و الا عاقبتک است. خب وقتی که مولا می گوید إفعل و الا عاقبتک و این مولا مولایی است که اهلٌ لأن یتوعد بالعقاب، ممکن است یک ظالمی به شما بگوید برای من آب بیاور والا عاقبتک، او که موجب استحقاق عقاب نیست. او ظالم است عقاب می کند. دفع عقاب محتمل ممکن است واجب باشد چکار کنیم. حالا اگر صدام به یکی دستور می داد که باید بروی سرباز بشوی. خب اگر نمی رفت او را عقاب می کردند. این استحقاق عقاب نمی آورد. چون صدام عقلا اهل این نبود که توعید بر عقاب بکند. اما مولای حقیقی یا عرفی که له ولایة الامر و النهی و ولایة التوعید علی العقاب وقتی می گوید إفعل و الا عاقبتک عقل می گوید پس شما با ترک این کار مستحق عقاب هستید.

سؤال وجواب: کسی که تمام هستی تو از او است وعید بر عقاب می دهد. خدایی که همه چیز تو از اوست به شما گفت "من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا" بیائید به خدا قرض الحسنه بدهید. یعنی چی؟ یعنی کار نیک بکنید. قرض الحسنه به خدا این است دیگر، معنایش قرض دادن که نیست. (اینکه اول صندوق های قرض الحسنه می نویسند من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا این ربطی به وام دادن ندارد). پس یعنی بیائید کار نیک بکنید تا خداوند بدلش را در روز جزاء به شما بدهد با حورالعین دادن ها و چیزهای دیگر. خب خدا می گوید بیائید به من قرض بدهید. خدایی می گوید که تمام وجود و ما یملک شما از او است. اصلا شما چیزی ندارید، هر چه دارید از او است. می آید اینقدر بزرگواری می کند، می گوید که بیائید به من قرض بدهید یعنی کار نیک بکنید تا من روز جزاء به شما پاداش بدهم. اما شما می گوئی نه نمی خواهم. می گوید نماز بخوان می گوئی نمی خواهم. از آن طرف هم گفته اگر نخوانی "جزاء سیئة سیئة مثلها". آنوقت عقل درک نمی کند که شما مستحق عقاب هستید؟!. تبا لعقل که این را درک نکند. مثل اینکه گفت تبا لفسلفة لا تطابق قوانیها قوانین الشرع و حاشت شریعة الهیة أن تخالف قوانینها قوانین العقل، حالا اینجا هم همینطور است، تبا لعقل که درک نکند که خداوند حق این را دارد که وعید بر عقاب بدهد، و در طول وعید بر عقاب شما را عقاب بکند.

حالا یک تلفیقی است، یعنی در این وجه سوم قبول کرد که استحقاق عقاب را عقل درک می کند، منتهی استحقاق عقاب یعنی حسن عقاب این در نفس انسانی هست. آن وجه دوم که می گفت مجعول به جعل شارع است، یعنی مجعول مستقیم که در قرآن بیاید. اما آقای سیستانی می گوید نه، می گوید در نفس ما هست که اگر مولایی را که امر مولوی می کند عصیان بکنی نفس ما می گوید عقاب تو حسن است. نه اینکه فقط در قرآن آمده است. منتهی چرا عقاب تو حسن است؟ الاحدی النکنتتین، یا بخاطر اینکه مولا شخصیتش را به این عمل ربط داده است، گفته یا این کار را بکن و الا با این کارت هتک من می کنی. ایشان برای این ربط الشخصیة (که نکته اول بود) مثال می زند، می گوید قسم که می خورند می گویند به جان تو قسم من فردا می آیم. طرف هم می گوید چرا به جان من قسم می خوری به جان خودت قسم بخور. این یعنی چی؟ یعنی چرا آمدن خودت را ربط می دهی به شخصیت و حیات من. ربط بده به حیات خودت. این می شود ربط العمل بالشخصیة. آقای سیستانی می گویند نوع اول از امر مولوی این است. شیخ العشیره می گوید بیائید با هم آشتی کنید اگر نیائید شخصیت مرا هتک کرده اید. این نوع اول است. نوع دوم این است که می گوید این کار را بکنید، اگر نکنید شما را عقاب می کنم. ایشان می فرماید این امر ثانی اقرب است. هم بخاطر اینکه وجه اول مفادش این است که ظلم به مولا کردید و هتک کردید او را، در حالی که قرآن می گوید شما به خدا ظلم نمی کنید. پس این مناسبت دارد به وجه دوم که استبطان الامر المولوی للوعید بالعقاب است. و هم بخاطر یک شاهد دیگر و آن اختلاف انواع عذاب است. اگر بنا است مشکل همه جا هتک شخصیت مولا باشد خب این یک مشکل مشترک است. دروغ بگویند یا نعوذ بالله آدم بکشند. نه دیگر. گفته دروغ نگو والا هتک شده شخصیت من با دروغ گفتن تو. اینجا هم می گوید آدم نکش والا شخصیت من هتک شده با آدم کشتن تو. ایشان می گوید اگر بنا است مشکل هتک شخصیت مولا است مشکل مشترک است، چرا عذاب قتل نفس اینقدر بالا است. از این معلوم می شود که همان نکته دوم درست است که لا تکذب والا عاقبتک، لا تقتل النفس والا عاقبتک. نوع عقابها هم فرق می کند.

