## ادامه بحث از واجب نفسی و غیری

جلسه 238

یکشنبه 14/07/87

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 مقدمه واجب به اینجا رسید که عرض کردیم که سیاق امر غیری مستتبع عقاب زائد نیست غیر از عقابی که بر اتیان واجب نفسی می شود. مستتبع عقاب زائد بر عصیان واجب غیری نیست. و امتثال وجوب غیری هم مستتبع ثواب زائد نیست.

به این مناسبت بحثی مطرح شده است در رابطه با یک قسم از اقسام مقدمه. وآن مقدمه ای است که در صحت آن مقدمه قصد قربت معتبر هست. مثل وضوء یا غسل یا تیمم. یعنی طهارات ثلاث. گفته شده است که در اینجا چند اشکال هست:

اشکال اول: شما گفتید موافقت امر غیری موجب تقرب نمی شود. کسی بیاید بگوید مولا گفت إصعد الی السطح. من نردبان می گذارم از این نردبان بالا می روم. فرض کنید صعود الی السطح هم نمی خواهد بکند. بعد بگوید خدایا ببین چه بنده مطیعی هستم، نصب سلّم کردم قربة الی الله، اما صعود الی السطح این سخت است و من آمادگی ندارم. این با نصب سلّم که تقرب پیدا نمی کند به خدا. موافقت امر غیری موجب تقرب نیست. در حالی که فقهاء اتیان به طهارات ثلاث را موجب تقرب دانسته اند. چون می گویند طهارات ثلاث عبادت هستند. وضوء عبادت است. غسل در جائی که اسباب آن محقق بشود عبادت است.

اشکال دوم: گفته اند موافقت امر غیری موجب ترتب ثواب نیست. در حالی که فقهاء فرموده اند اتیان به طهارات ثلاث موجب ثواب است و در روایات ما هم ثواب ذکر شده است بر وضوء و یا غسل.

اشکال سوم: گفته اند امر غیری توصلی است، چرا؟ برای اینکه غرض از امر غیری تحصیل مقدمه است. مولائی که می گوید "إذهبا الی فرعون إنه طغی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر أو یخشی"، خب امر به ذهاب توصلی است، لیس الغرض منه الا حصول مقدمه واجب. چه قصد قربت بکنید و چه نکنید غرض تحقق مقدمه واجب است که حاصل می شود. امر غیری توصلی است چون غرض از آن تحقق مقدمه است و مقدمه حاصل می شود با اتیان متعلق امر غیری ولو قصد قربت نکنیم. در حالی که در طهارات ثلاث امر غیری امر تعبدی است لا یسقط الا بقصد القربة فی الطهارات الثلاث.

اشکال چهارم: اشکالی که مرحوم شیخ در کتاب الطهارة مطرح می کند. می گوید اصلا در عبادیت طهارات ثلاث مشکل دور هست. چطور؟ فرموده است وضوء مثلا در صورتی مقدمه نماز هست که به قصد قربت انجام بشود. وضوء بدون قصد قربت که رافع حدث نیست، موجب طهارت نیست. پس در صورتی مقدمه نماز محقق می شود که وضوء به قصد قربت گرفته بشود. قصد قربت توقف دارد بر قصد امتثال امر. نتیجه این می شود که: وضوء در صورتی مقدمه است که قصد امتثال امر بکنیم. و در صورتی ما می توانیم قصد امتثال امر کنیم که امر داشته باشد. پس توقف دارد وضوء به قصد قربت بر امر به وضوء. از طرف دیگر ما غیر از امر غیری امر دیگری به وضوء نداریم. امر غیری هم بخواهد شامل وضوء بشود متفرع بر این است که وضوء مقدمه نماز باشد. خلاصه دور این است که: مقدمه بودن وضوء برای نماز متوقف است بر قصد قربت در وضوء. و قصد قربت در وضوء متوقف است بر امر غیری به وضوء. از طرفی هم می بینیم امر غیری به وضوء متوقف است بر مقدمه بودن آن. کون الوضوء مقدمة للصلاة موقوف علی قصد القربة وقصد القربة موقوف علی وجود الامر بالوضوء. وما غیر از امر غیری که امر دیگری نداریم حسب الفرض به وضوء (یا به غسل یا به تیمم). امر غیری هم بخواهد وضوء (یا غسل یا تیمم) را بگیرد موقوف است بر اینکه وضوء (یا غسل یا تیمم مقدمه نماز باشد)، چون امر غیری فقط مقدمه را شامل می شود نه چیز دیگر را.

این چهار اشکال.

البته من نمی دانم چرا بحث را مختص کرده اند به طهارات ثلاث. بحث مختص به آن نیست. مثلا اقامه در نماز بنابر نظر کسانی که می گویند نماز مشروط است به اقامه و نماز بدون اقامه باطل است. اقامه مقدمه نماز است. و در صحت اقامه قصد قربت شرط است.

سؤال وجواب: ارتکاز فعلی متشرعه این است که نماز بدون اقامه هم صحیح است و اقامه واجب نیست. ولی یکی از محتملات در بحث اقامه همین است.

و اینکه عرض می کنم مثال اقامه در نماز را هم مناسب بود مطرح کنند، چون برخی از جوابها اگر مسأله اقامه را نگاه می کردند جواب هایی ناقصی در می آمد. چون جوابها را که بررسی کنیم روشن می شود که ما باید مشکل را بطور اساسی حل بکنیم. نه اینکه فقط فکر کنیم مشکل مختص به طهارات ثلاث است و بخواهیم مشکل را در اینها حل کنیم.

جواب هایی که از این چهار اشکال داده شده است:

جواب اول: جوابی که خود شیخ ره داده است و در کفایه هم مطرح شده است. فرموده اند ما غیر از امر غیری به طهارات ثلاث، یک امر استحبابی نفسی داریم به خود این طهارات ثلاث. وضوءمستحب نفسی است. غسل جنابت مثلا مستحب نفسی است إذا تحققت الجنابة. و لذا دور حل شد. چرا؟ برای اینکه قصد قربت در وضوء مثلا متوقف بر امر غیری نشد. متوقف شد بر ثبوت امر به وضوء. و امر به وضوء می تواند امر نفسی باشد. امر نفسی استحبابی. دور برطرف شد. یعنی امر غیری می گوید وضوء صحيح شرء نماز است. وضوء صحیح متوقف بر امر غیری نیست. شما می توانید وضوء بگیرید به قصد امتثال استحباب نفسی وضوء، ولو امر غیری نداشته باشیم. دور برطرف شد. و ثواب هم بخاطر امر استحبابی نفسی است. تقرب هم بخاطر آن است. تعبدی بودن وضوء هم بخاطر آن است. تمام اشکال ها از بین می رود.

این جواب مواجه است با عده ای از ایرادات:

ایراد اول: این اشکال را خود شیخ ومرحوم نائینی هم کرده اند. فرموده اند: برفرض وضوء مستحب نفسی باشد، یا غسل جنابت یا سایر اغسال عند تحقق موجباتها مستحب نفسی باشند، جنب مستحب نفسی است غسل جنابت بکند، اما تیمم که دلیل ندارد بر استحباب نفسی. با کدام دلیل می خواهید ثابت کنید که تیمم مستحب نفسی است؟ ادعای اجماع شده است بر اینکه تیمم قبل از وقت مشروع نیست. تیمم در صورتی مشروع است که بخاطر یک غایتی از غایات مثل نماز اتیان بشود، و این هم باید بعد از دخول وقت انجام بشود. کسی که فاقد الماء است می خواهد قرآن بخواند تیمم کند، اما اینکه بگوید من می خواهم متطهر باشم، آب ندارم تیمم می کنم تا متطهر باشم، فرموده اند ما دلیلی بر استحباب نفسی آن نداریم.

ولذا گفته می شود که این جواب اخص از مدعا است. فقط مشکل وضوء و غسل را حل می کند مشکل تیمم حل نمی شود. ما هم عرض می کنیم مشکل اقامه در نماز حل نمی شود. چرا؟ برای اینکه بلااشکال اقامه مستحب نفسی نیست. یک خانمی حائض است بگوید ما که موفق نیستیم نماز بخوانیم، اقامه می گوئیم قربة الی الله. اقامه می گوید وبعد می رود می خوابد. خب این تشریع است. اقامه در غیر نماز استحباب ندارد. پس چه می کنید با مثال اقامه. قطعا اقامه مستحب نفسی نیست که بشود فی حد نفسه اقامه خواند ولو مقدمه نماز نباشد.

سؤال وجواب: به عنوان اقامه تشریع است. اما کسی می خواهد ذکر بگوید مانعی ندارد، البته قد قامت الصلاة آن ذکر هم نیست. اقامه عنوان قصدی است. ...اذان اعلامی داریم، اما اقامه فقط برای نماز مشروع است.

مرحوم آقای خوئی مثال اقامه را اصلا مطرح نکرده اند فقط بحث طهارات ثلاث برایشان مهم بود، لذا فرموده اند ما مشکل تیمم را حل کردیم. تیمم هم مستحب نفسی است. چرا؟ برای اینکه صغرایی داریم التیمم احد الطهورین، که از روایات استفاده می شود. کبرایی هم داریم که إن الله یحب التوابین و یحب المتطهرین. معلوم می شود که تیمم عند فقد الماء مستحب است.

پس مشکل حل شد.

اقول: به نظر ما این فرمایش تمام نیست. چرا؟ برای اینکه ما هیچ دلیلی نداریم که التیمم احد الطهورین. صحیحه محمد بن مسلم که مستند آقایان هست این است که: رجل اجنب فتیمم و صلی ثم وجد الماء، قال لا یعید، إن رب الماء رب الصعید فقد فعل احد الطهورین. سؤال از کسی است که جنب شد تیمم کرد و نماز خواند بعد آب پیدا کرد. حدیث فرمود نماز صحیح است، خدای آب خدای خاک هم هست و این آقا یکی از دو طهور را بجا آورده است. خب این آقا تیمم کرد برای نماز، تیمم و صلی. و اصلا سؤال در مقام بیان مشروعیت تیمم نیست. سؤال این است که تیمم مشروع بجا آورد نماز خواند مشکلش این است که وجد الماء بعد الصلاة. این مشکل را می خواهد حل کند. حضرت فرموده اند اینکه مشکل نیست. این شخصی که تیمم و صلی ثم وجد الماء این آقا فقد فعل احد الطهورین فلا یعید الصلاة. می خواهد بگوید مشکلی نیست تو نماز را با طهور خواندی. اما آیا تیمم مطلقا طهور است؟ می گوید فقد فعل این آقایی که تیمم وصلی احد الطهورین. تیمم این شخص طهور است نه هر تیممی. تیمم این آقا طهور است. تیممی که این آقا گرفت برای نماز بود. اما تیممی که مقدمه نماز است شد طهور، نه تیمم فی حد ذاته. پس تیمم فی حد ذاته طهور نشد بلکه تیمم لاجل الصلاة طهور شد. اصلا این حدیث اطلاق ندارد. سؤال از حیث وجوب اعاده است بخاطر وجدان ماء بعد از صلاة. حضرت می فرماید این تیمم کرد و نماز خواند فقد فعل احد الطهورین. اما شرائط اینکه تیمم طهور باشد چیست، شاید یک شرطش این است که لغرض الصلاة باشد. مثل اینکه شرط مشروع بودن اقامه این است که لاجل الصلاة باشد. اطلاق ندارد.

بله اگر مقصود این است که به هر حال تیممی که برای نماز می گیریم در این حال که برای نماز تیمم می کنیم، همین مقدار بفهمیم که تیمم طهور است و طهور هم مستحب است کافی است. ولو تیمم مطلقا طهور نباشد. همینکه تیممی که در این زنجیره نماز قرار می گیرد، تیمم لاجل الصلاة همین تیمم را گفته اند طهور و إن الله یحب المتطهرین. اگر ایشان این را ادعا می کند ما قبول داریم، اما ظاهر کلام ایشان این است که می خواهد بگوید تیمم فی حد ذاته با قطع نظر از نماز مستحب نفسی است، مثل وضوء، مثل غسل. کسی که غسل جنابت می کند ولو مزاحم وقت نماز باشد، آخر وقت است نماز صبحش دارد قضاء می کند باید تیمم کند، اما می گویند غسلش صحیح است. چرا؟ برای اینکه غسل به عنوان مقدمه نماز لازم نیست. غسل خودش مستحب است.

سؤال وجواب: در روایات تطبیق شده است إن الله یحب المتطهرین بر کسی که استجی بالماء. روایت می گوید نزلت فی حقه. چون عرب جاهلیت استنجاء به آب نمی کرد، او استنجاء به آب کرد فنزل فی حقه إن الله یحب التوابین و یحب المتطهرین. قضیه هم حقیقیه است، إن الله یحب المتطهرین، روایت هم می گوید الوضوء طهور، التیمم طهور.

اشکال دیگری به آقای خوئی مطرح شده است وآن این است که گفته شده است: از این روایت فقد فعل احد الطهورین نمی شود استفاده کرد استحباب نفسی تیمم را. نه. تیمم طهورٌ، لا طهارة. اگر می گفتند التیمم طهارة، بعد هم می فهمیدیم ایجاد طهارت استحباب طهارت، خب می گفتیم تیمم طهارة فیستحب الاتیان بها. اما التیمم طهور أی سبب للطهارة. الطهور ما یتطهر به. شبیه اینکه روایت می گوید التراب احد الطهورین آیا التراب احد الطهارتین؟! التراب احد الطهورین یعنی التراب احد سببی الطهارة. فقد فعل احد الطهورین یعنی فقد أتی بما یوجب الطهارة. پس تیمم می شود سبب طهارت. آن چیزی که مستحب نفسی است مسبب است. سبب مستحب نفسی نیست، امر غیری پیدا می کند. آن چیزی که مستحب است مسبب از تیمم است. الطهارة. خود تیمم می شود سبب المستحب. خب سبب مستحب امر نفسی ندارد امر غیری دارد. وقتی امر غیری داشت تازه اول اشکال است. ما اصل اشکالمان همین است که این امر غیری مشکل ما را حل می کند یا نمی کند. خب شما آمدید گفتید التیمم طهور، خب جناب آقای خوئی! در کدام لغت طهور به معنای طهارت است که شما معنا می کنید؟! طهور یعنی ما یتطهر به. خب تیمم سبب للطهارة است، آن چیزی که مستحب است مسبب است، سبب می شود متعلق امر غیری. وقتی مسبب مستحب نفسی شد دیگر سبب مستحب نفسی نیست بلکه مستحب غیری است و امر غیری دارد. خب امر غیری اول الکلام است که کافی باشد در تحقق قصد قربت. شما چطور تیمم می کنید به قصد امر به تیمم؟ امر نفسی که ندارد تیمم، مسبب از آن است که امر نفسی دارد. تیمم امر غیری دارد. امر غیری هم که لایوجب التقرب. شما می خواستید مشکل را با استحباب نفسی تیمم حل کنید. خب اگر بنا باشد تیمم سبب طهارت باشد و مستحب نفسی مستحب باشد، خب این سبب دیگر استحباب نفسی ندارد. امر غیری دارد. امر غیری باید بحث کنیم که کافی است برای قصد قربت یا کافی نیست.

این اشکال توسعه پیدا می کند حتی به وضوء. چون در وضوء هم داریم الوضوء طهور.

در رابطه با تیمم یک روایت صحیحه ای داریم که ما استدلال می کردیم به این صحیحه بر اینکه طهارت مسبب است از تیمم. روایت این است که می گوید: لأنه دخلها (أی الصلاة) بطهر بتیمم. این باء بتیمم ظهورش سببیت است، یعنی طهری که این آقا در این نماز دارد به برکت و به سبب تیمم است.

در روایت فضل بن شاذان هم داریم (که ما سندش را معتبر می دانیم) حضرت فرمود: وإنما امر بالوضوء وبدء به لأن یکون العبد طاهرا حینما یقوم بین یدی الجبار. این ظاهرش این است که طهارت مسبب از وضوء است. شما امر شده اید به وضوء تا هنگام نماز با طهارت نماز بخوانید.

پس اینکه مرحوم آقای خوئی و من وافقه مثل مرحوم آقای صدر و استاد ما آقای تبریزی که فرموده اند طهارت عنوان است برای تیمم و یا وضوء و یا غسل، نه این خلاف ظاهر ادله است. ظاهر ادله این است که طهارت مسبب است از این افعال. نسبت بین طهارت و این افعال نسبت مسبب است به سبب آن.

سؤال وجواب: وقتی می گوید غذا بخور تا سیر بشوی، معلوم می شود سیر شدن مسبب از غذا خوردن است دیگر. والا می گفت غذا بخور تا غذا بخوری. این درست است؟! اصلا خود اینکه می گویند الوضوء طهور، التیمم طهور عرفا یعنی سبب للطهارة. دخلها بطهر بتیمم. لأن یکون العبد طاهرا حینما یقوم بین یدی الجبار، وقتی می گوید به تو گفتم وضوء بگیر تا هنگام نماز طهارت داشته باشی، خب این ظاهرش این است که طهارت معلول وضوء است دیگر.

ولذا انصاف این است که نسبت بین طهارت و بین این عنوان ثلاث نسبت عنوان و معنون نیست بلکه نسبت سبب و مسبب است.

اما به نظر ما درست است که اگر بخواهیم دقیق برخورد کنیم امر به مسبب امر نفسی به سبب نیست. امر به ایجاد طهارت امر به سبب آن نیست مگر به نحو امر غیری که مقرب بودن آن اول الکلام است. ولکن انصاف مطلب این است که شبهه قصد تقرب در موارد سبب تولیدی ولو این سبب تولیدی امر نفسی هم ندارد، این شبهه اش بسیار واهی هست. وقتی مولا به ما می گوید أوجد الطهارة. بعد می فرماید الوضوء سبب للطهارة، الغسل سبب للطهارة، التیمم سبب للطهارة. من بخاطر امتثال امر خدا که فرمود ایجاد کن طهارت را، وضوء می گیرم تا ایجاد کنم طهارت را. خب همین قصد قربت بلکه از اوضح انحاء قصد قربت است. اتیان به سبب به قصد امتثال امر به مسبب تولیدی این از اوضح انحاء قصد قربت است. وجهی ندارد ما در این اشکال کنیم.

حالا یکوقت سبب و مسبب تولیدی نیستند، مثل ستر فی الصلاة، شارع گفته است صل مع ستر العورة، کسی که از حمام در می آید لباس بپوشد به قصد امتثال امر صل متسترا. حالا این قصد قربت را ایجاد می کند یا نمی کند این محل بحث است. که آیا می شود این لباس پوشیدنش تعبدی است چون بخاطر امتثال امر غیری لباس پوشید. چون اگر امر نداشت به صلاة متسترا در خانه که کسی نیست، می آمد لخت نماز می خواند لباس خیس را هم نمی پوشید راحت. بخاطر خدا لباس پوشید. حالا این لباس پوشیدن آیا عبادت می شود چون به قصد امتثال امر غیری است یا نمی شود، این محل بحث است. چون ستر عورت نسبت به نماز سبب تولیدی نیست. اما در سبب تولیدی خداوند فرموده است وضوء بگیرید طهارت پیدا می کنید. این سبب تولیدی است دیگر. یعنی کسی که وضوء بگیرد به قصد قربت همان و تحقق طهارت هم همان. می آید می گوید خدایا من وضوء می گیرم بخاطر اینکه تو ایجاد طهارت را دوست داری و ایجاد طهارت به ایجاد سبب تولیدی آن هست، این از اوضح انحاء قصد قربت است.

ولذا در عین حالی که ما قبول داریم نسبت طهارت به وضوء و غسل و تیمم نسبت عنوان به معنون نیست نسبت مسبب به سبب است، ولکن به نظر ما همین مقدار که من اتیان می کنم به سبب به داعی امتثال امر به مسبب تولیدی، همین محقق قصد قربت است و ما انکار این را مکابره می دانیم. ولذا مشکلی نداریم.

به نظر ما این جواب اول را از مرحوم شیخ که با این بیان مرحوم آقای خوئی کامل شد، جواب این بود که طهارات ثلاث مستحب نفسی هستند، ما با این بیان آقای خوئی که گفت نه تنها وضوء و غسل بلکه تیمم هم مستحب نفسی است، ما این جواب را با همین بیانی که عرض کردیم می پذیریم، که ما در عین حالی که مسبب را مستحب نفسی می دانیم، ولی در عین حال اتیان به سبب به داعی امتثال امر به مسبب تولیدی از اوضح انحاء قصد قربت است. این یک مطلب است.

مطلب دیگر این است که لازم هم نیست این مستحب ما مستحب علی أیّ حال باشد. بلکه ولو مستحب باشد در ظرف اتیان به نماز. کسی که تیمم می گیرد برای نماز، خدا دوست دارد آن طهارتی را که به دنبال این تیمم حاصل می شود. آن طهارتی که مسبب از این تیمم است، لازم هم نیست مسبب باشد از تیمم فی جمیع الاحوال، بلکه ولو مسبب باشد از تیمم لاجل الصلاة، همین به نظر می رسد که کافی باشد برای تحقق قصد قربت.

در اقامه هم همین را می گوئیم. می گوئیم اقامه ای که در این زنجیره نماز قرار می گیرد، اقامه قبل از نماز، خدا این را دوست دارد. اگر این را دوست نداشت چه جور من می خواستم قصد قربت کنم؟ حالا یا خدا خودش را دوست دارد، مثل همین اقامه، البته اقامه کنار نماز و قبل از صلاة را خدا دوست دارد مشروط به شرط متأخر. من هم اقامه قبل از نماز بجا می آورم چون خدا دوست دارد. نه چون امر غیری دارد. بلکه چون خدا خود این اقامه قبل از نماز را دوست دارد. در این تیمم و وضوء و غسل هم می توانیم بگوئیم مثلا خدا مسبب تولیدی از تیمم قبل الصلاة را دوست دارد. آن طهارتی که به دنبال این تیمم می آید خدا او را دوست دارد. و من ایجاد می کنم سبب را به قصد ایجاد مسبب تولیدی آن قربة الی الله. خدایا چون تو دوست داری ایجاد طهارت را و گفتی إن الله یحب المتطهرین، من تیمم می گیرم قبل از نماز برای اینکه آن چیزی را که تو دوست داری محقق بشود.

به نظر ما این جواب اول با این تکمیلی که ما کردیم قابل قبول است. البته اشکالات دیگری هم هست که باید آنها را هم مطرح کنیم.

جلسه 239

دوشنبه 15/07/87

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 مقربیت طهارات ثلاث بود. اشکال شده بود که شما که می گوئید امر غیری موجب تقرب نیست، پس چرا در وضوء وغسل و تیمم که مقدمه نماز هستند، امر غیری موجب تقرب می شود؟

جواب هایی مطرح شد. جواب اول جواب مرحوم شیخ و مرحوم صاحب کفایه بود. فرمودند طهارات ثلاث مستحب نفسی هستند.

مرحوم شیخ راجع به تیمم ایراد داشت. او را هم مرحوم آقای خوئی جواب داد، فرمود تیمم طبق روایات طهور است، وإن الله یحب المتطهرین. خداوند ایجاد طهارت را دوست دارد، و تیمم هم که طهارت است، پس خداوند تیمم را در حال فقد ماء دوست دارد. پس تیمم هم مستحب نفسی است.

ما اشکال کردیم عرض کردیم اولا: ما دلیل نداریم که تیمم لا لغایة من الغایات طهور باشد. اگر شما می خواهید اثبات کنید که تیمم فی حد ذاته لا لغایة من الغایات طهور است، هذا اول الکلام. ما اطلاقی نداریم که این را اثبات کند. مگر بگوئید تیمم لغایة من الغایات کالصلاة وقتی طهور بود، همین مقدار کافی است برای قصد تقرب به آن. اما اینکه بخواهید اثبات کنید تیمم فی حد ذاته مستحب نفسی است، ما دلیلی بر آن نداریم.

ثانیا: از کجا شما استفاده کردید که تیمم طهارت است و ایجاد طهارت مستحب است؟ تیمم طهور است. طهور یعنی سبب الطهارة. در روایت هم داشتیم إنه دخلها علی طهر بتیمم. ظاهرش این بود که به توسط تیمم طهارت برای او حاصل شده است. حتی در وضوء هم ما معتقدیم که دلیل نداریم که الوضوء طهارة. الوضوء طهور یعنی سبب للطهارة. و آن چیزی که مطلوب نفسی است ایجاد طهارت است. إن الله یحب المتطهرین. اما سبب طهارت مستحب نفسی نیست.

آقای سیستانی فرموده اند: حتی اگر بگوئیم که نسبت بین طهارت و بین تیمم مثلا نسبت عنوان است به معنون و نه نسبت مسبب به سبب، یعنی طهارت اسم تیمم است یا اسم وضوء و غسل است نه اسم مسبب آن، باز اشکال سر جای خودش باقی است. چرا؟ برای اینکه یکوقت می گفتند مستحب است وضوء به قصد قربت، مستحب است تیمم عند فقد الماء بقصد القربة، مشکلی نبود. اما یکوقت می گویند طهارت مستحب است. طهارت عنوان بسیط است، یا هست یا نیست. تیمم منهای قصد قربت طهارت نیست. ولی تیمم هست. اگر می گفتند یستحب التیمم بقصد القربة، مشکلی نداشتیم. اما وقتی گفتند یستحب الطهارة وطهارت لا ینطبق بر تیمم الا بعد از قصد قربت، اشکال دور بر می گشت. چرا؟ برای اینکه متوقف است صدق عنوان طهارت بر قصد قربت در تیمم. قصد قربت هم فرض این است که متوقف است بر قصد امتثال امر. و قصد امتثال امر متوقف است بر وجود امر. پس صدق عنوان طهارت متوقف شد بر وجود امر. در حالی که وجود امر هم متوقف است بر صدق طهارت. تا طهارت صادق نباشد بر تیمم، امر او را شامل نمی شود. چون امر رفت روی عنوان الطهارة. فصدق الطهارة توقف علی وجود الامر بالتیمم، و وجود الامر بالتیمم توقف علی صدق الطهارة علیه، و هذا دور.

اقول: به نظر ما این اشکال وارد نیست. برای اینکه وقتی طهارت شد عنوان التیمم بقصد القربة، یعنی امر رفته است روی این معنون. طهارت شد اسم برای تیمم به قصد قربت. امر به یک عنوان لبا یعنی امر به معنون آن. شما وقتی دستور می دهید فرزندتان تعظیم کند مهمان را، تعظیم عنوانی است منطبق بر قیام بقصد التعظیم. یعنی امر رفته است روی قیام، منتهی قیام بقصد التعظیم. عنوان واسطه است برای تعلق حکم به معنون. معنای عنوان این است. عنوان یعنی اسم. یعنی وقتی گفت أوجد الطهارة، نگاه کرد از این آینه عنوان طهارت به تیمم به قصد القربة. کأنه گفت أوجد التیمم بقصد القربة. منتهی این را به عنوان تفصیلی نگفت، بلکه به عنوان اجمالی الطهارة گفت. خب من می بینم که اوجد الطهارة یعنی اوجد التیمم بقصد امتثال الامر. اینکه مشکلی ندارد. قصد امتثال امر هم در متعلق امر ممکن است اخذ بشود، خود ایشان هم قبول دارد.

قطع نظر از اینکه اصلا ما گفتیم و خواهیم گفت که قصد قربت مرادف با قصد امتثال امر نیست. ممکن است قصد قربت بکنیم ولی قصد امتثال امر نکنیم. عمل را بخاطر خدا بیاوریم. اضافه کنیم عمل را به خدا به انحاء اضافه. که این بحثی است که بعدا مطرح می کنیم.

حالا فعلا برفرض قصد قربت یعنی قصد امتثال امر، خب اوجد الطهارة یعنی اوجد التیمم بقصد امتثال الامر. معنای اینکه طهارت عنوان است این است که حکم رفته است روی معنون، منتهی عنوان مرآت است برای لحاظ معنون.

به نظر ما نسبت بین طهارت و بین تیمم مثلا نسبت عنوان به معنون نیست. طهارت اسم تیمم نیست، اسم وضوء هم نیست، اسم غسل هم نیست، بلکه مسبب است از این افعال. ولذا ما نمی توانیم بگوئیم وضوء مستحب نفسی است یا غسل مستحب نفسی است یا تیمم مستحب نفسی است. ولکن بیشتر از این ما دلیل نداریم در قصد قربت بر وضوء و غسل وتیمم که قصد بکنیم امتثال امر به مسبب آن را. ما دلیلمان بر لزوم قصد قربت در طهارات ثلاث اجماع است و ارتکاز متشرعه. اجماع و ارتکاز متشرعه بیش از این اقتضاء نمی کند که شما وضوء بگیرید بخاطر خدا، ولو به اینکه قصد کنید در ایجاد وضوء توصل به مسبب را قربة الی الله تعالی. وضوء می گیرم تا مسبب از وضوء که طهارت است ایجاد بشود قربة الی الله تعالی. ما بیش از این دلیل نداریم.

این عرض ما.

یک نکته ای عرض کنم: اینکه ما گفتیم نسبت بین طهارت و بین وضوء وغسل و تیمم نسبت مسبب و سبب هست، منشأ نشود که شما فکر کنید که ما دیگر در دوران امر بین اقل واکثر در وضوء یا غسل یا تیمم اصالة الاشتغال جاری می کنیم. این را توضیح بدهم:

نسب الی المشهور که چون معتقد هستند که طهارت مسبب است از وضوء مثلا، اگر شک بکنیم در دخالت یک جزئی یا یک شرطی در وضوء. شرط وضوء این است که مسح سر از بالا به پائین باشد. شک داریم. نسب الی المشهور که اینها اصالة الاحتیاطی هستند. چرا؟ چون می گویند شک در محصل است. نمی دانیم آیا با وضوء ناقص مثل مسح رأس منکوسا طهارت ایجاد شد یا نشد، قاعده اشتغال می گوید تو امر داری به طهارت وشک داری داری در امتثال آن، استصحاب هم که می گوید ایجاد نکرده ای طهارت را، باید احتیاط کنی.

بلکه در کتاب منتقی الاصول فرموده اند: حتی اگر بگوئیم نسبت طهارت و وضوء مثلا نسبت عنوان به معنون است باز باید احتیاط کنیم. چرا؟ ایشان فرموده است برای اینکه در خطاب شرعی عنوانی که اخذ شده است این است که شرط صلاة طهارت است. اگر می گفتند شرط صلاة وضوء است، خب می گفتیم امر وضوء مردد است بین اقل و اکثر، برائت از اکثر جاری می کنیم. اما گفته اند لا صلاة الا بطهور. نماز مشروط است به طهارت. حالا بگوئید طهارت عنوان وضوء است، ولی امر در خطاب رفته است روی عنوان طهارت. ایشان می فرماید اگر ما بودیم وآیه شریفه "إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم"، می گفتیم خود وضوء شرط نماز است. اما جمع عرفی بین ادله شرعیه اقتضاء می کند بگوئیم طهارت شرط نماز است. حالا طهارت یا مسبب باشد از وضوء و یا عنوان وضوء باشد فرقی نمی کند، قاعده اشتغال جاری است.

ایشان می فرماید: شارع گفته است که لاصلاة الا بطهارة. شما شک دارید که با وضوء ناقص ایجاد کردید شرط را یا نه. برفرض طهارت عنوان وضوء باشد مسبب از وضوء نباشد، شک می کنید که این عنوان ایجاد شد یا ایجاد نشد. چون اگر وضوء ناقص صحیح نباشد، اصلا عنوان طهارت ایجاد نشده است. ایشان از روایاتی که مطرح می شود این استفاده را کرده است که عنوان طهارت شرط نماز است، و إنما امر بالوضوء وبدأ به لیکون العبد طاهرا بین یدی الجبار و امثال این روایت.

ایشان یک مطلبی هم دارند وآن این است که می گویند: غیر از اینکه ما معتقدیم ظاهر این است که طهارت مسبب است از این افعال ثلاث، التراب احد الطهورین ظاهرش این است که تیمم سبب طهارت است نه اینکه خودش طهارت است، غیر از این ایشان می گوید اصلا محال است نسبت بین طهارت و وضوء وغسل و تیمم نسبت عنوان و معنون باشد. ما وارد این بحث استدلالی نمی شویم. بعد می گوید برفرض نسبت بین طهارت و این افعال ثلاث نسبت عنوان و معنون بود که نظر مرحوم آقای خوئی هست. بسیار خوب، شما در بحث برائت نمی توانید ملتزم به برائت بشوید اگر شک کردید در جزئیت شیئی در وضوء یا غسل یا تیمم. چرا؟ برای اینکه شارع گفته است طهارت شرط نماز است. شما نمی دانید طهارت را ایجاد کردید یا نه.

اقول: به نظر ما این مطالب درست نیست. درست است که عقیده ما این است که نسبت بین طهارت و افعال ثلاث نسبت مسبب است به سبب نه نسبت عنوان به معنون، ولکن ظاهر ادله این است که شرط نماز خود سبب است. لا صلاة الا بطهور، طهور اسم خود وضوء است، اسم غسل است، اسم تیمم است. درست است که طهارت مسبب است از این افعال ثلاث، ولی شارع آمده خود این افعال ثلاث را شرط نماز قرار داده است. لا صلاة الا بطهور. نگفت لا صلاة الا بطهارة، گفت لا صلاة الا بطهور. طهور اسم وضوء یا غسل یا تیمم است.

اینکه ایشان فرموده اند که در روایت فضل بن شاذان داریم وإنما امر بالوضوء لیکون العبد طاهرا بین یدی الجبار، خب این ملاک حکم است. اتفاقا از خود این روایت استفاده می شود که امر شده اید به وضوء. همان چیزی که قرآن فرمود که "إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم"، وظاهرش این است که خود وضوء شرط نماز است. "فلم تجدوا ماءا فتیمموا صعیدا طیبا" ظاهرش این است که خود تیمم شرط نماز است در حال عذر. این روایت فضل بن شاذان هم می گوید ملاک امر به وضوء یا تیمم این است که شما در حال نماز طاهر باشید. این ملاک حکم است نه اینکه شرط نماز خود طهارت باشد. شما امر هم شده اید به نماز که إن الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر، اما نه اینکه امر رفته است روی آن مسبب از نماز که نهی از فحشاء ومنکر باشد. امر رفته است روی خود نماز. چرا امر شده اید به نماز؟ لان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر. اینجا هم امر شده اید به خود وضوء، منتهی ملاک از امر به وضوء این است که در حال نماز طهارت داشته باشدی. شاید شارع می دانست اصولیین مردم را بیچاره می کنند، اگر امر کند به ایجاد طهارت زود بحث شک در محصل را پیش می کشند و اصالة الاشتغال را جاری می کنند، لذا آمد شارع امر کرد به خود سبب، به خود وضوء یا غسل یا تیمم. ظاهر ادله این است.

سؤال وجواب: وقتی روایات گفتند کسی که وضوء ندارد مسّ قرآن نکند، برفرض این آیه دلیل باشد بر حرمت مسّ مصحف برای محدث، خب در روایات تفسیر شده است که کسی که وضوء ندارد مسّ مصحف نکند.

به هر حال ما معتقدیم نسبت بین طهارت و بین این وضوء وغسل و تیمم نسبة المسبب الی سببه، ولی ظاهر ادله این است که آن چیزی که شرط نماز است سبب است.

اما این چیزی که ایشان فرمودند که برفرض طهارت عنوان باشد برای خود این افعال ثلاث باز هم قاعده اشتغال جاری می شود، چون امر رفته است روی عنوان.

این خالی از غرابت نیست. اگر بنا شد عنوان طهارت عنوان خود وضوء شد، وقتی می گوید أوجد الطهارة یعنی أوجد الوضوء. مثل اینکه تعظیم عنوان این مصادیق تعظیم است. قیام به داعی احترام، سلام به داعی احترام. وقتی می گوید تعظیم بکن، این عنوان را مرآت قرار می دهد برای آن مصادیق اعتباری آن. یعنی در واقع دارد امر می کند به مصادیق اعتباری آن. ولذا اگر شک بکنیم شرط قیام این است که وقتی قیام می کنیم حتما دستمان هم به سینه باشد، اصل برائت می گوید نه شرط نیست که در حال قیام به داعی احترام دستتان به سینه باشد. چرا؟ برای اینکه درست است که اگر دست به سینه بودن شرط باشد معنایش این است که اگر شما دست به سینه نباشید اصلا عنوان تعظیم صادق نیست عرفا. این احتمال را می دهیم. چون تعظیم یک امر اعتباری است. مثل سربازی که اگر کلاه بر سر نداشته باشد و سلام نظامی بدهد، نه تنها در عرف نظامی ها تعظیم نیست بلکه توهین هم هست، احتمال می دهیم که اگر دست به سینه نباشیم هم همان حالت را داشته باشد و اصلا مصداق تعظیم نباشد. این درست است، ولی هنگامی که امر می کنند به تعظیم، ظاهرش این است که امر می خورد به معنون. مخصوصا که در یک جا بگویند تعظیم کن در یک جا بگویند قیام کن به داعی احترام غیر. دیگر خیلی واضح است که امر رفته است روی آن معنون. اینجا هم همینطور است، یک جا گفته اند لا صلاة الا بطهارة أی بطهارة به نظر این آقایانی که طهارت را عنوان می دانند برای وضوء، لا صلاة الا بطهارة عنوان است برای وضوء، ولی جاهای دیگر هم عنوان وضوء را اخذ کرده اند. "إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم". ظاهر امر به عنوان مخصوصا که در جای دیگر معنون را هم بعنوانه التفصیلی اخذ کرده اند، وضوء را هم بعنوانه التفصیلی اخذ کرده اند مثلا، ظاهر امر به عنوان این است که از خلال این عنوان معنون را لحاظ می کنند. و آن چیزی که شرط نماز است لبا این معنون است. والا این اشکال در صلاة هم می آید. صلاة بنابر مسلک صحیحی اصلا صدقش مشکوک است بر نماز فاقد جزء مشکوک یا شرط مشکوک. پس شما بنابر مسلک صحیحی باید اصالة الاشتغالی بشوید. چون مولا گفته است ایجاد کن صلاة را، وصلاة هم عنوان نماز صحیح است. شما نمی دانید نماز صحیح ایجاد کردید یا نه. با اینکه خود صحیحی ها گفته اند ما در رجوع به برائت مشکل نداریم. چون امر به عنوان یعنی امر به معنون. والا عنوان و معنون نمی شد.

سؤال وجواب: اگر شبهه مفهومیه صلاة باشد مثل اینکه نمی دانیم اصلا نماز بدون رکوع نماز هست یا نه، شک می کنیم که رکوع مقوم هست نسبت به نماز یا اصلا هیچ وجوبی ندارد و مقوم هم نیست، بله شبهه مفهومیه صلاة می شود برائت جاری می کنیم. مشکل نداریم. امر به عنوان منشأ نمی شود که ما در دوران امر بین اقل و اکثر در معنون اصالة الاشتغالی بشویم.

بله یک شبهه ای در اینجا هست، آن فرمایشی است که آقای خوئی ره در فقه فرموده است. آقای خوئی در فقه فرموده است: آن چیزی که شرط نماز است بقاء الوضوء است نه خود وضوء. وضوء یک فعلی است آناما موجود می شود و منعدم می شود. با پایان یافتن غسلات ومسحات وضوء تمام می شود. اما از روایات استفاده شده است که وضوء اعتبار شده است بقائش. از خود الحدث ینقض الوضوء استفاده می کنیم که وضوء استمرار اعتباری دارد، حدث می آید آن را نابود می کند. خب معلوم می شود که آن وضوءی که بقاء اعتباری دارد حدث نقضش می کند. و الا وضوء تکوینی که دو ساعت پیش گرفتیم تمام شد. او اصلا ادامه ندارد که نقض بشود یا نشود. یعنی یک بقاء اعتباری برای وضوء دیده اند، و آن وضوء باقی به بقاء اعتباری در حال نماز شرط نماز است. ظاهر ادله این است که در حال نماز وضوء داشته باش. یعنی بقاء اعتباری وضوء الی حین الصلاة شرط نماز است.

اگر این را بگوئیم بله آنوقت کار مشکل می شود. چرا؟ برای اینکه شک می کنیم آیا شارع برای وضوء ناقص ما که مسح رأس منکوسا کردیم اعتبار بقاء کرده یا نه، چون وضوء باطل که بقاء اعتباری ندارد. وضوء صحیح است که بقاء اعتباری دارد. خب اگر این وضوء من باطل باشد که بقاء اعتباری ندارد. آنوقت مشکل تولید می شود که نمی دانم آیا این وضوء من بقاء اعتباری دارد یا نه، وشرط نماز هم بقاء اعتباری وضوء است. خب دچار مشکل می شویم و به این سادگی نمی شود از این مشکل بیرون رفت.

ولکن حرف ما این است که ظاهر ادله این است که خود آن وضوء شرط نماز است نه طهارت مسبب از آن و نه بقاء اعتباری خود آن. شارع بنابر نظر عنوان و معنون اعتبار کرده است که الوضوء طهارة، بنابر نظر سبب و مسبب گفته است الوضوء سبب للطهارة. اما آن چیزی که شرط نماز است خود آن غسلات و مسحات است. منتهی یک شرط دیگر هم داریم و آن عدم صدور الحدث بین الوضوء وبین الصلاة است. إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق وامسحوا برئوسکم... خود غسلات ومسحات شرط نماز هستند نه بقاء اعتباری آن. منافات ندارد شارع برای این وضوء اعتبار بقاء کرده است، این را من قبول دارم، اما آن چیزی که شرط نماز است خود غسلات ومسحات است. ظاهر آیه و روایت هم همین است. دلیل نداریم که بقاء اعتباری وضوء شرط باشد. بله به قول آقای صدر ره که در بحوث فی شرح العروة الوثقی شرط نماز دو چیز است، یکی غسلات و مسحات، دیگری هم عدم صدور حدث بین الوضوء والصلاة. آنوقت نسبت به وضوء که شرط نماز است، امر دائر است بین اقل و اکثر، برائت جاری می کنیم از امر به نماز با وضوء مشروط به مسح الرأس من الاعلی الی الاسفل. برائت جاری می کنیم از وجوب اکثر یعنی از وجوب نماز مشروط به وضوء مع کون مسح الرأس من الاعلی الی الاسفل. برائت جاری می کنیم. عدم صدور ناقض هم که یا وجدانی است یا استصحاب می گوید. ما مشکلی نداریم. بیش از این دلیل نداریم. حتی دلیل نداریم که حدث مانع باشد در نماز. شما یک روایت پیدا کنید که بگوید الحدث مانع عن الصلاة یا بگوید لا تصل و انت محدث. مفاد همه ادله این است که در نماز وضوء شرط است. بله دلیل هم آمده است می گوید إذا نام اعاد الوضوء. یعنی شرط دیگر نماز این است که بین وضوئی که گرفت و بین نماز نوم واقع نشود.

حتی اگر به این عرائض ما قانع نشوید و بگوئید هر کسی یک ادعایی کرده است ما هم جزء متوقفین هستیم. یکی می گوید طهارت که مسبب از وضوء شرط است. خب اگر حرف آنها درست باشد قاعده اشتغال جاری است چون شک در محصل است. یکی مثل آقای خوئی ره می گوید بقاء تعبدی وضوء شرط است، که طبق نظر ایشان کار مشکل می شود. شما هم که می گوئید خود وضوء شرط است. ما نمی فهمیم که کدام درست می گوئید. می گوئیم بسیار خوب قدر همین نعمت جهل را بدانید. برای رجوع به اصل عملی کافی است. من نمی دانم طهارت شرط نماز است که مسبب است از وضوء یا خود وضوء. خب اگر طهارت که مسبب از وضوء است شرط نماز باشد باید احتیاط بکنم در موارد اقل و اکثر در وضوء. برائت به من می گوید نه، احتیاط لازم نیست. شک داری طهارت مسبب از وضوء شرط است یا نه، رفع ما لایعلمون. شک داری که وضوء مع مسح الرأس من الاعلی الی الاسفل شرط نماز است یا نه، آن هم رفع ما لایعلمون. می آیم وضوء می گیرم مع مسح الرأس منکوسا و نماز می خوانم به اعتماد این اصل برائتها و هیچ مشکلی پیدا نمی کنم.

سؤال وجواب: علم اجمالی هست ولی علم اجمالی بین تکلیف و عدم تکلیف که منجز نیست. آنچیزی که ما می گوئیم موجب عدم تکلیف است، موجب توسعه است. توسعه که مشکلی پیدا نمی کند.

پس این بحث استصحاب نفسی طهارات ثلاث که ادعا شده بود برای مقربیت طهارات ثلاث که طهارات ثلاث استحباب نفسی دارند اشکال اول آن را بررسی کردیم. عرض کردیم خود این افعال ثلاث استحباب نفسی ندارند.

سؤال: از کجا بدانیم آیه و یحب المتطهرین طهارت از حدث را هم شامل می شود؟ جواب: اطلاق دارد. وقتی روایت می گوید الوضوء طهور، الغسل طهور، التیمم طهور ولو تیمم لغایة الصلاة، إن الله یحب المتطهرین هم یعنی کسی که استعمال طهور بکند خدا دوست دارد.

سؤال: معلوم نبود که طهارت در حدث در آن زمان حقیقت شرعیه شده بوده است. جواب: آیه فرموده خداوند پاکیزگان را دوست دارد. بعد فرموده وضوء سبب پاکیزگی است. تیمم هم سبب پاکیزگی است چون فرمود: "ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم" خدا امر کرد به تیمم یرید لیطهرکم. این آیه را بگذارید کنار إن الله یحب المتطهرین، مشکل حل می شود.

سؤال وجواب: ما معتقدیم خود وضوء یا تیمم یا غسل مستحب نفسی نیستند. ولذا این جوابی که مرحوم شیخ داده اند که طهارات ثلاث مستحب نفسی هستند ما قبول نکردیم. ولکن به وجه آخری عرض کردیم که همینکه سبب هستند برای یک مسبب که آن مسبب مستحب است، همین کافی است که ما سبب را ایجاد کنیم به داعی حصول آن مسبب قربة الی الله تعالی. بیش از این ما در عبادات دلیل نداریم. پس مسبب از اینها مستحب است نه خود این افعال.

اشکال دیگری که مطرح شده در رابطه با استحباب نفسی طهارات ثلاث اشکالی است که خود مرحوم شیخ و مرحوم نائینی مطرح کرده اند، فرموده اند استحباب نفسی طهارات ثلاث با دخول وقت از بین می رود. قبل از وقت است که وضوء مستحب نفسی است، اما وقتی اذان ظهر گفتند می شود واجب غیری. و محال است با فرض وجوب غیری استحباب نفسی آن هم باقی بماند. پس چه جور شما می خواهید بعد از دخول وقت وضوء بگیرید به داعی استحباب نفسی آن؟ کدام استحباب نفسی؟ دیگر استحباب نفسی نماند، امر غیری آن را از بین برد. ببینیم جواب این اشکال چیست.

جلسه 240

سه شنبه 16/07/87

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 و مرحوم نائینی فرمودند قصد امتثال استحباب نفسی در طهارات ثلاث بعد از دخول وقت ممکن نیست. چونکه وقتی که نماز واجب شد امر غیری و وجوب غیری تعلق می گیرد به طهارات ثلاث. وجوب ضد ترخیص در ترک هست. با استحباب نفسی که قوامش به ترخیص در ترک هست جمع نمی شود. استحباب نفسی طهارات ثلاث یعنی طلب مقرون به ترخیص در ترک. وجوب غیری یعنی طلب مع المنع من الترک. فکیف یجتمعان؟ و لذا بعد از دخول وقت وجوب غیری که ثبوت آن مسلّم هست مانع است از بقاء استحباب نفسی. چطور انسان قصد بکند وضوء می گیرم بعد از دخول وقت به قصد استحباب نفسی آن.

از این اشکال جواب هایی داده شده است:

جواب اول: از خود شیخ ره است و جواب درستی هم هست. فرموده است: محبوبیت نفسیه طهارات ثلاث که از بین نمی رود. استحباب نفسی از بین می رود. یکوقت مصلحت تبدیل می شود به مفسده. یکوقت مصلحت تبدیل می شود به مصلحت اقوی. اینها با هم فرق می کنند. استحباب نفسی از بین رفت چون ملاک اقوی پیدا کردیم. ملاک اقوی که مانع از ملاک ضعیف نیست. نور ضعیف در ضمن نور قوی هم هست.

ولذا بعد از دخول وقت استحباب نفسی از بین رفت، اما محبوبیت نفسیه طهارات ثلاث که از بین نمی رود.

این جواب، جواب متینی هست. اگر کار به اینجا رسید که استحباب نفسی از بین رفت این جواب بهترین جواب است که محبوبیت نفسیه که از بین نرفته است.

جواب دوم: مرحوم آقای خوئی فرموده اند: وجوب غیری با استحباب نفسی که جمع بشوند در هم مندک می شوند. مثل اینکه نماز شب مستحب است، ولی نذر می کنید لله علیّ أن اصلی صلاة اللیل فی هذه اللیلة. نماز شب می شود واجب. آن استحباب به عنوان اولی با این وجوب به عنوان ثانوی با هم جمع می شوند و مندک در هم می شوند. یعنی استحباب نفسی هست، اما با وجوب غیری در هم مندک شده اند و یک حکمی به وجود آمد که هم مزایای استحباب نفسی را دارد. مزیت استحباب نفسی، نفسی بودن آن است، و هم مزایای وجوب غیری را دارد، مزیت وجوب غیری وجوب بودن آن است. وجوب را از وجوب غیری می گیرد، نفسی بودن را از استحباب نفسی می گیرد، و نواقص هر کدام را از بین می برد. نقص استحباب نفسی استحباب آن است از بین می رود، نقص وجوب غیری هم غیری بودن آن است از بین می رود.

اقول: این مطلب تمام نیست. چرا؟ برای اینکه اولا اندکاک کلامٌ شعریٌّ لا محصل له. یعنی چه اندکاک؟ دو جعل داریم، جعل استحباب وضوء، جعل وجوب غیری وضوء بعد از دخول وقت. دو جعل داریم، دو جعل دو مجعول می خواهد. معنا ندارد که بگوئیم یک مجعول واحد مؤکد به وجود می آید. حکم نیاز دارد به جعل. وقتی دو جعل داریم، دو جعل هم دو مجعول دارد، چگونه می شود این دو مجعول ناخودآگاه تبدیل بشوند به یک مجعول مؤکد؟ این معقول نیست.

سؤال وجواب: اجتماع مثلین که نمی شود بلکه به نظر این آقایان می شوند یک حکم واحد مؤکد. ما می گوئیم دو حکم در کنار هم هست. اندکاک غیر معقول است. اگر این دو حکم هستند هر دو هستند غیر مندک در هم.

مرحوم نائینی ادعا کرده است که اصلا اندکاک در مقام محال است. چرا؟ فرموده برای اینکه این دو حکم در طول هم هستند. وجوب غیری در طول استحباب نفسی است. چرا؟ برای اینکه در موضوع امر غیری و وجوب غیری به وضوء اخذ شده است الوضوء بقصد استحبابه النفسی. واجب غیری عبارت است از وضوء گرفتن به قصد امتثال امر نفسی آن. پس در موضوع وجوب غیری اخذ شده است وضوء به قصد امر نفسی آن. وقتی موضوع دو تا شد، موضوع امر نفسی و استحباب نفسی شد ذات وضوء، اما موضوع امر غیری شد وضوء به قصد امتثال استحباب نفسی آن، با تعدد موضوع و طولی بودن این دو موضوع، (موضوع وجوب غیری در طول موضوع استحباب نفسی هست، چون استحباب نفسی اخذ شده است در موضوع وجوب غیری). اندکاک محال است لطولیة الموضوعین و تعددهما.

می فرماید: شبیه اجاره بر نماز شب از طرف میت یا نماز قضاء از طرف میت. من قبل از اینکه اجیر بشوم بر نماز قضاء از طرف میت مستحب است بر من قضاء نماز میت از باب نیکی و احسان به مؤمن. قضاء نمازهای دیگران مستحب است چه اجیر بشویم و چه نشویم. بعد که اجیر می شویم وفاء به اجاره می شود واجب. مرحوم نائینی می گوید ببینید در موضوع وجوب وفاء به اجاره اخذ شده است اتیان به نماز از طرف میت به قصد استحباب نفسی آن. نماز از جانب میت خواندن به قصد استحباب نفسی آن، این شد متعلق اجاره. متعلق اجاره که شد وجوب وفاء به اجاره شاملش می شود. خب این وجوب وفاء در طول آن استحباب نفسی است. چون در موضوع وفاء به اجاره اخذ شده است. من اجیر شده ام بر نماز از میت به قصد استحباب نفسی آن. بعد وجوب وفاء به اجاره می آید. ایشان می فرماید و لذا محال است این دو با هم مندک بشوند. استحباب نفسی نماز قضاء میت یا نماز شب از جانب میت محفوظ است در موضوع خود، وجوب وفاء به اجاره هم محفوظ است در موضوع خود. ایشان می گویند ما نحن فیه هم از این قبیل است.

بعد مرحوم نائینی می فرماید: بله در نذر نماز شب من قبول دارم که اندکاک دارد. در نذر نماز شب، امر استحبابی رفته است روی نماز شب. نذر هم که می کنیم نذر می کنیم نماز شب را بخاطر رجحان ذاتی آن. امر استحبابی رفته روی نماز شب بخاطر رجحان ذاتی آن، وجوب نماز شب هم رفته روی نماز شب بخاطر رجحان ذاتی آن. پس متعلق ها شد واحد و هو صلاة اللیل. من نذر می کنم صلاة اللیل را، امر استحبابی هم تعلق گرفته است به صلاة اللیل. آنوقت نماز شب در حال نذر یک استحباب به عنوان اولی دارد، یک وجوب وفاء به نذر به عنوان ثانوی دارد در رتبه واحده، اینجا صحیح است بگوئیم یک وجوب مؤکد داریم.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی هم درست نیست. البته ما موافق با ایشان هستیم که اندکاک بین الحکمین غیر معقول است. ولی به نظر ما اندکاک بین دو حکم در عرض واحد هم غیر معقول است.

و اینکه ایشان فرموده اند که در مثال اجاره و مثال وجوب غیری طولیت هست بین الموضوعین، ولی در مثال نذر طولیت بین الموضوعین نیست، این بلاوجه است. به نظر ما در هیچکدام از این مثالها طولیت نیست.

در مثال امر غیری، وضوء به قصد قربت مستحب نفسی است. و همین وضوء به قصد قربت بعد از دخول وقت واجب غیری است. فأین الطولیة؟

سؤال وجواب: در موضوع اخذ نشده است. در موضوع آمده است که وضوء به قصد قربت واجب غیری است. قصد امر هم لازم باشد اما نوع امر را که تعیین نکرده اند. وضوء به قصد قربت مستحب نفسی، وضوء به قصد قربت بعد از وجوب نماز متعلق وجوب غیری است، طولیت نیست.

یا در همان مثال اجاره، نماز از طرف میت به قصد قربت مستحب، و همین نماز از میت به قصد قربت بعد الاجاره واجب. چه طولیتی؟! متعلقها واحد است که نماز از میت به قصد قربت است.

و نذر هم همین است. در نذر هم نماز شب به قصد قربت مستحب، نماز شب به قصد قربت در هنگام نذر واجب. متعلقها واحد است.

اگر طولیتی باشد چه فرق است بین نذر و اجاره؟ اگر طولیت هست، همه جا در این مثالها هست. خب من نذر هم نکرده ام ذات نماز شب را ولو ریاءا، بلکه من نذر کرده ام نماز شب بخوانم به قصد قربت. اگر بنا باشد طولیت باشد چه فرق است بین فرض نذر و فرض اجاره؟ و اگر هم طولیت نیست که نیست، در هیچکدام از اینها نیست.

سؤال وجواب: بحث در این است که طولیت نیست بین متعلق الحکمین.

و اندکاک را هم نه بخاطر بحث طولیت، بلکه معتقدیم اگر عرضیت هم بود بین موضوع الحکمین، اصلا اندکاک غیر معقول است. بعد از تعدد جعل، مجعول هم متعدد می شود. فأین الاندکاک؟

سؤال وجواب: طولیت که ایشان می گوید این است که می گوید در متعلق استحباب نفسی ذات وضوء آمده، ولی در متعلق وجوب غیری وضوء به قصد امتثال استحباب نفسی آمده است. شده طولیت. وقتی شده طولیت، اگر بگوئید حکم واحد موجود می شود این غیر معقول است. چون در موضوع وجوب غیری استحباب نفسی اخذ شده است.

سؤال وجواب: متمم جعل را خودتان می گوئید متمم الجعل. امر اول که بعد از متمم الجعل کامل می شود او تعلق گرفته است به امر به وضوء به قصد قربت (حالا بگوئید به قصد امتثال امر)، امر غیری هم به او تعلق گرفته است.

جواب سوم: مرحوم آقای خوئی غیر از ادعای اندکاک بین استحباب نفسی و وجوب غیری، جواب دیگری داده است. فرموده: اصلا استحباب و وجوب در حقیقتشان با هم فرقی ندارند و با هم دعوا و تضادی ندارند. استحباب نفسی با وجوب غیری درگیر نیستند. چرا؟ فرموده چون استحباب و وجوب حقیقتشان حالا یا اعتبار الفعل علی الذمه است یا بعث نحو الفعل. اختلافشان در یک امر خارجی است. حکم استحبابی یک همسایه بدی دارد و آن این است که جواز ترک دارد. حکم استحبابی مقترن است به جواز ترک. حکم وجوبی مقترن به جواز ترک نیست. والا حقیقت حکم وجوبی و استحبابی اعتبار الفعل علی الذمه است. خب وقتی که وجوب غیری آمد، آن استحباب نفسی نگاه می کند می بیند همسایه اش که جواز ترک بود فرار کرد. می گوید دیگر با وجود وجوب غیری من نمی توانم اینجا زندگی کنم. اما حقیقت استحباب نفسی که از بین نرفته است.

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده است: اینها بنابر این است که موضوع استحباب نفسی و وجوب غیری واحد باشد. و الا اگر موضوع متعدد باشد به همان تقریبی که مرحوم نائینی گفت، که اصلا با فرض تعدد موضوع که نیاز به این بحث ها نیست. لا تأکد و لا اندکاک.

اقول: اشکال ما این است که جناب آقای خوئی! یعنی این استحباب نفسی که جواز ترک را از او گرفتید شد وجوب نفسی؟! می دانید معنایش چیست؟ معنایش این است که کسی بعد از دخول وقت وضوء نگرفت دو گناه کرده است: یکی اینکه امر نفسی را عصیان کرد. امر نفسی بود وجواز ترک هم نبود. امر نفسی به وضوء را عصیان کرد فیعاقب عقابا شدیدا. عقاب دوم بخاطر اینکه امر نفسی به صلاة مع الوضوء را که از آن امر غیری به وضوء ترشح کرده است او را عصیان کرد. صل مع الوضوء را عصیان کرد. او هم جواز ترک نداشت. دو تا عقاب. آیا با ترک وضوء بعد از دخول وقت دو تا عقاب می شود؟! این معقول است؟!

جناب آقای خوئی! اینکه شما شبیه استادتان فرمودید اگر دو موضوع باشد فلا اندکاک، خب آن استحباب نفسی به حد استحبابی اش می ماند؟ یعنی الان بعد از دخول وقت وضوء جواز ترک دارد؟ اگر می خواهید بگوئید استحباب نفسی اش می ماند چون موضوع آن با موضوع وجوب غیری مختلف است فلا اندکاک و لا تبدل فی البین، آیا در فرض تعدد موضوع ها استحباب نفسی می ماند؟ یعنی جواز ترک داریم؟ ملتزم می شوید که بعد از دخول وقت ما جواز ترک در وضوء داریم؟ خب جواز ترک در وضوء با منع من الترک جمع نمی شود. یا در آن مثال نماز شب در حال نذر، اگر گفتیم موضوع ها دو تا است، در حالی که امشب نذر دارم نماز شب را، اگر بگوئیم موضوع ها متعددند من ترخیص در ترک نماز شب دارم؟! قطعا من ترخیص در ترک نماز شب ندارم.

جواب چهارم: آقای سیستانی فرموده اند: فریب نخورید، اصلا اینکه گفته اند استحباب مقترن است به ترخیص در ترک، وجوب مقترن است به منع من الترک، اینها درست نیست. مولا امر مولوی که می کند، بعث نحو الفعل است. تارة متضمن وعد به ثواب بر فعل است، از این انتزاع می شود استحباب. تارة متضمن وعید بر عقاب بر ترک است، از این انتزاع می شود وجوب. امر استحبایی یعنی بعث نحو الفعل مع استبطان الوعد بالثواب علیه. وجوب هم بعد نحو الفعل است مع استبطان الوعید بالعقاب علی الترک است. حالا اگر یک جا با هم جمع شدند تضادی با هم ندارند. مگر وعد به ثواب با وعید بر عقاب با هم تضاد دارند. هم وعده می دهد من توضأ اثیب علیه، هم از آن طرف وعید بر عقاب می دهد که من ترک الوضوء بعد دخول الوقت اعاقب، حالا اعاقب علی ترک الواجب النفسی. با هم تنافی ندارند. وعد ثواب بر فعل با وعید بر عقاب بر ترک چه تنافی ای دارند؟ شما اول می گوئی پسرم برون نان بخر به تو شکلات می دهم. می بینی با شکلات منبعث نشد، می گوئی برو نان بخر و الا تنبیهت می کنم. این والا را که بشنود سریع می رود نان می خرد. اینها با هم تنافی ندارند. حالا وقتی که نان خرید شکلات را هم به او می دهیم. وعد بر ثواب بر فعل محفوظ، وعید به عقاب بر ترک هم محفوظ، با هم تضادی ندارند.

اقول: این مبنای ایشان این است. ما در بحث اوامر عرض کرده ایم که حقیقت امر استحبابی با حقیقت امر وجوبی فرق می کند. یک پدری اصلا اهل تشویق نیست، ولی اینقدر مهربان است که اهل تهدید هم نیست، فقط دستور می دهد. گاهی می گوید بهتر است نان بخری، گاهی می گوید باید نان بخری. نه وعد بر ثوابی در کار است و نه وعید بر عقابی. اینها با هم فرق نمی کند؟ انصافا حقیقت امر وجوبی با امر استحبابی فرق می کند. حالا ولو پدری است که اهل وعده و وعید نیست.

جواب پنجم: مرحوم آقای صدر گفته است من یک جوابی می دهم برای عدم تضاد بین استحباب نفسی و وجوب غیری. می گوید: بنابر نظر صحیح اگر وجوب غیری باشد که ایشان می گوید به نظر ما وجوب غیری روحا هست، یعنی آن شوق غیری مولا که روح وجوب است هست. حالا جعلا نیست مهم نیست، روحا وجوب غیری هست. اگر وجوب غیری هست که هست، مختص است به مقدمه موصله کما علیه صاحب الفصول. وتوضیح آن بعدا می آید.

بعد آقای صدر گفته است که دیگر مشکل حل شد. مستحب نفسی ذات وضوء است، استحباب نفسی آن محفوظ، واجب وضوء موصل الی الصلاة است. فتعدد الموضوع، اصلا متعدد هستند و هر دو محفوظ هستند.

اقول: این هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه جناب آقای صدر! این فرمایش شما برای کسی خوب است که وضوء می گیرد نماز نمی خواند. وضوء گیر بی نماز. خب می شود غسل جنابت بکند در تنگی وقت با اینکه وظیفه اش تیمم است. خب غسل جنابتش هم صحیح است ما هم می گوئیم صحیح است. برای اینکه غسل جنابت کرد یا غسل جنابت مستحب نفسی است، یا کون علی الطهارة مستحب است و غسل جنابت سبب کون علی الطهارة است. امر به نماز هم مقتضی نهی از ضد نیست. طلوع آفتاب شد این آقا تازه غسلش را تمام کرده است. عیب ندارد غسلش صحیح است و مشکلی نیست. اما بحث در کسی است که وضوء می گیرد یا غسل می کند بعد می خواهد نماز بخواند، مقدمه اش موصله است. این کسی که مقدمه اش موصله است هم این مقدمه اش واجب و هم مستحب؟. این وضوء در حالی که موصل است هم واجب است و هم مستحب؟ یعنی هم ترخیص فی الترک دارد و هم منع من الترک؟ اینکه نمی شود.

جواب ششم: حضرت امام قده فرموده اند: اصلا حکم اگر دو عنوان داشت، یک حکم رفته روی یک عنوان، حکم دیگری رفته است روی عنوان دیگر. اصلا بین این دو حکم نه تضاد است نه تماثل است، و اجتماعشان هیچ محذور ندارد. چرا؟ برای اینکه دو عنوان است. دو عنوان که شد حکم از عنوان به معنون خارجی سرایت نمی کند. مثلا نذر کرده نماز شب بخواند. نماز شب مستحب، وفاء به نذر واجب، دو عنوان است. نماز شب که واجب نمی شود. عنوان نماز شب مستحب است. عنوان نماز شب واجب است. حالا اینکه معنون در خارج متحد است، اصلا خارج ظرف سقوط تکلیف است. شما که نماز شب می خوانید او متعلق تکلیف نیست او مسقط تکلیف است. متعلق تکلیف عنوان است. صلاة اللیل مستحبة، الوفاء بالنذر واجب. اصلا با هم تنافی و تضاد و تماثل ندارند.

مانحن فیه هم همینطور است. عنوان وضوء مستحب، عنوان مقدمه نماز واجب. دو عنوان است. حالا در خارج این وضوء شما معنون است به کلا العنوانین، ما چکار به خارج داریم.

اقول: این فرمایش امام قده مبتنی بر این است که بگوئیم واجب غیری عنوان مقدمه است. این را باید بعدا بحث کنیم. همانطور که مرحوم آخوند فرموده مقدمیت حیثیت تقییدیه نیست، عنوان مقدمه واجب نیست. واقع مقدمه واجب است. مقدمیت حیثیت تعلیلیه است، وضوء واجب غیری می شود لکونه مقدمة. این بحثش بعدا می آید.

اما در وفاء به نذر قبول داریم، عنوان وفاء به نذر واجب است. در مقدمه، مقدمیت حیثیت تعلیلیه است کما سیأتی توضیحه.

سلمنا که عنوان مقدمه واجب و عنوان وضوء مستحب باشد. جناب حضرت امام! مولایی که این دو عنوان را می بیند و حکم برای آنها جعل می کند وملتفت است که این دو عنوان گاهی معنونشان واحد است، چطور می تواند دو تا حکم مخالف هم جعل کند؟! می گوید اکرام عالم واجب، اکرام فاسق حرام، می داند هم که عالم فاسق الی ما شاءالله وجود دارد. مولا! تو که می دانی و خودت هم برخورد داشتی با عالم های بی دین، از آن طرف می گوئی اکرام عالم واجب، از آن طرف می گوئی اکرام فاسق حرام، خب وظیفه ما در مورد عالم فاسق چیست؟ اکرام بکنیم یا نکنیم. معقول نیست که مولا بگوید هم اکرام بکنید و هم اکرام نکنید.

سؤال وجواب: اجتماع امر ونهی در واجب بدلی است. یکی می گوید صل، او که نمی گوید حتما در مکان مغصوب نماز بخوان. او امر می کند به جامع، می گوید نماز بخوان در یک مکانی. حالا خود تبه سوء اختیار می روی در مکان مغصوب نماز می خوانی، خب آنجا حضرت امام و ما می گوئیم اشکال ندارد. اجتماع امر و نهی در جائی که امر به صرف الوجود است ونهی از مطلق الوجود با هم جمع می شوند. اما در جائی که امر هم انحلالی است، نهی هم انحلالی است، خب در این عالم فاسق بالاخره اکرام بکنیم یا نکنیم؟ تزاحم در جائی است که دو فعل است، یکی واجب و دیگری حرام، یا هر دو واجب، من قدرت بر جمع ندارم، نمی توانم هر دو غریق را إنقاذ کنم. اما در جائی که معنون واحد است، یک فعل است. اینکه بگویند بکن و نکن معنا ندارد. بالاخره بکنم یا نکنم؟. مولای ملتفت که معنون واحد است چطور می تواند ایجادش مطلق باشد تحریمش هم مطلق باشد. یکجا بگوید اکرام العالم مستحب، یکجا بگوید اکرام الفاسق حرام. نمی شود. ...در بحث تعارض الادله اینها را بحث کرده ایم. تزاحم شرائط خودش را دارد. کلام در این است که فعل واحد اکرام العالم مستحب (اصلا نگویند واجب) از آن طرف می گویند اکرام الفاسق حرام. بالاخره عالم فاسق ینبغی اکرامه یا یحرم اکرامه؟ بالاخره باید موقف شارع مشخص باشد. به قانونگذار رجوع کنید ممکن است اطلاق قانونش تعارض کند ولی به قانونگذار که رجوع می کنیم مشکل را رفع می کند، نه اینکه قانونگذار بگوید من چه می دانم خودت هر کار می کنی بکن. این می شود تنافی در مقام جعل.

سؤال وجواب: اما حضرت امام قده در تهذیب الاصول در یکی از بحث ها تصریح کرده اند اکرام العالم واجب و اکرام الفاسق حرام تعارض ندارند تزاحم است. در حالی که این خلاف وجدان عرفی است.

جواب هفتم: ما فرمایش حضرت امام قده را در جائی که عنوان ثانوی حکم الزامی دارد وعنوان اولی حکم ترخیصی دارد اینجا پذیرفتیم مثلا اکل الجبن حلال، اکل ما یضر بالبدن حرام. خب عرف می گوید این اکل الجبن حلال، حلال حیثی است، یعنی حلالٌ لا لطرو عنوان ثانوی. اینجا ما قبول داریم. عرف می گوید پنیر بخور به شرطی که مضر به بدن نباشد. حلال حیثی است نه حلال مطلق. یا مثل "احلت لکم بهیمة الانعام" با "لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل"، جمع عرفی دارند. احلت لکم بهیمة الانعام از آن حیث است، نه اینکه روی گوسفند مردم را بخوری امتثالا لقوله تعالی "احلت لکم بهیمة الانعام". اینکه نمی شود.

مانحن فیه هم جواب صحیح این است که: امر غیری امر به عنوان ثانوی است. یعنی مقدمه بودن باعث شده است که وضوء واجب بشود. ولو حیثیت تعلیلیه است، اما مقدمه بودن باعث شده است که وضوء واجب بشود. عرف می گوید آن استحباب نفسی وضوء استحباب حیثی است، یعنی ترخیص در ترک در آن حیثی است. یعنی شما مرخصی در ترک وضوء به لحاظ آن حکم نفسی آن. استحباب نفسی وضوء یعنی ترخیص در ترک داری در وضوء، اما بما هوهو. ترخیص داری در ترک امتثال این امر نفسی. ترخیص حیثی است، یعنی در ترک امتثال این امر نفسی مرخصی، اما مرخص نیستی در ترک وضوء. وضوء باید بگیری. در امتثال این امر نفسی به وضوء مرخص هستی در ترک آن. اما مرخص نیستی وضوء را ترک کنی. با وجود امر غیری مرخص نیستی در ترک وضوء. در ترک امتثال امر نفسی به وضوء مرخصی، چون امر نفسی به وضوء عنوان اولی است، ولی وجوب غیری مقدمیت در او نقش دارد.

همینطور نماز شب. نماز شب با وفاء به نذر. نماز شب همین الان هم که شما نذر کردید ترخیص دارد به عنوان اولی ترخیصا حیثیا. یعنی شما مرخصی در ترک امتثال امر اولی به نماز شب. اما مرخص نیستی نماز شب را ترک کنی. امر اولی هست، شما هم مرخصی در ترک امتثال آن امر اولی. به عبارت دیگر ترخیص حیثی است، یعنی ترخیص داری در ترک امتثال آن امر به نماز شب از حیث خودش، منافات ندارد که به لحاظ وجوب وفاء به نذر مرخص نیستی در ترک نماز شب. معنا ندارد که نماز شب در امشب هم مرخص باشم در ترکش و هم ملزم باشم به فعلش.

سؤال وجواب: حلیت اکل الجبن حیثی است. اکل الجبن حلال است من حیث هو هو، اما حلال فعلی من جمیع الجهات نیست. یعنی الان بپرسم مولا این پنیر را بخورم؟ مولا می بیند من مریض هستم اگر این پنیر را بخورم باید یکماه بروم بیمارستان، مولا نمی تواند بگوید بله بخور. ترخیص فعلی نمی تواند بدهد، ترخیص حیثی است. از حیث عنوان اکل پنیر بله مرخص هستی، اما ترخیص فعلی نداری. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 241

چهارشنبه 17/07/87

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 وجه اول برای عبادیت طهارات ثلاث بود. فرمودند طهارات ثلاث استحباب نفسی دارند. و استحباب نفسی اینها منشأ عبادیتشان شده است.

اشکال شد که با وجود امر غیری و وجوب غیری بعد از وصول وقت نماز، معنا ندارد که استحباب نفسی باقی بماند. چون استحباب قوامش به ترخیص در ترک است و با وجوب جمع نمی شود.

حضرت امام قده فرمودند: ما معتقدیم در تعدد عنوان حکم ولو مختلف باشد مشکلی تولید نمی شود. عنوان وضوء مستحب، عنوان مقدمة الواجب واجب. ولو معنون در خارج یکی باشد.

ما این را جواب دادیم عرض کردیم با فرض وحدت معنون تعدد عنوان مشکل را حل نمی کند. بله به نظر ما وجوب مقدمه چون به عنوان ثانوی هست، استحباب به عنوان اولی که حکم ترخیصی است حمل می شود بر حکم ترخیصی حیثی. شبیه حلیت لحم شاة با حرمت غصب. حلیت لحم شاة می شود حلیت حیثیه، یعنی حلیت من حیث أنه لحم شاة، منافات ندارد با حرمت من حیث أنه غصب. حلیت بالفعل نیست حلیت حیثیه است. اینجا هم استحباب حیثی است، استحباب وضوء من حیث هو هو با قطع نظر از وجوب غیری آن. و به نظر ما همین استحباب حیثی منشأ انتزاع محبوبیت هست در اینجا. چون آن عنوان اقوی وجوب است. وجوب که عنوان اقوی است ولو استحباب را حیثی می کند، اما با محبوبیت فعل تنافی ندارد. اختلاف حضرت امام با عرض ما در جائی است که عنوان ثانوی حکم تحریمی باشد. مثلا طلبه ای می خواهد ازدواج کند، همسرش شرط می کند که تا یک هفته نماز شب تعطیل باشد. اشکال ندارد، شرط ضمن العقد می کند ترک نماز شب را. نذر ترک نماز شب باطل است، اما شرط بکنند ترک نماز شب را که اشکالی ندارد. شرط محلل حرام و محرم حلال نیست. اما آن طلبه عادت دارد به نماز شب، برخلاف المؤمنون عند شروطهم بلند شد نماز شب بخواند. طبق نظر حضرت امام قده این نماز شب صحیح است. چرا؟ برای اینکه استحباب نماز شب به عنوان اولی ثابت است.

ما عرضمان این است که این استحباب لولائی است، لولا وجوب الوفاء بالشرط. الان امر به وفاء به شرط می گوید ترک کن نماز شب را، تو با چه قصد قربتی نماز شب می خوانی؟ این نماز شب باطل است. مگر همسرت را راضی کنی، چون وجوب وفاء به شرط حق مشروط له است، او از حقش صرف نظر کند.

مطلب دیگر این است که بنابر نظر مشهور که اخذ قصد قربت در متعلق امر را محال می دانند، متعلق استحباب نفسی ذات وضوء است. نه وضوء به قصد قربت. نه وضوء به قصد امتثال امر. چون می گویند محال است. فقط دخالت دارد قصد قربت در غرض مولا، والا در متعلق امر نفسی قابل اخذ نیست.

بنابر نظر آنها متعلق استحباب نفسی می شود ذات وضوء، اما متعلق وجوب غیری می شود وضوء به قصد امتثال آن امر نفسی.

متعلق ها دو تا می شوند، اما عرض ما این بود که این وجوب غیری با آن استحباب نفسی ولو در طول هم هستند اما قابل جمع نیستند. ترخیص در ترک که قوام استحباب است قابل جمع نیست با این وجوب غیری ولو در طول آن باشد. ولذا باید بگوئیم این استحباب، استحباب حیثی هست.

پس جواب منحصر این است که بگوئیم استحباب حیثی با وجوب غیری که جمع شد کافی است برای انتزاع محبوبیت فعل.

سؤال وجواب: فرض این است که ما فعلا بنابر این گذاشتیم که وجوب غیری امتثاله لیس مقربا. اما استحباب نفسی حیثی، حیثی بودنش برای این است که بالفعل ترخیص در ترک دارد، والا محبوب بودن او حیثی نیست. محبوب نفسی بالفعل منتهی حد استحباب که ترخیص در ترک است منشأ شد ما بگوئیم استحباب حیثی است. والا محبوب نفسی بالفعل است. بالقوه یعنی لولا وجوب غیری ترخیص در ترک داشت. و الان هم ترخیص در ترک امتثال امر نفسی داریم، ترخیص در ترک وضوء نداریم. والا الان هم می گویند انت مرخص فی ترک امتثال الامر النفسی بالوضوء، ولکنک لست مرخصا فی ترک امتثال الامر الغیری، أو فقل الامر النفسی بالصلاة مع الوضوء.

سؤال وجواب: استحباب باید لااقل بعث الی الفعل بکند. خب چه جور بعث الی الفعل با منع من الفعل جمع می شود؟. بالفعل نمی تواند تحریک کند به طرف نماز شب با وجود اینکه نماز شب خلف شرط است. یعنی بالفعل به او می گویند نماز شب نخوان. اگر نماز شب بخواند معاقب است. خب چه جور این نماز شبی که منشأ عقاب است مقرب الی المولا باشد؟. اینجا وجوب غیری هم بعث می کند به فعل، منتهی ترخیص در ترک بالفعل نیست. اما بعث الی الفعل هست، و این بعث الی الفعل منشأ انتزاع محبوبیت است.

اشکال دیگری که به این مقربیت امر نفسی در عبادات ثلاث گرفته شده است این است که: گفته اند بسیاری از عوام تا وضوء وجوب پیدا نکند وضوء نمی گیرند. استحباب نفسی محرکشان نیست نحو الوضوء. بسیاری از افراد اصلا غافل هستند از استحباب نفسی وضوء یا غسل یا تیمم یا اقامه قبل از نماز. برخی از افراد اصلا معتقدند که تیمم استحباب نفسی ندارد. اینها چه جور می توانند قصد کنند استحباب نفسی را در حالی که قاطع به عدم آن هستند یا غافل از آن هستند؟

مرحوم آخوند فرموده داعی بر داعی را فراموش کردید. آقا امر غیری داعی است و محرک است به امتثال امر نفسی. مثل اینکه کسی بخاطر سعه رزق، سعه رزق داعی بر داعی می شود که نماز شب بخواند. امر به نماز شب محرک نبود مگر بعد از اینکه داعی سعه رزق شد داعی علی الداعی. اینجا هم همینطور. امر نفسی به طهارات ثلاث محرک نبود مگر بعد از وجود امر غیری. امر غیری داعی بر داعی شد.

اول عرض کنم: داعی بر داعی یک اشکال اساسی دارد. و آن این است که: یکوقت داعی بر داعی خودش قربی است. مثل اینکه نماز استیجاری می خواند بخاطر اینکه امر به وفاء به اجاره امتثال بشود. بخاطر اینکه بریء الذمه بشود از دین دیگران و پولش حلال بشود. از نظر عرفی و حتی از نظر شرعی هم بنابر نظر مشهور اگر نماز نخواند تا وقت گذشت پولش حرام است اجاره منفسخ می شود. این اشکال ندارد. این داعی قربی است محرکٌ نحو داع الهی. الداعی الالهی علی الداعی الالهی. داعی الهی حلال شدن پول است، سبب شد امر به نماز عن المیت محرک بشود شما را که نماز این میت را بخوان.

اما گاهی داعی علی الداعی قربی نیست. بلکه گاهی محرم است. جوانی است عاشق یک دختری شده است و می خواهد از راه نامشروع به او برسد. گفته اند اگر نماز شب بخوانی بخاطر خدا، می رسی به آن معشوقه ات. خب این هم داعی بر داعی است دیگر. یعنی غرض محرم منشأ می شود این آقا نماز شب بخواند امتثالا لامر المولا. چون به او گفته اند اگر نماز شب ریائی بخوانی این معشوقه ات گم می شود. باید نماز شب برای خدا بخوانی تا به معشوقه ات برسی. یا داعی حلال. پدرش می گوید اگر نماز شب بخوانی بخاطر خدا یک میلیون به تو می دهم. این هم فقط دنبال یک میلیون پدر است. آن چک پولها چشمش را خیره کرده است. می گوید پدرم می گوید اگر شما نماز شب برای خدا نخوانی از این پول خبری نیست. خب این هم می شود داعی بر داعی.

یا ما مثال می زدیم می گفتیم یک آقایی می گوید من چون عادت دارم همیشه نماز شب بخوانم، افسردگی پیدا کرده ام رفته ام دکتر، گفته به همان چیزی که عادت داری پایبند باش افسردگی ات خوب می شود. ما از نو شروع کردیم نماز شب بخاطر خدا خواندن تا افسردگی مان خوب شود. حالا اگر ما عادت داشتیم بجای نماز شب کار دیگری می کردیم، آنهم منشأ می شد افسردگی ما خوب بشود. اما چون عادت داریم نماز شب بخوانیم، آن هم بخاطر خدا، چون اگر نماز شب بخوانم نه بخاطر خدا افسردگی ام بیشتر می شود. خب این می شود داعی بر داعی. اما این داعی بر داعی قربی نیست.

این یک اشکال اساسی است که این داعی بر داعی که قربی نیست بل قد یکون محرما، هل یصلح للمقربیة أم لا؟

لعل المشهور علی کفایة الداعی علی الداعی. ولکن جای اشکال دارد. من فعلا در حد اشکال بیان کردم.

سؤال وجواب: فرض این است که شما می گوئید امر غیری داعی است بر امتثال امر نفسی. خب امر غیری فرض این است که داعی قربی نیست. اگر امر غیری داعی قربی بود که نیاز نداشتیم استحباب نفسی طهارت وصلاة را اثبات کنیم. امر غیری فعلا بنابر این است که قربی نیست. می شود داعی غیر قربی علی الداعی و این مواجه است با اشکال.

سؤال وجواب: اینکه شما می گوئید داعی بر داعی نیست. امر به نماز با وضوء داعی هست به وضوء قربة الی الله. این جوابی است که بعدا مطرح می کنیم.

اما عجالتا اینجا عرض کنم برفرض راجع به فرمایش شما که امر نفسی به صلاة مع الوضوء داعی علی الداعی است، خب این اشکال الان وارد نیست که امر غیری داعی قربی نیست.

اشکال دیگری که می خواهیم مطرح کنیم این است که: در داعی علی الداعی آن داعی مباشری ما که الداعی الی الفعل است او باید مورد التفات باشد. چرا؟ برای اینکه من می گویم وصول الی الصلاة محرک می شود، یعنی معنای داعی علی الداعی این است که داعی وصول به ثواب سبب است که امر به نماز شب محرک باشد به طرف نماز شب. معنای داعی علی الداعی این است. وصول الی الثواب أو الخوف من العقاب سبب می شود که امر به نماز شب محرک باشد به طرف نماز شب. خب این فرع بر التفات به امر به نماز شب است. وقتی که من التفات ندارم به این امر به نماز شب، چطور می تواند وصول الی الثواب أو الخوف من العقاب سبب محرکیت آن امری باشد که هیچ اطلاع از او ندارم.

ولذا جناب آخوند! کسانی که ملتفت هستند منتهی اگر امر غیری نبود وضوء نمی گرفتند، سلمنا داعی علی الداعی را آنجا قبول می کنیم. اما جائی که افراد غافلند معتقد به عدم هستند، آنها اصلا التفات ندارند به وجود امر نفسی به طهارات ثلاث، چطور می تواند امر غیری سبب محرکیت به آن نماز نفسی به طهارات ثلاث باشد؟ خب محرکیت امر نفسی به طهارات ثلاث فرع بر التفات به آنها است. وقتی من التفات ندارم به آن امر نفسی، صد تا داعی بر داعی هم درست بکنید، خب چطور می تواند سبب محرکیت امری بشود که من اصلا از وجود او بی خبرم.

مرحوم نائینی یک نقضی می کند به مرحوم آخوند، می گوید جناب آخوند! بنده نماز ظهر می خوانم به داعی امتثال امر غیری به نماز ظهر. چرا؟ ایشان می گوید نماز ظهر دو امر دارد، یکی امر نفسی، یکی امر غیری چون شرط صحت نماز عصر است «الا أن هذه قبل هذه». حالا من نماز ظهر نمی خوانم به قصد امتثال امر نفسی آن، نماز ظهر می خوانم تا نماز عصرم صحیح بشود. بلا تشبیه مرحوم آقای فلسفی می فرمود: سیگاری­ها چلوکباب می خورند تا بعد سیگار بعد از چلوکباب به آنها بچسبد. حالا یک کسی می گوید من با نماز ظهر میانه خوبی ندارم، هر وقت نماز ظهر خواندم مشکل پیدا کردم، ولذا سعی می کنم نماز عصرم را بگذارم در تنگی وقت که دیگر ترتیب معتبر نیست و باید آنجا نماز عصر بخوانم وبرای نماز ظهر وقت نیست. اما در نماز عصر در سعه وقت خب شرط صحتش این است که قبل از آن نماز ظهر بخوانیم. نماز ظهر می خوانم به داعی امتثال امر غیری به آن. واضح البطلان است کسی قائل بشود که این نماز ظهر به داعی امتثال امر غیری صحیح است.

مثال دیگری هم می زنند، می گویند یک آقایی اعتکاف کرد، لا اعتکاف الا بصوم. این آقا روزه که می گیرد به قصد امتثال امر غیری است. می گوید چون اعتکاف مشروط است به صوم و صوم امر غیری دارد فأصوم. این صوم قطعا باطل است.

ولذا نمی شود بگوید ما امر نفسی به طهارات ثلاث داریم ما قصد امتثال امر غیری می کنیم این می شود داعی علی الداعی.

خب اگر داعی علی الداعی می شود باید در این مثال نماز ظهر یا صوم ملتزم بشویم به صحت.

سؤال وجواب: در عبادت حسن فعلی لازم است و حسن فاعلی. کسی که محبوب مولا را انجام می دهد، عدو مولا را می کشد به اعتقاد اینکه ابن مولا است، این عبادت است؟ ...فرض این است که امر غیری مقرب نیست، پس باید ملتفت باشیم به امر نفسی به آن. فعلا تا جوابهای بعد نیامده بنا بر این است.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی نادرست است. به قول یکی از بزرگان می فرمود گاهی مرحوم نائینی ادعایی می کند بی دلیل و انتظار دارد همه هم قبول کنند. خب این ادعا بی دلیل است. نماز ظهر هم به داعی امر غیری صحیح است. چه کسی می گوید واضح البطلان است. صوم هم به داعی امتثال امر غیری به آن در حال اعتکاف صحیح است.

ولی به هر حال این اشکال که استحباب نفسی گاهی محرک نیست لأنه قد یکون مغفولا عنه و قد یکون المکلف معتقدا بعدمه، این اشکال به نظر ما اشکال واردی هست، و مقربیت استحباب نفسی طهارات ثلاث این اشکال را دارد.

مرحوم آقای صدر می گوید یک اشکال دیگری هم هست که کسی مطرح نکرده ما مطرح می کنیم، او هم وارد است. آن اشکال این است که: استحباب نفسی گاهی مواجه است با مزاحم اقوی. مثل چی؟ یک آبی است که اگر من وضوء بگیرم موجب تأثر مؤمن می شود. خب این تأثر مؤمن از وضوء من منشأ می شود که آن استحباب نفسی وضوء از بین برود، چون یک ملاک اقوایی پیدا کرد که مستحب اقوی شد ترک وضوء. یعنی اگر ما بودیم و استحباب نفسی وضوء، اینجا دیگر استحباب نفسی باقی نمی ماند لابتلائه بملاک مزاحم اقوی یقتضی ترک الوضوء.

گاهی ملاک مزاحم ملاک وجوبی است. مثل اینکه پدر نهی کند، بگوید پسرم وضوء مستحب نگیر. حالا قائل شدیم امر والدین هم واجب الاطاعة است مطلقا. دیگر این استحباب نفسی وضوء از بین می رود. وقتی از بین رفت چه جور می خواهید قصد قربت کنید به امتثال استحباب نفسی؟!

بعد خود آقای صدر اشکالی مطرح می کند می گوید:

لا یقال که وقتی که وجوب غیری آمد، إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة آمد، دیگر آن مزاحم ها می روند کنار. چرا؟ برای اینکه لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق. وقتی این مزاحم ها کنار رفتند، مؤمن ایذاء می شود از وضوء من بشود، من می خواهم نماز واجب بخوانم، وقتی این مزاحم ها رفتند، استحباب نفسی می شود بلامزاحم. استحباب نفسی وضوء می آید چون می بیند مزاحمش از بین رفت. چه کسی مزاحم او را از بین برد؟ وجوب غیری وضوء. اشکالی ندارد. وجوب غیری وضوء دشمن استحباب نفسی را اعدام کرد، اما آن چیزی که منشأ قربت می شود استحباب نفسی است.

آقای صدر می گوید فإنه یقال: می گوید این حرفها را نزنید، چون اولا می گوئیم درست است که آن مزاحم از بین رفت بعد از دخول وقت، استحباب عدم ایذاء مؤمن یا وجوب امتثال امر والد از بین می رود، چون آنها گفتند وضوء نگیر، الان دیگر باید وضوء بگیریم. اما ملاک آن حکم به استحباب مؤکد عدم ایذاء مؤمن ملاکش هست. وآن ملاکش جلو استحباب نفسی وضوء را می گیرد.

فعل واحد هست، خود وضوء عنوان ایذاء مؤمن بر او منطبق است. ولذا فعل واحد است نمی شود بگوئید اگر ایذاء مؤمن کردی پس وضوء بگیر. اصلا خود وضوء ایذاء مؤمن است. قابل انفکاک نیست. اصلا مؤمن از وضوء شما بدش می آید. چون وضوء شما برای او مشکل ایجاد می کند.

پس فرمایش آقای صدر این است که می گوید درست است که چه بسا آن مزاحم خطابا از بین می رود اما عرفا می گویند ملاکش هست وجلو این ملاک استحباب نفسی را می گیرد.

بعد یک جواب دیگری هم می دهد، می گوید یک مثالی بزنیم دیگر حرف ندارد، آن مثال این است که می گوید: مؤمن از وضوء شما به آب الف متأذی می شود، ولی آب ب داری. بعد از دخول وقت هم باز از آب الف مستحب است وضوء نگیری، چرا؟ چون موجب ایذاء مؤمن می شود، حتی بعد از دخول وقت. چون وضوء با آب الف که واجب نیست، خب برو با آب ب وضوء بگیر. اما با آب الف وضوء بگیری موجب ایذاء مؤمن می شود. آن استحباب عدم ایذاء مؤمن می گوید وضوء با آب الف نگیر. آقای صدر می گوید ولکن آیا وضوء با آب الف باطل است؟ قطعا باطل نیست. با اینکه ترک این وضوء استحباب دارد بخاطر اینکه مصداق ایذاء مؤمن است، اما اگر شما با این آب الف وضوء بگیرید قطعا باطل نیست. استحباب نفسی ندارد بخاطر وجود مزاحم اقوی، ولکن قطعا وضوء صحیح است. پس معلوم می شود که استحباب نفسی منشأ صحت وضوء نیست. منشأ صحت وضوء چیز دیگری است که باید آن را پیدا کنیم.

اقول: به نظر ما این اشکال آقای صدر ناوارد است. چرا؟ برای اینکه بعد از اینکه وقت شد و وضوء واجب شد، دیگر این وضوء ولو موجب ایذاء مؤمن است ولی واجب است. اصلا خطاب استحباب عدم ایذاء مؤمن شامل اینجا نمی شود. شما ملاک را از کجا کشف می کنید؟. می گوید حکم به استحباب عدم ایذاء مؤمن از بین رفت ولی ملاک او هست، خب از کجا ملاک او را کشف می کنید؟ ایشان می گوید عرف ممکن است کشف کند. می گوئیم کدام عرف؟ هیچوقت عرف کشف نمی کند. الان دیگر وضوء واجب است. لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق. کی اینجا گوش به حرف مؤمن یا پدر ومادر دادن ملاک دارد؟

سؤال وجواب: ایذاء مؤمن مراتب دارد. شما اگر نماز شب بخوانید رفیق شما ایذاء می شود. این حرام نیست. آن چیزی که حرام است فعلی است که عرفا ایذاء شمرده شود. عرف عام می گوید هذا ایذاء. ولی اگر من به یک نفر سلام هم ندهم او ایذاء می شود، آیا این حرام است؟ من اگر خوب درس بخوانم رفیق همکلاسی ام ایذاء می شود چون می گوید من می خواهم نفر اول بشوم، این ایذاء حرام است؟ اینها که حرام نیست. اینکه مؤمنی از وضوء گرفتن من ایذاء می شود فوقش مستحب است من ایذاء نکنم او را، اما حرام نیست اگر ایذاء بشود.

پس اشکال ما به آقای صدر این است که جناب آقای صدر! شما از کجا می گوئید که ملاک استحباب عدم ایذاء مؤمن بعد از دخول وقت هست واو باعث می شود استحباب نفسی نباشد؟ ملاک تمام شد رفت.

و اما آنچه که فرمودید بعد از دخول وقت دو تا آب داریم، مؤمن ایذاء می شود از وضوء به آب الف، بعد گفتید خب مستحب نیست وضوء با آب الف، ولی قطعا صحیح است. جناب آقای صدر! مگر بنا بود وضوء با آب الف مستحب باشد؟! طبیعی وضوء مستحب است. این فرد از وضوء چون موجب ایذاء مؤمن است مستحب است ترکش. مثل نماز خواندن در اماکن تهمت، آنچه که واجب است طبیعی نماز است، نماز در اماکن تهمت مستحب است ترکش، برو جای دیگر نماز بخوان. حالا اگر کسی بگوید حرام که نیست. اتقوا مواضع التهم که امر وجوبی نیست. من می خواهم در اینجا نماز بخوانم ولو موجب سوء ظن برخی افراد می شود، این نماز باطل نیست؟! اینجا هم طبیعی وضوء مستحب است، این فرد از وضوء لازم نیست مستحب باشد.

سؤال وجواب: مقرب مگر چیست؟ یعنی امتثال امر قربة الی الله. من امر به طبیعی وضوء را امتثال کرده ام با این فرد. فوقش می شود نهی کراهتی. نهی کراهتی از یک فرد از افراد واجب منافات ندارد با اینکه او مصداق واجب باشد. جامع محبوب است، منافات ندارد که این فرد یک خصوصیتی دارد که باعث می شود این خصوصیت محبوب نباشد اما به عنوان مصداق جامع محبوب است.

سؤال وجواب: ایشان می خواست امر ترتبی درست کند، می خواهد بگوید اگر ایذاء کردی مؤمن را فتوضأ. جواب ایشان این است که اصلا خود وضوء من ایذاء مؤمن است. این مثل این می ماند که بگوید إن توضأت فتوضأ. ...کلام در این است که شما می گوئید چطور می تواند این فردی که ترکش محبوب است مصداق جامعی باشد که آن جامع عبادت است. می گوئیم خب چه اشکالی دارد. بلکه از باب اینکه جامع را آوردید تقرب حاصل شد. چون جامع محبوب است ولو خصوصیت این فرد محبوب نیست.

سؤال وجواب: اگر نهی تحرمی باشد بحث اجتماع امر ونهی پیش می آید. که اگر نظر بنده را بخواهید می گوید بله، وضوء با این آب ولو پدر گفت با این آب وضوء نگیر صحیح است إذا تمشی منه قصد القربة. برفرض هم قصد تقرب مشکل باشد در نهی تحریمی مشکل است نه در نهی کراهتی. این اگر خدا نمی گفت اصلا وضوء نمی گرفت، وضوء گرفتنش بخاطر خدا است. منتهی همه که لازم نیست سلمان و ابوذر باشند و جایشان در اعلی علیین باشد. همین کنار کفش کن بهشت هم ما را راه بدهند کافی است. حالا می خواهیم امتثال کنیم امر به این جامع در ضمن این فرد مکروه یا این فردی که ترکش مستحب است. اشکالی ندارد.

سؤال وجواب: بحث اجتماع امر ونهی را بگذاریم جای خودش، مورد اختلاف است. بعضی ها می گویند بله، بعضی ها می گویند فرد محرم می تواند مصداق واجب باشد، ولذا عمدا هم بروید در مکان مغصوب نماز بخوانید نماز صحیح است وقصد قربت هم متمشی شده است. یکی از کسانی که این نظر را دارد حضرت امام است. می گوید اگر اجماع نبود، ما می گفتیم نماز در مکان مغصوب عالما عامدا هم صحیح است. حالا ما وارد آن بحث نمی شویم. ما فعلا می گوئیم استحباب ترک این فرد از وضوء با امتثال امر به جامع وضوء جمع می شود، وآن چیزی که لازم است استحباب نفسی جامع وضوء است.

سؤال وجواب: اینکه استحباب بالفعل ندارد چون امر غیری دارد، او را که جواب دادیم. ...آقای صدر می گوید اگر بنا بود استحباب نفسی منشأ عبادیت بشود اینجا استحباب نفسی نسبت به این وضوء با آب الف مشکل دارد. ما می گوئیم استحباب نفسی جامع وضوء که هست. استحباب نفسی جامع وضوء کافی است برای قصد تقرب به یک مصداق آن، ولو مصداقش مستحب نفسی نباشد، فقط مصداق است برای آن طبیعی که مستحب نفسی است. ولذا به نظر ما این اشکال آقای صدر وارد نیست.

پس جواب اول از اشکال عبادیت طهارات ثلاث این بود که این طهارات ثلاث استحباب نفسی دارند. این جواب به نظر ما دچار مشکل بود. چون خیلی ها به این استحباب نفسی ملتفت نیستند. یا خیلی ها معتقدند به عدم استحباب نفسی، کما فی التیمم. اقامه قبل از نماز قطعا مستحب نفسی نیست، پس چطور قصد قربت می کنید در اقامه قبل از نماز بنابر نظر کسانی که می گویند اقامه شرط شرط نماز است. ما که می گوئیم اقامه مستحب قبل الصلاة. اما کسانی که می گویند اقامه شرط نماز است، خب اقامه مستحب نفسی که نیست، اگر بدون نماز بخوانی اصلا تشریع است، خبب چطور می توانم قصد قربت کنم؟

پس این جواب اول که گفتند استحباب نفسی مشکل را در عبادیت طهارات ثلاث تمام نشد.

جواب دومی که مرحوم شیخ داده این است که: فرموده: وضوء مثل صعود الی السطح نیست که می فهمیم چکار می کنیم. وضوء یک امر مبهمی است. اصلا معلوم نیست ارتباطش با نماز چیست. پس وضوء ارتباطش با نماز ارتباط مبهم است. و ما اگر قصد نکنیم این عنوان واقعی وضوء را که برای ما مبهم است، مقدمه نماز محقق نمی شود. چرا؟ برای اینکه ذات این غسلات و مسحات که مقدمه نماز نیست. غسلات و مسحات از باب اینکه مصداق یک عنوان راجح هستند آن عنوان راجح مبهم استو. و ما قصد قربت که می کنیم بخاطر آن عنوان راجح مبهم هست، نه بخاطر امر غیری. امر غیری منشأ عبادیت وضوء نیست. تعنون وضوء به عنوان راجح واقعی منشأ عبادیت او و منشأ ترتب ثواب بر او است. منتهی مشکل این است که آن عنوان واقعی راجح مبهم است، مجبوریم ما یک عنوان اجمالی پیدا کنیم. چون عنوان تفصیلی ما مبهم است. می رویم می گردیم یک عنوان اجمالی پیدا می کنیم. از قضاء شانس ما عنوان اجمالی عبارت است از امتثال الامر الغیری. می گوئیم وضوئی می گیرم به داعی امر غیری آن. این امر غیری منشأ تقرب نیست. این عنوان اجمالی است برای آن عنوان تفصیلی مبهم و راجح که او منشأ عبادیت این طهارات ثلاث شده است.

اقول: این فرمایش مرحوم شیخ بازگشتش به همان استحباب نفسی است. آن عنوان واقعی راجح چیست؟ یعنی استحباب نفسی وضوء.

ولذا در کتاب الطهارة مرحوم شیخ این را به عنوان دلیل مستقل نیاورده است. اشکال این است که در تقریرات به عنوان دلیل مستقل ذکر کرده است. یک دلیل استحباب نفسی طهارات ثلاث است و یک دلیل هم مبهم بودن عنوان واقعی طهارات ثلاث است، که ما مجبوریم قصد امتثال امر غیری را عنوان اجمالی آن قرار بدهیم.

وقتی در تقریرات به عنوان دلیل دوم ذکر کرده، مرحوم آخوند و دیگران شروع کرده اند به مرحوم شیخ حمله کرده اند که این دلیل شما دلیل درستی نیست. که انشاءالله بررسی می کنیم.

جلسه 242

شنبه 20/07/87

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 تقریرات مرحوم شیخ برای عبادیت طهارات ثلاث غیر از استحباب نفسی آنها دلیل دیگری ذکر شده است. وآن این است که مقدمه بودن طهارات ثلاث مثل وضوء برای نماز مبهم هست. ارتباط وضوء و نماز برای ما معلوم نیست. ولذا باید هنگامی که وضوء می گیریم با توجه به اینکه نفس غسلات و مسحات مقدمه نماز نیستند، باید قصد کنیم ایجاد یک عنوانی را که واقعا بر وضوء منطبق است، و وضوء بخاطر آن عنوان مقدمه نماز است. آن عنوان تا قصد نشود مقدمه نماز محقق نمی شود. و لذا کسی صرف غسلات و مسحات را بخواهد مقدمه نماز قرار بدهد بدون قصد قربت، کافی نیست. قصد عنوان مبهم برای ما مقدور نیست چون اطلاعی از آن نداریم. پس مجبوریم عنوان اجمالی امتثال امر غیری را مرآت قرار بدهیم برای آن عنوان تفصیلی مبهم. نه اینکه قصد امتثال امر غیری مقرب است. بلکه قصد امتثال امر غیری قصد اجمالی است برای آن عنوان تفصیلی. نقش امر غیری نقش مرآت است و نه بیشتر. واینکه محذوری ندارد. امر تعلق گرفته به وضوء بما له من العنوان الواقعی الراجح. توقف ندارد بر امر غیری. ما انسان های ناتوان چون وضوء به قصد آن عنوان واقعی را نمی توانیم اتیان کنیم مگر بعنوانه الاجمالی، نیاز پیدا می کنیم به این عنوان اجمالی. مثل اینکه ما نمی دانیم این نمازی که بر ما واجب است چه نمازی است، قصد ما فی الذمه می کنیم. این معنایش این نیست که امر تعلق گرفته است به عنوان ما فی الذمة. اینکه دور است. عنوان ما فی الذمة انتزاع می شود از تعلق امر. ما فی الذمة یعنی ما تعلق الامر به فی ذمة المکلف. ما فی الذمة متعلق امر نیست. ما چه بکنیم، چاره ای نداریم، عنوان تفصیلی را نمی دانیم قصد می کنیم عنوان ما فی الذمة را. اینجا هم همینطور.

مرحوم آخوند چون تقریرات را دیده است که این دلیل را به عنوان دلیل مستقل ذکر کرده است، اشکال کرده و اشکال هم وارد است. فرموده جناب شیخ! شما به قصد امتثال امر غیری فقط به عنوان اجمالی نگاه می کنید چون اجمالی بشود برای قصد آن عنوان مبهم؟! اینکه نیاز ندارد که ما وضوء بگیریم به داعی امتثال امر غیری. می توانیم عنوان امر غیری را وصف قرار بدهیم برای وضوء. بگوئیم وضوء مأموربه به امر غیری می گیرم. امر غیری را وصف قرار دادیم. این هم می شود عنوان اجمالی. دیگر لزومی ندارد که داعی ما داعی قصد امتثال امر باشد. وضوء بگیریم، الوضوء المأموربه بالامر بالغیری ولکن به داعی تبرید و خنک شدن. داعی قربی نیست امتثال امر نیست. شما فقط به این عنوان امر غیری نگاه کردید به عنوان معرف. معرف که لازم نیست داعی باشد می تواند وصف باشد. وضوء می گیرم وضوء متعلق امر غیری به داعی تبرید.

سؤال: وضوء به داعی تبرید متعلق امر غیری نیست چون مقدمه نماز وضوئی نیست که به قصد تبرید باشد.

جواب: فرض این است که این جواب دوم شما غیر از جواب اول است. جواب اول این است که متعلق امر غیری وضوء است به قصد استحباب نفسی آن.

در کتاب الطهارة فرمودید وضوء به قصد عنوان راجح می شود مستحب نفسی. یعنی استحباب نفسی را با انطباق عنوان راجح بر وضوء یکی گرفتید. ولذا صاحب کفایه به کتاب الطهارة مرحوم شیخ اشکال نکرد. اشکال به کلام تقریرات است. در تقریرات اینجا دو دلیل مستقل ذکر کرده است: یکی اینکه گفته الطهارات الثلاث مستحبة نفسیة، و امر غیری تعلق می گیرد به طهارت به قصد امتثال امر نفسی آن. جواب دوم اینکه می گوید: ما که می گوئیم قصد امتثال امر لازم است برای این است که یک عنوانی اجمالی داشته باشیم برای آن عنوان واقعی مبهم. اگر واقعا نقش قصد امتثال امر غیری این است، خب شما می توانید این را به عنوان وصف ذکر کنید. اصلا داعی و محرک شما امتثال امر مولا نباشد. ولکن قصد می کنید وضوئی می گیرم که متعلق امر غیری است. اگر شما می گوئید در متعلق امر غیری قصد امتثال امر نفسی اخذ شده، او که جواب اول است. ما فعلا در جواب دوم بحث می کنیم که در تقریرات ذکر شده است، خب اشکال مرحوم آخوند وارد است.

و اساسا یکوقت محرک من به وضوء امر مولا است. ولی یکوقت محرک من به وضوء امر مولا نیست، امر مولا را وصف قرار می دهم. مثل اینکه من نمی دانم سهم سادات بدهکارم یا زکات بدهکارم. میروم کسی را که وکیل از یک سید و یک غیر سید است پیدا می کنم، می گویم این ده هزار تومان را قبول کن به عنوان قصد اجمالی، چون من قصد ما فی الذمة می کنم، شما هم قصد کن قبول از طرف کسی که مستحق است شرعا این ده هزار تومان را. اگر این سهم سادات است، پس وکالتا از سید فقیر واقع می شود. اگر زکات است چون من غیر هاشمی هستم باید زکات به غیر هاشمی بدهم، وکالتا از آن غیر سید واقع می شود. مشکل من حل می شود و آن ده هزار تومان اداء می شود. حالا این آقا سید با آن آقا شیخ خودشان می دانند، علم اجمالی دارند که این ده هزار تومان یا مال این است یا مال او است، قرعه بزنند هر کاری که دوست دارند بکنند خودشان می دانند، مشکل من حل شد. خب من قصد می کنم اداء ما فی الذمة را، اما ممکن است داعی من بر این کار ریاء باشد. داعی من بر این کار داعی امتثال امر نباشد. مثل اینکه کسانی هستند که می گویند در اداء خمس و زکات قصد قربت معتبر نیست، بلکه شما ریاءا هم خمس یا زکات را اداء کنید صحیح است. مثل مرحوم آقای صدر وآقای سیستانی نظرشان این است. خب من داعی ریاء دارم، و اگر ریاء نبود (نعوذبالله) مجبور نبودم ده هزار تومان بدهم، ولی حالا که داعی ریاء منشأ شد ده هزار تومان بدهم می خواهم صحیح بشود و ده هزار تومان مفتی از جیبم نرود، لذا قصد اداء ما فی الذمة می کنم. پس ممکن است قصد امتثال امر داعی نباشد، داعی من ریاء است، اما وصف قرار می دهم برای این متعلق تا متعلق من مطابق با آن وظیفه واقعیه بشود.

سؤال وجواب: فرض این است که نگاه شما به قصد امتثال امر نگاه ابزاری بود. نگاه ابزاری بود برای قصد آن عنوان مبهم. قصد آن عنوان مبهم به هر وجه اجمالی ممکن است. مهم این است که من قصد بکنم آن عنوان تفصیلی را بوجه من الوجوه. یکی از راه های قصد آن عنوان تفصیلی همین توصیف آن است که الوضوء المتعلق للامر الغیری.

اگر می گوئید تا قصد قربت نکنم آن عنوان راجح محقق نمی شود.

خب اینکه کلام در این است که چه جور می توانی قصد قربت کنی. این بازگشتش به جواب اول است که در جواب اول جواب دادید که قصد قربت من به قصد امتثال امر نفسی است. وقتی شما در تقریرات جواب مستقل ذکر می کنید، یعنی برفرض طهارات ثلاث مستحب نفسی نباشند، ما قصد امتثال امر غیری را که لازم می دانید صرفا چون مرآت باشد برای قصد آن عنوان تفصیلی. خب مرحوم آخوند اشکال می کند می گوید قصد عنوان تفصیلی به هر وجه اجمالی صحیح است ولو اخذ الامر الغیری وصفا لا داعیا.

واین اشکال مرحوم آخوند وارد هست.