سؤال وجواب: ولذا ایشان هم در تجری قائل به استحقاق عقاب نیست. می گوید به قول شیخ انصاری فقط تجری کشف می کند از قبح فاعل. چون ایشان گفت عقاب یا بخاطر هتک شخصیت مولا است، یا بخاطر است که امر مولا مستبطن وعید بر عقاب است. عقل می گوید هذا المولا اهل و محل لأن یتوعد للعقاب علی ترک امره. اما در تجری اینطور نیست. تجری امر ونهیی ندارد. ولذا ایشان صریحا می گوید تجری استحقاق عقاب ندارد.

این فرمایش ایشان.

اقول: اصل مطلب ایشان راجع به حسن وقبح عقلی را که باید در جای خودش بحث کرد. به نظر ما اگر ایشان می خواهد بگوید لاتظلم که نهی است یا کن عادلا که امر است اینها منشأ نفس هستند، بله ما قبول داریم. اما اگر می خواهد بگوید قبح ظلم یک امری است که واقعیت ندارد. این خلاف وجدان است که وراء نفس ما چیزی به نام قبح عذاب کردن سلمان بر بندگی اش بگوئیم همچنین چیزی اصلا در عالم واقع نیست و اینها مجعول به جعل شارع هستند منتهی مجعول به جعل شارع هستند در نفس ما. این درست نیست. بعد ما بعضی چیزها را که درک می کنیم مربوط به خدا است. خدا قبیح است سلمان را عذاب کند. آیا در شریعت حکم شرعی آمده است که یحرم علی الله أن یعذب سلمان؟! اینکه نیست. جز همین ادراک نفس ما قبح عذاب سلمان را چیز دیگری نیست. این قبخ عذاب سلمان انصاف این است که امر له واقع و ثابت فی عالم نفس الامر.

بله ما قبول داریم که آن انشاء نهی که نباید خداوند سلمان را عذاب کند، اگر یک بیان عرفی است برای همان مرتبه قبح. چون قبح مراتبی دارد. هر قبیحی که ظلم نیست. بخل هم قبیح است. هر قبیحی که ظلم نیست. نه، مرتبه قبح را بیان می کنیم. مرتبه ظلم یک مرتبه ای از قبح است نه مثل قبح بخل. قبحی است که بیان عرفی اش این است که نباید انجام بشود. اگر صرفا این نهی معرف مرتبه ای از این قبح است، حرفی نداریم. اما اگر یک انشائی است، ما معتقدیم که این در عالم واقع نمی تواند موجود باشد. این مربوط به انشاء نفس است. اگر آقای سیستانی این مطالب را می فرماید درست است. والا اینکه بگوئیم ما در عالم واقع وراء نفس انسان قبح ظلم نداریم این خلاف وجدان فطری است.

اما آنچه که راجع به بحث استحقاق عقاب و تضمن الامر لربط الشخصیة یا تضمن الامر للوعید بالعقاب اینها را ما در بحث اوامر عرض کردیم درست نیست. به جزوه ها مراجعه کنید.

خلاصة الکلام: استحقاق عقاب بر ترک واجب نفسی خاصة بعد از صدور وعید بر عقاب از مولا، لا اشکال فیه ابدا.