سؤال وجواب: مگر امر غیری وجه آن عنوان تفصیلی مبهم نیست. خب آن وجه را من قصد کرده ام. در احکام نیت گفته اند که دو نوع نیت داریم: نیت به معنای قصد العنوان، دوم نیت به معنای قصد القربة. ممکن است یک واجب توصلی باشد اما قوامش به قصد العنوان است. مثل اداء دین. شما اگر فراموش کنید به طلبکار خودتان پول بدهید قصد اداء دین نکنید، قصد هدیه بکنید، این به عنوان اداء دین محقق نمی شود. با اینکه اداء دین توصلی است اما قوامش به قصد عنوان است. گاهی عنوان تفصیلی را نمی دانید عنوان اجمالی را قصد می کنید، می گوئید به قصد ما فی الذمة این پول را به این آقا می دهم. اما داعی شما خدا نیست، داعی شما حفظ آبرو است. و الا اگر حفظ آبرو نبود ممکن بود اصلا اداء دین نکنید. آن چیزی که در اینجا مطرح است اگر قصد عنوان است، خب مرحوم آخوند درست گفت که قصد عنوان به هر وجه اجمالی ممکن است ولو بجعل الامر الغیری وصفا. اگر بحث در نیت به معنای قصد قربت است، شماها قصد قربت را می گوئید قصد امتثال امر. خب کدام امر؟ امر غیری فرض این است که داعویت مستقله ندارد، مقربیت ندارد. اینجور گفتید. شما حالا می گوئید که نه، ما صرفا این را عنوان اجمالی قرار می دهیم برای قصد آن عنوان تفصیلی. می گوئیم قصد عنوان تفصیلی نیاز ندارد که این عنوان اجمالی را داعی قرار بدهید. مگر شما گفتید وضوء به داعی ایجاد عنوان واقعی. مگر وضوء به داعی ایجاد واقعی قصد قربت درست می کند؟ مگر شما در اداء دین پول دادن به طلبکار را به قصد ایجاد عنوان واقعی اداء دین گفتید قصد قربت است. اگر مرادتان از وضوء به داعی ایجاد عنوان، یعنی وضوء با قصد ایجاد عنوان، (نه قصد قربت بلکه قصد عنوان)، اگر این است، که می توانیم عنوان امر غیری را وصف قرار بدهیم. اگر می گوئید نه، محرک من به وضوء گرفتن باید آن عنوان راجح باشد، خب عنوان راجح مگر موجب قصد قربت است؟ اگر برنگردانید به همان استحباب نفسی که به درد نمی خورد. در کتاب الطهارة برگردانده به آن استحباب نفسی ولذا جواب مستقلی ذکر نکرده است. ولذا ما اشکال نمی کنیم و مرحوم آخوند هم به کتاب الطهارة اشکال نگرفت. ایشان به کتاب تقریرات اشکال می گیرد که جواب مستقل قرار داده است.

سؤال وجواب: مسلک مشهور این است که امر غیری قصد امتثالش مقرب و موجب ثواب نیست. ولذا بود که دچار مشکل شدند.

جواب سوم: (در طهارات ثلاث) که جواب صحیحی هم هست: این است که گفته می شود: برای تحقق قصد قربت کافی است که ما مقدمه واجب را بیاوریم به غرض توصل به واجب. اتیان به مقدمه به داعی توصل به ذی المقدمه این موجب قصد قربت است. مولا فرمود إصعد الی السطح، نصب سلم بکنید به داعی توصل به صعود الی السطح، این تقرب الی المولا است وقصد قربت با این محقق می شود.

نفرمائید که ذات وضوء مقدمه نماز نیست. پس چطور من ذات وضوء را بیاورم به داعی توصل بالمقدمة الی ذیها. این دوری است. تا من قصد توصل نکنم وضوء مقدمه نمی شود. چون مقدمه عبارت است از وضوء به قصد قربت، حالا بگوئید وضوء به قصد توصل به نماز. پس تا قصد توصل نکنم وضوء مقدمه نمی شود، و تا مقدمه نشود نمی توانم قصد توصل بکنم. شبهه دور برای ما درست می کنند.

اقول: جواب این است که بلاخره وضوء جزء المقدمه که هست. جزء المقدمة مقدمة. پس من وضوء را که جزء المقدمه است و جزء المقدمة مقدمة می گیرم به داعی توصل من به نماز. جزء دیگر مقدمه خودبخود مقدمه می شود. چون جزء دیگر مقدمه همین داعی توصل است. من وضوء می گیرم، این جزء المقدمه است، و به داعی توصل نماز که باشد، این داعی توصل نماز جزء دوم مقدمه را هم محقق می کند.

و لذا این جواب ثالث متین است.

اینکه در کتاب منتقی الاصول اشکال کرده اند که ممکن است من ذی المقدمه را به داعی قربی نیاورم، مثلا صعود الی السطح را به داعی نفسانی بیاورم، صعود الی السطح عبادت نمی شود، نصب سلم به داعی توصل به صعود الی السطح بشود عبادت. مثلا در نماز، من نماز بخاطر ریاء می خوانم، او عبادت نیست. اما چون وضوء گرفته ام به داعی توصل به نماز، او بشود عبادت. زیادت فرع بر اصل لازم آمد. وضوء گرفته ام به داعی توصل به نماز، اهلا و مرحبا وطوبی للعابدین. بعد که می خواهم نماز بخوانم به داعی ریاء، می گویند لا اهلا ومرحبا. چه جور شد ذی المقدمه عبادت نیست ولی مقدمه ای که به داعی توصل به او است شد عبادت!.

اقول: این اشکال درست نیست. برای اینکه ما می گوئیم اتیان به مقدمه به داعی توصل به ذی المقدمة قربة الی الله این عبادت است، نه به داعی توصل به ذی المقدمة قربة للشیطان. کسی که می خواهد ذی المقدمة را بخاطر خدا انجام بدهد، همچنین شخصی مقدمه را هم که به داعی توصل می آورد قصد قربت از او متمشی می شود.

واینهم که ایشان فرموده اند لازمه این مطلب این است که همه مقدمات بشوند عبادی. من لباسم را آب می کشم برای اینکه نماز بخوانم. اگر نماز نبود داعی نداشتم الان ساعت پنج صبح بروم لباس آب بکشم، پس او هم باید بشود عبادت. و همینطور سائر مقدمات نماز معمولا بخاطر نماز آأم این مقدمات را می آورد، باید همه اینها بشود عبادی، و این قابل قبول نیست.

ولی این اشکال ها درست نیست. می تواند همه مقدمات به داعی قربت آورده بشود حتی تطهیر ثوب و ستر عورت. از حمام که بیرون می آید با عجله می آید که نماز صبحش قضاء نشود، می گوید خدایا شلوار می پوشم بخاطر تو، چون می خواهم نماز بخوانم لباس می پوشم به داعی توصل به نماز قربة الیک. این هم قصد قربت است.

بله اینکه قصد قربت در اکثر مقدمات معتبر نیست او یک بحث دیگر است. اما ولو قصد قربت در توصلیات معتبر نیست اما تمشی که می شود. خب بشود. اکثر مقدمات را من بخاطر توصل به واجب نفسی بجا بیاورم محقق قصد قربت باشد، مگر ما بخیلیم.

پس مشکل در قصد قربت نیست و حسن فاعلی حل شد. می ماند حسن فعلی. بله ما معتقدیم باید آن مقدمه عبادیه محبوب مولا باشد ولو در حال توصل. و لذا اقامه نماز که می گوئیم بنابر اینکه شرط نماز است، بله اقامه بدون نماز اصلا به عنوان اقامه محبوب نیست، اما اقامه ای که می خواهیم بعدش نماز بخوانیم این اقامه حسن فعلی دارد و محبوب است. حسن فاعلی اش هم به داعی توصل درست شد. ما در عبادات یک حسن فاعلی می خواهیم که با داعی توصل درست شد. یک حسن فعلی می خواهیم، خب کشف می کنیم که در این حال این فعل محبوب مولا است. اینکه مشکلی ندارد.

سؤال: اگر مقدمه تتعبدی باشد وذی المقدمة توصلی، آیا می توانیم مقدمه را به داعی ریاء بیاوریم؟

جواب: نه، شما یکوقت به عنوان مستحب نفسی می آورید. اگر همچنین مثالی پیدا کردیم که مقدمه عبادیه ولی ذی المقدمة توصلیه باشد. خب اگر این مقدمه عبادیه را به عنوان استحباب نفسی اش می آورید که حرفی نیست. اگر به داعی توصل می آورید، شرط قربی بودنش این است که اتیان به ذی المقدمه بخاطر خدا باشد. اتیان به ذی المقدمة ولو توصلی است اما می شود به داعی قربی باشد. عرفاء که می گویند می شود انسان چلوکباب که می خورد بگوید خدایا این چلوکباب را میخورم به داعی اینکه بدنم قوی بشود بر عبادت تو. این هم می شود چلوکباب خوردن قربی. عبادت یعنی عمل قربی. در اینجا عبادت به معنای پرستش که مراد نیست. والا صدقه لله که پرستش خدا نیست. عتق لله که می گویند لا صدقة و لا عتق الا إذا ارید به وجه الله، صدقه ای که اگر بدون داعی قربی بود باطل است آیا به داعی قربی می شود پرستش خدا؟ نه اینکه پرستش خدا به آن معنای اخص نیست. بلکه یعنی عمل قربی. ما هم بیشتر از این نمی گوئیم. من می توانم عمل را به داعی توصل بجا بیاورم الی الواجب النفسی، این می شود داعی قربی.

این هم که حضرت امام قده به مرحوم آقای بروجردی اشکال می کند. آقای بروجردی فرموده: یکفی در عبادیت وضوء داعی امتثال امر نفسی به نماز. آدم می خواهد امر به صلاة مع الوضوء را امتثال کند، خب امتثال امر به نماز مع الوضوء به این است که قبلش وضوء بگیریم. همین بیانی که عرض کردیم که وضوء به داعی توصل به نماز.

حضرت امام اشکال کرده اند که الامر لا یدعوا الا الی متعلقه. امر به نماز لا یدعوا الا الی متعلقه، لا یدعوا الی الوضوء. امر به نماز مشروط به وضوء دعوت می کند به نماز مشروط به وضوء، دعوت به وضوء که نمی کند. امر به صعود الی السطح دعوت می کند به صعود الی السطح، دعوت به نصب سلم که نمی کند. پس چه جور شما نصب سلم می کنید به داعی امتثال امر به صعود الی السطح؟

اقول: اولا: جناب حضرت امام قده! چه کسی می گوید الامر لا یدعوا الا الی متعلقه؟ دلیلتان بر این حرف چیست؟ الامر یدعوا الی متعلقه و الا مقدمة متعلقه و الی مقدمة مقدمة متعلقه و هلم جرا. وقتی مولا می گوید إصعد الی السطح خب این عقلا دعوت می کند به اینکه نصب سلم هم بکنیم، چون لا یتم الواجب الا به.

ثانیا: مرحوم آقای بروجردی خودش مرادش را در عبارتش بیان کرده است. می گوید: عبادیت یک شیء به احد الامرین است: یا در همین طهارات ثلاث قصد استحباب نفسی بکنیم، یا قصد توصل بکنیم به اینها الی الواجب النفسی. و عقلاء کسی را که وضوء بگیرد بخاطر اینکه شروع کند نماز با وضوء بخواند، عقلاء همچنین فردی را ممتثل امر مولا و متقرب الی المولا می دانند و آفرین بر این عبد می گویند. خب همین می شود داعی قربی دیگر.

سؤال وجواب: اتیان به مقدمه به داعی توصل به ذی المقدمة این منشأ تقرب می شود.

جواب چهارم: جواب مرحوم نائینی است. ایشان فرموده: اصلا صل مع الوضوء اینکه معروف شده می گویند متعلق امر تقید نماز است به وضوء، اینها درست نیست. متعلق امر خود وضوء است و خود نماز. یعنی وضوء با رکوع در متعلق امر بودن هیچ فرق ندارند. چه جور صل امر ضمنی دارد به رکوع و شما رکوع می کنید به قصد امتثال امر ضمنی آن. یک امر ضمنی هم داریم به وضوء، و شما می توانید وضوء بگیرید به قصد امتثال امر ضمنی آن. چرا؟

مرحوم نائینی می گوید بروید مشهور را محاکمه کنید بپرسید امر ضمنی که به نظر شما به وضوء تعلق نمی گیرد پس به چه چیزی تعلق می گیرد؟ می گوید به تقید الصلاة بالوضوء. به اینها اعتراض کنید بگوئید تقید امر انتزاعی است خارج است از اختیار مکلف. مکلف آن چیزی که در اختیارش هست ایجاد منشأ انتزاع آن عنوان انتزاعی است. منشد انتزاع یعنی نماز خواندن وقبل از آن وضوء گرفتن. امر ضمنی به آن منشأ انتزاع تعلق می گیرد چون آنها هستند که مقدور هستند.

پس وضوء به قصد امتثال امر ضمنی به خود وضوء می گیریم، مثل اینکه رکوع می کنیم به قصد امتثال امر ضمنی به رکوع. کسی در قربی بودن رکوع تشکیک می کند؟ نه، پس در قربی بودن وضوء هم تشکیک نکنید.

و عجیب است حضرت امام قده با آن دقت نظر ظاهرا این بزرگانی که مستعد هستند در نگاه به کلمات دیگران گاهی کوتاهی می کنند و دقیق مطلب را نگاه نمی کنند می خواهند بیشتر فکر کنند، در حالی که باید مقداری هم تتبع کرد ببینیم این اشکالی که به این بزرگوار می کنیم وارد است یا نه. حضرت امام قده به مرحوم نائینی اشکال کرده فرموده: اگر اینجور است پس باید همه مقدمات نماز بشود عبادی. لبس ثوب هم بشود عبادی.

اقول: جناب حضرت امام قده! کی مرحوم نائینی این را گفت. مرحوم نائینی گفت امکان قصد تقرب چه جور به امر ضمنی به رکوع هست، امکان قصد تقرب به امر ضمنی به وضوء هم هست. اما اینکه این قصد تقرب اخذ شده شرعا، این را که ادعا نکرد. بحث در امکان تقرب است. مرحوم نائینی می گوید امکان تقرب به شرط الواجب هست. شرط الواجب لبس ثوب هم اگر هست بسم الله. لبس ثوب بکنید به داعی امتثال امر ضمنی به آن. تقرب است. اما ملزم نیستید به این کار. در طهارات ثلاث ملزم هم هستید.

سؤال وجواب: ممکن است امر به مرکب یک امر ضمنی اش بخورد به ذات فعل، امر ضمنی دیگرش بخورد به فعل به قصد امتثال امر. چه اشکالی دارد. یعنی یک مرکبی است بخشی از آن عبادی و بخشی غیر عبادی. چه اشکالی دارد.

سؤال وجواب: تابع این است که مولا قصد امتثال کدام امر ضمنی را بخواهد. قصد امتثال امر ضمنی به رکوع را خواسته، قصد امتثال امر ضمنی به وضوء را هم خواسته است. اما قصد امتثال امر ضمنی به لبس ثوب وتطهیر الثوب قبل الصلاة را نخواسته، بلکه گوید ذات لبس ثوب و تطهیر ثوب باشد متعلق امر ضمنی حاصل می شود. البته مرحوم نائینی می گوید قصد امتثال امر محال است در متعلق جعل اول اخذ بشود، ولی با متمم الجعل درست می کنیم کما وضحنا سابقا. می گوید یک بار مولا می گوید صل، یکبار می گوید صل بقصد امتثال الامر الاول. مشکل نداریم.

سؤال وجواب: ایشان قائل به انحلال امر ضمنی است به اجزاء وشرائط. حتی اجزاء مرکب می تواند مولا امر ضمنی کند به اتیان یک جزء از آن مقیدا بقصد امتثال الامر، جزء دیگرش مقید به قصد امتثال امر نیست. هیچ اشکال و محذور عقلی و عقلائی ندارد.

بله این اشکال مبنائی به مرحوم نائینی وارد است که جناب نائینی! این حرفها درست نیست که می گویید تقید امر انتزاعی است مقدور نیست. خب المقدور مع الواسطة مقدور. همینکه منشأ انتزاعش مقدور است خودش می شود مقدور.

والا بین شرط و جزء مرزها به هم می ریزد. آنوقت وضوء هم می شود جزء واجب. رکوع هم می شود جزء واجب. خب این خلاف ظاهر ادله است. ظاهر ادله این است که اینها شرط هستند. و چه بسا شرط واجب غیر اختیاری است مثل وقت. چطور وقت می تواند متعلق امر ضمنی باشد. تعلق امر ضمنی به غیر اختیاری؟! بله تقید نماز به وقت اختیاری است (تقید یعنی اتیان الصلاة فی الوقت). اما خود وقت وقتی غیر اختیاری است چطور امر ضمنی به آن تعلق می گیرد؟!

این را هم عرض کنم: مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر اینجا که می رسند به مرحوم نائینی حمله می کنند می گویند شما مرز بین شرط و جزء را به هم زدی. ولی همین دو بزرگوار در بحث استصحاب یک مسأله ای است در مصباح الاصول 3/179 بحثی است که اشکال کرده اند گفته اند استصحاب وضوء اصل مثبت است. چرا؟ برای اینکه اثبات نمی کند تقید الصلاة بالوضوء را. آنجا آقای خوئی وآقای صدر می گویند اصلا تقید الصلاة بالوضوء متعلق امر نیست. متعلق امر ضمنی خود وضوء است. ولذا می خواهند از اشکال مثبت بودن استصحاب نجات پیدا کنند. چون وقتی متعلق امر ضمنی خود وضوء شد، استصحاب وضوء جاری می شود و ذات صلاة هم بالوجدان هست، ضم الوجدان الی الاصل می کنیم. تعبیر می کنند می گویند کون الصلاة مع الوضوء که متعلق امر نیست بلکه ذات وضوء متعلق امر است. یعنی همین اشکالی که اینجا به مرحوم نائینی کرده اند در بحث استصحاب خودشان در آن واقع شده اند.

کلام واقع می شود در جواب بعدی انشاءالله.

جلسه 243

یکشنبه 21/07/87

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 عبادیت طهارات ثلاث بود. جوابهایی که از اشکال به عبادیت طهارات ثلاث گرفته شد مطرح می کردیم. رسیدیم به جواب پنجم.

جواب پنجم: این است که اصل مبنای اشکال را که می گفت الامر الغیری لا یکون مقربا، قصد امتثال الامر الغیری لا یکفی فی قصد القربة. جواب خامس می گوید این مبنای اشکال نادرست است. امر غیری امری است صادر از شارع. مکلف امتثال می کند امر غیری را بما أنه امر الله. وقتی به حضرت موسی و هارون علیهما السلام خطاب شد که "إذهبا الی فرعون إنه طغی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر أو یخشی" به سمت فرعون حرکت کردند. اگر ذهابشان به قصد امتثال امر غیری بود، چرا تقرب به خدا نبود؟ اگر بگوئید که قصد امتثال امر غیری نمی تواند کافی باشد در وضوء مثلا، چون تا وضوء به قصد قربت نیاوریم، امر غیری شامل آن نمی شود، چون امر غیری شامل وضوء قربی می شود. و تا امر غیری شامل وضوء نشود، قصد امتثال امر غیری نمی توانیم بکنیم.

این دور درست نیست. اینکه بگوئید شمول الامر الغیری للوضوء یتوقف علی اتیان الوضوء بقصد امتثال الامر، چون وضوء بدون قصد امتثال امر وضوء قربی نیست ومقدمه نماز نیست تا امر غیری شاملش بشود. پس شمول امر غیری نسبت به وضوء متوقف است بر اتیان الوضوء بقصد امتثال الامر. و اگر بنا باشد عبادیت وضوء با قصد امتثال امر غیری بشود، می شود دور. چون وضوء به قصد امتثال آن توقف پیدا می کند بر امر غیری، امر غیری به آن هم توقف پیدا می کند بر اینکه وضوء به قصد امتثال امر باشد، و الا مقدمه نماز نمی شود تا امر غیری به آن تعلق بگیرد. جوابش این است که آقا وضوء ولو مقدمه تامه نیست، اما جزء المقدمه که هست. کافی است برای تعلق امر غیری به وضوء اینکه وضوء جزء المقدمه است، و جزء المقدمة مقدمة.

سؤال وجواب: امر غیری تعلق می گیرد به وضوء به قصد امتثال امر. من در خارج هنوز وضوء نگرفته ام به قصد امتثال امر این مقام امتثال است، ولکن متعلق امر غیری عنوان الوضوء بقصد امتثال الامر است. پس امر غیری تعلق می گیرد به عنوان الوضوء بقصد امتثال الامر. و وضوء جزئی است از این متعلق امر غیری، یعنی جزء مقدمه است. و جزء المقدمة مقدمة.

بله بعد از اینکه امر غیری تعلق گرفت به وضوء به قصد امتثال امر، خارجا من متمکن می شوم از اتیان به این وضوء به قصد امتثال امر. فأین الدور؟ امر غیری تعلق می گیرد به وضوء به قصد امتثال امر، وطبعا وضوء هم جزء المقدمه است امر غیری بر آن هم منبسط می شود.

بله! تحقق وضوء به قصد امتثال امر در خارج ممکن نیست مگر بعد از شمول امر نسبت به وضوء به قصد امتثال امر.

پس دور در کار نیست. امر غیری به عنوان الوضوء بقصد امتثال الامر تعلق می گیرد. و این مشکلی ندارد. و آن چیزی که توقف دارد بر وجود امر، عنوان نیست، امتثال این هست. اتیان به وضوء به قصد امتثال امر در خارج توقف بر امر غیری دارد، و امر غیری توقف بر اتیان به وضوء به قصد امتثال امر که ندارد. توقف دارد بر عنوان الوضوء بقصد امتثال الامر. عنوان الوضوء بقصد امتثال الامر هم مرکبی است از ذات وضوء و قصد امتثال الامر. پس این امر غیری به ذات وضوء هم منبسط شده است. مشکل و دوری در کار نیست.

ولذا مرحوم ایروانی و در معاصرین آقای سیستانی فرموده اند: این مبنا که الامر الغیری لیس مقربا از اغلاط است.

سؤال وجواب: اشکال دور در بحث تعبدی و توصلی مطرح شده است و آنجا هم جواب داده اند. این اشکال دور در اینجا هم شبیه همان اشکال دور است. جواب هم همان جواب است. منتهی یک اضافه ای که دارد این است که فکر کرده اند وضوء که مقدمه نیست، وضوء به قصد امتثال امر مقدمه است. پس امر غیری تعلق می گیرد به مقدمه، و وضوء تنها که مقدمه نیست. پس امر غیری به وضوء تعلق نگرفته است. جوابش این است که وضوء جزء المقدمه است امر غیری به او هم تعلق می گیرد. امر غیری تعلق می گیرد به عنوان الوضوء بقصد امتثال الامر، و بعد از اینکه امر غیری به این عنوان تعلق گرفت، ما در خارج تمکن پیدا می کنیم از اتیان به وضوء به قصد امتثال امر.

پس تمکن از وضوء به قصد امتثال امر موقوف است بر امر غیری، ولی امر غیری موقوف بر آن نیست. امر غیری موقوف است بر عنوان الوضوء بقصد امتثال الامر. و عنوان الوضوء بقصد امتثال الامر را مولا لحاظ می کند و امر غیری را به او متعلق می کند. امر غیری به وضوء به قصد امتثال امر هم منبسط می شود بر ذات وضوء. مشکلی نیست.

سؤال وجواب: امر به عنوان متعلق متوجه می شود. عنوان متعلق با ذات متعلق فرقی نمی کند. امر به متعلق که متوقف نیست بر وجود متعلق در خارج. بلکه قبل از وجود متعلق در خارج امر تعلق می گیرد به متعلق یعنی به عنوان متعلق.

اقول: مشکل این جواب خامس این است که قصد امتثال امر غیری به نظر ما مقرب نیست. و مبنای اشکال که گفته اند الامر الغیری لا یکون مقربا که ما مجبور شدیم این همه جواب از او بدهیم انصافا مبنای درستی است و الامر الغیری لا یکون مقربا. چه قائل بشویم به وجوب مقدمه و تعلق امر غیری به مقدمه مطلقا، و چه قائل بشویم به تعلق امر غیری به مقدمه موصله.

اگر قائل بشویم به تعلق امر غیری به ذات مقدمه، یک آقایی می گوید مولا که گفت إذهب الی السوق و اشتر اللحم. خب إذهب الی السوق وجوب غیری دارد، من حال گوشت خریدن ندارم، اما حال ذهاب الی السوق دارم. ای مولا یک امر نفسی داشتی به شراء لحم، یک امر غیری هم داشتی به ذهاب الی السوق. ما هنر نداریم امر نفسی ات را امتثال کنیم، امر غیری به ذهاب الی السوق را امتثال می کنیم. این آقا میرود بازار یک گردشی می کند و برمی گردد. مولا می پرسد گوشتت کو؟ می گوید ما گوشت نخریدیم ولی افتخار امتثال امر به ذهاب الی السوق نصیبمان شد. خب اگر مولا به این شخص بگوید این افتخار به سرت بخورد حق دارد. این چه افتخاری است. مولا می گوید من که گفتم ذهاب الی السوق او به غرض شراء لحم است. والا ذهاب الی السوق بما هو هو به چه درد من می خورد. می گوید من میخواستم یک امر مولوی را امتثال کنم ولو امر مولوی غیری. خب عقلاء و عقل این را قبول نمی کنند.

این اشکال واضح است.

اما اگر بگوئیم وجوب غیری اختصاص دارد به مقدمه موصله؛ بعضی ها فکر کرده اند دیگر مشکل حل است. چون این آقا اگر ذهاب الی السوق بکند ولی شراء لحم نکند، که اصلا امر غیری به مقدمه موصله را امتثال نکرده است. اگر ذهاب الی السوق بکند و بعدش هم شراء لحم بکند، خب مولا خیلی هم از او ممنون می شود. رفت بازار گوشت هم خرید. رفت بازار به قصد امتثال امر غیری به مقدمه موصله. که بیان آقای سیستانی هم همین بود.

ما عرضمان این است که نه، این هم مقرب نیست. چرا؟ برای اینکه این آقا که دارد ذهاب الی السوق می کند وبعد هم شراء لحم، داعی اش این است که می گوید من گوشت می خرم نه بخاطر امر نفسی مولا، بلکه بخاطر اینکه آن ذهاب الی السوقم درست بشود. چون امر غیری به ذهاب الی السوقی داریم که بعد از آن شراء لحم بکنیم. من هیچ داعی ندارم که شراء لحم بکنم. من می خواهم امر غیری را امتثال کنم، بخاطر امتثال امر غیری مجبورم واجب نفسی را هم بیاورم تا مقدمه موصله درست بشود. خب این داعی قربی نیست. چرا؟ برای اینکه عقل در باب تقرب به مولا اینجور حساب می کند، می گوید اگر خود مولا می خواست خودش گوشت بخرد، بازار که می رفت به چه داعی می رفت؟ بازار می رفت به داعی توصل به گوشت خریدن. پس در اراده تکوینیه مولا وقتی خود مولا می خواهد گوشت بخرد، ذهاب الی السوقش به داعی توصل به شراء لحم است. عقل می گوید عبد مولا به منزله ید مولا است. اگر مولا از عبد بخواهد بگوید تو بازار برو و گوشت بخر، یعنی تنفید کن اراده مرا. این عبد به منزله عضلات مولا می شود در تنفیذ اراده مولا. گویا جای مولا نشسته در تنفیذ اراده مولا. خب اگر مولا خودش می خواست برود گوشت بخرد، ذهابش الی السوق به داعی توصل الی شراء اللحم بود. حالا هم که از عبدش این را خواسته است، موقعی این عبد تنفیذ می کند اراده مولا را، که ذهابش الی السوق به داعی توصل الی شراء اللحم باشد. اما اگر نه، داعی و محرک به ذهاب الی السوق شراء اللحم نباشد. می گوید مولا به تو بگویم من هیچ بناء نداشتم و ندارم که امر تو به شراء اللحم را امتثال کنم. من می خواهم امر تو به مقدمه موصله را امتثال کنم. خب این از نظر عقل مقرب نیست. چرا؟ برای اینکه این تنفیذ اراده مولا نیست. اراده مولا اینطور تنفیذ می شود که اگر خود مولا بود و اراده کرده بود خودش گوشت بخرد چه می کرد؟ ذهاب الی السوق می کرد به داعی توصل به شراء اللحم می کرد. عبد هم اگر می خواهد متقرب الی المولا باشد و تنفیذ اراده مولا بکند، ذهابش الی السوق به داعی توصل به شراء لحم باید باشد، نه اینکه به داعی ایجاد مقدمه موصله باشد. مولا در مقدمه موصله که غرض نفسانی و غرض نفسی ندارد، شوق نفسی ندارد به مقدمه موصله. شوقش تبعی است و بخاطر شراء لحم است. آن عبد بخاطر شراء لحم نرفت بازار، بازار رفت اما به او می گویند بازار تنها رفتن امتثال امر غیری نیست، می گوید خب جهنم، پس گوشت هم می خرم تا امتثال امر غیری به مقدمه موصله بکنیم. اینکه می گوید جهنم، گوشت هم بخریم تا امر به مقدمه موصله را امتثال کنیم، آیا مولا هم همینطور بود؟ مولا هم وقتی خودش می خواست برود بازار و گوشت بخرد، آیا بازار می رفت موقع گوشت خریدن می گفت جهنم گوشت هم بخریم تا مقدمه موصله محقق بشود؟! مقدمه موصله چه ارزشی برای مولا دارد. مثل اینکه یک آقایی فکر می کند که در امتثال امر غیری یک خاصیتی است، هر کس امتثال امر غیری بکند فرض کنید روزی اش زیاد می شود.

پس مهم این است که ما مقدمه را انجام بدهیم به داعی توصل به آن ذی المقدمه، نه اینکه ذی المقدمه را انجام بدهیم به داعی اینکه مقدمه موصله مان درست بشود. برویم کنار غصابی بگوئیم جهنم وگوشت هم بخریم تا آن ذهاب الی السوقمان بشود مصداق مقدمه موصله. این چه نوع امتثال و تقربی است به مولا!.

سؤال وجواب: او می شود تقرب. چرا؟ برای اینکه مولا خودش هم وقتی ذهاب الی السوق می کرد به داعی توصل به شراء اللحم بود. حالا هم عبد مولا که مولا به او گفته من وقت ندارم تو إذهب الی السوق و اشتر اللحم، عبد مولا هم ذهابش الی السوق به داعی توصل به شراء اللحم است. فطابق عمل العبد مع ارادة المولا. اما اگر این عبد اینطور نباشد بگوید من دوست دارم وفکر می کنم این موجب سعه رزق می شود که امتثال کنم امر غیری مولا را، و الا من نه بازار می رفتم نه گوشت می خریدم، هیچ هوس امتثال امر نفسی مولا را ندارم. ولی چون گفته اند امتثال امر غیری مولا روزی ات را زیاد می کند این آقا می آید ذهاب الی السوق که کرد و رفت بازار، به مغازه غصابی که رسید می گوید جهنم گوشت هم بخریم تا مقدمه موصله مان تکمیل بشود، خب این کی داعی قربی است؟!

سؤال وجواب: ما می گوئیم اتیان به مقدمه به داعی توصل به واجب نفسی، این مقرب است ولو اصلا مقدمه امر غیری نداشته باشد. ما اصلا دنبال امر غیری نیستیم. ما می گوئیم اتیان به مقدمه به داعی توصل به واجب نفسی مصداقٌ للتقرب. ما می گوئیم اصلا نیازی به امر غیری شرعی نیست.

سؤال وجواب: کسانی که می گویند ما امر غیری شرعی نداریم، من می گویم ذهاب الی السوق می کنم به داعی توصل به شراء اللحم. یا در وضوء، وضوء می گیرم به داعی توصل به صلاة مع الوضوء. اتیان به مقدمه به داعی توصل به واجب نفسی این موجب تقرب است ولو این مقدمه امر غیری هم نداشته باشد. اما این جواب خامس می گوید نه، شما امر غیری شرعی به مقدمه را ببین و قصد کن امتثال آن امر غیری شرعی به مقدمه را. به جوری که اگر ذات مقدمه واجب باشد چه موصله باشد چه نباشد کما علیه المشهور، اصلا من قصد امتثال امر به مقدمه را می کنم ذی المقدمه را هم نمی آورم. این موجب تقرب است. اگر امر به مقدمه موصله بود اینجا مقدمه را می آورد بعد می گوید جهنم ذی المقدمه را هم بیاوریم تا آن مقدمه ما موصله باشد. ما می گوئیم اینها کافی برای تقرب نیست.

سؤال وجواب: اگر از مقدمه بیزار است ولی به داعی ذی المقدمه آن مقدمه را انجام بدهد هیچ اشکال ندارد. مثلا از حمام رفتن بیزار است، ولی غسل بر او واجب است به او گفته اند باید حمام بروی. می گوید دیگر چاره ای نیست، با اینکه از حمام بدم می آید ولی باید حمام بروم بخاطر غسل. لذا حمام می رود غسل می کند بخاطر توصل به نماز با غسل. این موجب تقرب است. اما برعکسش موجب تقرب نیست.

جواب سادس: آخرین جوابی است که عرض می کنیم که جواب حضرت امام قده است. ایشان فرموده اند: اصلا قصد تقرب ربطی به امر ندارد تا دنبال امر نفسی باشیم به طهارات ثلاث، دنبال این باشیم که قصد توصل به ذی المقدمه مقرب باشد. اصلا این حرفها درست نیست. آن چیزی که ملاک عبادت است صلاحیت عمل است للتقرب الی المولا. ارتکاز متشرعه هم همین است. وضوء که می گیرد فکر می کند این وضوء مقرب الی المولا است به امرش هم کاری ندارد.

بعد ایشان می فرماید: ممکن است شما بگوئید پس در تیمم چه می گوئید؟ ما دلیل نداریم که تیمم عبادت است.

ایشان می فرماید چرا، در تیمم هم در حالی که بعدش می خواهیم نماز بخوانیم عبادت است، امر داشته باشد یا نداشته باشد.

بعد ایشان می گوید بلااشکال ارتکاز متشرعه بین لباس پوشیدن قبل از نماز و بین غسل کردن فرق می گذارد. می رود حمام غسل که می کند احساس می کند دارد متقرب می شود الی المولا. اما وقتی می آید رختکن حمام لباس می پوشد، ولو لباس می پوشد نماز بخواند والا حالا حالاها می خواهد در حمام بماند، این که می آید در رختکن حمام لباس می پوشد هیچ احساس نمی کند که با این عمل دارد تقرب به خدا می جوید. یا کسی که وضوء می گیرد، خب وضوئش را که به داعی تقرب می گیرد. اما وقتی می آید مقدمه دیگر نماز را تحصیل می کند مثل ستر عورت، احساس نمی کند که این عمل را برای تقرب الی المولا انجام می دهد. پس معلوم می شود در ذات عمل عبادی صلاحیت للتقرب اخذ شده، امر داشته باشد یا نداشته باشد مطرح نیست.

اقول: اشکال فرمایش ایشان این است که ما در عبادت یک حسن فعلی داریم و یک حسن فاعلی. حسن فعلی بله در خود عبادت حسن فعلی هست، بلااشکال وقتی می گویند غسل کن به قصد قربت، یعنی غسل در این حال ولو غسلی که به داعی توصل به نماز بجا می آوری، تیممی که به داعی توصل به نماز بجا می آوری، اقامه ای که به داعی توصل به نماز می گوئید حسن فعلی دارد یعنی محبوب مولا است. اما سائر مقدمات نماز ممکن است فی حد ذاته محبوب مولا نباشد. مثلا زن در خانه چادر سر کند این مقدمه نماز است. اینکه بگوئیم مولا از چادر سر کردن این زن خوشش می آید یعنی محبوب نفسی مولا است، نه معلوم نیست. محبوب نفسی مولا نماز خواندن در این حال است. نماز خواندن زن در این حال محبوب نفسی مولا است. اما خود این چادر سر کردن در خانه خودش، نه این معلوم نیست محبوب مولا باشد. ولی وضوء، تیمم، غسل، اقامه قبل از نماز، ظاهرش این است که وقتی می گوید بخاطر خدا بیاور، او حسن فعلی دارد.

اما حسن فاعلی عبادت، ما دنبال حسن فاعلی عبادت هستیم. در حسن فاعلی عبادت ما عرضمان به حضرت امام قده این است که حسن فاعلی عبادت با داعی توصل به ذی المقدمه هم فراهم می شود. حسن فاعلی که به آن می گویند قصد قربت، حتی آن زنی هم که چادر سر می کند به داعی توصل به نماز، این عملش عمل قربی است. عبادت نیست به این معنا که اخذ نشده قصد قربت در او قبول، اما بالاخره به داعی قربت انجام شده است، یعنی آن عملش به قصد قربت که انجام شده همین مقدار که به داعی توصل هست در حسن فاعلی کافی است. اصلا صلاحیت للتقرب مراد حسن فعلی است یا حسن فاعلی؟ ما در این بحث به دنبال حسن فاعلی هستیم. حسن فاعلی یعنی اضافه کند این عمل را به خدا، بگوید خدایا بخاطر تو این کار را می کنم. این زن می گوید خدایا در این هوای گرم جایی که نامحرم نیست آدم جلو شوهر و بچه هایش چادر سر می کند. اما خدایا چون تو گفتی که نماز بی چادر نخوانید، من چادر سر می کنم بخاطر اینکه ایجاد کنم صلاة مع الساتر را. خب این از اوضح اضافه عمل است به خدا. حسن فاعلی محقق می شود. ما در جائی که در عمل قصد قربت معتبر است، می گوئیم حسن فعلی و محبوبیت نفسیه اش هم کشف می شود، معلوم می شود در مثل وضوء که قصد قربت در آن شرط است، وضوء قبل از نماز خودش محبوب نفسی است، البته قدر متیقن وضوئی است که به داعی توصل به نماز باشد، اقامه که به داعی توصل به نماز باشد. خب این اقامه محبوب نفسی است. این حسن فعلی. حسن فاعلی اش هم با داعی توصل فراهم می شود. و ما هیچ مشکلی در این بحث نداریم.

سؤال وجواب: ما می گوئیم در عبادت دو چیز معتبر است یکی حسن فعلی ویکی حسن فاعلی. ما اینجا به دنبال حسن فاعلی بودیم حسن فاعلی اش با داعی توصل درست می شود. حسن فعلی اش هم محبوب نفسی مولا است ولو در این حالی که به دنبال این اقامه نماز می خوانیم. استحباب نفسی ندارد، اما این اقامه ای که قبل از نماز می خوانیم محبوب مولا است. این حسن فعلی. حسن فاعلی اش هم همینکه اقامه بگوئیم به داعی توصل به نماز، بنابر اینکه نماز مشروط به اقامه است می گوئیم اگر اقامه نخوانیم نماز مشروط به اقامه محقق نمی شود. خب حسن فاعلی هم محقق می شود. در طهارات ثلاث هم حسن فاعلی اش درست می شود ولو من به داعی توصل به نماز بیاورم. حسن فعلی اش هم که اصلا به ما ربطی ندارد، مربوط به خدا است. خدا وقتی می گوید وضوء بگیر بخاطر من و بعد نماز بخوان، معلوم می شود یک محبوبیت نفسیه در این حالی که می خواهیم به داعی توصل به نماز وضوء بگیریم دارد. این به گردن ما نیست به گردن مولا است.

سؤال وجواب: چه اشکالی دارد، این زن چادر سر می کند به داعی توصل به اینکه صل متسترا

سؤال وجواب: ما در ستر جسد نگفتیم محبوب نفسی است. خود ما الان گفتیم ممکن است محبوب نفسی نباشد. اما قرب فاعلی با داعی توصل محقق می شود. قرب فعلی یعنی این فعل محبوب نفسی مولا باشد، نه ما دلیل نداریم. اما در مقدمات عبادیه حتما باید مقدمه ای که اخذ قصد القربة شرطا فیها البته او باید محبوب نفسی مولا باشد ولو در حالی که نماز می خوانیم، لازم نیست محبوب نفسی مولا باشد مطلقا، ولو در این حالی که نماز می خوانیم اقامه ای که قبل از نماز می گوئیم مولا دوست دارد. وقتی دوست داشت امر می کند که اقامه به قصد قربت بجا بیاوریم. من چجور قصد قربت می توانم بکنم؟ من می توانم قصد قربتم از راه اتیان به اقامه قبل از نماز به داعی توصل به نماز باشد. و هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: ستر عورت امر غیری دارد. امر غیری مقرب نیست. برای قصد قربت و تحقق حسن فاعلی عیب ندارد، این زن ستر می کند بدنش را به داعی توصل به نماز صحیح، این حسن فاعلی و قصد قربت محقق می شود. اما چرا نمی گویند ستر جسد مقدمه عبادیه است؟ چون قصد قربت در او اخذ نشده است و ما دلیل نداریم که ستر جسد بر این زن محبوب نفسی است. نه، تقید جزء وقید خارج. آن چیزی که محبوب نفسی مولا است نماز خواندن در این حال است. اما خود چادر سر کردن در خانه خلوت محبوب نفسی مولا نیست. مولا نماز در این حال را دوست دارد. اما در مورد مقدمات عبادیه، می گوئیم مقدمه عبادیه معلوم می شود خدا این مقدمه عبادیه را حداقل در حالی که بعد از آن نماز می خوانیم خودش را دوست دارد که می گوید این را بخاطر من بیاور. معلوم می شود خود این را دوست دارد که می گوید این را بخاطر من بیاور. این می شود حسن فعلی. که وقتی می گوید بخاطر من بیاور معلوم می شود خدا این را دوست دارد. اما در ستر چادر نگفت ستر چادر را بخاطر من بیاور. می ماند حسن فاعلی. حسن فاعلی یعنی تمشی قصد قربت. تمشی قصد قربت ممکن است به اضافه عمل الی الله بأی نحو من انحاء الاضافة، یکی از آن انحاء این است که ما قصد توصل بکنیم به واجب نفسی. من این مقدمه را می آورم به داعی توصل به واجب نفسی، این قصد قربت به عنوان حسن فاعلی متمشی می شود.

پس ما در اینجا در تمشی قصد قربت بود. و اینکه می گفتند قصد امتثال امر غیری موجب قصد قربت نیست ما قبول کردیم، گفتیم بله. ولکن قصد اتیان به مقدمه به داعی توصل به ذی المقدمه این موجب تمشی قصد قربت است. اگر این مقدمه را به داعی استحباب نفسی اش بیاوریم او هم موجب قصد قربت است و ما در این بحث هیچ اشکالی نداریم.

می ماند بحث اعطاء ثواب. که گفتند اعطاء ثواب در طهارات ثلاث چه جور می شود با اینکه امتثال امر غیری است؟

آقای خوئی فرموده است: ما امتثال امر غیری را به داعی توصل به واجب نفسی موجب استحقاق ثواب می دانیم. کسی که مقدمه واجب را می آورد، نصب سلّم می کند به داعی توصل به صعود الی السطح، این مستحق ثواب است. چون عملش مصداق انقیاد است. ایشان می گوید حتی اگر امر غیری شرعی هم نبود همین را می گفتیم. اتیان به مقدمه به داعی توصل به واجب مصداق انقیاد است.

اقول: ما قبلا در این مطلب اشکال کردیم و گفتیم درست نیست. ما هیچ استحقاق ثوابی بر اتیان به مقدمه ولو به داعی توصل به ذی المقدمه باشد نداریم. ولی منافات با تفضل الهی ندارد. خداوند تفضل کرد فرمود من مشی الی زیارة الحسین علیه السلام فله بکل خطوة کذا من الثواب. تفضل کرد. چه مشکلی دارد؟ اصلا استحقاق ثواب حتی در امتثال واجب نفسی هم نیست. ما که هستیم که از خدا مستحق ثواب باشیم که اگر خدا به ما ثواب ندهد به ما ظلم کرده است. این حرفها درست نیست. خود خداوند وعده داده ثواب بدهد، إن الله لا یخلف المیعاد. به این معنا خداوند وعده داده است ثواب بدهد بر مقدمه واجب، اگر وعده داده إن الله لایخلف المیعاد. ما که بخیل نیستیم. مثلا فرموده هر گامی که برای کربلا برمی داری اینقدر ثواب دارد. اینکه مشکلی ندارد.

اما این چیزهایی که می گویند ثواب ملازم است با استحباب نفسی و امر نفسی، (که حرف درستی هم نیست، چون ما گفتیم ثواب تفضل است، بر امر غیری هم تفضل ممکن است)، خب بسیار خوب، باید ببینیم وعده اینکه گفته اند وضوء ثواب دارد آیا مطلقا وضوء ثواب دارد ولو به داعی توصل به نماز نباشد، خب پس مطلقا وضوء مستحب نفسی است. اگر واقعا ثواب لازمه استحباب نفسی است و از آن طرف می گوئید وضوء مطلقا ثواب دارد ولو به داعی توصل نباشد، خب کشف می کنیم وضوء مطلقا مستحب نفسی است.

اما مهم این است که این حرفها درست نیست. آن دلیل هایی که می گوید وضوء ثواب دارد، اگر واقعا بگوید مطلقا وضوء ثواب دارد ولو اصلا نماز نخوانیم، اصلا وضوء می گیریم بعد می رویم می خوابیم، اگر این باشد و ما همچنین اطلاقی داشته باشیم که وضوء مطلقا ثواب دارد، بله این اصلا بحثی ندارد. معلوم می شود این مستحب نفسی است. چون من مقدمه واجب نیاوردم من وضوء می گیرم و یک ساعت بعدش هم می خوابم. این مقدمه هیچ واجبی نیست. اصلا قبل از وقت نماز است. اگر بگویند این وضوء ثواب دارد، خب اینکه مشکلی ندارد معلوم می شود مستحب نفسی است. اگر بگویند نه وضوءی که مقدمه نماز است ثواب دارد، بعد می گویند مبنایتان را ببینید، آیا ثواب ملازم است با استحباب نفسی، استحباب نفسی کشف می شود. اما ثواب بر مقدمه واجب را ملازم با استحباب نفسی نمی دانیم بلکه تفضل خداوند است.

خلاصة الکلام اینکه ببینیم ثواب را بر ذات وضوء می دهند ولو مقدمه واجب نباشد، خب کشف می کنیم وضوء مستحب نفسی است. اما اگر بگویند ثواب را بر وضوئی می دهیم که مقدمه واجب است، به نظر ما این ممکن است یک تفضل محض باشد. این مقدمه واجب تفضل شده و ثواب به آن می دهند، و هیچ لازمه این استحباب نفسی نیست. مثل اینکه لکل خطوة یمشی الی زیارة الحسین خداوند ثواب می دهد، شاید از باب این باشد که زیارة الحسین بشود افضل العبادة اهمزها. معلوم نیست این خطوه مستحب نفسی است. آن زیارت امام حسینی که می گوئی اتیتک زائرا و پاها تاول زده و گرد وخاک روی بدن نشسته، او مهم است. ممکن است همه این خطوه ها مقدمه است محبوب نفسی نیست. ثواب به تو می دهند از باب اینکه آن زیارت افضل العبادات اهمزها است، طوبی لزائریه سلام الله علیه. تتمة الکلام راجع به اقوال در وجوب مقدمه انشاءالله فردا.

## اقوال در وجوب مقدمه

جلسه 244

دوشنبه 22/07/87

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 رابطه با وجوب مقدمه کسانی که قائل به وجوب شده اند پنج نظر دارند:

نظر اول: نظر مشهور هست از جمله صاحب کفایه. که فرموده اند: مقدمه مطلقا وجوب شرعی غیری دارد. إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة. متن حدیث این است که هنگامی که وقت داخل شد واجب می شود وضوء و نماز. قائلین به وجوب مقدمه می گویند وجوب وضوء بعد از دخول وقت نماز وجوب شرعی غیری است مطلقا.

نظر دوم: نظر صاحب معالم است. فرموده است وجوب مقدمه مشروط است به اراده اتیان به ذی المقدمة. کسی که نمی خواهد نماز بخواند، بر او وضوء واجب نیست. بر کسی وضوء واجب است که می خواهد نماز بخواند. تعبیر ایشان این است: حجة القول بوجوب المقدمة إنما ینهض دلیلا علی الوجوب فی حال کون المکلف مریدا للفعل المتوقف علی المقدمة.

حضرت امام قده فرموده است: صاحب معالم نمی گوید وجوب مقدمه مشروط است به اراده ذی المقدمة. بلکه می گوید وجوب مقدمه در حال اراده ذی المقدمة است به نحو قضیه حینیه. می فرماید ولو این مطلب هم نادرست است، اما به هر حال اشکالش کمتر است از اشکال قول به اشتراط وجوب مقدمه به اراده ذی المقدمة.

اقول: ما نفهمیدیم که فرق بین قضیه حینیه و قضیه شرطیه در این بحث چیست. اگر کسی بگوید که وجود مقدمه مطلق نیست بلکه اختصاص دارد به حال اراده ذی المقدمة، آیا بدون اشتراط ممکن است اختصاص پیدا کند وجوب مقدمه به حال اراده اتیان به ذی المقدمة بدون اشتراط. یا وجوب مقدمه مطلق است، که اختصاص پیدا نمی کند به حال اراده اتیان به ذی المقدمة. اگر بخواهد اختصاص پیدا کند به حال اراده اتیان به ذی المقدمة باید مشروط باشد. ولذا قضیه حینیه در اینجا بازگشتش به قضیه شرطیه است.

بله در کیفیت لحاظ فرق می کند. کیفیت لحاظ قید در قضیه حینیه به نحو اجمال است، ولی در قضیه شرطیه به نحو تفصیل است. که ما این را در بحث مقدمه موصله عرض می کنیم که دو توجیه در وجوب مقدمه موصله هست: یکی اینکه به نحو قضیه شرطیه باشد، وجوب وضوء مشروط به ایصال الی الصلاة. یعنی وجوب مشروط به ایصال الی الصلاة واجب است. توجیه دیگر این است که مولا این وضوء را می بیند که بعد از آن نماز خوانده خواهد شد. این وضوءی را که بعد از آن نماز خوانده خواهد شد مولا می بیند امر می کند به این وضوء. که لحاظ تقید به ایصال لحاظ تفصیلی نیست لحاظ اجمالی است. مولا نگاه که می کند ودر ذهن خودش تصور می کند، وضوئی را می بیند که بعد از آن نماز خوانده خواهد شد، وآن وضوء را واجب می کند. تقید وضوء به ایصال به نماز را تفصیلا لحاظ نمی کند، این می شود قضیه حینیه. اگر بیاید لحاظ کند تقید وضوء را به ایصال الی الصلاة تفصیلا، می شود قضیه شرطیه. حالا این را در بحث مقدمه موصله توضیح خواهیم داد که برخی مثل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری برای اینکه اشکالات وجوب مقدمه موصله به آنها وارد نشود، گفته اند ما معتقدیم به وجوب مقدمه در حال ایصال، نه مقیدا بالایصال. آنها می توانند بگویند فرق ما با دیگران این است که ما قضیه حینیه را می بینیم. یعنی لحاظ تقید در قضیه حینیه لحاظ اجمالی است. اما در قضیه شرطیه لحاظ تقید لحاظ تفصیلی است. اما اصل تقید و اشتراط در هر دو جا هست. ولذا اشکال ما این است که جناب حضرت امام! مگر می شود مرحوم صاحب معالم بگوید در حالی که مکلف اراده اتیان به ذی المقدمه ندارد وجوب مقدمه نیست. وجوب مقدمه اختصاص دارد به حال اراده اتیان به ذی المقدمة. در عین حال وجوب مقدمه مشروط نباشد به اراده اتیان به ذی المقدمة. این معقول نیست.

بله حالا اشتراط بالتفصیل لحاظ بشود یا بالاجمال لحاظ بشود، که در قضیه شرطیه بالتفصیل لحاظ می شود ولی در قضیه حینیه بالاجمال، این مهم نیست. چرا صاحب معالم وجوب مقدمه را مشروط کرد به اراده اتیان به ذی المقدمة؟

نکته اش این بود که در بحث ضد واجب مثل نماز در وقت ازاله مثلا، ازاله واجب است، شخصی ترک می کند ازاله را و نماز می خواند. برخی گفته اند این نماز باطل است. چرا؟ برای اینکه ترک این نماز مقدمه ازاله است. توقف دارد ازاله نجاست از مسجد بر ترک این نماز. پس ترک این نماز می شود مقدمه ازاله واجبه. و مقدمه هم که واجب است. یعنی واجب است بر این مکلف ترک نماز، و بالتبع فعل این نماز می شود حرام. وقتی که ازاله در اول وقت واجب شد رفت داخل مسجد دید مسجد نجس است، مثل مرحوم آقای خوئی که گفت با مرحوم آقای میلانی هم بحث بودیم، رفتیم پشت بام مسجد در نجف که جزء مسجد بود، خواستیم بحث کنیم دیدیم فضله گربه آنجا هست و مسجد نجس شده است، آنروز مباحثه ما تبدیل شد به تطهیر مسجد. خب تطهیر مسجد واجب فوری، مقدمه اش ترک ضد است. حالا ترک مباحثه برای آقای خوئی یا ترک نماز برای افرادی که می خواهند نماز بخوانند. و این ترک نماز می شود مقدمه واجب فیجب. إذا وجب ترک الصلاة امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است، إذا وجب ترک الصلاة معنایش این است که حرم الاتیان بالصلاة. وقتی ترک نماز واجب شد یعنی نهی دارید از نماز. ولذا گفته اند این نماز باطل است.

صاحب معالم می خواهد از این راه بگوید این نماز صحیح است. چرا؟ برای اینکه کسی که اراده ندارد ازاله نجاست بکند از مسجد، اصلا ترک صلاة بر او واجب نیست. وجوب مقدمه مشروط است به اراده اتیان به ذی المقدمة. وقتی ترک نماز بر او واجب نشد فعل نماز هم بر او حرام نیست ولذا نمازش صحیح است.

سؤال وجواب: اگر اراده داشت دستان او را که نبسته اند، می رفت مسجد را تطهیر می کرد. بالاخره در این لحظه اراده تطهیر مسجد را ندارد. وقتی اراده نداشت به هر انگیزه ای آنوقت امر به ترک صلاة به عنوان امر به مقدمه برای او ثابت نیست. ولذا ترک صلاة بر او واجب نیست و بالنتیجة نماز خواندن بر او حرام نیست نمازش صحیح می شود.

بر این نظر صاحب معالم دو ایراد گرفته شده است:

ایراد اول: گفته اند این طلب الحاصل است. شارع بیاید بگوید إذا اردت الصلاة مع الوضوء فتوضأ. حالا مثال عرفی بزنیم، بگوید: إذا اردت الصعود الی السطح فانصب السلم. خب این لغو وطلب الحاصل است. چرا؟ برای اینکه کسی که اراده صعود الی السطح دارد، اراده مقدمه او را هم بالتبع می کند. وقتی اراده صعود الی السطح مستتبع اراده مقدمه آن است که نصب سلم باشد، خب این مثل این می ماند که بگوئیم إذا اردت نصب السلم فانصب السلّم، خب این لغو و شبیه طلب الحاصل است. هر وقت اراده کنی صعود الی السطح بکنی یعنی هر وقت اراده کنی نصب سلم بکنی (معنایش این است دیگر) پس بر تو واجب است نصب سلّم.

سؤال وجواب: کسی که یک فعلی را اراده می کند آن فعل را انجام می دهد. اگر می خواهید بگوئید ممکن است حدوث اراده باشد، نه، صاحب معالم می گوید شرط وجوب مقدمه وجود و بقاء اراده است. یعنی اگر شما یک لحظه اراده بکنید صعود الی السطح را و بعد پشیمان بشوید، بقائا دیگر بر شما نصب سلّم واجب نیست. در آن آنی که اراده دارید و تا آن وقتی که اراده دارید صعود الی السطح را نصب سلّم بر شما واجب می شود. خب اگر من اراده دارم حدوثا و بقائا، یعنی اراده ای که پشیمانی در آن نیست، اراده صعود الی السطح دارم و فرض این است که قادر بر صعود الی السطح هم هستم خب صعود الی السطح خواهم کرد. من که اراده نصب سلّم دارم بالتبع و قادر هم هستم بر نصب سلّم، خب نصب سلّم خواهم کرد. اصلا امر به یک شیء برای این است که مکلف انقداح اراده در نفسش بشود. امر که می کنند و به یک کسی می گویند نصب سلّم بکن، هدف از امر این است که او داعی پیدا کند و اراده کند نصب سلّم را. حالا اگر بیایند بگویند هرگاه اراده نصب سلم کردی بر تو نصب سلم واجب است، خب این لغو است. امر به نصب سلّم برای این بود که افرادی که اراده ندارند اراده پیدا کنند به فعل.

پس امر به نصب سلم مشروطا به اراده صعود الی السطح، این شبیه به طلب الحاصل است ولغو است.

مولا وقتی می گوید هرگاه خواستی صعود الی السطح کنی نصب سلّم بکن، یعنی هرگاه خواستی صعود الی السطح کنی و بالتبع خواهی خواست نصب سلم کنی پس بر تو واجب است نصب سلم. خب اگر من بخواهم نصب سلم کنم خودم نصب سلم می کنم احتیاج به بخشنامه و دستور نیست. مثل این می ماند که یک کسی بگوید هرگاه خواستی آب بخوری آب بخور. خب من اگر بخواهم آب بخورم آب می خورم، شما امر می کنید تا من اراده کنم آب خوردن را. فرض این است که من خودم اراده آب خوردن کرده ام، امر شما دیگر تأثیری ندارد.

بله اگر می گفت اگر حدوث اراده شرب ماء در تو پیدا شد بر تو واجب است شرب ماء، این لغو نبود، می خواست بگوید پشیمانی جائز نیست. ولی فرض این است صاحب معالم که شرط وجوب مقدمه را حدوث اراده نمی داند بلکه فعلیة الارادة می داند. این می شود لغو.

مرحوم آقای صدر فرموده: من این اشکال را قبول ندارم. چرا؟ برای اینکه اشکالی که می گوئید طلب الحاصل یا تعبیر می کنید شبیه به طلب الحاصل، چون طلب الحاصل آن فرد معروفش این است که بگوید إذا نصبت السلم فانصب السلم، إذا این إذا اردت أن تصعد الی السطح فانصب السلم شبیه طلب الحاصل است. مقصودتان از این اشکال چیست؟

فرموده اگر مقصود شما این است که لغو است امر به نصب سلم مشروطا بارادة الصعود الی السطح. می گوئیم امر غیری امر قهری و تحمیلی است بر مولا. عقل می گوید مولا! من امر بشیء فیستحیل أن ینفک عنه الامر بمقدمته. ملازمه عقلیه است محال است کسی امر بکند به ذی المقدمة و امر به مقدمه آن نکند. ملازمه عقلیه این را می گوید دیگر. خب این مولا چه کند؟ اگر امر نکند به صعود الی السطح، غرضش فوت می شود. خب امر به صعود الی السطح بکند طبعا باید امر کند به نصب سلّم مشروطا بارادة الصعود الی السطح. اگر می گوئید این امر به نصب سلم به نحو مشروط لغو است، خب مولا می گوید شما بیائید مرا از دست این عقل که حاکم به ملازمه است خلاص کنید من حرفی ندارم بخاطر لغویت امر غیری مشروط به مقدمه نمی کنم.

سؤال وجواب: ما که فعلا نمی خواهیم قول به ملازمه را تخریب کنیم، شما می گوئید بین شوق نفسی به ذی المقدمه و شوق غیری به مقدمه تلازم نیست؟ مشهور از تلازم بین شوق به ذی المقدمة وشوق به مقدمه تعبیر کرده اند تلازم بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه. حالا اینکه به کلام مشهور اشکال دارید آن اشکال را باید در آخر بحث در بحث ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه بگوئید ما ملازمه را قبول نداریم. ولی فعلا که ما با مشهور بحث مبنایی نمی کنیم. می گوئیم اینها قائل به ملازمه هستند، خب مولا چه کند؟ اراده کرده است و امر کرده است به ذی المقدمة. ملازمه هم دارد با امر به مقدمه مشروطا بارادة ذیها. شما می گوئید این امر به مقدمه لغو است. مولا می گوئید کاری است غیر اختیاری. مثل اینکه شما شوق دارید کنار خانه خدا باشید، خب این شوق لغو است و اثری ندارد، ولی هیچ کس اشکال نکرده است که چون لغو است پس محال است در نفس شما شوق منقدح بشود. این شوق غیر اختیاری است.

پس اگر اشکال لغویت است، جوابش این است که امرٌ قهریٌّ غیر اختیاریّ تابع قانون لغویت نیست. لغویت در فعل اختیاری مطرح است.

اگر مرادتان از طلب الحاصل این است که مولا وقتی امر می کند به یک چیزی، در تصورش احساس می کند آن چیز هنوز موجود نیست. ولذا امر می کند به آن تا موجود بشود. طلب الحاصل موجب تهافت در لحاظ مولا است. اگر مولا بگوید هرگاه آب خوردی آب بخور، این تهافت در لحاظ مولا است. از یک طرف لحاظ کرده است که آب خوردن محقق است، از یک طرف امر که می کند به آب خوردن، تصور می کند که آب خوردن محقق نیست و من با امر خودم می خواهم آن را محقق کنم. هم تصور کرده است عدم تحقق آب خوردن را قطع نظر از امر، ولذا امر کرد به آن تا به برکت امر آب خوردن محقق شود، از آن طرف هم فرض کرد تحقق آب خوردن را. می شود تهافت در لحاظ مولا.

اگر اشکال طلب الحاصل که می کنید بخاطر تهافت در لحاظ مولا است، محذور تهافت محذور تصوری است، در جائی است که تصور بکند مولا وجود آب خوردن را و بعد امر کند به آب خوردن. این مستلزم تهافت در تصور مولا است. اما در مانحن فیه که اینطور نیست. در مانحن فیه مولا می گوید اگر اراده صعود الی السطح داری بر تو واجب است نصب سلّم. کی در مقام تصور، تصور می کند وجود نصب سلم را؟ نگفت إذا نصبت السلم فانصب السلم.

بله تصدیقا با فکر مولا وقتی فکر می کند در مقام تصدیق می بیند که بله اراده صعود الی السطح به دنبالش اراده نصب سلم می آید. و اراده نصب سلم هم به دنبالش نصب سلم است. پس اینکه به این مکلف بگوئیم إذا اردت أن تصعد الی السطح فانصب السلم تصدیقا مولا خودش ملتفت می شود که این شبیه طلب الحاصل است. تصدیقا وبعد التأمل و الدقة مولا ملتفت می شود که اراده صعود الی السطح را که اخذ کرد این منجر می شود به اراده نصب سلّم. اراده نصب سلم هم منجر می شود به خود نصب سلم. پس تصدیقا مثل این است که بگوید إذا نصبت السلم فانصب السلم. ولی تصورا که اینطور نیست.

و محذور طلب الحاصل اگر محذور تهافت در لحاظ مولا است این محذور هم پیش نمی آید.

سؤال وجواب: مشکل در تصور حین الامر است. که تهافت تصوری پیش بیاید که اینجا پیش نمی آید. تهافت تصوری محال است. ولی تهافت تصدیقی قبیح است بخاطر لغویت. که لغویت را هم ما جواب دادیم که لغویت در جائی است که امر غیری فعل اختیاری مولا باشد.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای صدر ناتمام است. چرا؟ برای اینکه ما می گوئیم ایجاد مقدمه برفرض امر غیر اختیاری باشد طبق قاعده ملازمه. چون ما در ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه دو مبنا داریم، یک مبنا ملازمه عرفیه است. یک مبنا ملازمه عقلیه است. مبنای آقای سیستانی مثلا این است که می فرماید: ظاهر خطاب إصعد السطح این است که به نحو اندماج و اجمال امر می کند به نصب سلم. منتهی قدیم که مردم حوصله شان بیشتر بود با تفصیل سخن می گفتند که انصب السلم و اصعد الی السطح، یا اذهب الی السوق و اشتر اللحم، اما کم کم دیگر دیدند نیازی نیست که این به مقدمه را هم تفصیلا مطرح کنند لذا به اجمال برگزار کردند. همینکه می گوید إصعد الی السطح، مستبطن هست نسبت به امر به نصب سلم. کأنه یک خطاب دو چیز را می گوید، یکی را بالتفصیل که امر به ذی المقدمه است، یکی را بالاندماج و الاجمال می گوید که امر به مقدمه است. خود ایشان تصریح می کند می گوید مولا می تواند بگوید من در این خطابم امر به مقدمه نمی کنم. شبیه شرط های ارتکازی. ایشان می گوید چه جور در شرطهای ارتکازی مثلا شرط ارتکازی در بیع این است که بایع یا مشتری خیار غبن دارد إذا کان مغبونا، اما شما در بیع خانه تصریح به خلاف می کنید می گوئید با اسقاط کافه خیارات از جمله خیار غبن فاحش بل الافحش. اسقاط می کنید آن ظهور را. خب ظهور عقد بیع به نحو ظهور اندماجی در شرط خیار غبن است، شما این ظهور را الغاء می کنید.

طبق این مبنا در بحث مقدمه که می گوید وجوب مقدمه ظهور اندماجی خطاب امر هست، خب فعل اختیاری مولا است. آنوقت بحث لغویت پیش می آید.

ولی اگر ما مثل مشهور بگوئیم نه، تلازم بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه تلازم عقلی است، اصلا محال است. چه جور محال است جدایی انداختن بین زوجیت و اربعه، محال است جدائی انداختن بین وجوب ذی المقدمه ووجوب مقدمه.

طبق این مبنا که مبنای مشهور است، می گوئیم بسیار خوب، اصل وجوب نصب سلّم ضروری است، اشکال ما در اشتراط است، اشتراطش که ضروری نیست. اصل وجوب نصب سلّم لا محیص عنه است، اما جناب مولا چرا آن را مشروط می کنید به اراده اتیان ذی المقدمة؟ این مشروط کردنش لغو است. ما نگفتیم وجوب مقدمه لغو است، فعلا او را نمی گوئیم، چون اگر واقعا هم وجوب مقدمه امر غیر اختیاری باشد، طبعا نمی توانیم اشکال لغویت کنیم، ولی این حق را داریم که اشکال کنیم که حالا وجوب مقدمه غیر اختیاری است اما اشتراطش به اراده اتیان به ذی المقدمة که اختیاری است. خب مولا مشروط نکند تا لغو نشود.

سؤال وجواب: مشروط شدنش در اختیار خود مولا است، خب مشروط نکند مطلق جعل کند. مشروط شدنش قهری نیست، اصل وجوب قهری هست بنابر نظر مشهور که البته نظر درستی هم نیست. ولی فعلا بحث مبنایی نمی خواهیم بکنیم، والا ما اصل وجوب مقدمه را کلا منکر هستیم. اما مشهور که می گویند وجوب مقدمه ضروری است عند وجوب ذیها، خب می گوئیم وجوبش ضروری است، اما اشتراط آن هم به اراده اتیان به ذی المقدمة ضروری است؟!

اشکال دوم بر صاحب معالم: مرحوم نائینی وآقای خوئی ره وآقای صدر گفته اند: در زمانی که ما اراده صعود الی السطح نداریم، وجوب صعود الی السطح هست یا نیست؟ اگر در فرضی که اراده صعود الی السطح نداریم وجوب صعود الی السطح هم نیست، این معنایش این است که وجوب نفسی ذی المقدمة بشود مشروط به اراده خود ذی المقدمة. اینکه قطعا محال است. إذا اردت أن تصعد علی السطح فاصعد علی السطح. این قطعا محال است، هم لغو است و هم طلب الحاصل است و محذور تهافتی هم عرفا در آن هست. پس نمی تواند وجوب صعود الی السطح مشروط باشد به اراده صعود. پس وجوب صعود مطلق است. کسی که اراده صعود الی السطح ندارد بر او هم واجب است صعود الی السطح. در این حال می گوئید نصب سلم بر او واجب نیست. خب این شد خلف قاعده ملازمه. وجوب ذی المقدمه در این حال هست ولی وجوب مقدمه نیست.

اقول: این اشکال به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه یکوقت می گوئید وجدان می کنیم که این کلام صاحب معالم درست نیست، خب این را بعد توضیح خواهیم داد. اما می خواهید برهان بیاورید بر ابطال کلام صاحب معالم (نه مصادره وجدانیه)، این کلام شما برهان نیست. چرا؟ برای اینکه صاحب معالم منکر قاعده ملازمه نیست. طرف ملازمه را تحدید می کند، می گوید ملازمه بین وجوب مطلق ذی المقدمة است با وجوب مشروط مقدمه. اصلا ملازمه بین این دو تا است. بین وجوب مطلق ذی المقدمة تلازم است با وجوب مقدمه مشروطا بارادة الاتیان بذیها. او اصلا قاعده ملازمه را به همین نحو قبول دارد که یک طرف ملازمه وجوب مطلق ذی المقدمه است وطرف دیگرش وجوب مشروط مقدمه است. اینکه انکار قاعده ملازمه نیست.

سؤال وجواب: اصلا لازمه وجوب ذی المقدمة وجوب مشروط مقدمه است. و این ملازمه هیچگاه مختل نمی شود. چون وجوب مشروط مقدمه همه جا هست. هر کجا که ذی المقدمة واجب است مقدمه هم وجوب مشروط دارد. وجوب مشروط نه وجوب فعلی، بین وجوب مشروط مقدمه با وجوب مطلق ذی المقدمة تلازم باشد غیر از این است که بگوئیم بین وجوب فعلی مقدمه با وجوب فعلی ذی المقدمة تلازم است. خب صاحب معالم می گوید من که ادعای تلازم بین الوجوبین الفعلیین نکردم. من ادعای تلازم می کنم بین وجوب مطلق ذی المقدمة با وجوب مشروط مقدمه.

سؤال وجواب: شبیه آنچه که مرحوم شیخ در بحث قدرت بر تسلیم گفته است. گفته است لازم صحت بیع وجوب فعلی تسلیم نیست، وجوب تسلیم مشروطا بالقدرة است. و لذا اگر ما قادر بر تسلیم نباشیم، ایشان می گوید ممکن است بگوئیم بیع صحیح است. چرا؟ برای اینکه لازمه صحت بیع وجوب فعلی تسلیم که نیست، بلکه وجوب تسلیم مشروطا بالقدرة است. من هم که عازجم باز وجوب تسلیم مشروطا بالقدرة برای من هم هست. یعنی همه وجوب تسلیم مشروطا بالقدرة دارند. ولو آنهایی که عاجز از تسلیم هستند وجوب فعلی نداشته باشند. وعبارت پیچیده ای که مرحوم شیخ دارد این است که: لازم صحت بیع وجوب مطلق تسلیم و وجوب فعلی تسلیم نیست، بلکه وجوب تسلیم ولو مشروطا بالقدرة است. اینجا هم همینطور است.

سؤال وجواب: طرف ملازمه مورد اختلاف است که وجوب فعلی مقدمه است یا وجوب مشروط مقدمه است. اختلاف است.

بله ما قبول داریم که وجدانا این ادعای صاحب معالم درست نیست. چرا؟ وجدان ما این را می گوید که اگر ملازمه ای باشد بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة، مثلا شوق به صعود الی السطح مستلزم شوق به نصب سلّم هم هست. خب وجدانا چرا من که شوق دارم به صعود الی السطح شوق به نصب سلّم پیدا می کنم؟ یا بخاطر این است که صعود الی السطح توقف دارد بر نصب سلّم، یا بخاطر این است که ایصال می کند نصب سلّم الی الصعود الی السطح. دو نکته دارد، بیش از این دو نکته که نیست. من که شوق نفسی دارم به صعود الی السطح و به دنبال آن شوق پیدا می کنم به نصب سلّم، یا شوق من به نصب سلّم بخاطر این است که مقدمه صعود الی السطح است. این می شود نظر مشهور، چون شوق دارد مولا به نصب سلّم شوقا تبعیا لتوقف الواجب النفسی علیه. یا این است که نکته شوق غیری این است که ایصال می کند نصب سلّم الی الصعود الی السطح. خب این نتیجه اش این می شود که مولا شوق دارد به آن نصب سلمی که موصل باشد الی الصعود الی السطح. مولا آن نردبان گذاشتنی را دوست دارد که ایصال کند به صعود الی السطح. این نتیجه اش می شود وجوب مقدمه موصله.

پس نکته وجوب مقدمه را اگر بخواهیم پیدا کنیم، برویم در عالم شوق تبعی. چون شوق تبعی به مقدمه قابل انکار نیست. شوق نفسی به ذی المقدمة منشأ شوق تبعی به مقدمه است. شما که شوق دارید کربلا بروید شوق تبعی پیدا می کنید که ویزا تهیه کنید. خب این شوق تبعی است به تحصیل ویزا. این دو نکته می تواند داشته باشد: نکته اول: توقف زیارة الحسین علیه السلام علی تحصیل الفیزا. این منشأ می شود که بگوئید من شوق دارم به تحصیل ویزا مطلقا لتوقف زیارة الحسین علیه السلام علیه. اگر این را قبول نکردید نکته دوم نکته توصل است. شما شوق دارید به زیارت امام حسین علیه السلام، منشأ می شود شوق پیدا کنید به آن تحصیل ویزایی که در طریق ایصال به زیارت امام حسن علیه السلام باشد. اما تحصیل ویزایی که بعد از آن به زیارت امام حسین علیه السلام نروید او مورد شوق شما نیست. این می شود شوق به مقدمه موصله. دیگر احتمال ثالثی نیست که بگوئیم شوق به مقدمه مشروط است به اراده اتیان به ذی المقدمه. آخه این ملاک ندارد. در بحث نماز در وقت ازاله گیر می کنید و چون می خواهید او را درست کنید مطالب را به هم می بافید. نمی شود که بخاطر اینکه قافیه تنگ آمده ما بیائیم شعر را عوض کنیم. نه، ما نگاه می کنیم نکته وجدانیه وجوب مقدمه و شوق به مقدمه چیست. نکتته إما التوقف أو التوصل. إن کانت نکتته التوقف فیجب المقدمة مطلقا لتوقف الواجب علیه، و إن کانت نکتته التوصل، قول صاحب فصول درست است که مقدمه موصله واجب است. و ما عرض خواهیم کرد اگر قائل بشویم به وجوب مقدمه که نخواهیم شد، اگر قائل بشویم متعین قول صاحب فصول است و هو القول بوجوب المقدمة الموصلة.

تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 245

سه شنبه 23/07/87

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 اقوال در وجوب مقدمه بود.

قول سوم قولی است که به مرحوم شیخ نسبت داده شده است که فرموده اند: واجب غیری مقدمه ای است که قصد بها التوصل. اگر شما وضوء بگیرید به قصد توصل به نماز، این وضوء واجب غیری است. اما اگر وضوء بگیرید لا بقصد التوصل الی الصلاة، این وضوء واجب غیری نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: فرق بین این قول با قول صاحب معالم این است که: صاحب معالم اراده اتیان به ذی المقدمة را شرط وجوب گرفت. شرط وجوب مقدمه ارادة الاتیان بذی المقدمة بود. اما مرحوم شیخ این ارادة الاتیان بذی المقدمة را شرط واجب گرفت. الواجب الغیری هو الوضوء الذی ارید الاتیان بالصلاة بعده.

اقول: این فرمایش آقای خوئی تمام نیست. فرق است بین قصد توصل و اراده اتیان به ذی المقدمة. ما با ذکر یک مثال فرقش را عرض می کنیم:

کسی اول وقت وضوء گرفت، اما نمی داند آیا با این وضوء نماز خواهد خواند یا نه. اراده اتیان به صلاة قطعا دارد، در داخل وقت او می خواهد نماز بخواند، اما قصد ندارد که با این وضوء توصل کند به نماز. بلکه می گوید حال وضوء می گیریم، اگر حوصله مان گرفت نماز می خوانیم، والا چرتی می زنیم بعد بلند می شویم تجدید وضوء می کنیم و نماز می خوانیم. اراده اتیان ذی المقدمة دارد، اما قصد توصل به این وضوء الی ذی المقدمة ندارد.

سؤال وجواب: صاحب معالم نگفت ارادة الاتیان بذی المقدمة لهذه المقدمة. گفت ارادة الاتیان بذی المقدمة. ... از نظر صاحب معالم این وضوء اگر اتفاقا تا وقت نماز بماند وجوب غیری دارد. چون شرط وضوء ارادة الاتیان بذی المقدمة است، اما بنابر نظر مرحوم شیخ این وضوء واجب غیری نیست، چون لم یقصد به التوصل. قصد ندارد که با این وضوء نماز بخواند. شاید با این وضوء نماز بخواند و شاید هم نخواند. اگر با این وضوء نماز خواند، از نظر مرحوم شیخ این وضوء مصداق واجب غیری نیست. بلکه مرحوم شیخ معتقد است که این وضوء باطل است.

اما مرحوم صاحب معالم می گوید این مکلف اراده اتیان به ذی المقدمة که دارد چه با این وضوء و چه با وضوء دیگر. پس این وضوء شرط وجوبش فراهم است.

عبارت صاحب معالم این است که: وجوب المقدمة فی حال کون المکلف مریدا للفعل المتوقف علیها. مکلف اراده دارد صلاة متوقف بر وضوء را اتیان کند. اما شرطش این نیست که اراده کند با همین وضوء من نماز می خوانم. از نظر صاحب معالم اگر اتفاقا با این وضوء نماز بخواند، کشف می شود که آن وضوء وجوب غیری داشته است. اما از نظر مرحوم شیخ چون هنگام وضوء قصد توصل به این وضوء را الی الصلاة نداشت، این وضوء مصداق واجب غیری نیست بل یقع باطلا عند الشیخ الاعظم کما سیأتی توضیحه. ولو بعدا بخواهد نماز بخواند ایشان می گوید باید وضوئش را اعاده کند.

در رابطه با این قول منسوب الی الشیخ، انصاف این است که عبارت تقریرات شیخ مشوش هست. ولذا مرحوم آخوند به مرحوم شیخ نسبت می دهد که ایشان قصد توصل را در واجب غیری معتبر می داند.

اما برخی از بزرگان مثل مرحوم ایروانی، مرحوم بروجردی، حضرت امام فرموده اند این نسبت اشتباه محض است. و مرحوم شیخ انصاری مثل مشهور می گوید ذات مقدمه واجب غیری است، ولی در عبادیت مقدمه شرط است قصد توصل. مقدمه ای که عبادت باشد اگر بدون قصد توصل بیاوریم لا یقع عبادة. وضوء عبادی بدون قصد توصل صحیح نیست، چون لا یقع امتثالا و عبادة. قصد توصل در امتثال واجب غیری معتبر است نه در اصل واجب غیری. ولذا ولو مقدمه توصلیه را بدون قصد توصل بیاوریم مصداق واجب غیری هست.

ما به عبارات مرحوم شیخ در تقریرات که مراجعه کردیم انصاف این است که نه نسبت صاحب کفایه به مرحوم شیخ قطعی است و نه نسبت مرحوم ایروانی و بروجردی و حضرت امام. عبارات تقریرات دو پهلو است. چند عبارت دارد که با نسبت صاحب کفایه می سازد.

می گوید: وهل یعتبر فی وقوعه علی صفة الوجوب أن یکون الاتیان بالواجب الغیری لاجل التوصل الی الغیر؟ فیه وجهان، اقواهما الاول.

پس ایشان می گوید: و هل یعتبر فی وقوعه علی صفة الوجوب. نمی گوید وهل یعتبر فی وقوعه امتثالا و عبادة. یعنی نصل سلّم هم که توصلی است بدون قصد توصل لا یقع علی صفة الوجوب.

شاهد دیگر این است که می گوید:

تظهر ثمرة هذا النزاع فی القصد المتوقف علیه انقاذ الغریق. انقاذ غریق متوقف است بر غصب. مرحوم شیخ می گوید به نظر مشهور که ذات مقدمه واجب غیری است، این غصب واجب است حتی اگر انقاذ غریق نخواهید بکنید. فرصت طلائی است برای افرادی که انگیزه غصب دارند. انقاذ غریق نمی کند، اما غصب که مقدمه انقاذ غریق است انجام می دهد. از نظر مشهور این غصب نه تنها حرام نیست بلکه واجب غیری هم هست. اما مرحوم شیخ می فرماید: به نظر ما غصبی که قصد به التوصل الی انقاذ الغریق او واجب است. غصبی که لم یقصد به التوصل الی انقاذ الغریق او حرام است. می گوید تظهر ثمرة النزاع در این مورد. معلوم می شود که از نظر ایشان واجب غیری غصبی است که قصد به التوصل الی انقاذ الغریق.

و جالب این است که این را به عنوان ثمره نزاع می گوید. ولذا به عنوان جمله معترضه عرض کنم: این چیزی هم که مرحوم نائینی از استادش مرحوم سید محمد فشارکی نقل می کند که شیخ انصاری در خصوص محرمه می گفت شرط وجوب آن قصد توصل است. مقدمه مباحه را نمی گفت. بلکه در مثل همین مثال غصب می گفت شرط وجوب آن اگر بخواهد این غصب مصداق واجب غیری باشد قصد توصل به انقاذ غریق معتبر است. نه در نصب سلّم مباح.

خب این نسبت با عبارت تقریرات جور نمی آید. عبارت تقریرات این است که تظهر ثمرة النزاع در این مثال مقدمه محرمه. نه اینکه یخص النزاع بهذا المثال.

پس این عبارت هایی که نقل کردیم مؤید نسبتی است که مرحوم آخوند به مرحوم شیخ می دهد.

اما در تقریرات عبارات دیگری هست که مؤید نسبت مرحوم ایروانی وآقای بروجردی و حضرت امام هست، که قصد توصل در امتثال و عبادیت دخیل است. ولذا بدون قصد توصل مقدمه عبادیه باطل می شود. خب این هم از برخی از عبارات مرحوم شیخ در تقریرات استفاده می شود:

مثلا در بحث مقدمه موصله (که بحث بعد هست) می گوید: فرق مقدمه موصله با نظر ما که می گوئیم مقدمه ای که قصد بها التوصل فقط در مقدمات عبادیه است. ما مقدمه عبادیه را معتقدیم که بدون قصد توصل باطل است، ولی مطلب صاحب فصول ربطی به این حرف ندارد، بلکه او می گوید اصلا مقدمه ای که واقع توصل داشته باشد واجب است. مرحوم صاحب فصول بحث از وجوب غیری می کند، می گوید توصل الی الواجب در واجب غیری اخذ شده است. ولی ما این را نمی گوئیم. ما می گوئیم قصد توصل در عبادیت واجب غیری اخذ شده است. تعبیر ایشان این است:

اما فی المقدمات التوصلیه کغسل الثوب فقضیة القول الاول (یعنی قول به قصد توصل) هو الوجوب مطلقا. می گوید قول ما که ما معتقدیم قصد توصل معتبر است، در مقدمه توصلیه ما معتقدیم اصلا مقدمه مطلقا واجب است. خب مقتضی قضیة القول الاول یعنی قضیه قول به قصد توصل در مقدمه توصلیه هو الوجوب مطلقا. چه قصد توصل بکنید چه نکنید. بعد می گوید و اما فی المقدمات العبادیة، در مقدمات عبادیه فرق بین ما وقول صاحب فصول این است که: به نظر ما قصد توصل دخیل است در امتثال. ولی صاحب فصول می گوید واقع توصل در وجوب دخیل است.

اینکه می گوئیم عبارت تقریرات مشوش است یعنی همین دیگر. این عبارت را بخوانم: إنه ربما یتوهم أنّ القول بوجوب قصد التوصل فی الامتثال بالواجب الغیری یلازم القول باعتبار التوصل فی وقوع لواجب الغیری علی صفة الوجوب. ممکن است توهم بشود که حرف ما که می گوئیم قصد توصل در امتثال دخیل است، ملازم است با قول صاحب فصول که می گوید واقع توصل در وجوب و در تحقق واجب غیری دخیل است. ولی این توهم درست نیست. اما فی المقدمات التوصلیة کقصد الثوب فظاهر، إذ قضیة القول الاول (یعنی قول ما که قصد توصل در امتثال دخیل است در مقدمه توصلیه) هو الوجوب مطلقا. قول ما این است که مقدمه توصلیه واجب است مطلقا، یعنی ولو قصد توصل نکنی. در مقابل مقدمه عبادیه. که در مقدمه عبادیه مرحوم شیخ می گوید ما می گوئیم قصد توصل دخیل است در وقوع عبادت، اما مرحوم صاحب فصول می گوید واقع توصل در وقوع مقدمه علی صفة الوجوب دخیل است.

عبارت دیگر که مؤید این است که مرحوم شیخ قصد توصل را در امتثال دخیل می داند نه در وجوب، این عبارت است:

می گوید: إذا لم یقصد التوصل یحصل ذات الواجب و إن لم یحصل الامتثال. اگر در مقدمه توصلی قصد توصل نکرد، ذات واجب محقق می شود، امتثال محقق نمی شود. خب اگر بنا باشد قصد توصل را مرحوم شیخ در واجب غیری دخیل بداند، بدون قصد توصل ذات واجب غیری هم محقق نمی شود، چون قیدش محقق نشده است. اینکه می گوید در مقدمه توصلیه اگر قصد توصل نکنیم ذات واجب حاصل می شود فقط امتثال حاصل نمی شود، این معلوم می شود که ذات واجب را ذات مقدمه می داند. و الا اگر قید قصد توصل هم داشت، بدون این قید که ذات واجب هم محقق نمی شود.

به هر حال این بحث خیلی مهم نیست. مهم این است که این نسبت مشهور به مرحوم شیخ را بحث و بررسی کنیم. حال ایشان قائل است یا قائل نیست چندان مهم نیست.

خلاصه این قول شد قول به اعتبار قصد توصل در واجب غیری علی ما نسب الی الشیخ الاعظم فی الکفایة.

اقول: اشکال این قول این است که: اخذ قصد توصل در واجب غیری بلا وجه است. ایشان دلیلی نیاورده است مگر یک دلیلی که محقق اصفهانی مطرح می کند که عرض خواهیم کرد.

سؤال وجواب: بنابر نسبت مرحوم ایروانی اصلا اختلافی بین مرحوم شیخ با مشهور نیست. شیخ انصاری و صاحب کفایه یک قول دارند. صاحب کفایه هم به عنوان نماینده مشهور می گوید من معتقدم قصد توصل دخیل است در امتثال و عبادیت مقدمه. ولذا طبق این نسبتی که محقق ایروانی و مرحوم آقای بروجردی و حضرت امام می دهند قول شیخ انصاری با قول صاحب کفایه یکی است. ولذا می گویند چرا صاحب کفایه به شیخ انصاری اشکال می کنند.

نکته وجوب مقدمه را باید پیدا کنیم چیست. در این نکته قصد توصل هیچ جایگاهی ندارد. چرا؟ برای اینکه یا نکته اش این است که توقف دارد ذی المقدمة بر مقدمه. نکته اش توقف است، که مرحوم آخوند هم می گوید نکته وجوب مقدمه توقف الواجب علیه است. اگر نکته این است، باید ذات مقدمه واجب باشد. چون صعود الی السطح بر ذات نصب سلّم توقف دارد نه بر نصب سلمی که قصد به التوصل.

بله اگر نکته وجوب مقدمه ترتب ذی المقدمة است بر او، کما هو الصحیح، مولائی که شوق دارد به صعود الی السطح، شوق پیدا می کند به آن نصب سلمی که در سلسله علل صعود الی السطح باشد. آن نصب سلمی که به دنبالش صعود الی السطح نیست مولا نسبت به او شوق ندارد، بلکه می گوید ای عبد تو که صعود الی السطح نمی کنی چرا نصب سلّم کردی و خانه را شلوغ کردی. شوق مولا به صعود الی السطح منشأ شده است که شوق پیدا کند به آن نصب سلمی که یترتب علیه الصعود الی السطح. اگر نکته این باشد، می شود نظر صاحب فصول که مقدمه موصله واجب است. آن نصب سلمی که بعد از آن صعود الی السطح محقق می شود. می شود قول به وجوب مقدمه موصله. قصد توصل هیچ جایگاهی در بحث وجوب مقدمه ندارد، نه شاهد این قصد توصل را اخذ کرده و نه عقل اخذ کرده است.

سؤال وجواب: در خصوص مقدمه محرمه، آنجا هم قصد توصل نقش ندارد واقع توصل نقش دارد....ولی در مقدمه محرمه مثل غصب که انقاذ غریق متوقف است بر آن، مولا می بیند آن غصبی که بعد از آن انقاذ غریق نشود مبغوض است. و چون مبغوض است ولذا حرمت او را حفظ می کنیم بخاطر وجود این مانع. آن غصبی که موصل به انقاذ غریق نیست خب مفسده دارد. مرحوم آخوند چون مقدمه موصله را محال می داند، ولذا می گوید این غصب مطلقا واجب است. اما کسی که می گوید فی حد ذاته لولا المانع نکته وجوب مقدمه توقف است. اما بعضی جاها مانع داریم، مثل مقدمه محرمه مانع داریم که نکته توقف بخواهد مطلق مقدمه را واجب کند. مانع این است که این غصب که یتوقف علیه انقاذ الغریق مبغوض مولا است. ولذا مولا به حداقل اکتفاء می کند، می گوید غصبی که موصل به انقاذ غریق است واجب است، اما غصبی که موصل به انقاذ غریق نیست من چرا واجب کنم؟ چرا بگذارم مبغوض من محقق بشود. کسی که انقاذ غریق نمی کند چرا راجع به او تحریم نکنم غصب را؟ خب این منشأ می شود غصبی را تحریم کند که لا یوصل الی انقاذ الغریق. اینجا هم اگر بخواهد مولا روی حکمت عمل کند باید تحریم کند غصب غیر موصل را. خب قصد توصل چه نقشی دارد؟ کسی که قصد ندارد انقاذ غریق بکند و بعدا انقاذ غریق می کند آن غصبش می شود تجری. ولو اگر قصد انقاذ غریق داشت هنگام غصب، ولی بعدا انقاذ غریق نکرد وپشیمان شد، ما می گوئیم چون واقع توصل شرط است در این وجوب غیری، اگر تو قصد توصل هم بکنی ولی بعد پشیمان بشوی از انقاذ غریق و واقعا توصل نکنی، آن غصبی که انجام دادی یقع حراما. صرف قصد توصل مبرر نیست. شما واقعا که توصل نکردی به این غصب الی الانقاذ، ولو قصد توصل هم داشتی حین الغصب، ولی چون بعد از غصب پشیمان شدی، عقابت هم اشکال ندارد. چون ما به تو تکلیف کردیم غصب موصل الی انقاذ الغریق را. چرا غصب غیر موصل را ایجاد کردی. ولو قصد توصل داشتی داشته باش، قصد توصل به چه درد مولا می خورد. آن چیزی که به درد مولا می خورد ایصال آن مقدمه است الی ذی المقدمة.

سؤال وجواب: اگر واقعا برود سر استخر ببیند این غریق مرد یا دیگری او را نجات داد، خب او می شود معذور. چون کشف می شود که انقاذ غریق بر این آقا واجب نبود، ولذا اصلا آن قبض مقدمه واجب نبود. این خیال می کرد این غصب مقدمه واجب است. ولذا معذور است. این مثال شما ربطی به بحث ما ندارد. بحث ما در جائی است که واقعا غصب مقدمه واجب باشد. کلام در این است که این غصبی که مقدمه واجب است شما می گوئید غصبی که قصد به التوصل واجب و غصبی که لم یقصد به التوصل حرام، طبق نقل مرحوم فشارکی که به مرحوم شیخ اینجور نسبت می دهد، اینهم وجهی ندارد. برای اینکه نکته در واقع توصل است. غصبی که موصل باشد الی انقاذ الغریق، محبوب غیری مولا است. غصبی که موصل نباشد، خب آن مبغوض مولا است. حالا شما اگر قصد توصل داشتید ولی واقعا موصل نبود معذورید.

محقق اصفهانی دیده است که مرحوم شیخ اینجا مظلوم واقع شده است، یک مطلبی را از خود تقریرات مرحوم شیخ احتمالا استفاده کرده ولی پر و بال داده است. چون این مطلب در مطارح الانظار هم هست ولی چون محقق اصفهانی پر و بال داده ما به اسم ایشان نقل می کنیم:

محقق اصفهانی در متن نهایة الداریة می گوید حق با مرحوم شیخ است. در حاشیه نهایة الدرایة که بعدا نوشته می گوید اشتباه کردیم.

متن نهایة الدرایة می گوید: اولا این را بدانید حیثیت تعلیلیه در حکم عقل بازگشتش به حیثیت تقییدیه است. یعنی اگر بگویند الکذب قبیح لأنه ظلم، این یعنی الظلم قبیح. چرا؟ برای اینکه معلوم می شود که کذب قبیح بالعرض است، و کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات. پس معلوم می شود آن چیزی که قبیح است ظلم است. و قبیح ظلم است که این قبیح بالذات است، کذب هم می شود قبیح بالعرض. یا مثلا می گوئیم ضرب الیتیم للتأدیب حسن. می گوید معلوم می شود حیثیت تعلیلیه حکم ضرب یتیم تأدیب است. پس حکم ضرب یتیم بالعرض است و ینتهی الی ما بالذات که حسن تأدیب است.

اقول: در این مثال مسامحه است. باید می گفت ضرب الیتیم حسن لکونه تأدیبا. والا ضرب الیتیم للتأدیب این تحصیص است نه تعلیل. می خواهد بگوید حصه ای از ضرب یتیم. آن حصه ای از ضرب یتیم که به غرض تأیب است حسن است. در او اصلا حیثیت تعلیلیه ذکر نشده است. مثل این می ماند که آب خوردن برای سیراب شدن حسن است اما برای شکم پر کردن حسن نیست. این اصلا حصه ای از شرب ماء را می گوید، این ربطی به تعلیل ندارد. حصه ای از ضرب یتیم که للتأدیب است این حصه حسن است، اما حیثیت تعلیلیه این حکم را نگفته است.

پس باید محقق اصفهانی تعبیر می کرد که ضرب الیتیم حسن لکونه تأدیبا. حالا مهم نیست.

بعد محقق اصفهانی می گوید: حاکم به وجوب مقدمه عقل است. حیثیت تعلیلیه در حکم عقل برگشت به حیثیت تقییدیه، یعنی موضوع حکم حقیقتا همین حیثیت تقییدیه است. و حکم به وجوب مقدمه حکم عقل است. عقل می گوید وضوء واجب است لکونه مقدمة. لکونه مقدمة حیثیت تعلیلیه است برای حکم عقل به وجوب مقدمه. حیثیت تعلیلیه هم که برمی گردد به حیثیت تقییدیه، معنایش این است که وجوب می رود روی عنوان مقدمه. کأنه مولا گفته است مقدمة الصلاة واجبة. نگفته الوضوء واجب.

حالا که اینطور شد، محقق اصفهانی فرموده دیگر مطلب تمام شد. وجوب رفته روی عنوان مقدمه. تا شما قصد نکنید این عنوان مقدمه را، عنوان مقدمه از اختیار شما صادر نمی شود. شما هر فعلی را تا قصد نکنید لا یصدر عن اختیار. مثلا اگر کسی توجه نداشت که این تیراندازی قتل مؤمن است، فکر می کرد قتل گنجشک است. قتل مؤمن لم یصدر عن اختیار. چرا؟ برای اینکه قصد عنوان قتل مؤمن را نداشت. شما که می خواهید عنوان مقدمه از شما صادر بشود از روی اختیار، باید عنوان مقدمه را قصد کنید. قصد عنوان مقدمه یعنی قصد توصل. چرا؟ برای اینکه عقل وقتی می گفت یجب الوضوء للصلاة، می گفت لکونه مقدمة و موصلة الی الصلاة. پس واجب می شود عنوان مقدمه و عنوان توصل. این عنوان مقدمه و عنوان توصل را تا قصد نکنی از روی اختیار تو صادر نشده است.

شما ممکن است بگوئید خب از روی اختیار صادر نشود، چه می شود؟ من عنوان مقدمیت نصب سلّم را مثلا قصد نمی کنم، عنوان نصب سلّم را قصد می کنم. نصب سلّم از روی اختیار من صادر شده است، اما عنوان مقدمه از روی اختیار من صادر نشده، مهم نیست.

ایشان می فرماید اتفاقا خیلی مهم است. چرا؟ برای اینکه وجوب وقتی رفت روی عنوان مقدمه، متعلق وجوب فعل اختیاری است، محال است وجوب به فعل غیر اختیاری تعلق بگیرد. وجوب می رود روی فعل اختیاری. پس وجوب می رود روی آن عنوان المقدمه ای که فعل اختیاری باشد. ولذا اگر شما نصب سلّم کنید بدون قصد عنوان المقدمة، این عنوان المقدمة فعل اختیاری شما نیست. و تا فعل اختیاری نباشد امر به آن تعلق نمی گیرد. حالا اینکه این نصب سلّم بدون قصد توصل مجزی است از واجب آن بحث دیگری است، غیر الواجب مجزئ عن الواجب. اما وجوب متعلقش فعل اختیاری است. و در صورتی عنوان مقدمه فعل اختیاری است که آن عنوان مقدمه را قصد کنیم.

محقق اصفهانی خودش در پاورقی نهایة الداریة برگشته است و می گوید ما اشتباه کردیم. می گوید اصلا رجوع حیثیت تعلیلیه در حکم عقل به حیثیت تقییدیه مربوط به عقل عملی است. در ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة عقل نظری حاکم است نه عقل عملی.

اینکه رجوع حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه اختصاص دارد به حکم عقل عملی، بخاطر این است که عقل نظری ادراک می کند. عقل عملی یعنی حکم عقلاء به مدح فاعل عدل و ذمّ فاعل ظلم. آن ربطی به ادراک عقل ندارد. ایشان اینجور می گوید. می گوید عقل عملی یعنی حکم العقلاء بمدح فاعل العدل و ذم فاعل الظلم. در عقل عملی که حکم عقلاء هست، عقلاء وقتی مدح می کنند ضارب یتیم را چون تأدیب می کند یتیم را، پس در حقیقت ممدوح می شود تأدیب. اما در عقل نظری اصلا ادراک عقل است. خب سبب ادراک عقل که در موضوع حکم اخذ نمی شود. سبب ادراک عقل هر چیزی باشد، اینکه دلیل نمی شود که در موضوع آن واقع که یدرکه العقل اخذ بشود. مثلا به برهان إنّ وجود ممکن سبب ادراک عقل نظری است که واجب الوجود داریم. اما وجود ممکن که سبب ادراک وجود واجب الوجود است، آیا در موضوع وجود واجب الوجود اخذ می شود؟ شما بخاطر اینکه ممکن وجود دارد، به برهان إنّ می گوئید پس ما واجب الوجود هم داریم. چون ممکن بدون علت صادر نمی شود. اما معنایش این نیست که وجود واجب الوجود را که درک کردید در موضوعش وجود ممکن اخذ بشود. چه ربطی به هم دارد؟

اینجا هم مقدمه بودن نصب سلّم مثلا سبب می شود که عقل درک کند که شارع وجوبش را برده روی لفظ سلّم. مقدمه بودن سبب ادراک عقل است، اما مدرک چیست؟ مدرک وجوب شرعی نصب سلّم است. خب وجوب شرعی نصب سلّم رفته است روی نصب سلّم، نرفته روی عنوان مقدمه.

این بیانی است که ایشان دارد. توضیح این بیان وسائر مطالب انشاءالله روز شنبه.

جلسه 246

شنبه 27/07/87

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 استدلالی بود که محقق اصفهانی بر نظر مرحوم شیخ کرد، که واجب غیری مقدمه ای است که قصد بها التوصل الی الواجب النفسی. و این استدلال در کلام خود مرحوم شیخ هم ذکر شده است. خلاصه این استدلال این بود که عقل حکم می کند به وجوب مقدمه للتوصل الی ذی المقدمة. پس حیثیت تعلیلیه برای حکم عقل به وجوب مقدمه، توصل است الی الواجب النفسی. و چون ثابت شده است که در حکم عقل حیثیت تعلیلیه بازگشتش به حیثیت تقییدیه است. اگر بگویند هذا قبیح لکونه ظلما، یعنی الظلم قبیح. و لذا الوضوء واجب لاجل التوصل الی الصلاة یعنی التوصل الی الصلاة واجب.

بعد محقق اصفهانی فرمود: وقتی که عنوان توصل که همان عبارت اخری هست از عنوان مقدمه به تعبیر ایشان، تا شما با این وضوء نماز نخوانید این وضوء مقدمه بالفعل نیست، مقدمه بالقوه است به تعبیر ایشان، ولذا عنوان مقدمه یا عنوان توصل واجب است، و اگر این عنوان را قصد نکنید، این فعل از روی اختیار شما صادر نمی شود. چون شرط اختیاری بودن یک فعل این است که آن عنوان فعل عن قصد صادر بشود. تا شما قصد نکنید با این رمی قتل شخصی را، قتل آن شخص اختیاری نخواهد بود. پس شما باید قصد کنید توصل را و عنوان مقدمه را، تا این فعل از روی اختیار شما صادر شود.

اگر شما بگوئید چه لزومی دارد عنوان مقدمه از روی اختیار ما صادر شود؟

می گوئیم خب وجوب به فعل اختیاری تعلق می گیرد. اگر شما قصد عنوان مقدمه نکنید، یعنی قصد توصل نکنید، مثلا نصب سلّم بکنید لا بقصد التوصل، این غیر الواجب است ولو محصل ملاک است اما غیر الواجب است. اگر بخواهید واجب غیری را بیاورید، باید آن حصه اختیاریه را بیاورید. نصب سلمی بکنید همراه با قصد توصل و مقدمیت آن الی الواجب.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی اشکالاتی دارد. اشکال اول این بود: این کبری که الحیثیات التعلیلیة فی الاحکام العقلیة راجعة الی الحیثیات التقییدیه این در حکم عقل عملی است. چون در عقل عملی است که ما یک موضوع بالذات داریم برای حسن و قبح، و این موضوع بالذات منطبق می شود بر مصادیق آن مثل کذب. الکذب قبیح لکونه ظلما. یعنی الظلم قبیح. البته با توضیحات و اشکالاتی که در جای خودش مطرح است.

اما در عقل نظری، عقل نظری ادراک می کند یک امر تکوینی را، سبب ادراک عقل لزوما موضوع آن واقع که عقل آن را درک کرده نیست. عقل به برهان إنّ درک می کند از وجود ممکنات وجود واجب الوجود را. اما این سبب ادراک عقل در موضوع آن مدرک اخذ نمی شود. صرفا سبب کشف است. سبب کشف در موضوع منکشف اخذ نمی شود. عقل بخاطر مقدمه بودن نصب سلّم للواجب درک می کند که مولا نصب سلّم را هم واجب کرده است وآن را هم می خواهد. این مقدمه بودن نصب سلّم للصعود واینکه نصب سلّم سبب توصل الی الصعود الی السطح است سبب ادراک عقل است. نصب سلّم را خدا واجب کرده چون صعود الی السطح را واجب کرده، و نصب سلّم مقدمه صعود الی السطح است. مقدمه بودن نصب سلّم سبب این است که عقل ادراک کند که شارع نصب سلّم را واجب کرده است.

اینکه مرحوم آقای خوئی پذیرفته است که در عقل نظری هم حیثیت تعلیلیه بازگشتش به حیثیت تقییدیه است، یعنی احکام عقلیه چه عملیه باشد چه نظریه، حیثیت تعلیلیه در آن بازکشتش به حیثیت تقییدیه است. مثال زده است فرموده: هذا محال لکونه دورا، فرموده معلوم می شود محال بالذات دور است. و اگر این شیء محال است این محال بالعرض است، حیثیت تعلیلیه در حکم عقل نظری هم برمی گردد به حیثیت تقییدیه.

ولکن فرموده است اصلا وجوب مقدمه نه حکم عقل عملی است نه حکم عقل نظری. بلکه حکم شرعی است. عقل درک می کند وجوب شرعی مقدمه را. بحث ما در وجوب عقلی مقدمه نیست. وجوب مقدمه نه حکم عقل عملی است، چون بحث ما در وجوب شرعی مقدمه است و وجوب شرعی است که مورد اختلاف است، پس وجوب شرعی مقدمه نه حکم عقل عملی است و نه حکم عقل نظری. بلکه حکم شرعی است که یدرکه العقل. فرق می کند با حکم عقل عملی یا نظری به اینکه مثلا هذا قبیح لکونه ظلما یا هذا ممتنع لکونه دورا. بحث در وجوب شرعی مقدمه است. خب وجوب شرعی مقدمه حکم و فعل شارع است. شارع بالوجدان وقتی که امر می کند به صعود الی السطح و از ما صعود الی السطح را می خواهد، از ما می خواهد نصب سلّم را نه عنوان مقدمه را.

شما به وجدان خودتان رجوع کنید، وقتی می خواهید کاری انجام بدهید، مثلا می خواهید مشهد بروید، بالتبع می خواهید سوار قطار بشوید. اراده غیریه می رود روی ذات مقدمه، مثل اینکه در مثال سفر به مشهد، اراده غیریه می رود روی سوار قطار شدن. اراده غیریه شارع هم می رود روی واقع مقدمه. و حیثیت تعلیلیه در احکام شرعیه که قطعا به حیثیت تقییدیه برنمی گردد. ممکن است علت حکم با موضوع حکم فرق کند.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. اگر بپذیریم که در احکام عقل نظری هم حیثیت تعلیلیه برمی گردد به حیثیت تقییدیه، چه فرق است بین مقام و مثال دور؟ اگر در مثال دور عقل درک می کند که هذا ممتنع لکونه دورا، اجتماع امر و نهی ممتنع لکونه اجتماع الضدین، اگر این را درک می کند و شما می گوئید حیثیت تعلیلیه برمی گردد به حیثیت تقییدیه، خب در مانحن فیه هم می گوید نصب السلم واجب شرعا. درک می کند عقل نظری وجوب مقدمه را شرعا. این هم مدرک عقل نظری است. اگر امتناع اجتماع امر و نهی مدرک عقل نظری است، حیثیت تعلیلیه اش این است که لکونه اجتماع الضدین، در اینجا هم وجوب شرعی مقدمه مدرک عقل نظری است. وجوب شرعی نصب سلّم مدرک عقل نظری است، حیثیت تعلیلیه اش این است که مقدمه واجب است.

پس بیائیم اصل مطلب را منکر بشویم، همانطور که خود محقق اصفهانی در پاورقی نهایة الدرایة منکر شده است که در احکام عقل نظری حیثیت تعلیلیه بازگشتش به حیثیت تقییدیه باشد. و وجهش هم روشن است. سبب ادراک عقل لزوما موضوع آن واقعی که ادرکه العقل نیست. سبب ادراک ممکن است چیزی باشد اما آن مدرک موضوعش چیز دیگری باشد. کما اینکه در برهان إنّ اینطور است.

سؤال وجواب: در عقل نظری سبب ادراک ممکن است با آن موضوع واقعی که عقل آن را درک می کند اختلاف پیدا کند.

سؤال: در عقل عملی هم همین امکان هست دیگر، سبب حکم عقل ممکن است با موضوع حکم عقل فرق کند.

جواب: نمی شود. برای اینکه شما وقتی می گوئید الکذب قبیح لکونه ظلما، خود ظلم قبیح است یا قبیح نیست. قبیح است، خب عقل عملی یعنی حسن وقبح دیگر.

بله یکوقت اشکال ما در ذهنتان است که ما در جای خودش عرض کردیم که ما معتقدیم حسن عدل و قبح ظلم حکم عقل نیست. چرا؟ برای اینکه قضیه ضروریه به شرط محمول است. الظلم قبیح، ظلم عقلی چیست؟ ظلم عقلی فعلی است که عقل می گوید نباید انجام داد. پس ظلم انتزاع می شود از فعلی که عقل می گوید لا ینبغی صدوره. آنوقت الظلم قبیح می شود ما لا ینبغی صدوره قبیح أی لا ینبغی صدوره. این ضرورت به شرط محمول است. عدل عقلی آن چیزی است که باید انجام داد. پس عدل آن چیزی است که باید انجام داد و ظلم آن چیزی است که باید انجام نداد. اصلا ظلم انتزاع می شود از قبیح بودن یک فعل. این یک اشکالی است که الظلم قبیح ضرورت به شرط محمول است کما اینکه العدل حسن همینطور است. اما به نظر مشهور که عدل حسن وظلم قبیح قضیه ضروریه به شرط محمول نیست، خب عقل ابتدائا درک می کند حسن عدل و قبح ظلم را و منطبق می کند این را بر مصادیق آن.

اما در عقل نظری عقل درک می کند یک واقع تکوینی را. اینکه سبب ادراک عقل چیست او مهم نیست. مهم این است که ببینیم آن واقع تکوینی چیست. چه بسا سبب ادراک عقل شیئی هست و آن واقع تکوینی شیء آخری هست. نسبت بین اینها یا تلازم است یا علیت و معلولیت است که از آن تعبیر می کنند به برهان إنّ و نحو ذلک.

پس اشکالی که بخواهیم بکنیم این است که ما در احکام عقل نظری قبول نداریم حیثیت تعلیلیه بازگشتش به حیثیت تقییدیه است. والا اگر قبول کنیم خب در مورد وجوب مقدمه عقل نظری حکم می کند به وجوب شرعی مقدمه. عقل می گوید چون نصب سلّم مقدمه واجب است، من درک می کنم وجوب شرعی نصب سلّم را. خب اگر بنا باشد حیثیت تعلیلیه در حکم نظری هم به حیثیت تقییدیه برگردد، خب دیگر نمی شود بگوئیم اینجا با جاهای دیگر فرق می کند. نه، چه فرق می کند.