این را تأمل کنید، که بنابر اینکه عقاب آخرت تجسم اعمال است، برخی مثل حضرت امام و صاحب منتقی الاصول گفته اند عقل بیخود می کند دخالت کند وبگوید فلان عمل در عالم آخرت تجسمش مار است یا عقرب است یا حورالعین است. عقل چه می فهمد که تجسم ترک واجب یا تجری یا ترک احتیاط در اطراف علم اجمالی مثلا به چه شکل است. اینها را باید شارعی بگوید که عالم الغیب والشهادة است. اگر عقاب تجسم اعمال باشد، عقل چه می داند که تجسم عمل به چه شکلی است. مثلا تجسم تجری شاید به شکل یک آدم بی حال وبی بخاری باشد نه یک آدم شرور که به جان مترجی می افتد و می گوید حسابت را می رسم. نه، شاید یک آدم بی حالی است.

1. - وفیه اولا: اگر مراد استاد حفظه الله از علم حصولی همان معنای مشهور فلاسفه و متکلمین است که به معنای حضور صورة الشیء عند النفس است، که این در مورد خداوند محال است. و اگر مراد چیز دیگری است توضیح نیاز دارد.

   ثانیا: اصلا کبرای علم حضوری مخدوش است و در هیچ جا معنا ندارد (الا در حضور خود صورت علمی که فعلا از بحث خارج است)، و فلاسفه حضور الشیء عند النفس را با علم به آن شیء خلط کرده اند. مثلا تب در انسان تبدار حضور دارد لکن ممکن است خود شخص خواب یا غافل باشد.

   ثالثا: علی فرض صحت علم حضوری، مبنای علم حضوری به مخلوقات مبتنی بر نظریه موهومه وحدت وجود است که چون رابطه بین خالق و مخلوق را جزء و کل می دانند لذا علم خداوند به مخلوقات را نیز علم حضوری می نامند.

   رابعا: فلاسفه قائل به اصالة الوجود فرقی بین معقول اولی و ثانوی در این جهت نمی گذارند و علم به همه را علم حضوری می نامند.

   [↑](#footnote-ref-1)
2. - یمکن أن یقال بقول ثالث وهو أن مجرد النیة لایکون مبطلا للطواف السابق فیحتاج ابطاله باتیان المنافی العرفی مثل التکبیرة الثانیة فی الصلاة أو فوت الموالات. لکن هذا المنافی العرفی لایوجد فی المقام، لعدم فوت الموالات و أن الاتیان بالشوط الاول للطواف الثانی لایکون منافیا للشوطین السابقین بل یحسب عرفا بمنزلة الشوط الثالث للطواف الاول. نعم یکون الشوط السادس والسابع للطواف الثانی بمنزلة الشوط الثامن والتاسع للطواف الاول و هو یکون منافیا عرفا، فبطلان طوافه من حیث زیادة الشوطین الاخیرین. فلو تبدل رأیه فی اثناء الطواف و لم یأت بهذین الشوطین الاخیرین لایبطل طوافه اصلا. (ظ). [↑](#footnote-ref-2)
3. - پاورقی موجود در جزوه مطالعه شود. [↑](#footnote-ref-3)
4. - لاموجب لتخصیص الروایة بالصلاة الثانی اصلا، بعد کون الملاک فی الصلاة الثانی و الصلاة الثالث واحدا. [↑](#footnote-ref-4)
5. - لکن الاستاذ لم یقبل فی الاصول کون اللام بمعنی العهد و غیر العهد وتفصیل الکلام فی محله. [↑](#footnote-ref-5)
6. - وفیه إنه کان من قبیل ضیق فم الرکیة، والمنزل کان ضیقا من الاول و کان فی خصوص الاوامر التی لم یذکر فیها زمان (ظ). [↑](#footnote-ref-6)
7. - من این را به عنوان اشکال اساسی نظریه واجب معلق مطرح نمی کنم بلکه استطرادا نقل کردم/ [↑](#footnote-ref-7)
8. - شخصیتی که علاوه بر عالم بودن موالی هم بود. فرزند ایشان می گفت پدر ما وقتی شنید شریعت سنگلجی بوسیدن درب مقدس حرم ائمه علیهم السلام را شرک می داند (از آن آخوندهای روشنفکر زمان رضا خان بود که الان کم له من نظیر)، پسر محقق اصفهانی می گوید پدر ما می آمد دو بار درب حرم حضرت امیر علیه السلام را می بوسید، یکبار می بوسید بار دوم هم می گفت این بار به لج شریعت سنگلجی. پس رضوان الله علیه و قدس الله نفسه. [↑](#footnote-ref-8)