بنابر این اشکال ما به محقق اصفهانی این شد که همانطور که خود شما در حاشیه نهایة الدرایة ملتفت شدید، در حکم عقل نظری حیثیت تعلیلیه به حیثیت تقییدیه برنمی گردد، و مانحن فیه حکم عقل نظری است. وجوب مقدمه وجوب عقلی نیست. وجوب شرعی است که عقل نظری آن را درک می کند.

اشکال دوم به محقق اصفهانی این است که: برفرض عنوان مقدمه واجب باشد، همانطور که شما فرمودید، وحضرت امام هم همین مطلب را فرموده است که چون عقل درک می کند وجوب مقدمه را لکونها مقدمة، پس عنوان واجب می شود عنوان مقدمه. سلمنا، ولکن در صدور فعل عن الاختیار کافی است التفات به عنوان، ولو داعی ایجاد عنوان نباشد. اگر شما فرض کنید شخصی می خواهد آزمایش کند که آیا این اسلحه پر است یا خالی، می گیرد به سمت یک پرنده، ملتفت است که شاید آن اسلحه پر باشد وبا آن شلیک گلوله آن پرنده کشته بشود. همین کافی است که صدور قتل پرنده بشود اختیاری. در صدور فعل اختیاری لازم نیست داعی صدور آن عنوان باشد. بلکه التفات به تحقق آن عنوان کافی است ولو التفات احتمالی باشد. لازم هم نیست التفات جزمی باشد که من یقین داشته باشم به تحقق عنوان.

سؤال وجواب: داعی قتل پرنده ندارد، داعی اش آزمایش این اسلحه است. ولو چون التفات دارد به اینکه شاید بر این فعل یترتب قتل الطیر، لذا صادر می شود عنوان قتل الطیر از روی اختیار.

حالا جناب محقق اصفهانی! شما عنوان مقدمه را چه می دانید؟ آیا عنوان مقدمه را مساوق می دانید با ما یتوقف علیه الواجب، یا با ما یتوصل به الی الواجب؟ یعنی مقدمه بودن نصب سلّم للصعود الی السطح، آیا یعنی توقف صعود الی السطح بر نصب سلّم، یا ایصال نصب سلّم للصعود الی السطح؟ عنوان مقدمه مرادف با کدامیک از این دو است؟ اگر عنوان مقدمه مرادف است با عنوان ما یتوقف علیه الشیئ، اصلا من اگر قصد هم نداشته باشم، صعود الی السطح بکنم ملتفت هستم به اینکه این نصب سلّم یتوقف علیه الصعود. ولو قصد صعود الی السطح ندارم. پس این عنوان مقدمه صادر شد از روی اختیار من. حتی التفات جزمی هم دارم که اگر من نصب سلّم بکنم، عنوان ما یتوقف علیه الصعود محقق می شود. وظاهر عنوان مقدمه هم همین است. ظاهر عنوان مقدمه هم یعنی ما یتوقف علیه الشیء، نه ما یتوصل به الی الشیء. ما یتوصل به الی الشیء که می شود مقدمه موصله. ظاهر عنوان مقدمه یعنی ما یتوقف علیه الشیء. من هم ملتفت هستم بلکه التفاتم هم التفات علمی و جزمی است که این نصب سلّم عنوان ما یتوقف علیه الواجب بر او منطبق است و نصب سلّم صادر می شود از من مع الالتفات الی انطباق هذا العنوان علیّ، چطور می گوئید این عنوان اختیاری نیست؟

اگر می گوئید عنوان مقدمه مرادف و مساوق است با ما یتوصل به الی الواجب. اگر این را می گوئید، خب این می شود همان مقدمه موصله. آنوقت ما عرضمان این است که باز هم قصد جزمی و التفات جزمی لازم نیست. بلکه من اگر احتمال بدهم که با این نصب سلّم صعود الی السطح خواهم کرد، ولو بالفعل عالم و قاصد نباشم. التفات احتمالی کافی است. بله اگر صعود الی السطح مترتب نشود، عنوان موصلیت بر این نصب سلّم منطبق نمی شود. اگر عنوان مقدمه هم مرادف باشد با عنوان موصلیت، بله جازم نیستم به انطباق عنوان موصلیت بر این نصب سلّم، ولی احتمال که می دهم. احتمال که بدهم کافی است در صدور این فعل عن الاختیار. اگر عنوان مقدمه مرادف است با عنوان توصل و موصل بودن، بله اگر نمی دانم که صعود الی السطح خواهم کرد، جزم ندارم به انطباق این عنوان موصل بودن بر نصب سلّم، اما در اختیاری بودن فعل جزم به انطباق عنوان لازم نیست، احتمال انطباق هم کافی است. اگر شما احتمال بدهید که اگر دنده عقب بیائید می خورد به آن ماشین پشت سر، و آمدید و خورد، آیا آن آسیبی که ماشین پشت سر شما دید از روی اختیار شما نبوده است؟ قطعا از روی اختیار شما بود. ولذا می گویند در امور مهمه احتمال هم منجز است و باید احتیاط بکنید، چون فعل اختیاری است. در امور غیر مهمه برائت جاری می شود اما در امور مهمه احتیاط، چون فعل اختیاری است.

این هم اشکال دوم.

سؤال وجواب: می گوئیم جناب محقق اصفهانی! لایعتبر فی اختیاریة الفعل صدور ذلک العنوان بداع المکلف. بل یکفی صدوره عن التفات المکلف ولو التفاتا احتمالیا. پس لازم نیست ما قصد توصل بکنیم با نصب سلّم الی الصعود الی السطح. ...اگر نظر مرحوم شیخ را می گوئید و می خواهید از او دفاع کنید، مرحوم شیخ قصد جزمی توصل را می گفت نه قصد احتمالی توصل را.

اشکال سوم به محقق اصفهانی: جناب محقق اصفهانی! برفرض بدون قص توصل نصب سلّم غیر اختیاری باشد، یعنی عنوان مقدمه که منطبق هست بر نصب سلّم، این عنوان صادر بشود بغیر اختیار. آن مقدمه ای اختیاریه است که قصد عنوان مقدمیت بکنیم. سلمنا، اما چرا وجوب غیری باید به حصه اختیاریه تعلق بگیرد؟! الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور. آقا مولا به عبدش گفت إشرب ماءا، این هم در حال غفلت رفت آب خورد. داشت با کسی بحث می کرد در اوج بحث حواسش از همه چیز پرت می شود، همینجوری که بحث می کرد پارچ آب را سر کشید، مولا هم به او گفته بود إشرب ماءا، خب امتثال امر شد، یعنی متعلق امر محقق شد. چرا؟ برای اینکه متعلق امر طبیعی شرب ماء است، اعم از آن شرب ماء عن التفات وشرب ماء لا عن التفات. چرا؟ برای اینکه طبیعی شرب ماء می شود جامع بین مقدور و غیر مقدور، و الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور.

سؤال وجواب: در این مثال این آقایی که شرب الماء می کند اصلا از عنوان شرب الماء غافل است. اصلا حواسش نیست دارد آب می خورد. ...کلام در این است که ما این مثال را می زنیم که بگوئیم آن شرب المائی اختیاری است که عن التفات وقصد للعنوان محقق بشود. این آقا که قصد عنوان شرب الماء نداشت. ولکن چرا اشرب مائا مختص باشد به آن شرب ماء عن اختیار؟ نه، جامع بین شرب ماء اختیاری وشرب ماء غیر اختیاری اختیاریٌّ. الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور.

اینجا هم همینطور است. عنوان مقدمه صعود الی السطح واجب است. این عنوان دو مصداق دارد، یک مصداقش آن است که ما قصد عنوان توصل بکنیم. یک مصداقش هم آن است که ما قصد توصل نکنیم. خب اگر قصد توصل نکنیم شما می گوئید عنوان مقدمه غیر اختیاری صادر شد. اگر قصد توصل بکنیم عنوان مقدمه اختیاری صادر شد. خب می شود الجامع بین المقدور و غیر المقدور. و الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور.

سؤال وجواب: چرا شما منحصر می کنید متعلق وجوب را به فرد اختیاری، می گوئید برای این است که می گوئید باید متعلق وجوب مقدور باشد، ومقدور همان فرد اختیاری است. ما می گوئیم نه، جامع بین فرد اختیاری و غیر اختیاری هم مقدور است. ...در همان شرب الماء، شرب المائی که عن غفلة محقق بشود غیر اختیاری است دیگر. کسی که ملتفت نیست که آب می خورد، شربَ الماء بغیر اختیار، منافات ندارد که منتسب به او هست. فرق می کند با جائی که به حلق او آب بریزند. آنجا اصلا شرب الماء صدق نمی کند، بلکه می گویند اشرب الماء. آنجا اصلا منتسب نیست به این شخص. فرض این است که شخصی آب می خورد منتسب به او هست ولی ملتفت به عنوان و قاصد عنوان نیست، مثلا در حال خواب آب می خورد یا در حال غفلت آب می خورد، شربَ الماء اما ملتفت و قاصد عنوان نبود. کلام این است که امر به شرب الماء چرا مختص بشود به این شرب ماء اختیاری، اطلاق نداشته باشد نسبت به شرب مائی که صدر عن غفلة او فی حال النوم؟ چرا اطلاق نداشته باشد؟ چون شما می گوئید امر باید به مقدور تعلق بگیرد، می گوئیم الجامع بین المقدور وغیر المقدور مقدور.

سؤال وجواب: دلیلی که محقق اصفهانی می آورد این است که می گوید عنوان مقدمه وقتی واجب شد، تا این عنوان مقدمه را قصد نکنید، فعل اختیاری از شما صادر نشده است. ... یک مطلب که عنوان قصدی است در کلام محقق اصفهانی نیست. اگر بگوید می گوئیم دارید مصادره می کنید. چه کسی می گوید عنوان مقدمه عنوان قصدی است؟! عنوان مقدمه عنوان واقعی است. اگر کسی نصب سلّم بکند بدون قصد عنوان، وبعد از آن صعود الی السطح هم بکند، عنوان مقدمه بر این نصب سلّم صادق است حتی اگر بگوئیم مقدمه عبارت است از مقدمه موصله وبگوئیم مقدمیت مساوق است با موصل بودن. این نصب سلّم ولو بدون قصد توصل باشد وبعد صعود الی السطح کردی، آن نصب سلّم شما ینطبق علیه عنوان المقدمة، حتی اگر مقدمه را گفتیم مساوق است با موصل بودن (که محقق اصفهانی فرموده مقدمه بالفعل با موصل بودن یکی است) باز عنوان مقدمه حتی عنوان مقدمه موصله بر این نصب سلّم منطبق است ولو شما قصد نکنید این عنوان را. عنوان مقدمه یا عنوان مقدمه موصله که عنوان قصدی نیست. مثل عنوان نماز و عنوان روزه نیست که قصدی باشد.

اشکال چهارم به محقق اصفهانی: جناب محقق اصفهانی! برفرض عنوان مقدمه واجب باشد و برفرض عنوان مقدمه هم نیاز به قصد داشته باشد، و برفرض قصد عنوان مقدمه همان و قصد توصل همان باشد. سه تا فرض شد: فرض اول اینکه: برفرض واجب عنوان نصب سلّم نباشد بلکه عنوان مقدمه باشد. دوم اینکه: برفرض در صدور این عنوان مقدمه قصد عنوان مقدمه بودن دخیل باشد تا بشود فعل اختیاری. سوم اینکه: برفرض عنوان مقدمه مساوق باشد با موصل بودن، نه اینکه بگوئیم کما هو الصحیح که عنوان مقدمه مساوق است با عنوان توقف، که مقدمه یعنی ما یتوقف علیه الشیء نه ما یتوصل به الی الشیء. برفرض شما بگوئید نه، عنوان مقدمه یعنی عنوان توصل، پس قصد عنوان مقدمه یعنی قصد توصل. اما جناب محقق اصفهانی! این نتیجه اش نظر شیخ انصاری نیست. این نتیجه اش جمع بین نظر صاحب فصول و نظر شیخ انصاری است. این معنایش این است که ما وقتی گفتیم عنوان مقدمه واجب است، عنوان مقدمه هم مساوق است با موصل بودن، برای تحقق این عنوان شرط است که این نصب سلّم ما موصل باشد، والا عنوان مقدمه بر او صادق نیست. قصد توصل هم بکنید تا این فعل عن اختیار صادر بشود. می شود جمع بین نظر صاحب فصول و نظر شیخ انصاری. این چه دفاعی است که شما به اسم دفاع هر چه خواستید به عنوان دفاع از شیخ انصاری بیان فرمودید؟!

سؤال وجواب: اگر کسی بگوید قصد عنوان مقدمه برفرض واجب باشد، اما عنوان مقدمه یعنی عنوان توقف الواجب علیه، من قصد می کنم و ملتفتم جزما که این نصب سلّم ما یتوقف علیه الواجب است ولو توصل را قصد نکنم. اگر عنوان مقدمه مساوق است با عنوان ما یتوقف علیه الشیء کما هو الصحیح، نیازی به قصد توصل نیست.

سؤال وجواب: من نصب سلّم می کنم به داعی اینکه ما یتوقف علیه الصعود الی السطح را ایجاد کنم. می خواهم یک چیزهایی که صعود علی السطح بر آن موقوف است ایجاد کنم اما نمی خواهم صعود الی السطح کنم. عنوان مقدمه حاصل می شود.

پس این نظر مرحوم شیخ که واجب غیری مقدمه ای است که قصد بها التوصل درست نشد.

ثمراتی مرحوم شیخ بر این نظر در تقریرات ذکر کرده است. مرحوم نائینی می گوید بعید می دانم این ثمرات مال شیخ باشد. احتمالا این ثمرات مال مقرر است، چون ثمرات درستی نیست.

ثمره اول: این است که گفته است: اگر قبله بر شما مشتبه شد، طبق نظر مشهور باید به چهار جهت نماز بخوانید. مرحوم شیخ فرموده اگر به یک طرف نماز می خوانی ولی قصد نداری به سه طرف دیگر نماز بخوانی، این نماز باطل است. چرا؟ برای اینکه لم تقصد بها التوصل الی امتثال الواجب. قصد توصل نداری. شما نمی خواهی همراه با این نماز سه نماز دیگر هم بخوانی تا مسلم نماز نحو القبله خوانده باشی.

اقول: این چه حرفی است؟ این مقدمه علمیه است. بحث ما در مقدمه وجودیه است. مقدمه علمیه که واجب شرعی نیست. خب من این نماز را می خوانم، یا این است که واقعا نمازم به طرف قبله است، پس قصد امر نفسی کرده ام، رجاءا نه احتیاطا، اگر پشت به قبله است اصلا این نماز به درد نمی خورد. فقط من این نماز را خوانده ام تا احراز کنم که نماز به طرف قبله خوانده ام. این چه ربطی دارد به بحث توصل به مقدمه وجودیه واجب که بحث ما در آن است. بحث ما در وجوب شرعی مقدمه وجودیه واجب است نه مقدمه علمیه.

تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 247

یکشنبه 28/07/87

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.

ثمره دوم: مرحوم شیخ فرمود: یکی از ثمرات قول به وجوب مقدمه مع قصد التوصل این است که اگر کسی نماز قضاء داشت، قبل از وقت وضوء گرفت ولی قصد اتیان به نماز قضاء نکرد، اگر بخواهد بعدا نماز اداء بخواند صحیح نیست. باید تجدید وضوء کند. همان بحث معروفی که مرحوم علامه حلی وارد شد بر سلطان خدابنده، دید قبل از وقت وضوء می گیرد برای نماز که هنوز وقت آن داخل نشده است. فرموده این وضوء باطل است و کل این نمازهایی که در این مدت خواندی باید قضاء کنی. بعدا فخرالمحققین آمد دید سلطان خدابنده متأثر است. علت را که سؤال کرد فهمید چیست گفت فقط نماز روز اول باطل است، اما نمازهای دیگر صحیح است. چون روز اول نماز قضاء شد بر تو واجب شد نماز قضاء. وضوء که می گرفتی مقدمه واجب بود. حالا نمی خواستی نماز قضاء بخوانی مهم نیست. مهم این است که تو تکلیف به قضاء داشتی. وضوء گرفتی مقدمه بود این وضوء برای واجب یعنی اتیان قضاء ولو قصد توصل به آن نداشتی. این وضوء صحیح است بعد از دخول وقت هم می توانی با آن نماز اداء را بخوانی.

مرحوم شیخ فرموده است: نخیر، این وضوء به نظر ما باطل است. چون وضوء گرفتی اما نه به قصد توصل به نماز قضاء.

اقول: این فرمایش مرحوم شیخ درست نیست. چرا؟ برای اینکه خود ایشان فرمود وضوء مستحب نفسی است. وقتی وضوء مستحب نفسی است، وضوء قبل از وقت هم مستحب نفسی است. یا اگر بگوئیم وضوء مستحب نفسی نیست کون علی الطهارة مستحب نفسی است، خب وضوء طبق روایات ما سبب طهارت است. وضوء می گیرد، وضوء سبب کون علی الطهارة است. کون علی الطهارة هم که مستحب است، إن الله یحب التوابین و یحب المتطهرین. ولو قصد دارد با این وضوء نمازی را بخواند که هنوز وقت آن داخل نشده است. صبح وضوء می گیرد که بعد از اذان ظهر نماز ظهر بخواند، چه اشکالی دارد؟ اگر هم در این وضوء قصد وجوب بکند جاهل است. وضوء حتی بعد از دخول وقت هم واجب نمی شود بنابر قول صحیح که مقدمه واجب وجوب شرعی ندارد. و لکن لطمه ای به قصد قربت نمی زند. وضوء می گیرد برای نمازی که چند ساعت دیگر وقت آن می رسد. چون یا وضوء مستحب نفسی است کما صرح به الشیخ الاعظم، یا کون علی الطهارة مستحب نفسی است و وضوء سبب آن است. کسی هم که وضوء می گیرد قصد اجمالی و ارتکازی تحصیل طهارت دارد.

پس این ثمره هم درست نیست.

ثمره سوم: ثمره دیگری که مرحوم شیخ علی ما نقله عنه المحقق النائینی ذکر کرده است این است که: اگر کسی وضوء بگیرد لغایة ثم بدا له أن یأتی بغایة اخری. وضوء گرفت قرآن بخواند، قرآن نخواند نماز خواند. مرحوم شیخ انصاری در ابتداء فرموده است که این وضوء باطل است. چون ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع. با این وضوء قصد توصل داشتی به قرائت قرآن، لم یقع، آن چیزی که وقع که اتیان به صلاة بود قصد توصل به او را نداشتی.

بعد خود مرحوم شیخ جواب می دهد که این مطلب در وضوء درست نیست. وضوء ماهیت واحده است. همینکه من قصد توصل داشتم به یک غایت راجحه ای، یقع صحیحا. وقتی وضوء صحیح شد دیگر من طاهر هستم و هر کاری که مشروط به طهارت است می توانم انجام بدهم.

بله در باب اغسال این مطلب جا دارد که بگوئیم غسل کرد برای قرائت قرآن بعد رفت به جای قرائت قرآن نماز خواند. آنجا جای این حرف هست که اشکال کنیم. چون اغسال ماهیت های مختلفه اند.

مرحوم نائینی می گوید: بعید می دانم اینها را شیخ انصاری بیان کرده باشد. یعنی چه که اغسال ماهیات مختلفه اند؟! بله اغسال نسبت به اسباب آن مثل غسل جنابت، غسل حیض، غسل استحاضه، غسل مستحاضه میت بله بحث است که آیا اغسال به لحاظ اسباب آن طبایع مختلفه هستند، یعنی غسل جنابت غیر از غسل حیض است، به جوری که اگر کسی نیت غسل حیض بکند بعد معلوم بشود که حائض نبوده است و جنب بوده است، مجزی از غسل جنابت نیست. چرا؟ برای اینکه این خانم ماهیت غسل حیض را قصد کرد، در حالی که غسل حیض به گردنش نبود ماهیت دیگری به گردن او بود به نام غسل جنابت. مثل اینکه کسی فکر می کند نماز ظهر نخوانده، قصد نماز ظهر می کند، بعد معلوم می شود که نماز ظهرش را اول وقت خوانده بود و نماز عصر نخوانده بوده است. خب این آقا ماهیت نماز ظهر را قصد کرده است. ماهیت نماز ظهر غیر از ماهیت نماز ظهر است، الا أن هذه قبل هذه. معلوم می شود با اینکه شکل نماز ظهر و عصر یک جور هست، ولی این دو با هم اختلاف دارند و اختلافشان با قصد است. قصد بکنی این چهار رکعت نماز ظهر است می شود نماز ظهر، و اگر قصد بکنی این چهار رکعت نماز عصر است می شود نماز عصر. شما قصد کردی این چهار رکعت نماز ظهر است بعد معلوم شد نماز ظهر را قبلا خوانده بودی. فقهاء فرموده اند این نماز باطل است. وسط نماز هم بفهمد که نماز ظهر خوانده بود والان اشتباه کرد نیت نماز ظهر کرد، این نماز را باید رها کند نماز جدید بخواند. آن چیزی که روایت داریم و تعبدا قائل می شویم این است که نماز عصر شروع کند و در اثناء بفهمد که نماز ظهر نخوانده است، آنجا روایت می گوید عدول کن به نماز ظهر. عدول من اللاحقة الی السابقة. حتی در صحیحه زراره می گوید اگر بعد از نماز عصر هم فهمیدی که نماز ظهر را نخوانده ای فانوها الاولی فإنما هی اربع مکان اربع. پس عدول من العصر الی الظهر إذا تذکر أنه لم یأت بالظهر، این منصوص است. بحث در عدول من الظهر است الی العصر إذا تذکر أنه أتی بالظهر سابقا.

حالا این بحث پیش می آید که اگر خطاء در تطبیق بکند، یعنی این آقایی که فکر می کند نماز ظهر نخوانده است، بیاید بگوید من قصد امتثال امر فعلی می کنم، منتهی اشتباه بکند در توصیف، بگوید من قصد امتثال امر فعلی دارم ولکن وصفش این است که این امر فعلی به نماز ظهر تعلق گرفته است. در اینجا مشکلی ندارد، چون قصد امتثال امر فعلی داشت، توصیف آن به اینکه این نماز ظهر است خطاء در توصیف بود. به این می گویند خطاء در تطبیق. بله اینجا مجزی است.

اما اگر نه، از اول شروع کرد قصد کرد که امر به نماز ظهر را امتثال می کنم، بعد از نماز یک نفر به او گفت تو که اول وقت رفتی مسجد نماز ظهرت را خواندی یادت می آید بعدش از من پول قرض گرفتی چرا قرضت را نمی دهی؟ گفت عجب، پس من نماز ظهر در مسجد با جماعت خوانده ام و یادم رفته است. خب این نمازی که الان به عنوان نماز ظهر خواند مجزی نیست. چون قصد کرد امر به نماز ظهر را امتثال می کنم. اینجا این نماز باطل است. چون ماهیت نماز ظهر غیر از ماهیت نماز عصر است.

حالا در مورد اغسال قول مشهور همین است که می گویند ماهیت غسل حیض غیر از ماهیت غسل جنابت است. اگر زنی فکر کرد حائض است رفت نیت غسل حیض کرد بعد معلوم شد استحاضه یا جنب است، مجزی نیست. چون حائض نبود و غسل حیض را قصد کرد. ماهیت غسل حیض امر نداشت. آن چیزی که امر داشت ماهیت غسل جنابت یا غسل استحاضه بود او را قصد نکرد. مگر اینکه عرض کردم از باب خطاء در تطبیق باشد. یعنی قصد بکند امر فعلی را ولی اشتباه در توصیف بکند. یعنی اشتباها بگوید آن امر فعلی تعلق گرفته است به غسل حیض، و الا مقصودش امتثال امر فعلی باشد. در توصیف اگر اشتباه بکند اشکالی ندارد. اما اگر قصد کند غسل حیض را، خطاء در توصیف نیست بلکه خطاء در قصد امتثال امر است، که قصد کرد آن امتثال امر به غسل حیض را وبعد معلوم شد حائض نیست، ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

این نظر مشهور است.

در مقابل این نظر هم برخی قائلند که فرقی بین غسل و وضوء نیست. غسل به سبب حیض با غسل به سبب جنابت مثل وضوء به سبب نوم است با وضوء به سبب ناقض آخر. چه جور ماهیت وضوء عوض نمی شود بلکه یک ماهیت است، حالا سبب نوم باشد یا ناقض آخر، حالا اگر کسی بگوید وضوء می گیرم وضوئی که ناشی است از نوم، بعد معلوم شد که نه، این وضوء ناشی بود از خروج بول، اشکال ندارد. چون ما دو وضوء نداریم. بعضی ها گفته اند غسل هم همین است. غسل حیض با غسل جنابت یک غسل است، مثل وضوء ناشی از خروج بول با وضوء ناشی از نوم.

مرحوم نائینی می گوید این اختلاف که آیا اغسال به لحاظ اسباب آن ماهیتشان متعدد می شود یا نمی شود یک اختلافی است که در جای خودش بحث می شود. ولی جناب شیخ انصاری! چه ربطی دارد به این مطلب شما. شما می گوئید غسل جنابت کرده است طرف اما به قصد توصل به قرائت قرآن، بعد قرآن نخوانده رفته نماز شب خوانده است. خب غسل جنابت که دیگر یک ماهیت است. ممکن است غسل جنابت با غسل حیض دو ماهیت باشند، اما غسل جنابت که یک ماهیت است. با قصد توصل به قرائت قرآن و قصد توصل به نماز ماهیتش دو تا نمی شود.

ولذا می گوید حاشا و کلا که شیخ انصاری این مطالب را بگوید. اینها مطالبی است که به او نسبت داده شده است.

اقول: انصاف این است که ما هم همین استبعاد مرحوم نائینی را به جا می دانیم.

ثمره چهارم: شیخ انصاری فرموده: غصب اگر مقدمه انقاذ غریق بود، بنابر نظر مشهور که مقدمه واجب است مطلقا، غصب می کند انقاذ غریق نمی کند. گناهی مرتکب نشده است بخاطر غصب. بله ترک انقاذ غریق گناه است، اما غصب گناه زائدی نیست. ایشان می فرماید ولکن به نظر ما اگر قصد توصل نداشت که این غصب را انجام می دهم تا انقاذ غریق بکنم این غصب واجب نیست. واجب که نشد حرام است. چون اطلاق دلیل تحریم غصب شامل آن می شود.

اقول: بله این ثمره خوبی است و ما بعدا این ثمره را به تفصیل مطرح خواهیم کرد.

سؤال وجواب: هیچ فرقی بین وضوء و غسل در این جهت نیست. تعدد غایات موجب تعدد ماهیت غسل نمی شود. ... دیگر هر چه در وضوء گفتیم که مستحبٌ نفسی در غسل هم می گوئیم. بلکه بعضی ها در غسل قائلند به استحباب نفسی در حالی که در وضوء قائل نیستند. ولذا مشهور بل کاد أن یکون اجماعا می گویند غسل جنابت مستحب نفسی است ولی در وضوء برخی تردید دارند. روی همین حساب هرگاه خواست غسل جنابت می کند. اما وضوء برخی ممکن است بگویند قبل از وقت برای نمازی که هنوز وقت آن نرسیده است اشکال دارد.

اما القول الرابع: قول صاحب الفصول و هو وجوب المقدمة الموصلة.

قبل از اینکه قول صاحب فصول را بگوئیم این را عرض کنم: صاحب فصول تصریح می کند در ضمن اینکه می گوید لم اقف علی من یتفطن له، این نظر از ابتکارات خودم هست، این را هم می گوید که می گوید به نظر من ایصال شرط الوجوب نیست بلکه شرط الواجب است. حالا توضیح می دهیم که چگونه ایصال شرط الواجب است. ولی قبلا عرض کنم حتی اگر ایصال شرط الوجوب باشد هیچ اشکال ثبوتی ندارد. ولو صاحب فصول استیحاش دارد از اینکه بگوید ایصال الی ذی المقدمة شرط وجوب مقدمه است و حتما می گوید شرط واجب است، ولکن محذور ثبوتی ندارد که ایصال شرط وجوب باشد. چطور؟ می گوید اگر شما نصب سلّم بکنی و صعود الی السطح هم خواهی کرد آنوقت است که بر تو واجب است نصب سلّم. نگاه کن ببین، إن کنت تنصب السلّم فتصعد علی السطح فحینئذ یجب علیک نصب السلّم. و اما إن کنت لا تصعد علی الصطح ولو نصبت السلّم، در اینجا نصب سلّم بر تو واجب نیست. ایشان واقع ایصال را می گوید. می گوید اگر نردبان بگذاری پشت بام خواهی رفت و پشت بام می روی (واقع ایصال)، آنوقت است که به تو می گوئیم إنصب السلّم. مثل این می ماند که می گوید اگر تو فرزند پیدا کنی او را تربیت صحیح خواهی کرد آنوقت به تو می گوئیم فرزند داشته باش. اما اگر فرزند پیدا می کنی او را تربیت صحیح نخواهی کرد، همینطور بی فرزند بمانی بهتر است. این چه اشکالی دارد. این به نحو شرط متأخر است.

سؤال وجواب: بحث قصد نیست بحث واقع است. می گوید اگر نزد زید بروی به او سلام خواهی کرد پس واجب است نزد زید بروی. ولی اگر نزد زید بروی به او سلام نخواهی داد، بر تو واجب نیست نزد او بروی بلکه حرام است. این هیچ محذوری ندارد.

اینجا هم همین را می گوید. می گوید اگر نصب سلّم بکنی صعود الی السطح خواهی کرد، ممکن است نصب سلّم نکنی ولی قضیه شرطیه صادق است. قضیه شرطیه این است که إذا نصبت السلّم تصعد علی السطح. اگر این قضیه شرطیه صادق باشد آنوقت ما به تو امر می کنیم به نصب سلّم. و این هیچ محذوری ندارد. صدق قضیه شرطیه متوقف نیست بر وجود طرفین یعنی وجود مقدم یا وجود جزاء. این قضیه شرطیه صادق است که إذا کنت تنصب السلم تصعد علی السطح. ولکن ممکن است شما ایجاد شرط هنوز نکردی و چه بسا انگیزه نداری ایجاد شرط بکنی و نصب سلّم بکنی. اینجا است که شارع می آید وسط و می گوید چون قضیه صادق است یعنی اگر نردبان بگذاری پشت بام خواهی رفت ولی فعلا مشکل تو این است که نردبان نمی خواهی بگذاری. من دستور می دهم نردبان هم بگذارو شرط این قضیه شرطیه را محقق کن.

و این مثال های زیادی دارد: می گوید اگر زید را دعوت کنی سنگ تمام می گذاری در پذیرائی او، به تو دستور می دهم زید را دعوت کن. اما اگر می خواهی زید را دعوت کنی و با گدابازی از او پذیرائی کنی که هم برای من حرف دربیاید و هم برای خودت، نخیر نمی خواهم او را دعوت کنی. این هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: علم طریق به واقع است. همیشه شرط متأخر که می گذارند طریق به احراز شرط متأخر علم انسان است. ... شما خیلی حساب احتمالات می کنید مردم اینطور نیستند. می گوید نردبان که دم دست و پاهایم هم که سالم مشکلی ندارم. اگر نردبان بگذارم چرا پشت بام نمی روم. می روم. می پرسند پس اگر نردبان بگذاری پشت بام خواهی رفت؟ می گوید بله، ولکن حالش نیست که بروم از این انبار نردبان بیاورم. می گویم پس اگر نردبان بگذاری پشت بام می روی فقط حالش را نداری نردبان بگذاری، حالا می دانیم با تو چه کار کنیم، می گوئیم: یجب علیک که نردبان را بیاوری و نصب سلّم کنی. ... مقدمه را واجب می کنند به وجوب غیری. ... بحث عقاب بحث دیگری است. حالا بر عصیان امر غیری عقاب نمی کنند. کلام در این است که وجوب نصب سلّم لغو و طلب الحاصل نیست. چون فرض نشد که حتما شما نصب سلّم می کنی. بلکه یک قضیه شرطیه فرض شد که إذا کنت تنصب السلم تصعد الی السطح. و صدق قضیه شرطیه به معنای فرض تحقق شرط نیست. فرض نکردیم که شما نصب سلّم کردید تا بگوئید امر به نصب سلّم می شود طلب الحاصل. نه، می گوید اگر این قضیه شرطیه صادق است که إذا کنت تنصب السلم فتصعد الی السطح باید نصب سلّم بکنی. خب من مشکلم نردبان گذاشتن است. و الا دو قدم بردارم می روم بالای پشت بام. مشکل من این است که بروم از انبار لابلای این همه اساس نردبان سنگین را بکشم بیاورم کنار پشت بام، این خیلی برایم سخت است. و الا اگر نردبان را نصب کنم که پشت بام رفتن برایم سخت نیست انجام می دهم. می گویند حالا که اینجوری است پس قضیه شرطیه در حق تو صادق است که إذا کنت تنصب السلم تصعد الی السطح. امر می کنیم که تنبلی نکن برو نردبان را از انباری بیاور و کنار پشت بام بگذار، این مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: قضیه شرطیه است. در صدق قضیه شرطیه کافی است تحقق ملازمه بین شرط و جزاء. لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا قضیة صادقة، ولو نه شرط وجود دارد که تعدد آلهه است و نه جزاء که فساد سماء وارض است. صدق قضیه شرطیه به تحقق ملازمه است نه به تحقق مقدم و تالی. صدق قضیه شرطیه در اینجا به این است که اگر من نردبان بگذارم پشت بام می روم، ولی فرض نکردیم که من حتما نردبان می گذارم. نه، سخت است برای من نربان گذاشتن. ولی اگر نردبان بگذارم حتما به دنبالش پشت بام می روم. اینجا است که می گویند حالا که قضیه شرطیه صادق است پس بر تو واجب است نصب سلّم. ولی اگر نه نردبان هم بگذاری پشت بام نمی روی، مشکلت این است که اگر پشت بام بروی همسایه ها می بینند می گویند حاج آقا را ببین آمده پشت بام مزاحم همسایه ها بشود، اگر اینجوری است که اگر نردبان هم بگذاری پشت بام نمی روی، نه بر تو نردبان گذاشتن واجب نیست. این هیچ محذوری ندارد.

ولکن انصاف این است که خلاف وجدان است که ما وجوب نفسی مان مطلق باشد ولی بیائیم وجوب غیری مان را مشروط کنیم. مولائی که بطور مطلق صعود الی السطح را می خواهد، خواستنش نسبت به مقدمه هم مشروط نیست. چه جور خواسته اش نسبت به صعود الی السطح بلا شرط است، خواسته اش نسبت به نصب سلّم هم بلاشرط است. اگر شرطی هم باشد شرط واجب است. یعنی وجوب فعلی ومطلق، فوقش واجب می شود مقدمه مقیده به ایصال، واین کلام صاحب فصول است.

ابتدا اشکالاتی که به صاحب فصول وارد شده مطرح می کنیم بعد ادله صاحب فصول را ذکر می کنیم:

اشکال اول به صاحب فصول: گفته اند نظر صاحب فصول مستلزم تسلسل است. همین نصب سلّم را مثال بزنیم: نظر صاحب فصول این است که: واجب نصب سلّم است به قید ایصال الی الصعود الی السطح. پس واجب شد مرکب از نصب سلّم و ایصال به صعود الی السطح.

گفته اند که پس واجب غیری شد مرکب از دو جزء: نصب سلّم و ایصال او الی الصعود الی السطح. این نصب سلّم شد جزء واجب غیری. چون واجب غیری مرکب است از دو جزء: نصب السلم وایصال الی الصعود الی السطح. وقتی واجب غیری شد مرکب، نصب سلّم می شود مقدمه داخلیه آن واجب غیری. چون جزء الواجب مقدمه داخلیه است. این نصب سلّم چون مقدمه است سؤال می کنیم آیا امر غیری دارد یا ندارد؟ خب مقدمه امر غیری دارد، پس این نصب سلّم امر غیری دارد. سؤال: این نصب سلّم که جزء الواجب الغیری است امر غیری اش مطلق است یا مقید. اگر بگوئید امر غیری به نصب سلّم که مقدمه داخلیه النصب الموصل هست، این امر غیری به نصب سلّم اگر بگوئید مطلق است، این کرٌّ علی ما فرّ می شود. چون بنا شد شما وجوب مطلق مقدمه را قبول نکنید. اگر بگوئید این نصب سلّم هم مقید است به ایصال. نصب السلم الموصل الی المرکب یعنی الموصل الی النصب الموصل، نصب سلمی که موصل است به این مرکب او واجب است، آنوقت خود این هم شد مرکب. یعنی جزء المرکب هم شد مرکب. و هلم جرا می شود دیگر. چون باز نقل کلام می کنیم به این جزء که مرکب شد، می گوئیم این جزء که مرکب شد یشتمل علی جزئین نصب السلم و قید الایصال. باز هم راجع به این نصب سلّم سؤال می کنیم واین سؤال حد یقف ندارد. یا وجوب غیری رفته است روی مطلق نصب سلّم، که کرٌّ علی ما فرّ می شود. و اگر رفته است روی نصب سلّم مقید به ایصال، اینکه رسید به تسلسل[[1]](#footnote-1).

خلاصه این اشکال این است که اگر شما بگوئید نصب السلّم الموصل الی الصعود علی السطح واجب است، واجب غیری می شود مرکب از نصب سلّم و قید ایصال. این نصب سلّم که قید واجب غیری است می شود مقدمه داخلیه واجب غیری. آنوقت یک امر غیری هم باید به این مقدمه تعلق بگیرد. آنوقت باید جواب پس بدهید که این امر غیری به این مقدمه داخلیه به نحو امر به مقدمه موصله است یا امر به ذات مقدمه. اگر امر به ذات مقدمه باشد، خلف نظر شمای صاحب فصول است. اگر امر به مقدمه موصله باد، تسلسل لازم می آید.

اقول: این مطلب واضح البطلان است. چرا؟ برای اینکه مبتنی است بر وجوب غیری مقدمه داخلیه. قبلا گفته شد که وجوب غیری شامل اجزاء واجب که مقدمه داخلیه هستند نمی شود. وقتی واجب امر نفسی داشت، اجزائش امر نفسی ضمنی پیدا می کنند اما دیگر امر غیری پیدا نمی کنند. اینجا وقتی یک امر داریم روی نصب سلّم موصل، دیگر ذات نصب سلّم از باب مقدمه داخلیه امر غیری پیدا نمی کند. امر غیری به نصب سلّم موصل منحل می شود به امر ضمنی غیری به ذات نصب سلّم و امر غیری ضمنی به آن قید ایصال. همان امر است، دیگر امر آخری نیست تا تسلسل لازم بیاید.

سؤال وجواب: امر ضمنی به ذات جزء تعلق می گیرد و هیچ مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: شما امر شدید به نماز، نماز مرکب از ده جزء است. خب امر به هر جزئی امر ضمنی است. این امر ضمنی تعلق می گیرد به ذات جزء. بحث قید ایصال اینجا مطرح نیست. چون این امر ضمنی به ذات جزء یک امر غیری جدید که نیست تا بحث قید ایصال مطرح شود. ... آن رکوعی امر ضمنی دارد که در کنار سائر اجزاء باشد. کلام در این است که چه ربطی به بحث ما دارد. بحث این است که ما یک امر غیری استقلالی داریم روی نصب سلّم موصل. تمام شد ورفت. دیگر تسلسل لازم نمی آید. یک امر غیری استقلالی داریم به نصب سلّم موصل الی الصعود الی السطح. ما دیگر امر غیری استقلالی دیگر نداریم. بله آن امر غیری استقلالی به نصب سلّم موصل به حسب تحلیل عقلی منحل می شود به امر ضمنی غیری به ذات نصب سلّم و امر ضمنی غیری به قید ایصال. مشکلی پیش نمی آید. پس این مطلب درست نیست.

اشکال دوم به صاحب فصول: اشکال تسلسل از طریق دیگر است. گفته اند: نصب سلّم موصل شد واجب غیری. برای تحقق این نصب سلّم موصل آیا ما احتیاج به صعود الی السطح داریم یا نداریم؟ قطعا احتیاج داریم. اگر ما صعود الی السطح نکنیم آن نصب سلّم ما موصل نمی شود.

پس همان چیزی که واجب نفسی بود شد مقدمة المقدمة. مقدمه صعود الی السطح شد نصب سلّم. شما هم که می گوئید مقدمه موصله واجب است، یعنی نصب سلّم موصل الی صعود علی السطح واجبٌ. برای تحقق این واجب غیری (یعنی النصب الموصل الی الصعود علی السطح) ما نیاز داریم به صعود علی السطح. تا صعود علی السطح نکنیم این قید ایصال محقق نمی شود. پس صعود علی السطح می شود مقدمه نصب السلم الموصل. پس او هم می شود مقدمة المقدمة. همان صعود علی السطح که واجب نفسی بود، حالا وجوب غیری هم پیدا می کند. وقتی این صعود علی السطح وجوب غیری پیدا کرد، باز نصب السلم می شود مقدمه این واجب غیری. تا حالا نصب سلّم مقدمه واجب نفسی بود نمی توانستیم از پس آن بربیائیم. حالا شد مقدمه واجب غیری هم. چون صعود علی السطح واجب غیری هم شد. واجب غیری شد از باب اینکه مقدمه المقدمة الموصلة است. وقتی آن صعود علی السطح واجب غیری شد، مقدمه آن واجب غیری هم باز باید وجوب غیری پیدا کند. یعنی این گردونه همچنان می چرخد. صعود علی السطح اول وجوب نفسی داشت. بعد نصب سلّم موصل وجوب غیری پیدا کرد. بعد صعود علی السطح وجوب غیری پیدا کرد، به دنبال آن باز نصب سلّم موصل یک وجوب غیری جدیدی پیدا می کند. همینجور تسلسل وار این وجوبها دور می زند و لا یقف الی حدّ. و این اشکالی است که بزرگانی مثل محقق نائینی مطرح کرده اند و در آن گیر کرده اند. ببینیم می شود از این اشکال بیرون آمد یا نه.

جلسه 248

دوشنبه 29/07/87

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 اشکال دوم بر مقدمه موصله بود. گفتند از وجوب مقدمه موصله تسلسل لازم می آید به این بیان که: اگر مثلا واجب عبارت باشد از الوضوء الموصل الی الصلاة، برای تحقق این واجب غیری ما نیاز داریم به اتیان صلاة. تا اتیان نکنیم نماز را، واجب غیری ما که الوضوء الموصل الی الصلاة هست محقق نمی شود. شما امتحان کنید ببینید آیا بدون اتیان به نماز می توانید ایجاد کنید الوضوء الموصل الی الصلاة را؟ الوضوء المترتب علیه الصلاة را؟ نمی توانید. پس همان نماز که واجب نفسی بود، حالا شد مقدمه واجب غیری. مقدمه واجب غیری متصف می شود باز به وجوب غیری. مثل اتیان به ماء که مقدمه وضوء هست. واجب غیری ما وضوء که هست، اتیان به ماء می شود مقدمة الواجب الغیری، و مقدمة الواجب الغیری واجب غیریٌّ، لأنّ مقدمة المقدمة واجب غیریٌّ. پس نماز که تا حالا واجب نفسی بود، حالا شد مقدمه واجب غیری و وجوب غیری هم پیدا کرد.

خب این نماز شد الواجب الغیری، غیر از اینکه الواجب النفسی هست. باز این واجب غیری مقدمه دارد. مقدمه اش وضوء است. این وضوء یک وجوب غیری دیگری هم باید پیدا کند. آنوقت چون این وجوب غیری جدید هم روی مقدمه موصله می رود، الوصول الموصل باز وجوب غیری جدید پیدا کرد. نماز مقدمه این واجب غیری هم هست، باید او هم وجوب غیری جدید پیدا کند، و هلم جرا.

سؤال وجواب: غیر از این اشکال تسلسل، اشکال اجتماع وجوب غیری و وجوب نفسی هم مطرح می شود که او را بعدا عرض می کنیم، که می گویند اجتماع مثلین است که هم نماز واجب غیری باشد و هم واجب نفسی. فعلا اشکال مرحوم نائینی که بحث تسلسل را مطرح کرده اند عرض می کنیم.

اقول: جواب از این اشکال این است که اولا: این اشکال مثل اشکال دیروز مبتنی است بر یک تفسیر خاص از مقدمه موصله. وآن تفسیر این است که فکر می کنند مقدمه موصله یعنی مثلا وضوء به قید ایصال. اما تفسیر صحیح از مقدمه موصله چیز دیگری است. وجوب مقدمه موصله معنایش این نیست که مقدمه واجب است با قید ایصال. نخیر، واقع مقدمه موصله به عنوان ذاتی خودش واجب می شود. واقع مقدمه موصله یعنی علت تامه واجب. علت تامه نماز مجموع وضوء، ستر، عزم و اراده مستمر الی اتیان الصلاة است. این مجموع مقدمات علت تامه اند برای نماز. اگر وضوء محقق بشود، ستر محقق بشود، سائر شرائط هم محقق بشود، اراده اتیان نماز هم محقق بشود، خب این می شود علت تامه صلاة، واقع مقدمه موصله محقق شده است. ادعای صاحب فصول طبق این تفسیر صحیح این است که می گوید مولایی که می خواهد نماز بخوانیم، یک امر غیری واحد دارد به مجموع مقدمات نماز، که از آن تعبیر می کنیم به علت تامه نماز. یعنی امر غیری دارد به یک مرکبی از وضوء و ستر و اراده نماز. مولا به نفسش که رجوع می کند می بیند وقتی می خواهد شما نماز بخوانید، بالتبع از شما می خواهد مجموع وضوء گرفتن و ستر و اراده نماز را. مجموع این وضوء و ستر و اراده نماز المقدمة الموصلة است. اما آن چیزی که واجب غیری است نام المقدمة الموصلة نیست، بلکه المقدمة الموصلة بالحمل الشایع است، یعنی علت تامه واجب. و متعلق وجوب غیری عنوان تفصیلی وضوء و ستر و ارادة الصلاة است. منتهی یک وجوب غیری رفته است روی مجموع این چند چیز.

سؤال وجواب: واقع مقدمه موصله وقتی واجب شد یعنی مولا شوق تبعی و غیری پیدا کرد به مجموع وضوء گرفتن و ستر جسد و اراده نماز. این مجموع وقتی حاصل می شود لا ینفک عنه الصلاة خارجا. نمی شود وضوء بگیری، ستر بکنی، اراده نماز هم بکنی، (نه اراده آناما، اراده مستمره)، ولی نماز محقق نشود؟ بنده که مثال می زنم به وضوء و ستر از باب مثال است، تمام مقدمات نماز را بیاورید لیست کنید آخر آن هم بنویسید اراده مستمره نماز. یک وضوء، دوم ستر، بقیه نماز را هم بنویسید، آخری اش هم بنویسید اراده مستمره اتیان به نماز، یعنی اراده ای که از آن رجوع نکنید، عزم مستمر. اینها را که لیست کردید بعد خودتان قضاوت کنید آیا با حصول این مجموع مقدمات عادتا یا حتی عقلا فرض می شود که نماز حاصل نشود.

سؤال وجواب: اراده اتیان به ذی المقدمة را شرط وجوب وضوء می داند. اما صاحب فصول می گوید وجوب غیری فعلی است. اذان ظهر که بگویند یک وجوب نفسی داریم روی نماز، یک وجوب غیری هم داریم روی علت تامه نماز. و این وجوب غیری علت تامه نماز وجوب مطلق است مشروط به هیچ چیز نیست. بعد از اذان ظهر وجوب نفسی نماز می آید به دنبال او وجوب غیری می آید به علت تامه نماز. علت تامه نماز چیست؟ مجموع این چند چیز است که عبارت باشد از وضوء و ستر، آخرش می نویسند اراده و عزم مستمر به اتیان به نماز. وقتی این مجموع حاصل شد، یعنی واجب غیری به عنوان یک مرکب ارتباطی حاصل شده است و دیگر لا ینفک عن هذا المجموع تحقق الصلاة خارجا. عنوان مقدمه موصله واجب نیست. مقدمه موصله بالحمل الشایع واجب است.

سؤال: اگر گفتند مرأة، این نسبت به قید قرشیت یا مطلق است یا مهمل است یا مقید است. اینجا هم کذلک.

جواب: اگر گفتند اعتق رقبة مؤمنة نسبت به قید یهودیه بودن مطلق است؟ أعتق رقبة مؤمنة سواء کانت یهودیة أم لا. یا أعتق رقبة مؤمنة لیست یهودیة؟ این هم نیست، لغو است. مثل آن بنده خدا که به او گفتند غیبت نکن، هر وقت می خواهی عنوانی را بگوئی بگو کافر. می گفت مثلا یک قمی کافر، یک روز می خواست جک تعریف کند گفت یک امام جمعه کافری، خب امام جمعه که کافر نمی شود. شما می گوئی أعتق رقبة مؤمنة بعد مقید می کنی که یهودی نباشد. خب این لغو است. مگر رقبه مؤمنه یهودی هم داریم؟ و تفصیل الکلام فی محله. رقبه مؤمنه نسبت به قید یهودیه نه مطلق است و نه مقید. چرا؟ برای این که اصلا رقبه مؤمنه مقسم نیست برای یهودی بودن و یهودی نبودن. اطلاق و تقیید در جائی مطرح است که یک عنوانی مقسم باشد برای دو قسم، بعد بگوئیم نسبت به یکی از این دو قسم مطلق است یا مقید یا مهمل، اشکال کنیم. اینجا هم علت تامه نماز، واقع علت تامه نماز یک وجوب غیری دارد. واقع علت تامه نماز مقسم نیست برای موصل بودن و موصل نبودن. حتما موصل هم هست. اما قید ایصال را ما اخذ نمی کنیم. کما اینکه در اعتق رقبة مؤمنة قید یهودی نبودن را اخذ نکردیم. اصلا نیازی نبود. رقبه مؤمنه مقسم نیست برای یهودیه و غیر یهودیه، تا سؤال کنیم که رقبه مؤمنه نسبت به این قید مطلق است یا مقید است یا مهمل است. و تفصیل الکلام فی محله. ما وقتی گفتیم علت تامه نماز بالحمل الشایع واجب غیری است. آمدیم لیست دادیم، گفتیم وضوء، ستر، اراده نماز. بعد گفتیم این مرکب واجب غیری است. این مرکب مقسم نیست برای موصل بودن به نماز و موصل نبودن به نماز. اصلا ملازم است با موصل بودن. اما معنایش این نیست که ما قید موصل بودن را اخذ کنیم تا اشکال تسلسل پیش بیاید.

سؤال وجواب: امر شد به یک مجموعی که لاینفک عنه الواجب النفسی خارجا. دیگر هیچ مشکل پیش نیامد. تلازم هست بین ایجاد علت تامه و وجود معلول. نه اینکه ایجاد علت تامه توقف دارد بر وجود معلول. این غلط است که ما بگوئیم ایجاد علت تامه توقف دارد بر وجود معلول. ایجاد علت تامه تلازم دارد با وجود معلول. ایجاد این مجموع یعنی الوضوء و الستر و ارادة الصلاة ملازم لتحقق الصلاة خارجا و لا یتوقف علی تحقق الصلاة. ولذا هیچ توقفی نیست و هیچ محذوری پیش نمی آید.

هذا هو الاشکال الاول علی هذا الایراد.

اشکال دوم ما به این ایراد این است که: برفرض بپذیریم که وجوب غیری رفته است روی وضوء، روی ستر، به عنوان وجوب غیری استقلالی. یک وجوب غیری استقلالی رفته روی وضوء، یک وجوب غیری استقلالی رفته روی ستر و هکذا. و این هم قبول که به قید ایصال. اما باز هم تسلسل پیش نمی آید. چرا؟

بخاطر اینکه وضوء موصل واجب غیری است. اما یک نکته ای در وجوب غیری هست وآن اینکه واجب نفسی بر هر چیزی که توقف داشت او می شود واجب غیری. نماز بر وضوء توقف دارد. بر اتیان ما هم توقف دارد از باب مقدمة المقدمة. اما از شما سؤال می کنیم که آیا نماز بر وضوء موصل الی الصلاة هم توقف دارد؟ نماز بر ذات وضوء توقف دارد. درست است که واجب غیری ما الوضوء الموصل الی الصلاة است، اما نماز بر چه چیزی توقف دارد؟ توقف دارد بر ذات وضوء، نه بر وضوء موصل الی الصلاة. واجب غیری حصه ای است از مقدمه. واجب غیری مقدمه ای است که یک قید زائدی دارد. نه اینکه حالا که ما گفتیم واجب غیری وضوء است به قید الایصال، آنوقت نماز متوقف بشود بر وضوء موصل. اینکه دور لازم می آید. برای اینکه نماز متوقف می شود بر وضوء موصل، وضوء موصل هم متوقف می شود بر نماز. چون وضوء موصل محقق نمی شود الا با تحقق نماز. آنوقت نماز می شود متوقف بر وضوء موصل، اگر وضوء موضل مقدمه باشد. وضوء موصل هم که تا نماز نخوانیم محقق نمی شود. اینکه می شود دور.

نخیر، بنا نیست که ما هر اشکالی بکنیم. نماز توقف دارد بر ذات وضوء، ولو واجب غیری ذات وضوء نیست، واجب غیری وضوء موصل است.

سؤال: با این حساب چرا ذات وضوء وجوب غیری ندارد؟

جواب: برای اینکه بالوجدان مولا وضوئی را که بعدش نماز نخوانید نمی خواهد. نصب سلّمی که بعدش صعود علی السطح نکنید نمی خواهد. می پرسد چرا منزل را شلوغ کردی؟ من گفت إنصب السلم و اصعد علی السطح، شما صعود علی السطح نکردی نردبان گذاشتی. یا خانم به عنوان مولا می گوید آچار بیاور این کولر را اصلاح کن. آچار آوردی ولی کولر اصلاح نمی کنی. می گوید حالا که کولر اصلاح نمی کنی چرا آچار آوردی و خانه را شلوغ کردی؟ می گوئی که ما لا یدرک کله لا یترک کله. زنهایی که عاقل هستند قبول نمی کنند می گویند این حرفها چیست. من آن آچاری را می خواهم بیاوری که بعد از او کولر را اصلاح کنی. ولی آیا کولر اصلاح کردن متوقف است بر آچار آوردنی که بعد از او کولر اصلاح بشود؟ نه. کولر اصلاح کردن متوقف است بر ذات آچار آوردن. منتهی ذات آچار آوردن واجب غیری نیست. توقف دارد ذی المقدمة بر ذات مقدمه نه بر مقدمه موصله. یعنی لا یحصل بدونه. لا یحصل الصلاة بدون الوضوء. یتوقف الصلاة علی ذات الوضوء. بله واجب غیری الوضوء الموصل الی الصلاة است، ولی موقوف علیه صلاة ذات وضوء است.

پس شما نگاه کنید ببینید نماز بر ذات وضوء توقف دارد. ذات وضوء هم بر ذات اتیان به ماء توقف دارد. بله. اینها را قبول داریم. اما آیا نماز بر ذات وضوء که توقف دارد، ذات وضوء بر خود نماز توقف دارد تا نماز بشود مقدمة المقدمة و این نماز بشود واجب غیری؟ نه. بگوئیم نماز توقف دارد بر وضوء و وضوء هم توقف دارد بر نماز. اینکه معقول نیست. چون معنایش این است که نماز توقف دارد بر نماز. نماز که بر نماز توقف ندارد.

سؤال: آیا نماز بر این توقف ندارد که این وضوء نقض نشود تا آخر نماز؟

جواب: او که قید آخری است چه ربطی به ایصال دارد؟ وضوئی که بعدش ناقض نیاید ممکن است تا آخر وقت ناقض نیاید اما طرف نماز نخواند. مگر هر وضوئی که بعدش تا آخر وقت خواب نروید مساوق با این است که نماز بخوانید؟ وضوئی که موصل به نماز است یعنی وضوئی که یترتب علیه الصلاة، او که مقدمه نماز نیست. واجب غیری هست اما مقدمه نماز نیست. نماز که واجب نفسی شد می گوید آن چیزی که مقدمه من است واجب غیری بشود. اما آن چیزی که مقدمه من است واجب غیری می شود بقید الایصال. چه چیزی مقدمه نماز است؟ ذات وضوء. واجب می شود به قید ایصال. اما نماز مقدمه نماز است؟! ... مقدمه واجب غیری، واجب غیری نمی شود. مقدمه مقدمه واجب غیری می شود منتهی به قید الایصال. ...مقدمه واجب غیری واجب نیست، برای اینکه هر چیزی که واجب نفسی است می گوید من توقف دارم بر او. مثلا همان کولر ساختن، اصلاح کولر نگاه می کند می گوید من واجب نفسی هستم متوقفم بر آچار آوردن. آچار آوردن می شود واجب غیری که مرحوم صاحب فصول می گوید بقید الایصال. مقدمه آچار آوردن هم خریدن آچار می شود. او هم واجب غیری می شود بقید الایصال. اما اصلاح کولر که متوقف نیست بر آوردن آچاری که موصل باشد الی اصلاح الکولر.

و إن شئت قلت: اصلاح کولر که توقف ندارد بر اصلاح کولر تا این اصلاح کولر بشود واجب غیری به عنوان مقدمه واجب نفسی. واجب نفسی می گوید هر چیزی که در سلسله علل وجود من است آنها واجب غیری می شوند بقید الایصال. خود واجب نفسی که در سلسله علل خودش نیست.

سؤال وجواب: مقدمه واجب نفسی واجب است. برای اینکه وجدان این را می گوید. مولا یک شوق نفسی دارد به نماز، منشأ می شود که شوق غیری پیدا کند به ما یتوقف علیه الصلاة. ما یتوقف علیه الصلاة ذات وضوء است، منتهی شما می گوئید ذات وضوء به قید ایصال واجب غیری است. اما دیگر خود نماز که ما یتوقف علیه الصلاة نیست.

سؤال: واجب نفسی محقق نمی شود مگر بعد از تحقق مقدمه موصله. جواب: نخیر، یتوقف الواجب النفسی علی ذات المقدمة نه بر مقدمه موصله. ولی واجب غیری ما مقدمه به قید ایصال است. پس توقف دارد واجب نفسی بر ذات مقدمه. توقف بین ذی المقدمة است و مقدمه. ولذا می گویند مقدمه موصله، یعنی قبول دارند که وضوء مقدمه است، منتهی می گویند اگر مقدمه غیر موصله بود ما واجب نمی دانیم. پس ذات وضوء مقدمه است، ولذا می گویند مقدمه غیر موصله اگر بود واجب نیست.

حالا سؤال این است که: الواجب النفسی یستتبع وجوبا غیریا متعلقا بمقدمته أو مقدمة مقدمته، نه اینکه یستتبع الواجب النفسی وجوبا غیریا الی المقدمة، او وجوبا غیریا الی مقدمة الواجب الغیری. مقدمه واجب غیری برای چی واجب غیری بشود؟ آخه واجب نفسی که توقف ندارد بر مقدمه واجب غیری. بلکه توقف دارد بر مقدمة المقدمة. توقف دارد نماز بر اتیان به ماء که مقدمه وضوء است. اما هر چیزی که مقدمه واجب غیری بود که نماز بر او توقف ندارد. برفرض نماز مقدمه واجب غیری است، اما نماز که بر خود نماز توقف ندارد. کما اینکه نماز بر قید ایصال توقف ندارد. نماز بر ذات مقدمه توقف دارد. منافات ندارد که واجب غیری حصه ای از مقدمه باشد. اینها با هم تنافی ندارد بشهادة الوجدان به اینکه حصه ای از مقدمه که موصله نیست، مولا به او هیچ شوق ندارد بلکه چه بسا نسبت به آن بغض دارد.

اشکال سوم ما به این ایراد این است که: اینقدر ما را از تسلسل نترسانید. تسلسل محال در امور تکوینیه هست نه در امور اعتباریه مثل وجوب. آن هم امور تکوینیه ای که ترتب علّی و معلولی دارند. آن هم تسلسل من الاول محال است نه تسلسل الی الآخر. یعنی چه جور عدد صفر اگر اولش عدد یک نباشد این صفر است، در امور تکوینیه ای که ترتب علی و معلولی دارند اگر این ممکن الوجود متوقف باشد بر ممکن الوجود دیگر، ممکن الوجود دیگر هم توقف داشته باشد بر ممکن الوجود سوم و هلم جرا، اگر حد یقف نداشت و به واجب الوجود نرسید، می شود وجود ممکن بلا واجب الوجود، وجود صفرها بدون عدد یک. این محال است چون ترجح بلامرجح لازم می آید. وجود ممکن بلا واجب الوجود لازم می آید و هو محال. اما تسلسل های دیگر حتی در امور تکوینی هم ممکن است. شما معتقدید هستید که کفار "خالدین فیها ابدا"، و معتقدید که " کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب" خب این عذاب الی غیر متناهی تسلسل به آخر است. اینجا هم همینجور است. اینجا هم اولش که تسلسل نیست. اولش از وجوب نفسی نماز شروع می شود. آنجا هم اولین عذاب از آن لحظه ای شروع می شود که رقیب و عتید این کافر را پرتاب می کنند "القیا فی جهنم کل جبار عنید" یا "خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه" عذاب اول شروع می شود و دیگر این عذاب انتهاء ندارد. در امر تکوینی اینجور است. اینجا هم وجوب نفسی نماز اولین گام است. بعد وجوب غیری و وجوب غیری الی ما لانهایة له، چه اشکالی دارد؟ تسلسل در امور مترتبه در وجود به نحو ترتب علّی و معلولی محال است آن هم من البدایة لا من النهایة. خدا ما را خلق کرد بعد خدا الی ما لانهایة له ممکنات را خلق کند. کما اینکه ما معتقدیم که اهل جنت در جنت خلود دارند نه خلود به معنای بقاء طولانی، بلکه خلود به معنای ابدی. اهل نار هم کفار منهم خالدین فیها هستند.

در امور اعتباریه مثل وجوب غیری، اینها اصلا تکوینی نیستند که این حرفها مطرح بشود. جعل می کند وجوبات غیر متناهیه را. اگر شما بگوئید لغو است بحث دیگری است، اما بحث تسلسل محال پیش نمی آید.

اما اگر بگویند در شوق غیری تسلسل پیش می آید. می گوئیم در او هم تسلسل پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه شوق غیری نیاز به التفات دارد. مولا ده ساعت می نشیند تصور می کند. شوق نفسی به نماز دارد. بعد تصور می کند وضوء موصل را، به او شوق غیری پیدا می کند. تصور می کند که نماز مقدمه این واجب غیری است به او هم شوق غیری پیدا می کند. زیارت دوره می رود هی شوق غیری و شوق غیری. آخر می گوید خسته شدیم می آید می خوابد و تمام می شود. تسلسل شوق غیری با انتهاء تصور تمام می شود. این مطالب درست نیست.

سؤال وجواب: شوق نیاز به تصور دارد. إذا التفت یشتاق، و الا اگر ملتفت نیست به چه چیزی شوق پیدا کند.

ولذا ما در اطیعوا الله آقایان می گویند اطیعوا الله محال است مولوی باشد چون تسلسل لازم می آید. خداوند گفت صل، بعد وجوب اطاعت پیش می آید. خود این وجوب اطاعت هم امر مولا است، لذا یک وجوب اطاعت دیگر پیش می آید. و هکذا یتسلسل. برخلاف اطیعوا الرسول. اطیعوا الرسول امر مولوی است. خدا واجب مولوی می کند که امر پیامبر را اطاعت کنید. می گویند محال است اطیعوا الله مولوی باشد.

ولی ما گفتیم تسلسل پیش نمی آید، و برفرض تسلسل پیش بیاید محال نیست. بلکه جعل وجوبات غیر متناهیه برای اطاعت مولا است. منتهی خلاف وجدان است یا لغو است بحث دیگری است ولی تسلسل پیش نمی آید.

اشکال سوم به مقدمه موصله: گفته اند اجتماع مثلین لازم می آید که نماز هم بشود واجب نفسی و هم بشود واجب غیری با آن توضیحی که قبلا دادیم. این تسلسل را رها کرده اند رفته اند سراغ اجتماع مثلین. گفته اند نماز واجب نفسی است، از آن طرف اگر بخواهد مقدمه واجب غیری هم بشود چون مقدمه وضوء موصل هست، پس می شود واجب غیری و اجتماع مثلین لازم می آید.

جوابش این است که اصلا وجهی ندارد که نماز وجوب غیری پیدا کند، چون نماز بر نماز توقف ندارد. همین جوابی که عرض کردیم. یعنی نماز بر وضوء توقف دارد نه بر وضوء موصل. نماز نه بر وضوء موصل توقف دارد و نه بر خود نماز. ولذا وجهی ندارد که نماز را بگوئیم واجب غیری است. نماز واجب نفسی است. هر چیزی هم که مقدمه نماز است آن هم واجب غیری است، اما خود نماز که مقدمه نماز نیست تا بشود واجب غیری.

مرحوم آقای خوئی فرموده: عیب ندارد، بله قبول داریم، نماز بنابر وجوب مقدمه موصله هم واجب نفسی است و هم مقدمه واجب غیری که هست می شود واجب غیری. ولی اجتماع مثلین هم لازم نمی آید بلکه تأکد می شود. بعد در کلمات ایشان این مثال را زده اند که شما نذر می کنید که نماز صبح بخوانید، نذر اتیان به واجب. آیا این نماز صبح دو تا وجوب پیدا می کند یک وجوب اولی و یک وجوب ثانوی؟ نه، تأکد می شود و یک وجوب مؤکد می آید روی این نماز صبح. اینجا هم این نماز یک وجوب غیری که می خواهد بیاید و یک وجوب نفسی، نتیجه اش می شود تأکد وجوبین و اندکاک الوجوبین. یک وجوب واحد مؤکدی به آن تعلق می گیرد.

اقول انصافا این فرمایش درست نیست. وجهی ندارد وجوب غیری که به تبع آن وجوب نفسی می آید و ملاک آخر ندارد بیاید موجب تأکد این وجوب بشود. وجوب غیری ای که به ملاک همین وجوب نفسی است نه به ملاک آخر، بیاید موجب تأکد وجوب نفسی بشود.

بله در مثال نذر واجب دو تا ملاک مستقل داریم، می گویید چون نمی شود دو تا وجوب جعل کند خب یک وجوب مؤکد جعل می کند. اما اینجا که دو تا ملاک مستقل نداریم.

مطلب: به نظر ما در جاهای دیگر که دو ملاک داریم، ببینیم این دو ملاک که می خواهد مقتضی دو تا وجوب باشد آیا روی عنوان واحد می آید یا روی دو عنوان می آید؟ (این مطلبی که عرض می کنم استطرادا است بخاطر مطالبی که در بحوث هست، می خواهم مطلب روشن شود). در مثال نذر الاتیان بالواجب دو تا عنوان داریم: نماز صبح، وفاء به نذر. نسبت هم بین اینها عموم من وجه است. ما معتقدیم اندکاکی نیست بلکه اصلا دو تا وجوب است. الان دو تا وجوب می آید یکی روی وفاء به نذر و یکی روی نماز صبح، هیچ تنافی هم بین این دو نیست، چون هر دو با هم دست به دست هم می دهند و دعوت می کنند به فعل. دو تا وجوب است. ولذا عقلاء و عرف می گویند اگر امروز نماز صبح نخوانی دو تا قانون را عصیان کردی نه یک قانون مؤکد را. عرف اینجور می گوید. ولذا دو تا عقاب می شود. البته آثار وضعی را که همه قبول دارند که هم آثار ترک نماز بار می شود و هم آثار حنث نذر. اما ما معتقدیم اصلا دو تا قانون را مخالفت کرده است، چرا بگوئیم یک قانون مؤکد؟

اما گاهی عنوان واحد است. مثل نماز ظهر. نماز ظهر هم به عنوان نماز ظهر واجب نفسی است، و هم واجب غیری است از باب اینکه مقدمه نماز عصر است. چون ما معتقدیم اگر وجوب غیری باشد روی عنوان مقدمه نمی رود بلکه روی همان واقع مقدمه می رود یعنی روی عنوان نماز ظهر. پس نماز ظهر یعنی عنوان واحد هم بخواهد متعلق شوق نفسی بشود و هم متعلق شوق تبعی، خلاف وجدان است که یک فعل به عنوان واحد من در نفسم دو تا شوق به او داشته باشم یا دو تا حب به او داشته باشم. نه، وجدانا حب دو تا ملاک دارد، ولکن تأثیر می گذارد و یک حب واحد مؤکد به وجود می آید. این مثال نماز ظهر دو تا ملاک دارد، ملاک وجوب نفسی اش در خودش هست، ملاک وجوب غیری اش از وجوب نفسی نماز عصر آمده است. ولی چون عنوان واحد است ما معتقدیم دو تا وجوب نیست، بلکه یک وجوب مؤکد و یک شوق مؤکد است. اما در مانحن فیه اصلا نمازی که متوقف است بر وضوء موصل، بخواهد وجوب غیری پیدا کند از ناحیه خودش، یعنی ملاک نفسی بیاید یک وجوب غیری بیاورد که این وجوب نفسی را مؤکد کند. این معنا ندارد. چون یک ملاک بیشتر نداریم، دو تا ملاک نیست که بخواهد تأکدی بیاید.

کلام واقع می شود در اشکال چهارم که انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 249

سه شنبه 30/07/87

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.

اشکال دیگری که به مقدمه موصله گرفته شده اشکال صاحب کفایه است.

ایشان فرموده است: وجوب غیری اگر مثلا به ذات وضوء تعلق نگیرد بلکه به وضوء به قید ایصال تعلق بگیرد، ما سؤال می کنیم آیا با اتیان به ذات وضوء این وجوب غیری ساقط شده است یا نه. اگر بگوئید ساقط نشده، این واضح البطلان است. حالا چرا واضح البطلان است؟ وجهش را ذکر نکرده است، ما بعدا دو وجه ذکر می کنیم. پس اگر بگوئید وجوب غیری ساقط نشده، این روشن است که باطل است. اگر بگوئید وجوب غیری ساقط شده، خب سؤال می کنیم که وجوب یا ثبوتش به تحقق امتثال است، یا به تحقق عصیان است، یا به ارتفاع موضوع است مثل وجوب دفن میت که به سبب غرق میت در دریا موضوعش مرتفع می شود. حالا در مورد کسی که وضوء گرفت او که عاصی نیست، ارتفاع موضوع هم در او فرض نشده است، فیتعین که بگوئیم ثبوت وجوب غیری بالامتثال است. و این با قول به وجوب مقدمه موصله نمی سازد. قول به مقدمه موصله می گوید هنوز مقدمه موصله نیامده است ولو وضوء گرفتید. و وقتی مقدمه موصله نیامده امتثال نشده است. ما اثبات کردیم که چون امر غیری با وضوء گرفتن شما ساقط شد، کأنه از اول وقت اگر متوضأ بودید، چطور اصلا امر غیری به وضوء نمی آمد فقط امر می آمد به ذی المقدمة، حالا هم که اول وقت شد و شما وضوء گرفتید، کأنه وضوء یا مقدمه نماز نبود یا قبل از وقت وضوء گرفتید. امر غیری ساقط شده است با وضوء گرفتن شما. وسقوط امر غیری هیچ توجیهی ندارد جز اینکه بگوئید امتثال شده است. و این نشان می دهد که متعلق وجوب غیری ذات وضوء است.

إن قلت: یک احتمال دیگری هم برای سقوط امر هست غیر از امتثال و عصیان وارتفاع موضوع، و هو حصول الغرض بغیر الواجب. گاهی غیر واجب محصل غرض است. مولا امر کرد شما این لباس متنجس را بشویید. ناگهان باران آمد و این لباس شسته شد. غیر الواجب اسقط الوجوب لتحصیل الغرض. اینجا هم این وضوء واجب نباشد اما چون محصل غرض است مسقط وجوب باشد. واجب خصوص مقدمه موصله باشد.

مرحوم آخوند می گوید قلت: می شود جائی فرض کرد که غیر الواجب مسقط وجوب است، اما این فرض را باید جائی مطرح کرد که مانع داریم از شمول وجوب نسبت به آن فرد. اما در اینجا وقتی ذات وضوء محصل غرض از وجوب غیری است، مانع هم که ندارد که ذات وضوء واجب باشد، خب وجهی ندارد که اختصاص پیدا کند وجوب به یک حصه خاصه ای از وضوء بعد اشتراک هذه الحصه مع سائر الحصص فی تحصیل الملاک.

پس در جائی غیر واجب مسقط واجب است لحصول الغرض، که مانع داشته باشد از تعلق وجوب به آن. مثلا فعل غیر مقدور باشد، مثل همین نزول مطر، یا فعل محرّم باشد مثل غسل به ماء مغصوب. نه اینجا که هیچ مانعی برای اطلاق وجوب مقدمه ما نداریم.

سؤال وجواب: اینکه اتمام فی موضع القصر محصل تمام غرض باشد این را مرحوم آخوند قبول ندارد. محصّل معظم غرض هست و مفوت بقیة الغرض. ولذا من أتم فی موضع القصر عن جهل تقصیری هم اعاده نمی کند و هم عقاب می شود. عقاب می شود بخاطر تفویت بخشی از ملاک ملزم، اما اعاده ندارد چون معظم ملاک را استیفاء کرد و مانع شد از استیفاء تتمه ملاک ملزم. اینجا که اینطور نیست. اینجا با ذات امر وضوء که امر غیری ساقط می شود کل ملاک وجوب غیری استیفاء می شود.

اقول: اشکال به مرحوم آخوند این است که: جناب آخوند! شما چرا می گوئید سقوط امر غیری به اتیان وضوء بدیهی است؟ البته ایشان تعبیر نکرد بدیهی، ولی جوری برخورد کرد که واضح است سقوط امر غیری به اتیان به ذات وضوء. چرا واضح است؟ دو وجه مطرح می شود، یک وجه آقای خوئی فرموده و یک وجه مرحوم آقای صدر:

آقای خوئی ره فرموده: مرحوم آخوند نظرش این است که می گوید اگر امر غیری با اتیان وضوء ساقط نشود، بلکه بعد از اینکه ما وضوء گرفتیم باز امر داشته باشیم به وضوء، در این صورت یجب التکرار، باید دوباره وضوء بگیریم. و هذا واضح البطلان. پس معلوم می شود امر غیری با اتیان ذات وضوء ساقط شده است.

مرحوم آقای صدر می گوید: نظر مرحوم آخوند این است که اگر امر غیری بعد از اتیان به وضوء باقی بماند، طلب الحاصل می شود. طلب الحاصل غیر از وجوب تکرار است. طلب الحاصل یعنی آن چیزی را که انجام دادیم همان را طلب می کند، نه تکرار آن را. همان را طلب می کند. می گوئیم جناب مولا! طلب آنچه که انجام دادیم طلب الحاصل است. اگر می گوئی تکرار کن آن را، آن که فرمایش آقای خوئی بود که فرمود بقاء طلب موجب وجوب تکرار است و هذا باطل. مرحوم آقای صدر می گوید طبق نظر مرحوم آخوند بقاء امر غیری به معنای طلب الحاصل است.

اقول: ما یک اشکال نقضی داریم به مرحوم آخوند و یک جواب حلی.

اشکال نقضی به مرحوم آخوند این است که: جناب آخوند! چه می فرمائید در امتثال امر ضمنی در مرکب. من الله اکبر نماز را گفتم، امر ضمنی به تکبیرة الاحرام می گفت تکبیرة الاحرام بگو و من گفتم. این امر غیری به تکبیرة الاحرام ساقط شد یا نشد؟ اگر ساقط نشد یلزم منه وجوب التکرار أو طلب الحاصل. و هذا باطل. و اگر ساقط شد چطور ساقط شد؟ آیا بالعصیان ساقط شد؟! من که عصیان نکردم. آیا بالارتفاع موضوع ساقط شد؟! موضوع که مکلف در داخل وقت است و او باقی است. آیا بالامتثال ساقط شد؟! خب امتثال امر ضمنی با تمام کردن مرکب است. و الا من اگر بگویم الله اکبر و دیگر هیچ نگویم، همینجور یک ساعت مثل مجسمه بمانم، آیا امتثال شد آن امر ضمنی به تکبیرة الاحرام؟ تکبیرة الاحرامی متعلق امر ضمنی است که منضم می شود به او سائر اجزاء. هر چه شما در این امر ضمنی به تکبیرة الاحرام بگوئید، ما در امر غیری به وضوء می گوئیم. می گوئیم کسی که می گوید وضوء مقید به قید ایصال واجب است، یعنی ذات وضوء امر ضمنی دارد. یعنی امر رفته روی ذات مقید که وضوء است و تقید آن به ایصال. یعنی در واقع واجب غیری می شود مرکب ارتباطی از ذات وضوء و قید ایصال. هیچ فرقی نمی کند شما که ذات وضوء را می آورید، متعلق امر ضمنی غیری را آوردید، در نماز هم که تکبیرة الاحرام می خوانید متعلق امر ضمنی نفسی را آوردید. هرچه شما در تکبیرة الاحرام در نماز بگوئید ما در وضوء در مقدمه موصله می گوئیم. تکبیرة الاحرام متعلق امر ضمنی نفسی است، ذات وضوء هم متعلق امر ضمنی غیری است. چون امر غیری نرفته است روی ذات وضوء بلکه رفته است روی وضوء مقید به ایصال.

مرحوم آخوند چون کلام صاحب کفایه را اینجور توجیه کرده است که وجه سقوط امر غیری این است که لو لم یسقط کان بقائه طلبا للحاصل، گفته است که صاحب کفایه در کفایه دو نظر دارد برخلاف مطلبی که اینجا گفت:

نظر اول: در بحث تبدیل الامتثال بالامتثال گفت: اگر مولا بگوید جئنی بماء. غرض اقصی مولا با اتیان به ماء حاصل نشد. چون غرص اقصی شرب مولا هست للماء. ولذا امر به اتیان ماء باقی است حتی بعد از اینکه شما اتیان ماء کردید. و لذا تبدیل الامتثال جائز است به اتیان فرد آخر من الماء اعلی منه بل مطلقا.

خب جناب آخوند! بقاء امر به اتیان به ماء بعد از اتیان به طبیعی ماء طلب الحاصل است، چطور گفتید باقی است؟

نظر مرحوم آخوند در آنجا قابل دفاع هم نبود. چون اتیان به ماء امر استقلالی داشت. بقاء امر استقلالی بعد از اتیان به متعلق قابل توجیه نیست. اما در بحث ما می شود توجیه کرد. چون امر، امر غیری است، امر ضمنی است.

نظر دوم: در بحث تعبدی نظر آخوند این است که بین کفن میت که واجب توصلی است با غسل میت که واجب تعبدی است به لحاظ متعلق هیچ فرق نیست. یکی دفن المیت است و یکی غسل المیت. فقط اگر غسل المیت را بدون قصد قربت انجام بدهی غرض حاصل نمی شود. و تا غرض حاصل نشود امر به غسل میت باقی است.

خب جناب آخوند! بقاء امر به غسل میت بعد از تحقق متعلقش که ذات غسل میت است، خب طلب الحاصل است.

خب این دو نقض با این بیان آقای صدر که می گفت وجه سقوط امر غیری این است که اگر ساقط نشود طلب الحاصل می شود وارد است. اما طبق توجیه آقای خوئی ره که وإن لم یسقط الامر الغیری باتیان الوضوء وجب تکراره، خب نقض به تعبدی وارد نیست. چون در تعبدی وجب تکراره. اگر شما غسل میت بکنید بدون قصد قربت، خب یجب تکراره. لذا این نقض وارد نمی شود. اما مثال تبدیل الامتثال بالامتثال نقض است بر مرحوم آخوند. که در تبدیل الامتثال بالامتثال مرحوم آخوند می گوید اگر اتیان به متعلق علت تامه غرض اقصی نباشد، آب آوردن که علت تامه غرض اقصی که شرب المولا للماء است نیست، ایشان گفت امر به اتیان به ماء باقی است تا غرض اقصی حاصل نشده است. می گوئیم خب اگر باقی است طبق این توجیه آقای خوئی این نقض وارد است، چون می گوئیم اگر باقی است یجب تکراره، در حالی که شما می گوئید جواز تبدیل الامتثال بالامتثال. شما خودتان هم در آنجا می گوئید واجب نیست تکرار و تجدید آب آوردن.

این نقض های به مرحوم آخوند.

اما جواب حلی: جناب آخوند! خلط شد بین امر ضمنی و امر استقلالی. امر ضمنی بعد از تحقق متعلقش محرکیت ندارد عقلا. امر ضمنی به تکبیرة الاحرام بعد از اینکه شما تکبیرة الاحرام گفتید محرکیت ندارد عقلا به تکبیرة الاحرام. عقل نمی گوید واجب است تکبیرة الاحرام بگوئی. چون می گوئی گفتم. ولکن خود امر ضمنی محال است سقوط پیدا کند. چرا؟ برای اینکه امر ضمنی، ضمنی است. وجودش ضمنی است بقائش هم ضمنی است سقوطش هم ضمنی است. اصلا امر ضمنی یعنی تحلیل امر استقلالی. و الا اگر بنا بود امر ضمنی برای خودش خود­رأی باشد هر وقت خواست بیاد و هر وقت خواست برود و هیچ اعتنائی به امر استقلالی نکند، اینکه دیگر امر ضمنی نمی شد. امر ضمنی یعنی تابع، یعنی یحدث بحدوث الامر الاستقلالی ویسقط بسقوط الامر الاستقلالی. این ضمنی است. و هیچ محذوری ندارد. امر رفته است روی مرکب نماز، و این امر به دخول وقت حادث می شود و تا السلام علیکم و رحمة الله وبرکاته را نگفتید این امر به مرکب ساقط نمی شود، و تا امر به مرکب ساقط نشود امرهای ضمنی هست. منتهی محرکیت عقلیه امر ضمنی به تکبیرة الاحرام دیگر با تکبیرة الاحرام شما به شکل معلق داعویتش از کار افتاد نه به شکل منجز. چرا؟ برای اینکه عقل می گوید من دیگر حکم نمی کنم به وجوب امتثال این امر ضمنی، اما مراعی للحوق سائر الاجزاء. اگر تکبیرة الاحرام بگوئی بعدش مثل مجسمه 5 دقیقه بایستی که موالات عرفیه به هم بخورد، باید یک بار دیگر تکبیرة الاحرام بگوئی. سقوط فاعلیت و محرکیت امر ضمنی به تکبیرة الاحرام یعنی سقوط وجوب عقلی امتثال آن مراعی و معلق است به لحوق سائر اجزاء.

سؤال وجواب: باید نماز تمام بشود تا این امر به مرکب ساقط بشود و با سقوط امر به مرکب امر ضمنی به اجزاء ساقط می شود. و الا این نه عقلائی است و نه عقلی است که امر به مرکب با گفتن الله اکبر لاغر بشود، وقتی گفتم بسم الله الرحمن الرحیم این امر به مرکب لاغرتر شود. تا آخر وقتی السلام علیکم گفته می شود دیگر چیزی از این امر به مرکب نمی ماند و باید نعش آن را بردارند. این حرفها نیست. یک امر به مرکبی است. سقوط فعلیتش یکجا است. امتثالش مراعی است. امر ضمنی به تکبیرة الاحرام ساقط نشده و هنوز هم فعلیتش هست. اما فاعلیت و محرکیتش به شکل مراعی و معلق بله فعلا ساقط شد. فعلا عقل به شما نمی گوید تکبیرة الاحرام بیاور، بلکه منتظر است ببیند چکار می کنید. اصلا امتثال امر ضمنی هم ضمنی است. یعنی امر ضمنی همه چیزش ضمنی است، حدوثش ضمنی است، بقائش ضمنی است، سقوطش ضمنی است، امتثالش ضمنی است.

حتی نظر مرحوم آقای صدر (خلافا للمشهور) این است که می گوید امر به مرکب هم بعد از تحقق مرکب ساقط نمی شود. شما چه توقعی دارید از این امر ضمنی به تکبیرة الاحرام؟ شما انتظار دارید این با تکبیرة الاحرام ساقط بشود؟ بزرگتر او که امر استقلالی به مرکب است بعد از اتیان به مرکب ساقط نمی شود، بلکه محرکیت و فاعلیتش تمام می شود، یعنی دیگر عقل حکم نمی کند به وجوب امتثال. تا چه برسد به امر ضمنی.

حالا ما وفاقا للمشهور در مورد امر به مرکب نظر مرحوم آقای صدر را قبول نکردیم. معتقدیم در ارتکاز عقلائی بقاء امر به یک شیء معلق است بر عدم اتیان آن شیء. وقتی آن شیء را اتیان کردیم، دیگر امر حتی در مقام اعتبار هم مدتش تمام می شود. در ارتکاز شما که می خواهید این آقا آب بیاورد، آن خواسته شما مادامی است که او آب نیاورده است. اگر آب آورد دیگر خواسته ندارید. محبوب یک بحث دیگر است. بله آن اتیان به ماء محبوب است. همان کسی که آب آورد مدام تشکر می کنی و هنوز هم محبوب است. اما آب طلب نفسانی که بگوئی می خواهم آب بیاوری، نه دیگر، آب آوردی دستت درد نکند. طلب نفسانی یک فعل مشروط و مغیی است به عدم اتیان به او. مرحوم آقای صدر در این موارد می گوید تحقق محبوب باعث نمی شود که این محبوب از محبوب بودن بیفتد. شما می روید زیارت امام حسین علیه السلام، بعد که برمی گردید آن زیارت هنوز هم محبوب است، به هر کسی می رسید می گوئید عجب صفائی داشت خدا به شما قسمت کند. همان محبوب بقاءا هم محبوب است ولو بعد تحققه. ولذا ایشان می گوید تکلیف بعد از تحقق متعلقش هنوز هست ولی محرک نیست. ولی ما می گوئیم تکلیف که حکم نیست. تکلیف طلب نفسانی مولا است نحو الفعل، هجمة نفس المولا است نحو فعل العبد، یا بعث اعتباری مولا است نحو فعل العبد، و این ارتکازا مغیی است به عدم حصول متعلقش.

پس فعلیت امر به مرکب بعد از تحقق مرکب از بین می رود. اما امر ضمنی معنا ندارد که فعلیتش با تحقق تکبیرة الاحرام از بین برود. بلکه سقوطش هم ضمنی است، امتثالش هم ضمنی است. جناب آخوند! کسی که مقدمه موصله می گوید، می گوید امر به ذات وضوء امر ضمنی غیری است. چون متعلق امر غیری الوضوء المقید به قید الایصال است، یا الوضوء مع انضمام سائر المقدمات است.

ولذا این اشکال صاحب کفایه درست نیست.

اشکال دیگر هم که از صاحب کفایه است این است که: ایشان می گوید: دو احتمال در ملاک وجوب مقدمه هست لیس لهما ثالث:

احتمال اول: اینکه بگوئیم ملاک و غرض از وجوب مقدمه حصول ما لولاه لما حصل الواجب است. یعنی حصول ما یتوقف علیه الواجب است. این یک احتمال که ما می گوئیم. ما می گوئیم ملاک در وجوب مقدمه حصول ما یتوقف علیه الواجب النفسی است. به تعبیر خود ایشان حصول ما لولاه لما حصل الواجب است.

احتمال دوم: اینکه بگوئیم غرض از وجوب مقدمه ترتب الواجب النفسی هست. که صاحب فصول می گوید.

مرحوم آخوند می گوید اثبات می کنیم که غرض دوم باطل است فیتعین الغرض الاول و هو المطلوب. چطور اثبات می کنیم؟ ایشان فرموده: غرض از وجوب مقدمه ترتب ذی المقدمه است؟ نخیر، این غرض غالبا حاصل می شود. این چه غرضی است که در 99 درصد مقدمات این غرض نیست. چرا؟ برای اینکه شما وضوء بگیر، آیا یترتب علیه الصلاة؟ نه. چون بعدش تازه دست خودت هست، اگر اراده کردی نماز بخوانی، آنوقت نماز می خوانی، والا بر حصول وضوء غرض ترتب نماز بار نمی شود. فقط سبب های تولیدی، مثلا القاء فی النار سبب تولیدی احتراق است، فقط باید بگوئید آنجا هست که وجوب القاء فی النار یترتب علیه الاحتراق. یعنی وجوب مقدمه موصله فقط مختص می شود به سبب تولیدی که با اتیان به این سبب تولیدی یترتب المسبب التولیدی؟ این را که نمی شود گفت. غالب واجب های نفسی فعل اختیاری هستند، مثل نماز. شما بعد از اتیان به وضوء باز می بینید لایترتب الصلاة، باز می توانید نماز نخوانید.

إن قلت: بالاخره نماز هم یک سبب تولیدی دارد، علت تامه دارد، ولو مجموعه ای از وضوء و ارادة الصلاة. همان چیزی که قبلا بحث می شد، که واجب غیری مجموع الوضوء و ارادة الصلاة است. این مجموع حاصل که بشود یعنی علت تامه نماز حاصل بشود، خب یترتب علیه المعلول. انفکاک معلول از علت تامه محال است.

قلت: مرحوم آخوند می گوید این حرفها را نزنید. امر به اراده تعلق نمی گیرد، چون اراده اختیاری نیست. و الا لتسلسل. اگر بنا باشد آب می خورید این اختیاری بودنش به سبق اراده است. بنا باشد اراده آب خوردن هم اختیاری باشد یعنی او هم مسبوق به اراده باشد، یعنی اراده هم مسبوق به اراده باشد، خب از اینکه تسلسل لازم می آید. پس امر به اراده تعلق نمی گیرد. اگر بگوئید امر به وضوء تعلق می گیرد، خب لا یترتب علی الوضوء تحقق الصلاة.

من قبل از اینکه اشکال مطالب مرحوم آخوند را بگویم، یک دفاعی از مرحوم آخوند بکنم در مقابل هجوم بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی و آقای صدر. گفته اند جناب آخوند! این احتمال اول باطل است. چرا؟ برای اینکه شما می گوئید غرض از وجوب مقدمه تمکن از ذی المقدمة است؟! تمکن از ذی المقدمة که قبل از تحقق مقدمه هم هست. شما همینکه می توانید وضوء بگیرید ولو وضوء نگیرید، تمکن دارید از نماز. پس نمی شود غرض از وجوب وضوء این باشد که شما وضوء بگیر تا تمکن پیدا کنی از نماز. نخیر، من قبل از وضوء هم تمکن از نماز دارم چون تمکن از وضوء دارم.

آقای خوئی هم اضافه کرده گفته، اگر اینجور است که شما می گوئید خب تحصیل قدرت که لازم نیست، من وضوء نمی گیرم. وضوء نمی گیرم تا تمکن پیدا نکنم از نماز. وجوب نماز هم که مشروط به تمکن است راحت می شوم.

اقول: ما عرضمان این است که (علیکم بالمتون لا بالحواشی مثل حاشیه مرحوم مشکینی) در متن کفایه یکجا هم مرحوم آخوند نگفته غرض از وجوب مقدمه تمکن از ذی المقدمه است تا بعد بخواهیم به ایشان اشکال کنیم. مرحوم آخوند می گوید غرض از وجوب مقدمه حصول ما لولاه لما حصل الواجب است. این یک تعبیر است. تعبیر دیگر این است که می گوید: غرض از وجوب مقدمه حصول ما لا یتمکن من الواجب بدونه. غرض از وجوب وضوء این است که چیزی که بدون آن نمی توانی نماز بخوانی حاصل بشود. شما الان هم بدون وضوء نمی توانی نماز صحیح بخوانی. حالا در نصب سلّم پیاده کنم که شرط عقلی است. مولا امر کرد به نصب سلّم، غرض از امر به نصب سلّم این است که حاصل بشود چیزی که بدون آن نمی توانی پشت بام بروی. بله همین الان هم می توانی پشت بام بروی اما بدون نصب سلّم نمی توانی. یعنی حصول ما یتوقف علیه الواجب النفسی. خب مرحوم آخوند راست می گوید که این ملاک حاصل می شود. شما اگر نصب سلّم کنی حاصل می شود چیزی که بدون آن تمکن نداری از صعود الی السطح. بله الان هم تمکن داری از صعود الی السطح به اینکه نصب سلّم کنی و صعود الی السطح کنی. المقدور مع الواسطة مقدور. اما بدون نصب سلّم می توانی؟ یعنی تمکن داری از صعود بدون نصب سلّم؟ شما تمکن داری از ایجاد معلول بدون علت؟ بله شما تمکن داری از ایجاد معلول. مولا میگوید اوجد الحرارة، تمکن داری از ایجاد حرارت به تمکن از اشعال نار. اما تمکن نداری از ایجاد حرارت بدون ایجاد علت آن. مرحوم آخوند میگوید عرض از وجوب مقدمه حصول ما لا یتمکن المکلف من الواجب بدونه است یا حصول ما لولاه لما حصل الواجب است یعنی حصول ما یتوقف علیه الواجب است. این حرف درستی است. چرا؟ برای اینکه احتمال دوم باطل است.

ما می گوئیم نخیر احتمال دوم باطل نیست. اولا مراد از ترتب این نیست که تا نصب سلّم کردی صعود الی السطح محقق بشود. غرض ترتب است اما ترتب ولو مع الواسطه. مرحوم آخوند می گوید غرض حصول ما یتوقف است، یعنی اگر صعود الی السطح هم نکنی غرض از وجوب نصب سلّم حاصل شده است. ما می گوئیم نه، غرض از وجوب نصب سلّم ترتب الصعود الی السطح علیه است. غرض از نصب سلّم این است که صعود الی السطح بکنی ولو فی زمان متأخر و مع الواسطة. یعنی اگر شما نصب سلّم کردی وبعدا صعود الی السطح نکردی، همسرت می گوید من که گفتم صعود الی السطح کن که غرض اصل من بود شما او را که انجام ندادی، دیگر چرا نردبان گذاشتی و خانه را شلوغ کردی. این معنایش این است که غرض از نصب سلّم ترتب الصعود الی السطح است. معنای ترتب این نیست که تا نصب سلّم بکنیم خودبخود صعود الی السطح هم بشود. معنایش این نیست.

سؤال وجواب: مراد ترتب بلاواسطه که نیست. ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که تا این مقدمه شد دیگر خودبخود ذی المقدمة هم بیاید. پس اینکه درست نیست.

ثانیا: اینکه شما در جواب آن إن قلت گفتید که مجموع مقدمات نمی تواند وجوب غیری پیدا کند، برای اینکه یکی از مقدمات اراده است و به اراده امر تعلق نمی گیرید. جناب آخوند! اولا این را توجه کنید که امر، امر غیری است. امر غیری تحمیلی است. یعنی مولائی که شوق نفسی دارد نمی تواند شوق غیری پیدا نکند. این را می گویند. بعد شما می گوئید که امر به اراده امر به غیر مقدور است؟ هر چه می خواهد باشد. دست مولا نیست. آن کسی که قائل به وجوب مقدمه است بنابر ملازمه عقلیه، می گوید اصلا نمی تواند مولا بی تفاوت باشد نسبت به مقدمه واجب، بعد به مولا می گوئی که درست است که اراده نماز جزء مقدمه است، اما لغو است که به اراده امر کنیم، چون تکلیف به غیر مقدور است. مولا می گوید لغو چیست، نمی توانم نکنم. اصلا شوق تبعی قهری است.

سؤال: برای اینکه قهری است نمی توانم شوق پیدا کنم.

جواب: مگر شوق به غیر مقدور تعلق نمی گیرد؟ آیا شوق ندارید به اینکه الان پرواز کنید به عالم ملکوت و اولیاء الله را در عالم ملکوت ببینید و بعد برگردید به عالم ملک. شوق دارید دیگر. شوق به غیر مقدور است.

وانگهی اراده یعنی عزم مستمر نه شوق اکید که بگوئید غیر اختیاری است. عزم دست خودم هست من عزم بکنم یا نکنم. الان شما دست خودتان هست که بر یک فعلی عازم بشوید. الان عازم بشوید که ظهر تخم مرغ بخورید دست خودتان هست.

واینهم که ایشان می گوید اراده ارادیه نیست. می گوئیم برای اراده معانی گفته اند: یکی شوق اکید است، حالا او غیر اختیاری است. اما اراده به معنای عزم و اتخاذ قرار، اینکه در اختیار انسان است. انسان تصمیم می گیرد که نهار آبگوشت بخورد.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند اراده را شوق اکید محرکات عضلات می گیرد. در حالی که اراده یعنی عزم.

و اصلا این حرفها به کنار یک جمله بگویم ختم کلام امروز باشد، و آن این است که اینکه شعار شده است که الارادة لیست ارادیة و الا لتسلسلت. آقا! اگر من گفتم حتما باید اراده مسبوق به اراده باشد تسلسل است. یعنی بگویم لازم است هر اراده ای به دنبالش اراده دیگر باشد. اما اگر من بگویم ممکن است و می شود اراده مسبوق به اراده باشد ولو ضروری نیست، کجا تسلسل لازم می آید؟ امکان دارد که اراده به اراده تعلق بگیرد، کجا این محال است؟ بخاطر شرائط ویژه ممکن است یک جائی اراده به اراده تعلق بگیرد، کجا محال لازم می آید؟ و تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 250

چهارشنبه 01/08/87

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 مقدمه موصله بود. عرض کردیم اشکالاتی که بر مقدمه موصله وارد شده درست نیست.

قبل از اینکه ادله صاحب فصول را مطرح کنیم، کیفیت وجوب مقدمه موصله را و تصویرهای مختلف مقدمه موصله را مطرح می کنیم:

تصویر اول: این است که بگوئیم هر مقدمه ای مثلا وضوء یک وجوب غیری استقلالی دارد، اما متعلق این وجوب غیری استقلالی وضوء مقید به ترتب واجب هست. الوضوء الذی یترتب علیه الواجب. الستر الذی یترتب علیه الواجب. و هکذا.

همین بحث دور و تسلسل که مطرح شد راجع به این تصویر بود. و ما از اشکال دور و تسلسل جواب دادیم.

در رد این تصویر یک اشکالی در کلمات محقق عراقی مطرح هست که در منتقی الاصول و بحوث هم مطرح شده است، و آن اشکال این است که گفته اند: شوق غیری به چیزی تعلق می گیرد که یتوقف علیه الواجب. واجب توقف بر وضوء دارد، اما حیثیت ترتب نه. نماز بر وضوء توقف دارد، اما بر حیثیت ترتب الصلاة علی الوضوء که توقف ندارد. این حیثیت ترتب انتزاع می شود از حصول نماز بعد از وضوء و در رتبه متأخره از آن است. چطور می شود که مقدمه نماز باشد؟ حیثیت ترتب الصلاة علی الوضوء در رتبه متأخره از حصول نماز هست بعد از حصول وضوء، نه مقدمه حصول نماز.

ولذا وجهی ندارد که امر غیری به حیثیت ترتب تعلق بگیرد. ترتب الواجب علی الوضوء.

اقول: جواب از این اشکال این است که قبول داریم این مطلب صحیح است که نماز توقف بر حیثیت ترتب ندارد. ترتب نماز بر وضوء مقدمه نماز نیست. مقدمه نماز ذات وضوء است. اما مگر باید شرائط واجب غیری حتما ما یتوقف علیه الواجب النفسی باشد؟ برخی از شرائط واجب غیری اینطور است. وضوء تام الاجزاء والشرائط، بله تمامیت اجزاء وشرائط وضوء ما یتوقف علیه الصلاة است. اما برخی از شرائط واجب غیری بخاطر قصور ملاک وجوب غیری هست که شامل آن مقدمه ای که فاقد این شرط باشد نمی شود. وجوب غیری یک ملاکی دارد، گاهی شامل مقدمه فاقده یک شرط نمی شود. مثل اینکه خود این آقایان قبول دارند که اگر نصب سلمی داشتیم مباح و نصب سلمی داشتیم حرام. آیا توقف دارد صعود الی السطح بر نصب سلّم مباح؟ یعنی بر قید مباح بودن نصب سلّم هم توقف دارد؟ نخیر. نصب سلّم حرام هم که بکنی صعود الی السطح محقق می شود. اما خودشان هم فرموده اند که وجوب غیری محال است به نصب سلّم حرام تعلق بگیرد با وجود حصه مباحه. چرا؟ برای اینکه مانع وجود دارد. نمی شود نصب سلّم حرام هم مبغوض باشد و هم محبوب به عنوان واحد. ولذا نصب سلّم مباح می شود واجب غیری. نصب سلّم حرام مسقط واجب غیری هست اما خودش واجب غیری نیست.

همین بیان را در نصب سلّم مشروط به ترتب الواجب علیه می توانیم بگوئیم. قید ترتب برای این است که آن نصب سلمی که لا یترتب علیه الواجب ملاک شوق غیری ندارد. بالوجدان مولا ن نصب سلّم را که لایترتب علیه الصعود الی السطح نمی خواهد بلکه چه بسا مبغوض مولا هست.

سؤال وجواب: ملازمه بین الوجوبین هست، اما متعلق وجوب غیری نصب سلّم به قید ترتب الصعود الی السطح هست بر او به عنوان قید الواجب نه شرط الوجوب.

همین بیان در تصویر دوم وجوب مقدمه موصله هم می آید.

تصویر دوم مقدمه موصله: تصویری است که محقق اصفهانی مطرح می کند. می گوید نگوئید وضوء به قید ترتب الصلاة علیه. بگوئید وضوء به قید ایصاله الی الصلاة و کونه موصلا الی الصلاة. می گوید فرق این دو تعبیر این است که: عنوان ترتب انتزاع می شود از حصول ذی المقدمة، ولذا ممکن است بگوئیم این عنوان توقف دارد بر حصول ذی المقدمة، عنوان ترتب ذی المقدمة علی المقدمة متوقف است بر حصول ذی المقدمة. عنوان ترتب الصلاة علی الوضوء متوقف است بر حصول صلاة، یلزم الدور او التسلسل کما سبق بیانه مع الجواب عنه.

می فرماید اما اگر بگوئیم قید واجب غیری عنوان موصل بودن است. عنوان موصل بودن انتزاع می شود از بلوغ وضوء الی مرتبة تلازم وجود الصلاة. وضوء به حدی برسد که دیگر ملازم است با حصول نماز. یعنی وضوء باشد، این وضوء که بود به حدی برسد که دیگر سائر اجزاء علت تامه نماز هم محقق بشود، پس این وضوء به حدی رسید که یلازم وجود الصلاة. این انتزاع می شود از بلوغ المقدمة حدا یلازم وجود ذی المقدمة، از وجود ذی المقدمة انتزاع نمی شود. مثل عنوان العلة التامة. آقا آتش علت تامه نیست، اما وقتی این آتش به حدی رسید که پنبه نزدیک او بود و این پنبه خشک بود، بالغ شد این آتش به حد و مرتبه ای که یلازم وجود الاحتراق. از آن بلوغ مرتبه انتزاع می کنیم عنوان علت تامه را. و الا عنوان علت تامه که از وجود معلول انتزاع نمی شود. عنوان علت تامه متضایف است با عنوان معلول و نه منتزع از آن. و الا باید بگوئیم عنوان علت تامه از عنوان معلول انتزاع می شود و عنوان معلول هم از عنوان علت تامه. متضایفین متکافئان و متلازمان هستند فی الوجود قوة و فعلا. تلازم هست نه توقف. عنوان علت تامه را انتزاع می کنیم از بلوغ النار حدا یلازم وجود الاحتراق الذی هو معلول النار.

سؤال وجواب: ایشان می گوید همان قید موصل بودن و همان عنوان موصل بودن قید وضوء است. وضوء واجب غیری استقلالی است نه اینکه مجموع المقدمات یک وجوب غیری داشته باشند و وضوء بشود واجب غیری ضمنی، که تصویر رابع است که خواهیم گفت. نه، ولو او را محقق اصفهانی مطرح کرده، اما این مطلب ایشان غیر از آن مطلب است. ایشان می گوید بگوئید وضوء واجب غیری استقلالی است اما وضوء به قید کونه موصلا الی الصلاة. نه به قید ترتب الصلاة علیه. هیچ دور پیش نمی آید. چون عنوان موصل بودن انتزاع نمی شود از وجود نماز. بلکه انتزاع می شود از بلوغ الوضوء حدا یلازم وجود الصلاة. ولکن طبق این تصویر دوم وجوب غیری استقلالی رفته است روی وضوء نه مجموع المقدمات. وضوء یک واجب غیری استقلالی است، ستر هم یک واجب غیری استقلالی دیگری است. اما وضوء مقید بکونه موصلا الی الصلاة، ستر مقید بکونه موصلا الی الصلاة.

سؤال وجواب: می گوید وضوء به قید موصل بودن به نماز را می خواهد. این قید موصل بودن انتزاع نمی شود از وجود نماز. پس نگوئید توقف دارد موصل بودن وضوء بر وجود نماز، آنوقت نماز می شود مقدمة المقدمة، که دور یا تسلسل لازم می آید.

سؤال وجواب: اگر گفتند تو را امر می کنیم به ایجاد علت تامه احتراق، احتراق که مقدمه علت تامه احتراق نیست. معلول علت تامه است. عنوان علت تامه انتزاع می شود از بلوغ النار حدا یلازم الاحتراق.

می گوئیم جناب محقق اصفهانی! بسیار خوب این هم تصویر دوم. اما اشکالی به محقق اصفهانی اینجا مطرح شده است که این اشکال را هم در کلام محقق عراقی پیدا می کنید و هم در منتقی الاصول و هم در بحوث فی علم الاصول. آن اشکال این است که حیثیت ایصال لا یتوقف علیها الصلاة. نماز بر وضوء توقف دارد نه بر حیثیت موصل بودن وضوء الی الصلاة. پس ملاک شوق غیری در آن نیست.

الجواب الجواب. می گوئیم در نصب سلّم مباح چه می گفتید. صعود الی السطح مگر بر حیثیت اباحه نصب سلّم توقف دارد؟ ولی می گفتید واجب غیری نصب سلّم مباح است. چون مشکل داریم که وجوب غیری به نصب سلّم حرام تعلق بگیرد. با اینکه مقدمه اعم است از نصب سلّم حرام و حلال. اینجا هم همینطور است. مانع داریم. مانع چیست؟ عدم ملاک در توسعه شوق غیری به آن نصب سلمی که موصل به صعود الی السطح نیست. مولا می گویی چرا خانه را شلوغ می کنی، پشت بام می روی یا نمی روی. اگر پشت بام نمی روی آن نردبان گذاشتنی که موصل به پشت بام رفتن نیست من از آن بیزارم، جز شلوغی هیچ فائده دیگری ندارد.

پس تا حالا ما تصویر اول و ثانی را ثبوتا معقول دانستیم.

سؤال: دور طبق ثانی هم پیش نمی آید؟ بگوئیم عنوان ملازم للصلاة اخذ بشود فرق می کند با عنوان المترتب علیه الصلاة؟

جواب: چون تلازم هست، هیچگاه وجود احد المتلازمین بر وجود آخر توقف ندارد. حکم احد المتلازمین به متلازم آخر سرایت نمی کند. اما ترتب انتزاع می شود از حصول ذی المقدمة. اما موصل بودن انتزاع می شود از بلوغ المقدمة حدا یلازم وجود ذی المقدمة. می شود تلازم. در قید ترتب می گفتند مقدمه حصول این قید ترتب این است که نماز بخوانیم. نماز خواندن می شد مقدمة المقدمة. اما نماز خواندن مقدمه حیثیت موصل بودن نیست بلکه ملازم با آن است. خب ما وجوب مقدمه را گفتیم وجود ملازم را که نگفتیم. ولذا محقق اصفهانی تصویر ثانی را مطرح کرد. ما هم مخالف نیستیم. ما اتفاقا معتقدیم که اگر تصویرهای دیگر مشکل داشت می آییم پناه می بریم به همین تصویر اول یا دوم برای تصحیح مقدمه موصله. ولی راه های دیگر هست، عمده تصویر رابع است که یغنینا عن سائر التصاویر.

تصویر ثالث: تصویری است که نسب الی المحقق العراقی. و هو القول بالحصة التوأمة.

محقق عراقی در اصول یک مصطلحی ساخت به نام الحصة التوأمة. و این کار دست محقق عراقی داد.

من ابتدا آن چیزی که از نظر محقق عراقی روشن است بگویم و اشکال آن را هم بگویم، بعد تطبیقی که بر مقام شده عرض می کنم:

محقق عراقی می گوید: ببینید آتش علت حرارت است. صادر از آتش چیست؟ الحرارة المطلقة من حیث صدورها من هذه النار؟ نه. یعنی حرارت صادره از این نار صادق است بر حرارت صادره از شمس؟ اینکه نیست. آیا صادر از نار حرارت به قید صدورها من هذه النار است؟ یعنی از این آتش هم حرارت صادر می شود و هم قید صدور آن از این آتش؟ نه. از این آتش ذات حرارت صادر می شود. این ذات حرارت تضیق قهری دارد. لا ینطبق الا علی حصة من الحرارة توأمة مع صدور الحرارة من هذه النار. حرارتی از این آتش صادر شد که توأم و همراه است با حیث صدور از این نار. ذات حرارت صادر شد، اما ذات حرارتی که تضیق دارد شامل حرارت صادره من الشمس نمی شود.

مثال دیگری که ایشان می زند این است که می گوید: مولا گفت این ده جزء را بیاور، تکبیرة الاحرام، حمد وسوره، رکوع وسجود و ... یک امر رفت روی این ده چیز. محقق عراقی می گوید خب یک امر استقلالی رفته روی این ده چیز، ده امر ضمنی پیدا می کنیم، امر ضمنی به تکبیرة الاحرام، امر ضمنی به قرائت و هکذا.

بعد محقق عراقی می گوید سؤال: آیا متعلق این امر ضمنی تکبیرة الاحرام است سواء انضم الیها سائر الاجزاء أم لا؟ یعنی مولا لحاظ کرد تکبیرة الاحرام بگو چه بعد از آن رکوع بیاید چه نیاید؟ آیا این است؟ اطلاق لحاظی داشت؟ ابدا. یعنی آیا مولا در لحاظش گفت سواء لحقها الرکوع أم لا؟ قطعا اینطور نیست، تهافت است. آیا مولا امر ضمنی اش را برد روی تکبیرة الاحرام با لحاظ تقید آن به لحوق رکوع؟ نه. امر را برد روی ذات تکبیرة الاحرام. بالوجدان مولا وقتی امر می کند به این ده چیز، ذات این ده چیز را می بیند. حالا برهان هم نباشد وجدان همین است که ذات این ده چیز است.

سؤال وجواب: برخی می خواهند دور درست کنند بگویند اگر این جزء بشود مقید به لحوق آن جزء، آن جزء هم بشود مقید به لحوق این جزء، آنوقت یتوقف هذا الجزء علی ذلک الجزء، و یتوقف ذلک الجزء علی هذا الجزء، فیلزم الدور. وارد این بحث نشویم. ما یک مثالی می خواهیم. ما که نمی خواهیم بحث استدلالی در امر ضمنی را مطرح کنیم. مثالی که ایشان می زند این است، می گوید مولا یک امر می کند به این ده چیز. وجدانا دور درست نیست، چون جزء مقید یعنی تکبیرة الاحرام مقید به لحوق رکوع توقف دارد بر ذات رکوع. و رکوع مقید به سبق تکبیرة الاحرام توقف دارد بر ذات تکبیرة الاحرام. دور نیست، من قبول دارم. اینکه بگوئیم اگر تکبیر مقید بشود به لحوق رکوع و رکوع هم بشود مقید به سبق تکبیر، آنوقت جزء می شود تکبیر مقید. جزء دوم می شود رکوع مقید. این جزء توقف پیدا می کند بر آن جزء. چون تا رکوع نکنیم، تکبیر مقید به رکوع محقق نمی شود. اگر بنا باشد تکبیری جزء است که مقید است به لحوق رکوع، این جزء توقف پیدا می کند بر رکوع. آنوقت اگر بنا باشد جزء بودن رکوع هم به این است که رکوعی که مقید است به سبق تکبیرة الاحرام، آن هم توقف پیدا می کند بر تکبیرة الاحرام. ادعا می شود این دور است. ولی ما می گوئیم این دور نیست. چرا؟ برای اینکه تکبیر مقید به لحوق رکوع توقف دارد اما نه بر رکوع مقید بلکه بر ذات رکوع. وذات رکوع هم که توقف ندارد بر تکبیر مقید. آن چیزی که توقف دارد الرکوع المقید بسبق التکبیر است، آن هم توقف دارد بر ذات تکبیر. یعنی جزء مقید اول ما توقف دارد بر ذات جزء دوم. و ذات جزء دوم توقف ندارد بر جزء مقید اول و نه بر ذات آن. رکوع توقف بر تکبیر ندارد. جزء مقید ما توقف دارد بر ذات جزء دیگر. و ذات جزء دیگر هم که توقف بر چیزی ندارد. دور نیست. اما وجدانا وقتی امر استقلالی می رود روی ده چیز ومولا می گوید این ده چیز را بیاور، یک اراده دارد که این ده کار را انجام بدهید. طبعا تقید تکبیر را به لحوق سائر اجزاء لحاظ نمی کند. اطلاقش را هم که چه سائر اجزاء بیاید و چه نیاید لحاظ نمی کند. اما متعلق امر ضمنی تکبیرة الاحرام است در حالی که ینضم الیه سائر الاجزاء. یعنی متعلق امر ضمنی تضیق قهری دارد، شامل آن تکبیری نمی شود که در کنار او سائر اجزاء نیست. ایشان مقید پس متعلق امر ضمنی شد حصه توأمه. یعنی چی؟ یعنی نه لحاظ کردیم متعلق امر ضمنی تکبیرة الاحرام است سواء رکعت أم لا، نه اینجور گفتیم که بشود اطلاق لحاظی، و نه گفتیم متعلق امر ضمنی تکبیرة الاحرام مع لحاظ انضمام سائر الاجزاء الیه است. بلکه متعلق امر ضمنی ذات تکبیرة الاحرامی است که به برکت وحدت امر استقلالی تضیق قهری پیدا کرده است. و لا ینطبق متعلق امر ضمنی بر تکبیرة الاحرامی که در کنارش سائر اجزاء نباشد. ایشان اسم این را گذاشته است حصه توأمه.

اقول: انصاف مطلب این است که در این مثال امر به مرکب کلام ایشان متین است، تضیق قهری دارد متعلق امر ضمنی، تضیق قهری اش یعنی لا ینطق تکبیرة الاحرامی که متعلق امر ضمنی است بر آن تکبیرة الاحرامی که تنها باشد. و این به برکت آن وحدت امر استقلالی است.

سؤال وجواب: همان حصه توأمه با تضیق قهری محقق می شود.

سؤال: تضیق قهری با تقید چه فرق می کند. جواب: لحاظ نمی کنیم التکبیر المقید بانضمام سائر الاجزاء الیه تا متعلق امر ضمنی بشود تکبیر لوحظ تقیده بانضمام سائر الاجزاء. این می شود تقیید لحاظی. لحاظ هم نمی کنیم تکبیر سواء انضم الیه سائر الاجزاء أم لا. این هم می شود اطلاق لحاظی. نه اطلاق لحاظی و نه تقیید لحاظی. تقید قهری است. این تقید قهری در این مثال زائیده وحدت امر استقلالی به مرکب است. مثل حرارت در آن آتش که تضیق ذاتی اش زائیده این است که علت آن حرارت این آتش است. ولذا آنچه از این آتش صادر می شود حرارة متضیقة قهرا است.

محقق عراقی تا حالا خیلی خوب حرف زده است. اما از این به بعد محقق عراقی مطالبی فرموده است که نمی شود با آنها موافقت کرد. چطور؟ محقق عراقی در مثلا اخذ علم به حکم در موضوع حکم (که یک مثال معروفی است) که بگوئیم واجب است نماز بر مکلف عالم به وجوب نماز. می گویند دور است دیگر. محقق عراقی فرموده است صبر کنید، من با این دستمالی جادوئی می آیم مشکل را حل می کنم. می گوید المکلف العالم بوجوب الصلاة، این العالم بوجوب الصلاة را در موضوع اخذ نمی کنیم لا قیدا و لا تقیدا. بلکه عنوان مشیر قرار می دهیم. اول می گوئیم المکلف العالم بوجوب الصلاة، بعد می گوئیم من این را موضوع قرار نمی دهم، بله دو بخش کردیم، یکی «المکلف» که یک طرف نوشتیم، این طرف هم نوشتیم «العالم بوجوب الصلاة». بعد می آییم اشاره می کنیم به آن المکلف، می گوئیم آن المکلف بخاطر این قید تضیق قهری پیدا کرد، لا یصدق علی مکلف جاهل بوجوب الصلاة. ولی من عنوان المکلف العالم بوجوب الصلاة را موضوع قرار نمی دهم. بلکه من این را مشیر قرار می دهم، می گویم آن مکلف بر او نماز واجب است. اسم این را هم گذاشته حصه توأمه.

اینجا که آمد خیلی اشکال پیش می آید. آقا! مفهوم کلی المکلف تا شما لحاظ نکنی تقیدش را به العالم بوجوب الصلاة، محل است تضیق پیدا کند. مفهوم کلی محال است کوچک بشود مگر با لحاظ تقییدش به یک قید. عنوان مشیر در جائی مفید است که جزئی حقیقی باشد. می گوئیم این را اکرام کن، مشار الیه مرد است. ما هم خبر نداریم که رجل أو إمرأة. می گوئیم اکرم این را، هذا هم نمی گوئیم چون شاید هذه باشد، می گوئیم این را اکرام کن. مشارالیه «این» رجل است. این تضیق قهری دارد. چون ولو من لحاظ نکردم رجل را ولی رجل است دیگر چون جزئی حقیقی است. جزئی حقیقی تضیق شخصی دارد. اما مفهوم کلی مثلا مفهوم کلی بالغ عاقل او بر جاهل هم صادق است. شما اگر بخواهید صادق نباشد باید تقییدش کنید به قید عالم. معجزه که نمی شود. تقییدش هم بخواهی بکنی به قید عالم که دیگر حصه توأمه نمی شود. حصه توأمه شما این است که تقید را خارج می کنی از موضوع لا قیدا و لا تقیدا. معجزه که نمی شود.

سؤال وجواب: در امر به مرکب، امر به مرکبی وجود داشت که معجزه کرد. ... کلام در این است که المکلف العالم بوجوب الصلاة، شما می گوئید بگوید المکلف یجب علیه الصلاة. شما دارید طبق نظر محقق نائینی پیش می آیید، اصلا محقق عراقی با محقق نائینی دعوا دارند. شما دارید از دشمن علمی اش کمک می گیرید؟ (این دو بزرگوار با هم دشمنی علمی دارند، در تعلیقه فوائد الاصول راجع به محقق نائینی می گوید: ولقد ارعد و ابرق و لم یأت بشیء، نوعا به محقق نائینی اشکال می کند). آن کلام محقق نائینی است که می گوید هرگاه تقیید محال بود اطلاق هم محال است و جعل می شود مهمل. جعل که مهمل شد قدر متیقن می شود. مثلا در مثال اخذ قصد امتثال امر در نماز می گوید تقیید نماز به قصد قربت محال، التقیید محال فالاطلاق محال، فاجعل مهمل. آنوقت قدر متیقن از این متعلق جعل نماز به قصد امتثال امر است. نه اینکه قصد امتثال امر را اخذ کرده است. نه، تقیید محال است. اطلاق هم می شود محال، چون مرحوم نائینی می گوید إذا کان التقیید محالا فالاطلاق محال فیتعین الاهمال فی الجعل. شما می گوئید اهمال جعل نتیجه اش می شود تقید قهری. برفرض این حرفها درست باشد اما همه جا نمی آید. چون در المکلف چه بگوئی المکلف الجاهل بالحکم، آن هم محال است. اگر بگوئی المکلف العالم بالحکم، او هم محال است. هر چه بگوئی محال است. پس اصلا این نظر مرحوم نائینی است که می گوید وقتی تقیید محال بود اطلاق هم محال است. وقتی اطلاق محال بود نتیجه اش می شود جعل مهمل. آنوقت گفته اند طبق بیان شما که جعل مهمل است قضیه مهمله در قوه قضیه مقیده است. مولا نگفته نماز به قصد قربت بخوان چون محال است اینجور بگوید، ولی عملا بیش از نماز به قصد قربت را ما نمی توانیم از این جعل دربیاوریم. قضیه مهمله در قوه قضیه مقیده است. این حرفها اگر هم درست باشد (که در بحث تعبدی و توصلی مفصل بحث کردیم و جواب دادیم) ولی محقق عراقی که این حرفها را نمی گوید. اینها فرمایشات محقق نائینی است. آنوقت چه ربطی دارد به بحث ما؟! مگر اینجا تقیید محال است؟!

تا اینجا مطلب روشن شد.

نسب الی المحقق العراقی و عجیب اینکه فقط یک نفر نسبت نداده است، بلکه از حضرت امام گرفته تا صاحب منتقی الاصول وآقای صدر در بحوث فی علم الاصول همه نسبت داده اند. (محقق عراقی می گفت من بدشانس هستم ما باور نمی کردیم). گفته اند محقق عراقی اینجا هم همین را گفته است. گفته است که امر می رود روی وضوء لا مطلقا و لا مقیدا بلکه به نحو حصه توأمه. وضوء در حال ایصال، یعنی اصلا امر غیری می رود روی حصه توأمه از وضوء، یعنی آن وضوء خاص، نه وضوء موصل و نه وضوء مطلق، بلکه وضوء در حال ایصال به نحو حصه توأمه. اشاره می کند می گوید این وضوء را می خواهم. مثل همانکه در آنجا می گفت این مکلف، اینجا هم یک طرف می نویسد الوضوء، یک طرف هم می نویسد الموصل الی الصلاة، بعد اشاره می کند می گوید این وضوء را می خواهم. می پرسیم تقیید الموصل الی الصلاة را هم اخذ کردی؟ می گوید ابدا، برای چی اخذ کنم. پس چکار کردی؟ مشیر قرار دادم به این ذات متضیق وضوء. بعد اشکال کرده اند گفته اند جناب محقق عراقی! حصه توأمه درست نیست.

اقول: شما رجوع کنید به مقالات و نهایة الافکار، حرف محقق عراقی این است که می گوید روح امر به وضوء وجوب ضمنی است. می گوید شکل و ظاهرش وجوب استقلالی است. ظاهر امر غیری به وضوء مستقل است یعنی ضمنی نیست. اما این امر به وضوء ناشی است از غرض ضمنی. چرا؟ برای اینکه غرض مولا سد باب عدم هست بر نماز از ناحیه جمیع مقدمات. مولا می گوید من می خواهم سد باب عدم بکنم بر نماز از ناحیه وضوء، از ناحیه ستر، از ناحیه تطهیر جسد و هکذا. بعد می گوئیم مولا این سد باب عدمها آیا مطلوب استقلالی هستند؟ می گوید ابدا. مجموع این سدود مطلوب هستند. یعنی سد باب علی الصلاة از ناحیه وضوء مطلوب ضمنی است.

بعد می گوید این طلب ضمنی باعث می شود امر غیری به وضوء مشکل این طلب ضمنی به آن عارض شود. وقتی شد طلب ضمنی، می گوید استقلالی ناقص. یعنی امر استقلالی به وضوء است ولی ناقص است چون ناشی است از این طلب ضمنی سدّ باب عدم علی الصلاة من ناحیة الوضوء.

بعد نتیجه می گیرد وقتی روحا شد امر ضمنی، شبیه همان امر ضمنی به تکبیرة الاحرام می شود که تضیق قهری اش ناشی است از امر استقلالی به مرکب.

با این بیان هیچ اشکالی از این نوع اشکالات به ایشان وارد نیست.

سؤال وجواب: روحا برمی گردد به تصویر رابع.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 251

شنبه 04/08/87

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 تصاویر مقدمه موصله بود. رسیدیم به تصویر رابع.

تصویر رابع مقدمه موصله: تصویری است که برخی مثل محقق اصفهانی اختیار کرده اند. گفته اند: وجوب تعلق می گیرد به مقدمه موصله، اما نه عنوان مقدمه موصله، بلکه واقع مقدمه موصله، بدون اینکه عنوان مقدمه موصله را مولا در خطاب اخذ کند و یا در متعلق وجوب غیری اخذ کند.

توضیح ذلک: هر فعل اختیاری علت تامه دارد. صعود الی السطح علت تامه دارد. علت تامه آن مجموع نصب سلّم و ارادة الصعود الی السطح هست. اگر نصب سلّم محقق بشود به دنبال آن عزم و اراده صعود باشد و این عزم مستمر باشد و پشیمان نشود، می شود علت تامه صعود الی السطح. با فرض نصب سلّم و عزم مستمر بر صعود، لا ینفک حصول الصعود الی السطح عنه. اگر می بینید کسانی نصب سلّم می کنند اما صعود الی السطح نمی کنند، برای این است که مجموع مقدمات صعود فراهم نشد. علت تامه صعود فراهم نشد. اما اگر یک وجوب غیری و نه بیشتر برود روی مجموع المقدمات که در ضمن آن اراده اتیان واجب نفسی هم هست، آخرین مقدمه همین ارادة الاتیان بالواجب النفسی است. اگر وجوب غیری واحد برود روی این مجموع و این مرکب ارتباطی، می شود وجوب مقدمه موصله. بدون اینکه عنوان ایصال را اخذ کنیم. آن چیزی که متعلق وجوب است عنوان نصب السلم و عنوان ارادة الصعود الی السطح هست. مولا لحاظ می کند این دو عنوان را (یعنی عنوان نصب سلّم و عنوان صعود الی السطح را) و یک وجوب غیری می برد روی مجموع این دو عنوان.

طبعا کسی که نصب سلّم بکند اراده صعود نکند، واجب غیری را انجام نداده است. مثل این است که یک رکعت نماز را بخواند رکعت دوم را نخواند.

مرحوم آخوند در کفایه به این مطلب توجه داشته است، ولذا اشکال کرده است و فرموده است: اگر این را بگوئید اشکالش این است که اراده تحت اختیار انسان نیست و قابل امر نیست. شما می خواهید امر کنید به مجموع نصب سلّم و ارادة الصعود الی السطح، یعنی اراده صعود الی السطح متعلق امر باشد؟ مگر متعلق امر نباید اختیاری باشد. الارادة لیست اختیاریة فلایعقل تعلق الامر بها. چرا؟ ایشان فرموده است چون چیزی اختیاری و ارادی است که مسبوق باشد به اراده. اگر می گویند حرکت ید مرتعش اختیاریه نیست چون مسبوق به اراده نیست. اما حرکت ید غیر مرتعش اختیاریه هست و ارادیه هست چون مسبوق است به اراده. برای اینکه ببینید که خود اراده اختیاریة و ارادیة أم لا، ببینید آیا اراده هم مسبوق به اراده است؟ ایشان می فرمایید خب شما می دانید اراده مسبوق به اراده نیست و الا لتسلسلت. چون اگر اراده مسبوق به اراده باشد، خب خود آن اراده سابقه باز مسبوق به اراده اخرایی خواهد بود و هلم جرا.

ایشان فرموده است: فقط این تصویر به درد واجب تولیدی می خورد مثل احراق. احراق واجب تولیدی و مسبب تولیدی است سبب تولیدی آن القاء فی النار است. القاء فی النار علت تامه احتراق هست. یعنی بعد از القاء فی النار دیگر اراده مکلف متخلل نمی شود که بگویند القاء بکن این جسم را فی النار بعد اراده بکن احراق او را. نه، همینکه القاء کردید فی النار، او خودبخود محترق می شود.

سؤال وجواب: احراق فعل تولیدی من است و مسبوق به اراده است. القاء فی النار هم مسبوق به اراده است. امر به خود اراده نشد، بلکه امر شد به القاء فی النار به نحو امر غیری. و این القاء فی النار علت تامه است برای احراق. این مشکلی ندارد.

اگر شما بیائید بگوئید که مقدمه موصله واجب است یعنی علت تامه واجب نفسی وجوب غیری دارد، لاختص وجوب المقدمة الموصلة بخصوص المقدمة التولیدیة. و این معنایش این است که غالب واجبات مقدمه شان واجب نباشد، و این خلاف وجدان است.

اقول: این اشکال مرحوم آخوند ناتمام است. برای اینکه اراده به معنای شوق اکید نحو الفعل ممکن است غیر اختیاری باشد، مناشئ شوق که فراهم شد، شوق اکید نحو الفعل حاصل می شود شئت أو أبیت.

اما اراده به معنای عزم و ایجاد، که معنای عرفی اراد أن یفعل یعنی عزم أن یفعل، این تحت اختیار انسان است.

بلکه شوق اکید آن حد محرک عضلات بودنش، یعنی شوق اکید به حدی برسد که تحریک کند عضلات را نحو الفعل در اختیار انسان است. چرا؟ برای اینکه اشتباه است بگوئیم امری اختیاری است که مسبوق به اراده باشد. این اشتباه است. بلکه باید بگوئیم امری اختیاری است که مکلف متمکن باشد از عدم ایجاد آن. هر چیزی که مکلف سلطنت داشته باشد وفاعل بالسلطنة باشد که متمکن باشد بر ترک و فعل، این می شود اختیاری. وشما آیا متمکن نیستید که اراده نکنید صعود الی السطح را؟ آیا صحیح است ما بگوئیم شما در اراده صعود مجبور هستید؟ اگر این را بگوئیم یلزم الجبر. شمر هم از ته جهنم می گوید اگر اینطور است تا حالا به من می گفتند لم قتلت الحسین علیه السلام، مانده بودم چه جوابی بدهم، حالا با این بحث شما جواب پیدا شد، می گویم قتلت الحسین علیه السلام لاجل تحقق علته التامه و هو الارادة. می شود اراده بکنم قتل حسین علیه السلام را و معلول این علت تامه محقق نشود؟ اینکه نمی شود. إذا وجدت العلة التامة وجب المعلول بالغیر.

بعد شمر می گوید پس من قتل حسین علیه السلام که کردم چون اراده قتل حسین محقق شد.

به او می گویند چرا اراده کردی قتل حسین را؟ می گوید اراده قتل در اختیار من نبود. علت تامه این اراده قتل اگر در سلمان فارسی هم محقق می شد او هم باید اراده می کرد قتل حسین را (والعیاذ بالله). منتهی خدا سلمان را از طینت پاک آفرید، علت تامه اراده کار خوب در او محقق شد. خدا شمر بدبخت وشقی را از طینت خبال من حمأ مسنون آفرید. الشقی شقی فی بطن امه و السعید سعید فی بطن امه. خدایا شما خاک را آفریدی، دست خاک بود که خاک بشود. طلا را آفریدی دست طلا بود که طلا بشود. شمر با خبث طینت را هم که آفریدی دست شمر نبود. مرحوم آخوند می گوید دست خدا هم نیست چون الذاتی لا یعلل. خدا خاک را خاک قرار نداد بلکه خاک را آفرید. پس نگوئید که خدا چرا خاک را خاک قرار داد. نگوئید که خدا چرا شمر را خبیث الباطن قرار داد. نخیر. شمر ماهیتش خبیث است. ما جعل المشمشة مشمشة بل اوجدها. خدا یک فیض عام دارد، افاضه وجود به ممکنات می کند. به شمر خبیث هم افاضه وجود شد. شمر می گوید حرفی نیست، ما فعلا دنبال تنزیه خدا نیستیم، دنبال رفع عذاب از خودمان هستیم، شمر می گوید به هر حال پس دست من هم نیست. که اینجا «قلم به اینجا رسید سر بشکست» می شود.

این خلاف وجدان است. خلاف نصوص در کتاب و سنت است که خداوند مجازات می کند گنهکاران را بخاطر گناهشان و پاداش نیک می دهد به مطیعان بخاطر کار نیکشان. اینجور که شما می گوئید اصلا شمر مسئول نیست در برابر کاری که کرده است. وجدان می گوید این حرفها درست نیست. شمر می توانست اراده نکند. نه اینکه حال که اراده کرد اراده کرد که اراده بکند. نخیر. شمر می توانست اراده نکند و اراده کرد. یعنی شمر علت تامه اراده قتل حسین است. اما یک علت تامه ای است که له أن یفعل. علت تامه ای است که در ایجاد معلول مجبور و فاعل بالاضطرار نیست. فاعل بالسلطنة است.

پس ما اگر بگوئیم اراده تحت اختیار مکلف نیست سر از جاهای بد در می آورد. پس این حرف را نزنید. اراده در اختیار انسان است به این معنا که له أن لایرید ولکنه اراد. وجدان این را اقتضاء می کند. و تفصیل الکلام فی محله.

ولذا مولا امر می کند می گوید برای اینکه نذر کردی فردا را روزه باشی، قصد اقامه عشرة ایام بکن در این سفر تا بتوانی وفاء به نذر بکنی. چون نذر که نکردی که لله علیّ أن اصوم غدا فی صفر کنت أو فی حضر. این را که نگفتی؟ می گوید نه بلد نبودم. بلکه گفتم لله علیّ أن اصوم یوم الاثنین من هذا الاسبوع فاتفق السفر. مشهور می گویند باید قصد اقامه عشرة ایام کنی، یعنی باید اراده کنی ده روز بمانی تا فردا بتوانی روزه بگیری. اما واقع ده روز ماندن لازم نیست. شما اراده کن ده روز بمانی، حالا اگر اراده کردی و یک نماز چهار رکعتی هم امروز خواندی، ولی به تو زنگ زدند که تا آخر هفته بیا شهر خودت. می گوئی عیبی ندارد. ما که قصد ده روز کردیم، امروز هم که نماز چهار رکعتی خواندیم، اگر آخر هفته هم برگردیم برای قصدمان مشکلی ایجاد نمی شود.

پس این اشکال مرحوم آخوند درست نیست.

اشکال دوم به تصویر رابع: گفته اند امر به ذی المقدمة مثل امر به صعود الی السطح به چه داعی ای است؟ به داعی انقداح اراده در نفس مکلف است. به این می گویند مطلوب تکوینی مولا. یعنی داعی مولا از امر این است. به آن متعلق امر می گویند مطلوب تشریعی مولا. امر به صعود الی السطح که شد مطلوب تشریعی مولا می شود صعود الی السطح. اما مطلوب تکوینی مولا از این امر انقداح اراده در نفس مکلف است نحو الصعود.

گفته می شود که مولا وقتی گفت اصعد الی السطح، به داعی انقداح اراده در نفس مکلف بود به صعود الی السطح. خب چطور می تواند این اراده صعود متعلق امر غیری هم باشد؟ چیزی که مطلوب تکوینی مولا است از امر به صعود، مطلوب تشریعی مولا هم از امر غیری باشد، مولا امر کند به اراده صعود. با اینکه این اراده صعود داعی از امر به خود صعود بود. امر به صعود کرد به داعی انقداح اراده صعود در نفس شما، بعد بیاید خود این اراده صعود را متعلق امر غیری قرار بدهد، این شبیه طلب الحاصل است.

اقول: این اشکال دوم هم درست نیست. برای اینکه چه می خواهید بگوئید؟ اگر می خواهید بگوئید مولایی که امر کرد به صعود الی السطح، نیازی نیست امر کند به اراده آن، قبول، نیازی هم نیست که امر کند به نصب سلّم. خب هر کس امتثال بکند امر به صعود الی السطح و در مقام انقیاد باشد بالتبع نصب سلّم هم می کند. منتهی حرف این است که آقایان می گویند وجوب غیری قهری است. نگوئید چرا مولا مقدمه را واجب غیری کرد. نمی تواند واجب نکند. چون من اراد شیئا اراد مقدمته. پس نگوئید چرا و نگوئید لغو است. نخیر بحث لغو بودن در فعل اختیاری است. کسی که امر می کند و اراده می کند یک ذی المقدمه ای را، محال است طبق نظر مشهور که اراده نکند نسبت به مقدمه آن.

وانگهی چه اشکالی دارد در عرض واحد هم داعی از امر به صعود انقداح اراده صعود باشد، و هم این اراده صعود متعلق امر غیری باشد. چه محذوری دارد؟ اگر می گوئید لغو است، عرض کردم این لغو بودن به یک معنا در هر وجوب غیری مطرح می شود. اما اگر مشکل طلب الحاصل می کنید می گوئیم چه اشکالی دارد که یک چیز به اقتضاء دو طلب محقق بشود. اراده صعود هم مطلوب تکوینی مولا باشد یعنی مولا باشد از امر به صعود، و هم مطلوب تشریعی مولا باشد یعنی متعلق امر غیری باشد. مشکل طلب الحاصل نیست.

اگر می گوئید لغو است، آن را عرض کردیم هر امر غیری ای بحث است که لغو است. و واقعا هم اگر امر غیری اختیاری بود و می شد مولا امر غیری نکند امر غیری لغو بود.

پس این اشکال دوم هم به این تصویر رابع وارد نیست.

اشکال سوم به تصویر رابع: ما کان یخطر بالبال، و دیدم در منتقی الاصول بر اساس همین اشکال تصویر رابع را ابطال کرده اند. ولذا گفته اند سائر تصویرها که نادرست است، تصویر رابع هم بخاطر این اشکالی که الان مطرح می کنیم نادرست است. پس اگر قائل بشویم به وجوب مقدمه که نمی شویم، باید قائل بشویم به وجوب مقدمه مطلقا. چون تصویرهای مقدمه موصله دچار اشکال و خلل هست.

این اشکال این است که گفته می شود: بالوجدان کسی که اراده می کند ذی المقدمة را، اراده تبعیه می کند مقدمات خارجیه آن را. شما خودتان در اراده تکوینیه ببینید، اراده می کنید صعود الی السطح را، این منشأ می شود اراده کنید نصب سلّم را. چون نصب سلّم مقدمه خارجیه است. مولا هم وقتی می گوید إصعد الی السطح، شوق دارد که شما صعود الی السطح بکنید. این شوقش به صعود الی السطح منشأ می شود که شوق تبعی پیدا کند به مقدمات خارجیه آن. مولا می گوید هرچه هم که در صعود الی السطح به آن نیاز داری تهیه کن، نردبان بخر و بیا نصب کن و تمام مقدمات خارجیه را تحصیل کن. اما اراده صعود دیگر مقدمه خارجیه نیست. دیگر شوق تبعی به او تعلق نمی گیرد. پس اراده نمی تواند متعلق شوق تبعی باشد. بقیه مقدمات خارجیه هم که مقدمه موصله نیستند. چون بعد از آن باید اراده بکنی صعود الی السطح را.

اقول: این هم درست نیست. برای اینکه بالوجدان مولا می بیند شما با اینکه نردبان گذاشته اید ولی مرددید به رفیقتان می گوئید پشت بام بروم نروم، عصبانی می شود می گوید اینقدر مردد نباشد مردانه زود تصمیم بگیر و امتثال کن امر مرا. ولذا مولا از اینکه می بیند شما مرددی ناراحت است. چرا ناراحت است؟ برای اینکه آن محبوب نفسی اش محقق نمی شود. خیلی هم ناراحت می گوید من از اول هم می دانستم این آدمی است که در زندگی اش یک بار نتوانسته تصمیم بگیرد و همه اش تصمیماتش را کس دیگری برایش می گیرد. برای چی اینقدر ناراحت است و علیه شما وتصمیم نگرفتن شما حرف می زند؟ برای اینکه تصمیم شما نسبت به صعود الی السطح محبوب تبعی مولا است.

پس این درست نیست که ما بگوئیم اراده ذی المقدمة محبوب تبعی مولا نیست. نخیر، مثل بقیه مقدمات او هم محبوب تبعی است.

اشکال چهارم به تصویر رابع: گفته می شود امر به هر شیئی برای ایجاد اراده به آن شیء است. مثلا امر به صعود برای این است که شما اراده صعود بکنید. خب امر به اراده دیگر برای چیست؟ امر به اراده هم برای ایجاد ارادة الارادة است؟! امر به هر شیئی لأجل ارادة المکلف لذلک الشیئ است. حالا اگر خود آن شیء اراده بود، شما می گوئید پس مولا امر کرد به اراده صعود تا شما اراده کنید ارادة الصعود را؟ اینکه نمی شود، اراده به اراده تعلق نمی گیرد و الا لتسلسل.

اقول: (با صرف نظر از جواب های گذشته) می گوئیم: چه کسی گفته است که امر به هر شیئی برای این است که اراده کنیم آن شیء را؟ بستگی دارد آن شیء چیست. اگر آن شیء فعل ارادی است بله. مثلا صعود الی السطح است، بله امر به صعود الی السطح به داعی این است که ما اراده کنیم آن را. اما اگر متعلق امر خود اراده بود. امر به اراده برای این است که ما اراده کنیم. نه اینکه امر به اراده برای این است که اراده کنیم تا اراده کنیم. نه، امر به اراده برای این است که اراده کنیم. برای این است که ما متعلق این امر را مباشرة انجام بدهیم. چون فرض این است که ما می توانستیم اراده نکنیم. مولا امر می کند به اراده تا اراده کنیم. امر می کند به اراده صعود تا اراده صعود کنیم. نه اینکه امر می کند به اراده صعود تا اراده کنیم اراده صعود را.

سؤال وجواب: بیائید راهمان را مشخص کنیم. اینجور که شما می فرمائید یلزم منه الجبر. می شود همان حرف شمر که به او می گویند چرا امام حسین علیه السلام را کشتی؟ می گوید چون اراده کردم قتل حسین علیه السلام را. می گویند چرا اراده کردی؟ می گوید چون علت تامه آن محقق شد. نمی توانستم اراده نکنم. می گویند نخیر دست خودت بود، مختار بودی که اراده بکنی یا نکنی. می گوید ترجیح بلامرجح لازم می آید. اگر دست خودم هست می توانستم اراده کنم قتل حسین را و می توانستم اراده نکنم، نه اینکه چون علت تامه اش محقق شد باید اراده می کردم. اگر بگوئی علت تامه اش محقق شد باید اراده می کردم، اینکه می شود جبر. چون علت تامه در حق هر کسی که محقق می شد لا یمکن أن ینفک عنه المعلول. اگر می گوئید نخیر، اراده علت تامه به این معنایی که فلاسفه می گویند ندارد. علت تامه اش خود انسان است. و سی سال است که این انسان بود و لکن چون اعمال قدرت نکرد اراده نکرد. الان اراده کرد بدون اینکه مجبور باشد. آنوقت این مشکل پیش می آید که فلاسفه می گویند اراده ممکن الوجود است. اراده قتل حسین علیه السلام ممکن الوجود است. الشیء ما لم یجب لم یوجد. اگر بگوئید که این اراده قتل حسین و اراده نصر الحسین علیه السلام بدون اینکه اراده قتل الحسین علت تامه پیدا کند در نفس شیء محقق شد، یلزم منه الترجح بلا مرجح، یعنی منه وجود الممکن بلا علة. این اشکال آنجا هم هست. برای همین مشهور فلاسفه از جمله علامه طباطبائی و آقای مطهری و قبل از اینها آنهایی که چند ماه پیش فلاسفه درس خوانده اند مثل مرحوم آخوند خراسانی (که چند ماه در سبزوار پیش ملاهادی سبزواری درس خواند و توشه یک عمرش را با خودش برد) اینها همین را می گویند دیگر. می گویند دیگر سؤال زیادی نکنید. قتل الحسین علیه السلام اختیاری لانه مسبوق بالارادة. فرق می کند با حرکت ید مرتعش. اما دیگر نپرسید چرا شمر اراده کرد. یعنی قبول داریم که شمر مجبور بود اراده کند. اما حرف نزنید و از اینجا به بعد جلو نروید. بعد نگوئید چزا عذاب می کنند شمر را، چون می گوئیم عذاب هم لازم تکوینی قتل ارادی امام حسین علیه السلام است. بالاخره خاک عذابش این است که زیر پاهای مردم لگدمال می شود ولی طلا را خانمها به گردنشان آویزان می کنند. این ثواب طلا و آن هم عقاب تراب است. ثواب سلمان و عقاب شمر هم روشن شد چطور است.

اگر این راه را می روید ما حرفی نداریم ولی ما حاضر نیستیم این راه را بیائیم.

پس این تصویر رابع هیچ مشکلی ندارد. مهم این است که ما معتقدیم امر غیری می تواند به اراده صعود الی السطح تعلق بگیرد و این اراده اختیاری است یعنی للانسان أن لا یرید، للانسان أن لا یعزم علی فعله. فهو باختیاره عزم و اخذ التسلیم علی أن یفعل.

شما بالوجدان می بینید تصمیمی که می گیرید که امروز ظهر کم غذا بخورید، این تحت اختیار شما است.

سؤال وجواب: لابد آقایان می گویند این وجدانها وجدان تخیلی است. دیگر واقعا قلم به اینجا رسید سر بشکست است. دیگر نمی شود بحث کرد. فقط به قول بوعلی سینا که نسبت به سوفسطائی گفت طرف را بینداز داخل آب هر چه می گوید خیس شدم بگو نه معلوم نیست و تخیل است. اینجا هم باید طرف را بیندازی داخل آب، بعد می پرسد چرا انداختی داخل آب، بگوئی اراده کردم، بپرسد چرا اراده کردی، بگوئی علت تامه اراده محقق شد. البته اگر آن هم فیلسوف باشد می آید یک سیلی محکم می زند می گوید این سیلی هم هکذا.

تصویر خامس: تصویری است که نسب الی صاحب حاشیة المعالم. مرحوم نائینی هم با آب وتاب این را مطرح می کند. مرحوم نائینی می گوید: تقیید مقدمه به قید ایصال محال و روی آن ختم قرمز بکشید لأنه یلزم منه الدور أو التسلسل. بعد می گوید مبنای من این است که کلما استحال التقیید استحال الاطلاق. چرا؟ برای اینکه تقابل بین اطلاق وتقیید تقابل عدم و ملکه است. این دیوار آیا اعمی است؟ نخیر، چرا؟ برای اینکه امکان بصر ندارد. عمی یعنی عدم البصر فی محل قابل للبصر. اطلاق هم یعنی عدم التقیید فی محل قابل للتقیید. وقتی امکان ندارد تقیید وجوب مقدمه به موصله بودن، إذا استحال التقیید استحال الاطلاق. پس وجوب مقدمه می شود مهمل. وقتی مهمل شد، قضیه مهمله در قوه قضیه مقیده است. یعنی دیگر وجوب مقدمه اطلاق ندارد نسبت به حال عدم ایصال. نه اینکه قید ایصال را اخذ کردیم. نخیر، قید ایصال را اخذ نکردیم ولکن خودبخود اطلاق وجوب مقدمه شامل حال عدم ایصال نمی شود. چون اطلاق در جائی است که تقیید ممکن باشد.

اقول: جواب این هم قبلا داده شده است که اصلا مبنا درست نیست. إذا استحال التقیید وجب الاطلاق. چون جناب نائینی اطلاق مگر چیست؟ اطلاق این است که مولا امر را ببرد روی طبیعت و قید زائدی اخذ نکند. مولا امر را برده است روی نصب سلّم، قید موصل بودن را اخذ نکرده ولو بخاطر اینکه نمی تواند. انطباق نصب سلّم بر نصب سلّم غیر موصل هم قهری است. وقتی امر را برد روی نصب سلّم و تقییدش نزد به موصل بودن، گفت نصب سلّم واجب است، خب نصب سلّم غیر موصل هم مصداق این است. الانطباق قهریٌّ.

اینکه شما بگوئید این اطلاق از باب ضیق خناق و ناچاری است شاید غرض مولا مضیق باشد، آن بحث دیگری است. غرض مولا مضیق است یعنی چه؟ آیا یعنی مولا اراده دارد مقدمه موصله را؟ آخه اشکال دور و تسلسل در اراده مقدمه موصله است نه در انشاء وجوب. آن کسی که می گوید همان غرض مولا را می گوید. می گوید غرض تبعی مولا نمی تواند تعلق بگیرد به خصوص حصه موصله. مشکل در جعل که نیست. حالا جعل را مهمل بکنید، بعد اراده مولا را و غرض مولا را بگوئید مختص است به مقدمه موصله. خب اختصاص غرض تبعی لزومی مولا به مقدمه موصله هم همان محذور دور و تسلسل را دارد.

عمده جواب از محقق نائینی این است که تقیید مقدمه به قید ایصال محال نیست. چه طبق تصویر اول و دوم و چه طبق تصویر رابع.

کلام واقع می شود در ادله صاحب فصول انشاءالله.

جلسه 252

دوشنبه 06/08/87

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 مقدمه موصله بود. عرض کردیم تصاویری برای وجوب مقدمه موصله مطرح شد. اقرب الی الوجدان تصویر رابع هست. یعنی وجوب غیری واحد متعلق باشد به مجموع المقدمات بما فیها ارادة ذی المقدمة.

اما سائر تصویر هم ممکن هست. مثل وجوب غیری مستقل برای هر کدام از مقدمه ها مقیدا بالایصال. نصب سلّم مقیدا بایصاله الی الصعود الی السطح واجب است.

البته وجدان شهادت می دهد که قید ایصال در متعلق واجب غیری اخذ نمی شود. واقع ایصال یعنی همان مجموع المقدمات متعلق وجوب غیری هست. که بالحمل الشایع موصل هست الی الواجب النفسی. اما امکان عقلی دارد که وجوب غیری مستقل برود روی نصب سلّم مقیدا بایصاله الی الصعود الی السطح.

و این تصویر خامس هم قابل قبول هست که گفته می شود مولا عنوان ایصال را لحاظ تفصیلی نمی کند. مقدمه به قید ایصال واجب نیست. مقدمه در حال ایصال واجب است. که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری هم در کتاب درر این را بیان کرده است.

البته به نظر ما فرق بین وجوب مقدمه فی حال الایصال که از آن تعبیر می کنند به قضیه حینیه، و بین وجوب مقدمه مقید به ایصال که از آن تعبیر می کنند به قضیه شرطیه، لبا فرقی بین اینها نیست. فرقش به اجمال و تفصیل در لحاظ مولا هست. مولا اگر لحاظ تفصیلی بکند قید ایصال را و مقدمه را مقید کند به این قید ایصال، بگوید النصب للسلم الموصل الی الصعود واجب، به این می گویند قضیه شرطیه. و اگر نه، مولا تفصیلا لحاظ نکند، در ارتکازش آن نصب سلمی را می بیند که منتهی می شود به صعود الی السطح، و شوق غیری و وجوب غیری اش روی آن نصب سلّم می رود، بحیث لو سئل که آیا نصب سلمی که منتهی نمی شود به صعود الی السطح آن هم مورد شوق شما هست؟ می گوید نخیر. من چه شوقی دارم به نصب سلمی که لاینتهی الی الصعود الی السطح. اما در مقام تعلق شوق غیری و وجوب غیری، تفصیلا تقید به قید ایصال را لحاظ نکرده است.

سؤال وجواب: ما قبول داریم این هم بازگشتش به وجوب مقدمه است به قید ایصال، و لکن بتقیید ارتکازی اجمالی.

سؤال وجواب: فرقش با حصه توأمه این است که در حصه توأمه محقق عراقی آنطور که آقایان به ایشان نسبت داده اند می خواست واجب مضیق بشود بلا تقیید اصلا، فقط موصل بودن عنوان مشیر باشد، ولی معجزه آسا متعلق وجوب غیری بشود نصب سلمی که منطبق نیست مگر بر آن نصب سلمی که موصل است به صعود الی السطح. بدون اینکه قید ایصال را مولا اخذ بکند در متعلق وجوب غیری. این نسبتی بود که به محقق عراقی ره دادند. خب این نسبت اگر درست باشد ظاهرا واضح البطلان است که بخواهد یک مفهوم کلی به نام نصب سلّم متضیق بشود و بر بعض افرادش صادق نباشد بدون اینکه آن را تقیید کنیم به قید زائد. اما در وجوب مقدمه در حین ایصال، تقیید هست به قید ایصال، اما تقییدا ارتکازیا بحیث لو سئل لاجاب. همانطور که در باب نیت می گویند هیچ التفات تفصیلی ندارد به اینکه دارد غسل می کند فکرش در جای دیگر است، اما لو سئل لاجاب بأنی اغتسل من الحیض أو من الجنابة. این نیت ارتکازیه است که اینجا هم همین تقیید ارتکازی است.

بحث واقع می شود در ادله صاحب فصول

صاحب فصول برای اثبات نظرش خودش به ادله ای استدلال کرده است:

دلیل اول: ایشان استدلال کرده است به حکم عقل. فرموده حاکم در وجوب مقدمه عقل است. عقل است که درک می کند بین وجوب شرعی ذی المقدمة با وجوب شرعی مقدمه تلازم است. همین عقل درک می کند که آن مقدمه ای واجب است که منتهی بشود الی ذیها. آن نصب سلمی محبوب غیری مولا است که بعد از آن صعود الی السطح هم باشد. نصب سلمی که منتهی به صعود الی السطح نشود هیچ محبوب مولا نیست بلکه چه بسا مبغوض مولا هم هست چون موجب شلوغی منزل می شود.

صاحب کفایه گفته است ما این را قبول نداریم. عقل ما درک می کند که ملاک وجوب غیری مقدمه توقف ذی المقدمة بر او هست. و این ملاک توقف فرقی ندارد نصب سلّم ما یتوقف علیه الواجب النفسی هست، چه این نصب سلّم موصل باشد و چه نباشد.

اقول: ما چه بگوئیم، ادعای وجدان است در مقابل ادعای وجدان. جای برهان هم که نیست، جز اینکه ما بگوئیم وجدان ما با صاحب فصول موافق است و کلام صاحب کفایه تمام نیست.

دلیل دوم: تمسک به مقام اثبات است. برخلاف وجه اول که تمسک به مقام ثبوت بود یعنی ادراک عقل. در وجه ثانی تمسک می کند به مقام اثبات. میگوید: عقل اباء ندارد از اینکه مولا در مقام اثبات بگوید لا ارید المقدمة التی لا توصل الی ذیها. من نصب سلمی را که به دنبالش صعود الی السطح نباشد نمی خواهم. به قول ایشان ذهاب الی الحجی که به دنبالش حج نباشد نمی خواهم. می رود مدینه، مکه، برمی گردد لا حجٌّ ولا زیارةٌ. می گوید من این سفر را نمی خواستم. یک ماه من را تنها گذاشتی رفتی، من دلم خوش بود که می خواهی حج بکنی. نفهمیدم که برای تفریح و گردش رفتی. من نمی خواهم این سفری را که لا یوصل الی الحج و لا یترتب علیه الحج.

باز صاحب کفایه می گوید انصاف این است که عقل می گوید مولای حکیم که اهل جزاف گوئی نیست، قبیح است این سخن را بگوید. وقتی که ملاک در ذات مقدمه است چه موصل باشد و چه نباشد. مولا جزاف و قبیح است که بگوید لا ارید نصب سلمی را که موصل نباشد به صعود الی السطح.

سؤال وجواب: ملاک از هر کجا که آمده یک بحث وجدانی است. صاحب کفایه می گوید ملاک وجوب مقدمه توقف است. صاحب فصول می گوید ملاک وجوب مقدمه ترتب ذی المقدمه است. وانصاف این است که وجدان با کلام صاحب فصول مساعد است. صاحب فصول می گوید وجدانا مولا می تواند تصریح کند بگوید لا ارید نصب سلمی را که لا یوصل الی الصعود. اما بگویند جناب مولا! بی زحمت بگو لا ارید نصب السلم مطلقا، لا ارید نصب السلم الموصل الی الصعود. مولا می گوید نه این قبیح است، من فقط می توانم بگویم لا ارید نصب السلم الذی لا یوصل الی الصعود. صاحب فصول این را می گوید و انصافش این است که مطلب درستی می گوید.

سؤال وجواب: دلیل اول بحث مقام ثبوت بود که عقل درک می کند. دلیل دوم این بود که مولا قبیح نیست تصریح بکند که لا ارید نصب السلم الذی لا یوصل الی الصعود.

دلیل سوم: می گوید غرض از وجوب مقدمه توصل به ذی المقدمة است. پس وقتی که توصل نبود، مقدمه موجب توصل نشد به ذی المقدمة، نصب سلّم به دنبالش صعود الی السطح نبود، خب ملاک وجوب مقدمه محقق نمی شود. ملاک وجوب مقدمه التوصل بها الی ذیها است.

صاحب کفایه می گوید: اولا ملاک وجوب مقدمه توقف ذی المقدمة علیها هست، سواء توصل بها الی ذیها أم لا.

اقول: دیگر چه کنیم تکرار مکررات می شود. کلام صاحب کفایه خلاف وجدان است.

بعد صاحب کفایه می گوید ثانیا: سلمنا که غرض از وجوب مقدمه توصل است الی ذیها، غایت از وجوب مقدمه توصل است الی ذی المقدمة، ولکن مگر غایة الواجب حتما قید واجب است. خب می شود یک چیزی غایة الواجب باشد ولی قید الواجب نباشد. ما مثال می زنیم به نهی عن الفحشاء والمنکر که غایة الصلاة است یا ذکر الله که غایة الصلاة است "اقم الصلاة لذکری"، ولکن قید واجب نیست. بر ما واجب نشد نماز همراه با یاد خدا. و لذا نماز می خوانیم از اول تا آخر نماز از یاد خدا غافلیم و حضور قلب نداریم. نماز صحیح است. یا شخص نمازی بخواند که ناهی از فحشاء و منکر نباشد، نماز صحیح است.

اقول: جواب این فرمایش مرحوم آخوند این است که: جناب آخوند! شما ظاهرا نظرتان به حکمت است. اگر غایت حکمت باشد حق با شما است. حکم دائر مدار حکمت نیست و حکمت قید واجب هم قرار نمی گیرد. اما مدعای صاحب فصول این است که توصل الی الواجب علت است و نه حکمت. ادعای وجدان می کند بر این مطلب و انصاف این است که ادعای وجدانش هم درست است.

مرحوم آقای صدر گفته است: ما برای اینکه از این مصادرات وجدانیه خلاص شویم که این می گوید وجدان این می گوید و دیگری می گوید وجدان چیز دیگری می گوید، ما برای اینکه از این اختلاف بی مدرک خلاص بشویم، برویم سراغ اقامه برهان بر کلام صاحب فصول. ایشان فرموده است: جناب صاحب کفایه! اینکه شما می گوئی ملاک وجوب مقدمه توقف ذی المقدمه است بر آن، شما فکر کردی ملاک وجوب مقدمه ملاک نفسی است؟! مولا دوست دارد ما یتوقف علیه الواجب حاصل بشود به عنوان یک مطلوب نفسی مولا؟ اینکه نیست. فرض این است که مطلوب نفسی مولا فقط یک چیز است و آن تحصیل ذی المقدمه است. پس باید ملاک وجوب مقدمه ملاک غیری باشد. ملاک غیری تنها به این می شود که توصل بکنیم به این مقدمه الی ذی المقدمة. والا اگر ما صعود الی السطح نکنیم در عین حال مولا بگوید این نصب سلّم شما را من دوست دارم، خب این ملاکش می شود نفسی. بپرسد چرا این نصب السلم را دوست داری؟ در جواب بگوئی چون خوشم می آید که ما یتوقف علیه الواجب النفسی محقق بشود. ما یتوقف علیه الصعود الی السطح دوست دارم محقق بشود، حالا صعود الی السطح محقق شد یا نشد آن بحث دیگری است. آقای صدر می گوید اینکه معنایش این است که حصول مقدمه بشود مطلوب نفسی مولا.

اقول: جناب آقای صدر! ما فرمایش شما را قبول داریم، ولی انصافا بینک و بین الله این شد برهان؟ خب این هم شد وجدان. محقق صاحب کفایه می گوید ملاک وجوب مقدمه غیری است، و همین حصول ما یتوقف علیه الواجب النفسی ملاک غیری دارد، و آن اینکه ما یتوقف علیه الواجب النفسی حاصل بشود. خود این ملاک غیری دارد. حالا به دنبال آن، آن واجب نفسی حاصل می شود یا نمی شود، ربطی به ملاک غیری وجوب مقدمه ندارد.

سؤال وجواب: مولا نگفت نصب سلّم را دوست دارم بما هوهو. گفت نصب سلّم را دوست دارم حیث یتوقف علیه الصعود الی السطح. مرحوم آخوند می گوید این می شود منشأ ملاک غیری. اگر مولا می گفت من نصب سلّم را دوست دارم چون موجب تزئین حیات است و می شود حیات سنتی و یاد اجداد و نیاکان زنده می شود، اگر این را می گفت می شد ملاک نفسی. اما می گوید من نصب سلّم را دوست دارم چون ما یتوقف علیه الصعود الی السطح است. مرحوم آخوند می گوید این ملاک غیری است. خب حالا شما باید ادعای وجدان بکنید که بگوئید نه وجدانا ملاک غیری قائم به توصل است، قائم است به اینکه توصل بکنیم الی ذی المقدمة، نه اینکه صرفا ما یتوقف علیه ذی المقدمة حاصل بشود. این می شود ادعای وجدان.

سؤال وجواب: آن چیزی که مولا از ما می خواهد اولا و بالذات، همان واجب نفسی است. ملاک او را از ما نمی خواهد. مولا از ما نماز یا صعود الی السطح خواست. ملاک او را که از ما نخواست. اما نصب سلّم را خواست بخاطر صعود الی السطح. این می شود واجب غیری. حالا ما ادعای وجدان می کنیم که ملاک وجوب غیری توصل است وفاقا لصاحب الفصول، مرحوم آخوند می گوید ملاک وجوب غیری حصول ما یتوقف علیه الواجب النفسی است. و هیچ راهی برای ابطال کلام صاحب کفایه نیست الا مصادره وجدانیه.

سید یزدی ره رفت به دیدن مرحوم آخوند در یک مجلسی. صاحب عروه هم طرفدار وجوب مقدمه موصله بود. مرحوم آخوند هم که دشمن نظریه وجوب مقدمه موصله بود. این سید فقیه محقق یک نقضی به صاحب کفایه کرد. صاحب کفایه در فکر فرو رفت جوابی پیدا نکرد. بعد در کفایه آمد جواب کلام صاحب عروه را بدهد.

صاحب عروه گفت: اگر مولا تصریح کند بگوید حرام است آن مقدمه ای که به دنبال آن ذی المقدمة نیاید. مثلا یک آقایی است می پرسد چکار می کنی؟ می گویی می خواهم وضوء بگیرم آب نیست. می گوید حاجی می خواهی با این وضوء نماز بخوانی یا نه. اگر می خواهی نماز بخوانی بسم الله بیا داخل منزل ما وضوء بگیر، اما به شرط اینکه با این وضوء نماز بخوانی. اگر با این وضوء نماز نخوانی من راضی نیستم از آب حوض ما وضوء بگیری. این معقول است یا معقول نیست؟ اگر معقول است، پس مولا حرام کرد وضوئی را که لایترتب علیه الصلاة. فرض این است که نماز فریضه واجب است پس وضوء آن هم واجب است، اما کدام وضوء واجب می شود؟ مطلق وضوء حتی وضوء حرام؟! نه، وضوء حلال. وضوء حلال یعنی وضوئی که بعد از آن نماز بخوانی. وقتی که مالک گفت لا ارضی أن تتوضأ من حوض داری الا إذا کنت تصلی بعده، این حوض هایی که وقف مصلین هست که حوض مسجد وقف مصلین در همان مسجد است، این همین را می گوید دیگر. می گوید کسانی می توانند از این حوض وضوء بگیرند که در اینجا با این وضوء نماز بخوانند. حالا فرض این است که شما آب ندارید تنها راه این است که همینجا وضوء بگیرید. خب این وضوء مشروط است به نماز در همین مسجد.

سؤال وجواب: بالاخره اختصاص پیدا کرد وجوب وضوء به وضوء موصل الی الصلاة. چون وضوء غیر موصل شد حرام. ... اولا مروم آخوند که قائل به امتناع اجتماع امر ونهی است ولو به دو عنوان. ثانیا: حالا این مثال ما اینطور بود، حالا اگر خود مولا تصریح کند بگوید حرام کردم بر تو نصب سلمی را که بعد از آن صعود الی السطح نمی کنی، این معقول است یا معقول نیست؟ قطعا معقول است.

سؤال وجواب: یکوقت می گوئید لا ارید، یعنی واجب نمی کنم مقدمه غیر موصله را، این وجهی بود که صاحب فصول گفت. اینجا صاحب عروه می گوید احرم نصب سلمی را که لایکون موصلا الی الصعود الی السطح. مثال فقهی روشنش این مثال نهی مالک است.

سؤال وجواب: اولا در این مثال احرم نصب السلم الذی لا یوصل الی الصعود وحدت عنوان است. چون به نظر آخوند نصب سلّم واجب است و از آن طرف این حصه از نصب سلّم یعنی نصب سلّم غیر موصل به همین عنوان نصب سلّم حرام. چه کسی در فرض وحدت عنوان قائل به جواز اجتماع امر ونهی است؟! ... مرحوم آخوند تصریح می کند می گوید مقدمیت حیثیت تعلیلیه است برای اینکه وجوب غیری برود روی ذات مقدمه یعنی روی عنوان مثلا نصب سلّم. آنوقت نصب سلّم واجب، نصب سلّم غیر موصل حرام، آنجا وحدت عنوان است. مثل مطلق ومقید می شود، عنوان واحد است دیگر، اینجا که کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی نیست. ... حرمت رفته وی نصب سلّم مع قید زائد، وجوب هم رفته روی ذات نصب سلّم. یعنی وجوب رفته روی مطلق، نهی و تحریم رفته روی مقید. می شود اجتماع امر و نهی فی شیء واحد بعنوان واحد. چون عنوان مطلق و مقید یکی است. مقید همان عنوان مطلق است به اضافه یک قید زائد. علاوه عرض کردم مرحوم آخوند با تعدد عنوان هم قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است.

مرحوم آخوند در کفایه دو جواب داده است:

جواب اول: گفته جناب مستشکل! ما که گفتیم ذات مقدمه واجب است، لولا المانع گفتیم. گفتیم مقتضی وجوب در ذات مقدمه است. حالا یکجا مانع می تراشید، ما بخاطر مانع دست از اطلاق وجوب مقدمه برداریم بحث دیگری است. ایشان فرموده است شما ببینید حتی در همان نصب سلّم موصل، اگر ما یک نصب سلّم موصل داریم که مباح است، یک نصب سلّم موصل داریم که حرام است. نردبان غصبی و نردبان غیر غصبی. نردبان غصبی بیاورم بگذارم با وجود اینکه نردبان مباح دارم، اگر این نردبان غصبی موصل به صعود هم باشد باز ما می گوئیم وجوب ندارد. چرا؟ برای اینکه اطلاق وجوب مقدمه شامل حصه محرمه نمی شود. بخاطر اینکه این حصه محرمه است. مولا از این نصب سلّم مغصوب متنفر است حتی اگر موصل باشد. معنا ندارد که شوق مولا تعلق بگیرد به نصب سلمی که شامل این هم می شود. بابا در نصب سلّم هم اگر یک فرد حرام داشتیم مانع دارد از تعلق وجوب به آن. خب اینجا هم شما تصویر کردید ابتلاء به مانع را، یک کاری کردید که نصب سلّم غیر موصل شد مبتلا به تحریم. چه جور نصب سلّم موصل اگر دو حصه داشت، یک حصه اش محرمه بود، نردبان چوبی غصبی بود، نردبان آهنی مباح بود، با اینکه اگر نردبان چوبی را می گذاشتید موصل بود و با او نردبان می رفتید، اما چون حصه محرمه است، گفتیم محال است با وجود مبغوضیت نفسیه شوق مولا به او تعلق بگیرد. خب اینجا هم نصب سلّم غیر موصل مبغوضیت نفسیه پیدا کرده است مانع است از تعلق شوق به آن. چه ربطی دارد به آن حرف ما که ما می گوئیم اقتضاء وجوب غیری در ذات مقدمه است البته لولا المانع.

اقول: این جواب مرحوم آخوند در صورتی درست است که ما بگوئیم وجوب غیری امکان دارد به مقدمه موصله تعلق بگیرد؛ ولکن ملاک وجوب غیری در ذات مقدمه است. ملاک وجوب غیری در ذات مقدمه است برای این ما می گوئیم مقدمه واجبٌ مطلقا. ولی اختصاص وجوب غیری به مقدمه موصله را منکر نشویم. اگر این باشد بله جواب مرحوم آخوند کاملا درست است. چرا؟ برای اینکه ما که منکر امکان اختصاص وجوب غیری به مقدمه موصله نشدیم. ما می گوئیم لو خلی و طبعه مقتضی برای وجوب مقدمه مطلقا هست، چون ملاک وجوب غیری توقف است نه توصل. اگر این را بگوئیم بله اینجا مبتلا به مانع هستیم و بخاطر مانع مجبور هستیم مختص کنیم وجوب را به مقدمه موصله.

اما کسانی که میگویند محال است اختصاص وجوب غیری به مقدمه موصله للزوم الدور أو التسلسل، اینها که اینجور می گویند انصاف این است که نقض صاحب عروه قابل جواب نیست. آن کسی که میگوید محال است اختصاص وجوب غیری به مقدمه موصله، سید یزدی می گوید بیا یک مثالی می زنم که در آن اختصاص پیدا کرد وجوب به مقدمه موصله، چون مولا مقدمه غیر موصله را حرام کرد.

جواب دوم مرحوم آخوند: می گوید اصلا به شما بگویم محال است مولا تحریم کند مقدمه غیر موصله را. چرا؟ فرموده (در مثال نصب سلّم که از بنده است) شما می گوئید نصب سلّم در صورتی حلال است که صعود الی السطح بکنید. پس شرطیت حلیت نصب سلّم شد صعود الی السطح. مرحوم آخوند می گوید خب آیا وجوب صعود الی السطح مطلق است؟ یا او هم مشروط است به حلیت مقدمه اش؟ بلا اشکال وجوب صعود هم مشروط است به حلیت مقدمه اش. چون اگر مطلق باشد وجوب صعود و بگوید سواء کانت مقدمته حلالا أم لا، می شود تکلیف به غیر مقدور. می گوید بر تو صعود الی السطح واجب است چه مقدمه آن حلال باشد و چه نباشد. خب اگر مقدمه اش حرام است الممتنع شرعا کالممتنع عقلا. اگر مقدمه صعود الی السطح حلال نباشد تکلیف به صعود الی السطح می شود تکلیف به غیر مقدور.

مرحوم آخوند می گوید: حالا نزدیک شدیم. وجوب صعود الی السطح متوقف است بر حلال بودن نصب سلّم، حلال بودن نصب سلّم هم متوقف است بر صعود الی السطح. نتیجه ای که می گیریم این است که وجوب صعود الی السطح متوقف است بر صعود الی السطح. چرا؟ برای اینکه خودتان گفتید که وجوب صعود الی السطح موقوف است بر حلیت نصب سلّم. وجهش هم روشن شد. اگر بنا باشد نصب سلّم حلال نباشد امر به صعود می شود امر به غیر مقدور. پس وجوب صعود موقوف است بر حلال بودن نصب سلّم. و حلال بودن نصب سلّم موقوف است بر صعود الی السطح. چون شرط الحلیة است. نتیجه این می شود که پس وجوب صعود الی السطح موقوف شد بر صعود الی السطح. می شود طلب الحاصل. می گوید اگر صعود الی السطح می کنی واجب است صعود الی السطح. خب این طلب حاصل است دیگر. می گوید اگر نماز می خوانی واجب است نماز، این اصلا معنا ندارد.

مرحوم نائینی فرموده: جناب آخوند! درست است که هر دو طرفدار یک جریان سیاسی بودیم و با سید یزدی مخالف بودیم ولی اینجا حق با سید یزدی است. جناب آخوند! این چه حرفی است شما می زنید؟ صعود الی السطح شرط حلیت نصب سلّم نیست. حلیت مطلق است. صعود الی السطح قید حلال است. یعنی حلال است به حلیت فعلیه نصب سلّم موصل. نصب سلّم موصل الی الصعود حلال فعلیّ ولیس مشروطا بشیء. فأین الدور؟ وجوب صعود الی السطح موقوف است بر اینکه مقدمه اش مباح باشد فی الجمله، یعنی یک فرد از مقدمه اش هم مباح بود کافی است. یعنی یک نصب سلّم مباح داشته باشیم کافی است. لازم نیست همه نصب سلمها مباح باشد. چون قدرت بر یک فرد از مقدمه کافی است برای تحقق قدرت بر ذی المقدمة. خب جناب آخوند! ما قدرت داریم بر یک فرد از مقدمه. چون بر ما حلال فعلی است یک فرد از مقدمه و آن عبارت است از نصب سلّم موصل.

اقول: انصاف این است که این جواب مرحوم نائینی که کاملا متین است. بلکه بالاتر بگوئیم: حتی اگر حلیت مقدمه مشروط به شرطی است، می گوید إذا تصدقت فیجوز نصب السلم، این است دیگر. باز هم امر به صعود مشکل ندارد. چرا؟ برای اینکه بر شما واجب است بوجوب فعلی مطلق صعود الی السطح، چون قدرت بر مقدمه اش دارید. چرا؟ برای اینکه قدرت داری یک کاری بکنی که مقدمه اش حلال بشود. آن چیزی که نمی شود امر به ذی المقدمه ای است که مقدمه آن به هیچ وجه حلال نشود. اگر من می توانم مقدمه را به نحوی حلال کنم، دعائی بخوانم که آن مقدمه حلال بشود، تصدق بکنم که نصب حلال بشود، این کافی است برای اینکه وجوب صعود فعلی بشود وجوبا مطلقا. مولا می گوید باید صعود الی السطح بکنی. چرا؟ برای اینکه تو می توانی یک کاری کنی که مقدمه اش حلال بشود. حلیت مشروطه مقدمه، چون می توانی این حلیت مشروطه را تبدیل کنی به حلیت فعلیه، همین مقدار کافی است. تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 253

سه شنبه 07/08/87

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 رابطه با وجوب مقدمه موصله ادله صاحب فصول را ذکر کردیم. دلیل صاحب عروه را هم ذکر کردیم.

دلیلی هم آقای سیستانی ذکر کرده اند. ایشان فرموده اند: ما اساسا معتقدیم وجوب مقدمه وجوب اندماجی است ناشی است از کثرت تقارن در گذشته بین امر به ذی المقدمة و امر به مقدمه آن. در گذشته وقتی می خواستند امر کنند به ذی المقدمة، ابتدا می گفتند إذهب الی السوق و اشتر اللحم یا "إذهبا الی فرعون إنه طغی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر أو یخشی". آرام آرام انس ذهنی شکل گرفت بین امر به مقدمه و امر به ذی المقدمة، به نحوی که شبیه شرط ارتکازی شد. چه جور الان وقتی که بیع می کنند جعل خیار غبن مندمج هست در بیع، ظهور اجمالی واندماجی دارد بیع در شرط خیار غین، ظهور خطاب امر به ذی المقدمة هم در این است که متضمن امر شرعی به مقدمه آن هم هست.

بعد ایشان فرموده است: ما چه می دانیم در گذشته وقتی عقلاء می گفتند إذهب الی السوق و اشتر اللحم، امر می کردند به ذات مقدمه یا امر می کردند به مقدمه موصله؟ هر دو وجه محتمل است. ممکن است ملاک را عرف در توقف ذی المقدمه بر مقدمه آن بداند امر کند به ذات مقدمه. ممکن هم هست ملاک را ترتب ذی المقدمة بر مقدمه بداند امر کند به مقدمه موصله. مجمل است. و لذا قدر متیقن این است که وقتی الان می گویند إشتر اللحم، متضمن امر به ذهاب الی السوقی است که موصل باشد. بیش از این ظهور ندارد خطاب امر که امر می کند به مقدمه موصله و نه بیشتر.

اقول: این فرمایش ایشان فرضیه خوبی است، ولکن ما شاهدی نداریم که در گذشته تاریخ یکی از ادوار تاریخ این بود که کثرت تقارن بین امر به ذی المقدمة وامر به مقدمه آن بود، به مرور زمان این امر به مقدمه از صریح خطاب حذف شد و در درون امر به ذی المقدمه قرار گرفت. گذشته تاریخ هم مثل حال تاریخ است. چه فرق می کند؟ بله الان هم اگر انسان به کودک امر کند چون او مقدمات را نمی داند، به او می گوید برو کلید را از کنار طاغچه بردار در را باز کن. چون اگر به او نگوئیم نمی داند کلید کجاست و چگونه در را باز کند. خب این حالت ارشاد پیدا می کند به مقدمه.

سؤال وجواب: ایشان معتقد است که تلازم عقلی نیست بین وجوب شرعی و مولوی ذی المقدمة با وجوب شرعی و مولوی مقدمه، بلکه تلازم عرفی است از باب ظهور اندماجی. ولذا قابل اسقاط هست. یعنی چطور که شما در بیع می توانستید اسقاط کنید شرط ارتکازی خیار غبن را، مولا هم می تواند امر که می کند به شراء اللحم، بگوید من امر نمی کنم به ذهاب الی السوق. من فقط می گویم واجب است شراء لحم. عقلت خودش می گوید باید ما لا یتم الواجب الا به را تحصیل کنید.

ولذا ایشان فرموده است که اگر مولا و شارع اسقاط کرد ظهور خطاب امر را در وجوب مقدمه، ما می توانیم مقدمه را در برخی از شرائط تحصیل نکنیم. مثلا قبل الوقت آب را تحصیل نکنیم. یا حتی بعد الوقت. ایشان مثال می زند شارع فرموده است کسی که آب ندارد یجوز أن یجامع اهله فیکون مضطرا الی التیمم. با اینکه اگر شارع این را نمی گفت ظهور اندماجی امر به نماز مع الطهارة المائیة این بود که حق ندارد این کار را بکند.

البته ما این را قبول نداریم. ما می گوئیم اگر مولا امر مطلق بکند به نماز با طهارت مائیه، معقول نیست ترخیص بدهد در تخلف از آن به اینکه انسان خود را جنب کند با جماع با اهل در حالی که می داند آبی ندارد برای غسل. پس این ترخیص شارع در جواز إجناب حتی بعد از دخول وقت لمن لا یجد الماء کشف می کند که وجوب نفسی رفته است روی جامع بین طهارت مائیه یا طهارت ترابیه در این حال. از اول واجب نفسی مولا رفته است روی جامع. نمازی بخوان که یا با طهارت مائیه باشد، یا با طهارت ترابیه در این حال. که شامل من لا یجد الماء و یرید أن یجامع اهله هم می شود. کشف می کنیم وجوب نفسی رفته است روی جامع، والا اگر وجوب نفسی رفته باشد روی خصوص نماز با طهارت مائیه، مهم نیست که شارع امر غیری بکند به تحصیل طهارت مائیه، مهم این است که اگر مولا امر غیری هم نکند عقل حکم به لابدیت می کند. عقل می گوید نباید این شخص بعد از دخول وقت وقتی که می بیند آبی برای غسل ندارد خود را جنب بکند. شارع که نمی تواند ترخیص بدهد در اجناب. با وجود اینکه وجوب نفسی رفته باشد روی نماز با طهارت مائیه. اینکه شارع ترخیص داد گفت لا بأس أن یجامع اهله و إن لم یجد الماء، کشف می کنیم وجوب نفسی رفته است روی جامع بین طهارت مائیه ویا طهارت ترابیه برای همچنین شخصی.

پس به نظر ما این قول آقای سیستانی قابل مناقشه است.

سؤال وجواب: بنده عرض می کنم اگر یک چیزی واجب مطلق بود شارع واجب نکند مقدمه آنرا شرعا مهم نیست، اما اینکه ترخیص بدهد در ترک مقدمه معقول نیست. ... بله مولا واجب شرعی نمی کند و ترخیص در ترک هم نمی دهد. مثل تجری. شارع تجری را حرام نمی کند ولی ترخیص در تجری هم نمی دهد. واگذار می کند شما را به حکم عقل. مگر همه چیز را باید شارع برایش جعل حکم شرعی بکند. اما اگر بگوید شما مرخصید در ترک مقدمه با اینکه ذی المقدمه واجب است، این خلاف حکم عقل است و حتی مستلزم تهافت در اراده مولا هست. بالاخره جناب مولا! شما بطور صددر صد می خواهی این واجب نفسی را من بیاورم، پس چرا ترخیص می دهی در ترک مقدمه آن؟ من نمی گویم واجب شرعی بکن، اما چرا ترخیص می دهی در ترک مقدمه آن.

پس وقتی مولا ترخیص می دهد در جواز إجناب با دخول اهل. (نه اینکه می داند اگر بخوابد محتلم می شود و بعد مجبور است تیمم کند، این جائز نیست باید نخوابد. اذان را که گفتند باید نماز بخواند با طهارت مائیه وبعد بخوابد). کسی که یرید أن یجامع اهله، لازم نیست که ابتدا نماز بخواند. برای همچنین شخصی فضیلت نماز اول وقت را بخشیده اند تجویز کرده اند أن یجامع اهله ثم یتیمم للصلاة. این کشف می کند که آن وجوب نفسی رفته است روی نماز اعم از طهارت مائیه یا طهارت ترابیه برای همچنین شخصی.

سؤال وجواب: شارع واجب نکرد مقدمه را این به معنای این است که ترخیص داد در ترک مقدمه؟ چه تلازمی دارد با هم؟ عرض کردم شارع تحریم نکرد تجری را آیا یعنی ترخیص داد در تجری؟! لازم الواجب را شارع واجب نکرد به اجماع کل. مقدمه واجب مشهور می گویند واجب است، اما لازم الواجب هیچ کس ظاهرا قائل به وجوبش نشده است، اما آیا شارع آمده است ترخیص داده است در ترک لازم الواجب. مستهجن است. از یک طرف بگوید واجب است شما استقبال قبله بکنی در نماز، از طرف دیگر بگوید مرخص هستی در ترک لازم آن. این مستهجن است.

سؤال: شارع گفته نماز بخوان با طهارت، آیا می تواند از این طهارتی که گفته بعضی جاها جامع را قصد کند. که طهارت در بعضی افرادش خصوص وضوء، ولی در بعضی افرادش جامع باشد چه وضوء و چه تیمم. می تواند لحاظ کند.؟ جواب: مشکل در استعمال لفظ طهارت نیست. شارع می آید امر می کند به جامع بین طهارت مائیه و یا طهارت ترابیه برای همچنین شخصی که یرید أن یجامع اهله و لایجد الماء. مخیر است. محذوری ندارد. مثل کسی که اول وقت در وطن هست، مخیر است که نماز تمام بخواند در وطن یا صبر کند و نماز قصر در سفر بخواند.

قول خامس در وجوب مقدمه قول مرحوم ایروانی قده است. ایشان فرموده است: اینقدر با وجوب غیری و وجوب نفسی و این مطالب مردم را خسته نکنید که مردم از بحث مقدمه واجب وحشت کنند. اصلا ما یک وجوب بیشتر نداریم. یک وجوب رفته است روی مرکب از مقدمه و ذی المقدمة. مثال صعود الی السطح را می زنید بزنید، ما یک وجوب نفسی نداریم که روی صعود الی السطح رفته باشد و یک وجوب غیری روی نصب سلّم. نه، یک وجوب رفته است روی مرکب ارتباطی که یک جزء آن نصب سلّم است و جزء دیگر آن صعود الی السطح است. شبیه اجزاء مرکب ارتباطی. شارع واجب می کند نماز را. تکبیرة الاحرام جزء این مرکب ارتباطی هست. در بحث مقدمه هم یک وجوب بیشتر نیست روی مرکب ارتباطی، که یک جزء آن مقدمه است و جزء دیگر آن ذی المقدمه است. فرموده است برای اینکه: مولا نگاه می کند به ملاک، آن ملاک در صعود الی السطح اقتضاء می کند که مولا یک وجوبی را ببرد روی مرکب از مقدمه و ذی المقدمه. نه اینکه آن ملاک منشأ بشود اول وجوب برود روی ذی المقدمه بعد وجوب از ذی المقدمه ترشح کند یک قطره اش بیاید روی وجوب مقدمه ثانیا و بالتبع. اولا و بالاصالة وجوب بیاید روی ذی المقدمة و از آن ثانیا و بالتبع وجوب ترشح کند به مقدمه آن. این حرفها نیست. فی عرض واحد ملاک باعث شد مولا امر کند روی مرکب ارتباطی.

ولذا مولا می گوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم یک امر است. چه جور می گوید کبّر ثم اقرأ ثم ارکع، شما می گوئید یک امر رفت روی مرکب ارتباطی در نماز، اینجا هم یک امر است، إذهب الی السوق و اشتر اللحم. ولذا کسی که ذهاب الی السوق بکند ولی شراء لحم نکند، مثل آن کسی است که الله اکبر بگوید برای نماز ولی به دنبال آن رکوع نرود. چطور می گوئیم لم تمتثل الواجب چون جزء نماز آن تکبیری است که بعد از آن رکوع بیاید. این تکبیر شما که منهای رکوع است این جزء فعلی واجب نیست. در مقدمه هم همینطور است. ذهاب الی السوق بکند شراء لحم نکند آن مرکب ارتباطی که واجب است آورده نشده است. مولا آن غرضی که دارد از شراء لحم، پذیرائی از مهمان است. پذیرائی از مهمان یک ملاکی است منشأ شد که مولا امر کند به یک مرکب ارتباطی به نام ذهاب الی السوق و شراءاللحم، دیگر اصلا بحث غیریت و نفسیت و اینکه مقدمه موصله وجوبش مستلزم دور و تسلسل است دیگر نیست. مثل وجوب مرکب ارتباطی. در نماز که امر برود روی مرکب ارتباطی، در مقدمه هم امر می رود روی مرکب ارتباطی از مقدمه و ذی المقدمة. مقدمه را بیاورید و ذی المقدمه را نیاورید مثل این است که یک جزء واجب ارتباطی را بیاورید بقیه اجزائش را نیاورید. خب این امتثال نیست. در وضوء هم مولا یک غرضی دارد که نماز ما معراج ما باشد، ناهی عن الفحشاء و المنکر باشد. این غرض مولا منشأ می شود می گوید إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة. اذان که گفتند واجب است وضوء و نماز. آقا اینکه وجوب وضوء غیری است و وجوب نماز نفسی است این حرفها به درد مدرسه می خورد. وجوب را مولا برد روی مرکب از نماز و وضوء.

اقول: این فرمایش مرحوم ایروانی قابل مناقشه است. برای اینکه ما یک ملاک داریم و یک واجب داریم. ملاک اصلا از مکلف طلب نمی شود. مولا که می گوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم اصلا از مکلف پذیرائی از مهمان را نمی خواهد. می گوید من فقط از تو می خواهم گوشت بخری، دیگر کاری به پذیرائی از مهمان نداشته باش، شما فقط برای گوشت خریدن ساخته شدی، بقیه کارها را بقیه می کنند.

پس آن چیزی که طلب من العبد و در عهد عبد آورده شد اولا و بالاصالة ملاک نیست بلکه خود شراء اللحم است. آن چیزی که مولا از عبد می خواهد خرید گوشت است نه تحصیل ملاک.

سؤال: ارتباط دادن شراء اللحم به ذهاب الی السوق لغو نیست؟ آخه این ارتباط چه تأثیری دارد در خواست مولا؟ مولا شراء اللحم را می خواهد ولو فرض کنیم شراء اللحم مرتبط با ذهاب الی السوق نباشد. اصلا اگر فرض کنیم شراء اللحم بدون ذهاب الی السوق هم محقق می شود مولا او را هم کافی می داند. پس ارتباط شراء اللحم با ذهاب الی السوق خواست مولا نیست. از این باب که ذهاب الی السوق اگر نکنی شراء اللحم محقق نمی شود، ثانیا و بالتبع شوق تبعی پیدا می کند به ذهاب الی السوق. پس مطلوب اولا و بالاصالة مولا از شما شراء اللحم است نه تحصیل ملاک.

سؤال وجواب: فرض این است که مقدمه است. این چیزی را که شما می فرمایید از اول شراء اللحم خاصی را می خواهد. شراء اللحم از خیابان کذا را می خواهد نه شراء اللحم از هر کجا را. او که تقیید واجب نفسی است. فرض این است که مولا شراءاللحم را می خواهد. ذهاب الی السوق فقط جنبه مقدمیت دارد. خب وقتی جنبه مقدمیت دارد پس خواست مولا نسبت به او خواست تبعی است، حیث لا یتم المطلوب النفسی الا به.

سؤال وجواب: اگر ملاک باعث می شد مولا امر کند به مقدمه و ذی المقدمه، خب جا داشت بگوئیم اولا و بالاصالة تحصیل ملاک واجب است، ثانیا و بالتبع ذهاب الی السوق و شراء اللحم. اما نه اولا و بالاصالة خود شراء لحم مطلوب مولا است از عبد. مولا این را از عبد می خواهد. تحصیل ملاک را بر عهده عبد نمی گذارد. می گوید شراء لحم کن. خب بله شراء لحم مقدمه اش ذهاب الی السوق است. اما اینکه بگویند من شراء لحم مطلق را از تو نمی خواهم بلکه شراء لحم مرتبط به ذهاب الی السوق را از تو می خواهم، این اصلا مستهجن است. چرا؟ برای اینکه از اول نظرش به ذهاب الی السوق نظر مقدمی است. چون شراء لحم ممکن نیست بدون ذهاب الی السوق. برای این بود که گفت إذهب الی السوق. پس می شود مطلوب ثانیا و بالتبع.

سؤال وجواب: حتی در مقدمات شرعیه هم همینطور است. واجب نفسی رفته است روی نماز در حال وضوء. منتهی نماز در حال وضوء چون محقق نمی شود مگر اینکه قبلش وضوء بگیرید، می گوید اول وضوء بگیر بعد نماز بخوان. "إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم" چرا؟ برای اینکه مطلوب نفسی مولا نماز در حال طهارت است، این مطلوب نفسی مولا اگر حاصل می شد به غیر وضوء، باز مولا حرفی نداشت، منتهی چون لا یحصل الا بالوضوء، لذا ثانیا و بالتبع می گوئیم پس وضوء بگیر تا آن مطلوب نفسی من از تو از بین نرود. مطلوب نفسی و اولا و بالاصالة مولا تحصیل ملاک و معراج رفتن و نهی عن الفحشاء والمنکر نیست. اینها را که مولا از من نخواسته است. مولا از من خواسته است که نماز بخوانم.

سؤال وجواب: امر نفسی که مورد بحث نیست. اینکه وضوء استحباب نفسی داشته باشد امر نفسی است. من الان نمی گویم امر غیری به مقدمه مستهجن است. او بحث دیگری است. امر به آن ذی المقدمه بشرط شیء، امر به شراء لحم به شرط شیء این بشرط شیء کردن او مستهجن است دیگر. امر کند به شراء لحم به شرط ذهاب الی السوق قبله. خب جناب مولا! این بشرط شیء کردن لغو است. تو چه هدفی داری از این بشرط شیء کردن شراء اللحم؟ تو شراء اللحم می خواهی. اگر اتفاقا و بدون ذهاب الی السوق هم این شراء اللحم حاصل بشود باز خواست تو تأمین می شود. این فرق می کند با مرکب ارتباطی در نماز. مولا می بیند اگر الله اکبر بگوئی بعدش رکوع نکنی خواستش تأمین نمی شود. ولذا می گوید الله اکبر بشرط شیء از تو می خواهم.

سؤال: نماز در حال وضوء با نماز به شرط وضوء یکی است؟

جواب: امر به نماز مقید به وضوء امر به تقید است نه امر به ذات قید. امر به تقید که امر نفسی است. بحث در این است که امر به نماز متقید به وضوء این ارتباط پیدا کند با یک امری که به ذات وضوء تعلق بگیرد. این لغو است. برای اینکه امر می کند به نماز متقید به وضوء، خب این تقید مطلوب نفسی مولا است. ولذا چون می بیند این تقید حاصل نمی شود مگر اینکه شما قبلا وضوء بگیرید لذا ثانیا و بالتبع می گوید پس وضوء بگیرید.

سؤال وجواب: به شرط شیء قرار دادن ذی المقدمة مستهجن است. هدف گوشت خریدن است، بعد از آن طرف می گوید اما گوشت خریدن به شرط ذهاب الی السوق. این را در جائی می گویند که آدم بتواند بدون ذهاب الی السوق هم شراء لحم بکند مولا می گوید او را نمی خواهم. اما حرف این است که اصلا ذهاب الی السوق مقدمه وجود واجب است. هیچ در ملاک دخیل نیست الا اینکه منشأ تحقق شراء اللحم می شود. خب پس شراء اللحم را واجب کن، اینکه می گوئی بشرط شیء و به شرط ذهاب الی السوق این مستهجن است.

کلام واقع می شود در ثمرات بحث وجوب مقدمه

خلاصه حرف ما این شد که ما که قائل به وجوب شرعی مقدمه نمی شویم، ولی هر کسی قائل می شود انصاف این است که بیش از وجوب مقدمه موصله آن هم به آن تصویر رابع نمی شود ادعا کرد. برای تأکید بر فائده داشتن این بحث ثمرات میگویم: بزرگانی مثل آقای صدر می گویند ما جعل وجوب برای مقدمه را لغو می دانیم. اما آن روح وجوب و شوق مولا محال است تعلق نگیرد به مقدمه، اما به مقدمه موصله. مولایی که صعود الی السطح را می خواهد محال است تبعا نخواهد نصب سلّم را. اما نصب سلّم موصل. و لذا تمام ثمراتی که مطرح می کنیم با این بیان آقای صدر ثمرات زنده ای می شود. اینکه می گویند محقق رشتی چهار سال بحث مقدمه واجب را گفت آخرش گفت ظاهرا این بحث ثمره عملیه ندارد. یک طلبه ای گفت آقا عمر ما را ضایع کردی آخرش گفتی ثمره عملیه ندارد. گفت حرف نزن در این چهار سال تمام علوم اولین وآخرین را من برای شما گفتم. نه این ثمرات، ثمرات خوبی است. من تیتر سه ثمره را می گویم روی آنها فکر کنید:

ثمره اولی: إذا توقف واجب علی مقدمة محرمة. مثلا توقف انقاذ الغریق علی الغصب. مرحوم آخوند فرموده است که اگر انقاذ غریق اهم باشد پس غصب می شود واجب. و مطلق غصب هم می شود واجب ولو بعد از آن انقاذ غریق نکنی. در مردم را باید بشکنی تا بروی انقاذ غریق بکنی. حال که انقاذ غریق اهم است می توانی در مردم بشکنی انقاذ غریق هم نکردی فقط مولا حق دارد به تو بگوید لمَ لم تنقذ الغریق. اما حق ندارد مولا بگوید لم کسرت باب الناس. می گوییم مولا نگو لم کسرت باب الناس، من اتیان به واجب کردم. حالا انقاذ غریق نکردم ولی برو خدا را شکر کن که مقدمه واجب را اتیان کردم. این ثمره وجوب مطلق مقدمه است.

ثمره ثانیه: در جائی است که ازاله نجاست از مسجد اول وقت واجب شده، یک شخصی می آید بجای ازاله نماز می خواند. آیا این نماز صحیح است یا نه. مربوط می شود به همین بحث مقدمه واجب و اختلاف اقوال در آن.

ثمره ثالثه: جائی که یک عبادتی علت تامه حرام باشد. علت تامه حرام، حرام غیری است بنابر نظر مشهور. همانطوری که مقدمه واجب، واجب است، علت تامه حرام هم حرام است. حالا اگر علت تامه حرام شد عبادت، وضوء گرفت با آب سرد. غسل کرد با آب سرد. این غسل با آب سرد همان و بیماری چند ماهه به دنبال آن همان. این علت تامه ضرر محرم بر نفس است. خب سؤال این است که آیا این غسل با آب سرد صحیح است یا صحیح نیست. گاهی طرف عالم است، و گاهی جاهل است فکر نمی کرد غسل با آب سرد او را به این وضع بکشاند. فکر می کرد هنوز جوان است، رفت غسل کرد با آب سرد، آمد بیرون، یکماه بستری شد. آیا هم غسلش باطل است و هم مریض شده است. یا نه، مریض شده برود معالجه کند ولی غسلش صحیح است.

این سه ثمره مهمه این بحث است.

سؤال وجواب: بحث در وجوب عقلی مقدمه که نیست، بحث در وجوب شرعی مقدمه و اختلاف اقوال در آن است که آیا مقدمه ای که قصد به التوصل واجب است، مقدمه ای که موصله باشد واجب است یا ذات مقدمه واجب است یا اصلا مقدمه وجوب شرعی ندارد. ثمرات برای این بحث است.

راجع به ثمره اولی ما امروز این مقدار را عرض کنیم: می گوئیم جناب آخوند! شما مجبور بودی بگوئی حالا که من دشمن وجوب مقدمه موصله ام و از طرف دیگر وجدانا مقدمه را واجب می دانم شرعا، پس معتقدم این غصب وشکستن در مردم واجب است بوجوب غیری ولو لم یترتب علیه انقاذ الغریق. جناب آخوند چرا بخاطر یک مبنا برخلاف وجدان انسان سخن بگوید. وجدان عقلائی و فطری انسان تقبیح می کند. می گوید آقا تو که انقاذ غریق نمی کردی چرا در مردم را شکستی. این مقدمه محرمه بدتر از شکستن در مردم است. شما چرا این حرام را مرتکب شدی در حالی که واجب اهم را انجام نمی دادی.

اقول: جناب آخوند! خب مقدمه موصله اشکال دارد. شما می آمدی برای اینکه وجدان را زیر پا نگذاری می گفتی مقدمه موصله وجوبش محال است اما بگوئیم مقدمه ای که قصد بها التوصل او که محال نبود. غصبی که قصد به انقاذ الغریق واجب است. اینکه محال نبود. چون دور و تسلسل وطلب الحاصل که اینجا نبود. مرحوم آخوند مبنایش این است که محال است وجوب مقدمه موصله. ما می گوئیم وقتی اینجا مفسده این غصب را وجدان فطری و عقلائی می فهمد چرا شما می گوئید جائز است. خب مولا که می توانست به یک نحو دیگری حرامش بکند. بگوید آن غصبی که لم یقصد به انقاذ الغریق حرام. یا بیاید ایصال را شرط الوجوب قرار بدهد به آن نحوی که ما اول بحث گفتیم. مثال زدیم گفتیم مولا می گوید اگر شما غصب بکنی بعدش انقاذ غریق می کنی؟ اگر بگوئی بله، می گوید پس بر تو واجب است غصب. اما کسی که اگر غصب بکند انقاذ غریق نمی کند بر او حرام است غصب. یعنی قضیه شرطیه: من کان لو غصبَ ینقذ الغریق فهو الذی یجب علیه الغصب، و اما من کان لو غصب لا ینقذ الغریق فیحرم علیه الغصب. به نحو قضیه شرطیه است. قضیه شرطیه همین الان هم هست. صدق قضیه شرطیه متوقف بر صدق مقدم و تالی نیست. همین الان هم صادق است. می گوید کسی واجب است اولاد پیدا کند که اگر اولاد پیدا کرد او را تربیت صحیح خواهد کرد، او واجب است اولاد پیدا کند. اما کسی که اگر اولاد پیدا کند او را تربیت صحیح نخواهد کرد بر او اولاد پیدا کردن حرام است. این اشکال دارد؟ چه اشکالی دارد؟

سؤال وجواب: وقتی مفسده این غصب بالوجدان احساس می شود، چرا پا روی وجدانمان بگذاریم به صرف اینکه ما با صاحب فصول مشکل داریم و می گوئیم مقدمه موصله محال است واجب باشد. خب راه های دیگر هست برای حل این مشکل. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 254

چهارشنبه 08/08/87

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 ثمرات وجوب مقدمه بود.

ثمره اول این بود که اگر مقدمه ای حرام بود و ذی المقدمه واجب بود، تارة منحصر هست مقدمه به این مقدمه حرام، مثل اینکه انقاذ غریق تنها یک راه دارد و آن توسط ارض مغصوبه هست. و تارة مقدمه واجب دو فرد دارد، یک فرد آن توسط ارض مغصوبه است و فرد دیگر آن توسط ارض مباحه است.

فعلا بحث ما در آن جایی است که توقف دارد واجب بر مقدمه محرمه بدون اینکه فرد مباحی وجود داشته باشد.

بنابر قول به اینکه مقدمه وجوب شرعی غیری ندارد، مطلب واضح است. باب می شود باب تزاحم. ما یک امر داریم به انقاذ غریق، یک نهی هم داریم از غصب. اتفاقا در این مورد ممکن نیست. جمع کنیم بین امتثال لا تغصب و امتثال أنقذ الغریق.

در باب تزاحم انظار مختلفی هست. ما دو نظر مهم را می گوئیم: نظر اول نظر مرحوم نائینی، مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای صدر، مرحوم آقای تبریزی. نظر دوم هم نظر حضرت امام وآقای سیستانی است.

نظر اول این است که می گویند: هر خطاب تکلیفی یک قیدی دارد. چطور أنقذ الغریق قیدش قدرت بر انقاذ غریق است، یک قید دیگری هم دارد و آن این است که می گوید: إذا لم تصرف قدرتک فی تکلیف اهم أو مساوی فیجب انقاذ الغریق. اگر قدرت داشتی بر انقاذ غریق وقدرتت را صرف امتثال یک تکلیف اهم یا مساوی نکردی، آنوقت انقاذ غریق واجب است. یعنی اگر تزاحم شد بین انقاذ غریق و یک واجب دیگر، خب آن واجب دیگر یکوقت اطفاء حریق هست، اگر بروی اطفاء حریق بکنی بر فرض اطفاء حریق واجب باشد، صرف قدرت در امتثال تکلیف اهم یا مساوی نکردی. ولذا وجوب انقاذ غریق در اینجا فعلی است. چون اگر بروی اطفاء حریق بکنی که صرف نکردی قدرتت را در واجب اهم یا مساوی. لذا شرط وجوب فعلی انقاذ غریق محقق است. إذا لم تصرف قدرتک فی تکلیف اهم أو مساو فأنقذ الغریق می گوید حتی اگر اطفاء حریق بکنی صرف قدرت در امتثال تکلیف اهم یا مساوی چون نشد پس بر تو انقاذ غریق واجب است.

اما اگر مزاحم انقاذ غریق دفاع از بیضه اسلام باشد، او واجب اهم است. بگذار هزاران نفر غرق بشوند اما اسلام بیضه اش برقرار بماند. اینجا اگر قدرتت را در حفظ اسلام صرف بکنی، دیگر اصلا تکلیف نداری به انقاذ غریق. چرا؟ برای اینکه صرفت قدرتک فی تکلیف اهم أو مساوی. دیگر اصلا تکلیف نداری به انقاذ غریق.

حالا که اینطور شد، ما نحن فیه هست یحرم الغصب، یجب انقاذ الغریق. هر دو قید دارند. یحرم الغصب إذا لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف أهم أو مساوی. أنقذ الغریق إذا لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم أو مساوی. خب خارجا ما می بینیم غصب نه اهم است از انقاذ غریق و نه مساوی آن است. ولذا وجوب انقاذ غریق می شود فعلی. یحرم الغصب کی فعلی می شود؟ هنگامی که انقاذ غریق را ترک کنیم. چون یحرم الغصب إذا لم تصرف قدرتک فی تکلیف اهم أو مساو، فرض این است که انقاذ غریق اهم است. پس کأنه مولا گفته است یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق. خب این تنافی ندارد با خطاب أنقذ الغریق.

حالا اگر هر دو مساوی بودند، می شود یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق، یجب انقاذ الغریق إذا غصبت. چون اگر مساوی باشند اینطور می شود. می شود یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق، چون اگر انقاذ غریق کنی صرف قدرت کرده ای در امتثال تکلیف مساوی. از آن طرف هم یجب انقاذ الغریق إذا غصبت، چرا؟ برای اینکه اگر غصب نکنی، صرف قدرت کرده ای در امتثال تکلیف مساوی. چون فرض این است که نهی از غصب مساوی است با وجوب انقاذ غریق. پس اگر غصب نکنی صرف قدرت کردی در امتثال تکلیف مساوی. اصلا شرط ووجب انقاذ غریق فعلی نمی شود. با هم تنافی پیدا نمی کنند. یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق. یجب انقاذ الغریق إذا غصبت. با هم تنافی ندارند.

پس اگر انقاذ غریق اهم است، وجوب انقاذ غریق فعلی است بلا شک. فقط تحریم غصب می شود یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق. عملا این می شود دیگر. یحرم الغصب إذا لم تشتغل بامتثال تکلیف اهم أو مساو، اگر انقاذ غریق اهم است می شود یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق.

سؤال وجواب: فعلا بنابر قول به عدم وجوب مقدمه داریم بحث می کنیم. در این صورت انقاذ غریق اگر اهم است او واجب فعلی است. یحرم الغصب هم می گوید إذا لم تنقذ الغریق فیحرم الغصب. با هم تنافی ندارند.

حالا اگر غصب اهم شد، این غریق آنقدر غریق ظالمی است که اهمیت انقاذ او کمتر است از تحریم غصب. خب می شود یحرم الغصب مطلقا، آن هم می گوید إذا غصبت فأنقذ الغریق. این هم مشکلی ندارد.

بله استاد ما مرحوم آقای تبریزی یک مبنایی داشت، می گفت در تزاحم بین مقدمه محرمه و ذی المقدمه ای که واجب است، اصل بر تقدیم حرمت مقدمه است، مگر از خارج ملاک اهم ذی المقدمه را احراز کنیم. چرا؟ برای اینکه اگر ملاک را احراز بکنیم که ذی المقدمه اهم است، خب احکام تابع ملاک ها هست. اما اگر احراز نکنیم اطلاق خطاب لا تغصب شما را عاجز می کند از ذی المقدمة. چون قدرت بر ذی المقدمه به قدرت بر مقدمه آن است. وقتی مقدمه تحریم شد شما می شوید عاجز از ذی المقدمة. تکلیف به ذی المقدمة شامل عاجز نمی شود.

ولذا ایشان می فرمود اینکه می گویند می شود عضو میت را جدا کرد پیوند زد برای حفظ جان یک مسلمان، ایشان می فرمود نخیر ما اشکال داریم. چرا؟ برای اینکه حفظ حیات مسلم متوقف شده است بر یک حرام. ما چه می دانیم ملاک وجوب حفظ حیات مسلم اهم است از حرمت تشریح میت مسلم. شاید حرمت تشریح میت مسلم اهم باشد. ما چه می دانیم. شاید مسلم میت احترامش اقتضاء می کند که او را تشریح نکنیم. اینکه مسلم حیّ فوت می کند خب فوت کند، هو الذی خلق الموت و الحیاة. همه یک روز به دنیا می آیند و یک روز هم می میرند، (می فرمود برای کنترل نسل هم این فتوی مناسب هست).

اقول: ما فرمایش ایشان را قبول نداریم. چرا؟ برای اینکه لم لا یعکس؟ اطلاق تحریم مقدمه موجب عجز می شود از ذی المقدمة. خب اطلاق وجوب ذی المقدمة هم موجب عجز می شود نسبت به ترک مقدمه. مولا وقتی می گوید باید حفظ کنی حیات یک مسلمان را و مقدمه آن تشریح جسد میت هست. خب من با وجود تکلیف به حفظ حیات مسلم، شرعا قادرم تشریح نکنم میت را؟ نخیر قادر نیستم. وقتی مولا می گوید الا ولابد تشریح کن جسد میت را. یعنی شما از نظر تشریعی باید حفظ کنی حیات مسلم را، و حفظ حیات مسلم متوقف است بر تشریح جسد میت مسلم دیگر. هر کدام اینطور هستند. تحریم مقدمه موجب عجز از ذی المقدمه می شود، وجوب ذی المقدمه هم موجب عجز از امتثال نهی از مقدمه می شود. و با توجه به آن قیدی که زده شد، (حالا آن قید را عقل می زند یا عقلاء می زنند یا شارع می زند بحثش در تزاحم است، بالاخره یک قیدی به خطاب تکلیف خورده است)، خطاب تکلیف مثل نهی از مقدمه یک قیدی دارد که ما لم تشتغل بامتثال تکلیف اهم أو مساو. وجوب مقدمه هم مشروط است می گوید ما لم تشتغل بامتثال تکلیف اهم أو مساوی. می شود باب تزاحم. اگر ما احتمال اهمیت در هرکدام بدهیم می شویم مخیر.

سؤال وجواب: ممتنع شرعی در هر دو طرف هست. اگر تحریم مقدمه حکم خدا است خب ایجاب ذی المقدمه هم حکم خدا است. خدایی که گفت یحرم قطع عضو المیت المسلم، همان خدا گفت یجب حفظ حیاة المسلم الحی. چه فرق می کند؟

پس ما احتمال اهمیت در هر کدام می دهیم و احتمال تساوی هم می دهیم. چون تزاحم است و در تزاحم ما مخیریم، مگر احراز کنیم احدهما المعین اهم است یا احتمال اهمیت او را علی سبیل التعیین بدهیم. ولی اینجا اینطور نیست ولذا ما مخیریم.

این نظر و راه اول راهی است که ما هم در بحث تزاحم انتخاب کردیم. ولذا مشکل حل است.

نظر دوم: راهی است که نظر امام ره و آقای سیستانی است. می گویند در باب تزاحم هر دو تکلیف فعلی است. قانون مشکلی ندارد. مشکل این است که شما نمی توانید بین امتثال این دو قانون جمع کنید. اینجا نوبت به حکم عقل می رسد. عقل در مرحله امتثال می گوید رفتی در خانه شارع، می گوئی من چه بکنم. بیا سراغ عقل، عقل در باب تزاحم حاکم است. می گوید دو تا قانون فعلی داریم، اگر یکی اهم بود او را ترجیح بده، و اگر هر دو مساوی بودند مخیری. قانون هیچ قیدی ندارد.

اگر این مبنا را هم اینجا پیاده کنیم، می شود تحریم مقدمه مطلق، ایجاب ذی المقدمه هم مطلق، عقل می گوید شما که نمی توانی هر دو قانون را امتثال کنی، پس ببین کدام اهم است او را امتثال کن. اگر دیدی مساوی هستند مخیر خواهی بود. اگر دیدی یکی بعینه احتمال داشت اهم باشد، عقل می گوید این محتمل الاهمیة بعینه را ترجیح بده، اگر این را ترجیح ندهی معذور نیستی.

پس بنابر قول به عدم وجوب مقدمه شرعا، ما مشکلی نداریم علی کلا المسلکین فی باب التزاحم.

وهکذا لو قلنا بوجوب المقدمة الموصلة شرعا. چطور؟ اگر گفتیم مقدمه موصله شرعا واجب است، یعنی چه؟ یعنی در همین مثال غصب و انقاذ غریق، غصب موصل الی الانقاذ واجب غیری است در صورتی که انقاذ غریق اهم باشد. تنافی ندارد با دلیل تحریم غصب. چرا؟ چون دلیل تحریم غصب، غصب غیر موصل الی الانقاذ را تحریم کرد. اصلا دلیل یحرم الغصب یک قیدی داشت بنابر نظر ما در باب تزاحم، قیدش این بود که یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق.

سؤال وجواب: بنابر مسلک اولی که در باب تزاحم مطرح کردیم که هر تکلیفی قید دارد به عدم صرف قدرت در تکلیف اهم یا مساوی، بنابر وجوب مقدمه موصله اصلا مشکلی نداریم. بنابر نظر امام وآقای سیستانی هم می رسیم.

پس بنابر وجوب مقدمه موصله ما ادعایمان این است که دلیل لا تغصب با دلیل أنقذ الغریق هیچ تعارضی ندارد. بلکه باب، باب تزاحم است علی کل من المسلکین الذین ذکرناهما فی باب التزاحم. اما بنابر مسلک مختار، یحرم الغصب قید لبی دارد. یحرم الغصب إذا لم تشتغل بتکلیف اهم أو مساو. وفرض این است که انقاذ غریق اهم است. نتیجه این می شود که یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق. اینجور است دیگر. چون اگر انقاذ غریق بکنی می شود اشتغال به تکلیف اهم. اصلا دیگر غصب حرام نیست.

یک نکته هم عرض کنم: درست است که می گوئیم یحرم الغصب إذا لم تشتغل بتکلیف اهم أو مساو، یا واضحتر بگویم با تطبیق بر مورد که درست است که می گوئیم إذا لم تنقذ الغریق فیحرم الغصب، و این ظاهرش این است که عدم انقاذ غریق قید حرمت غصب است. اما قید حرمت قید حرام هم هست. هر کجا بگویند اگر شما مثلا غسل جنابت نکردی حرام است داخل در مسجد بشوی، این قید حرمت قید حرام هم هست. یعنی حرام است دخول در مسجد در حال جنابت. اگر جنب بودی حرام است داخل در مسجد بشوی، یعنی دخول در حال جنابت حرام است. قید حرمت قید حرام هم لبا هست.

خب اگر انقاذ غریق نکردی غصب حرام است، این قید حرمت است، ولی قید حرام هم می شود لبا، یعنی غصبی حرام است که انقاذ غریق نکنی.

سؤال وجواب: تضیق قهری می گوئیم. همین تضیق قهری مهم است. وقتی می گوید إذا کنت جنبا فیحرم دخول المسجد این قید حرمت قید حرام هم هست، یعنی یحرم الدخول فی حال الجنابة، دخول در حال جنابت حرام است. یعنی دخول در مسجد به نحو خاص حرام است یعنی دخول در مسجد مقیدا بحال الجنابة.

حالا که اینطور شد، إذا لم تنقذ الغریق فیحرم الغصب، درست است که به حسب ظاهر قید حرمت وشرط حرمت است. اما شرط حرمت قید حرام هم هست. یعنی غصبی حرام است که انقاذ غریق نکنی. این می شود دیگر. اگر انقاذ غریق نمی کنی غصب حرام است، یعنی غصبی که لا یکون موصلا الی انقاذ الغریق فهو حرام. خب غصب غیر موصل الی انقاذ الغریق حرام، طبق نظر وجوب مقدمه موصله غصب موصل الی انقاذ الغریق واجب است. با هم تنافی ندارند.

بنابر این نظر که مشکلی ندارد.

اما طبق نظر امام و آقای سیستانی، بنابر نظر این دو بزرگوار مسأله مشکل می شود. چرا؟ برای اینکه این دو بزرگوار فرمودند در باب تزاحم تکلیف ها مطلق هستند. تخییر حکم عقل است در مرحله امتثال.

اگر این دو بزرگوار این مطلب را در خصوص تزاحم بین الواجبین بفرمایند، خب ما حرفی نداریم. اما اگر بخواهد در کل تزاحم این بیان بیاید که ظاهرا هم همینطور می گویند، حتی تزاحم بین مقدمه محرمه و ذی المقدمه واجب. آنوقت تحریم مقدمه و ایجاب ذی المقدمة به نظر این دو بزگوار مطلق است. یحرم الغصب مطلقا، یجب انقاذ الغریق مطلقا. عقل می آید در مرحله امتثال می گوید اهم را ترجیح بده.

خب طبق این نظر چه جور جمع می شود تحریم غصب مطلقا با وجوب شرعی غصب موصل؟

پس ما که راحتیم، خیلی هم اصرار نداریم که بگوئیم امام و آقای سیستانی اینجا چه می کنند. ولی طبق این نظر مشکل پیدا می کنیم. چون تحریم غصب مطلق است. وجوب غصب موصل الی الانقاذ با تحریم غصب مطلق با هم جور نمی آید.

ما تا حالا اصرارمان این است که کاری کنیم که متعلق وجوب و حرمت یک چیز نشود. آمدیم گفتیم حرام مقدمه غیر موصله است، واجب مقدمه موصله است. اما اگر کسی بیاید بگوید حرام مطلق مقدمه است مطلق غصب است و واجب مقدمه موصله است. آنوقت باید برویم سراغ راه حل هایی که بعدا بنابر قول به وجوب مقدمه مطلقا پیش می آید. ببینیم چه راه حل هایی هست. چون فعلا ما با امام و آقای سیستانی هم مسلک نیستیم، بحث را ادامه نمی دهیم. طبق نظر خودمان مشکل نداریم. مفاد دلیل یحرم الغصب تحریم غصب غیر موصل است. غصبی که لا یوصل الی الانقاذ او حرام است. چون انقاذ اهم است. چه تنافی دارد با وجوب غصب موصل الی الانقاذ بنابر وجوب مقدمه موصله.

اما اگر انقاذ غریق اهم نبود، حالا یا مساوی بود با تحریم غصب یا تحریم الغصب اهم بود، اصلا مشکل پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه دلیل وجوب انقاذ وجوبش می شود مشروط به عدم امتثال نهی از غصب. می گوید اگر امتثال نکنی نهی از غصب را، یعنی چی؟ یعنی اگر غصب کنی، اگر غصب می کنی انقاذ غریق واجب است. چرا؟ برای اینکه غصب یا اهم است یا مساوی. و وجوب انقاذ غریق مشروط است به عدم صرف قدرت در اهم یا مساوی. اصلا دیگر غصب می شود مقدمة الوجوب. چون می گوید إذا غصبت فیجب انقاذ الغریق. مقدمه وجوب که دیگر وجوب غیری ندارد علی جمیع المسالک فی وجوب المقدمة. وجوب شرعی مقدمه مربوط است به مقدمة الواجب. اما مقدمة الوجوب چه بسا حرام است، مثل إن افطرت فی شهر رمضان فأعتق رقبة، خب این افطار فی شهر رمضان مقدمه وجوب است. و اصلا این مقدمة الوجوب حرام هم هست. پس در فرضی که تحریم غصب اهم است یا مساوی است، وقتی این غصب شد مقدمة الوجوب، اصلا دیگر وجوب غیری ندارد و مشکل پیش نمی آید.

در صورتی هم که انقاذ غرض اهم بود او را هم جواب دادیم، گفتیم به نظر ما مشکلی نخواهیم داشت.

این بنابر قول به وجوب مقدمه موصله.

برای اینکه بحث کامل بشود بد نیست نظر امام وآقای سیستانی را هم بررسی کنیم: اگر غصب اهم یا مساوی بود ظاهر نظر امام و آقای سیستانی این است که می گویند وجوب انقاذ غریق مشروط نیست، فقط عقل می گوید شما اهم را مقدم کن و ترک کن غصب را. و الا بنابر این شد که در باب تزاحم وجوب ذی المقدمة فعلی و حرمت مقدمه هم فعلی است. بنابر نظر این دو بزرگوار بررسی نکرده اند که مطلب چه می شود. انقاذ غریق اهم نیست. ما راحت بودیم، می گفتیم غصب می شود مقدمة الوجوب. اما اگر کسی مثل امام و آقای سیستانی بگوید اصلا وجوب انقاذ غریق فعلی است منتهی عقل می گوید چون تحریم غصب اهم است شما برو امتثال کن تحریم غصب را، یا عقل می گوید چون هر دو مساوی هستند مخیری. اما بالاخره غصب مقدمه واجب هست. مقدمه واجبی است که این مقدمه تحریمش اهم یا مساوی است. آیا اینجاها هم قائل می شوند به وجوب مقدمه واجب؟ خیلی بعید است. مقدمه واجب که این مقدمه اهم است یا مساوی است نسبت به آن واجب، فقط چون مسلکشان در باب تزاحم این است که در باب تزاحم هر دو تکلیف فعلی هستند فقط عقل در مقام امتثال حکم می کند به تنجز اهم، خب اینجا هم عقل حکم کرده به تنجز اجتناب از غصب، چون غصب تحریمش اهم است از انقاذ غریق ظالم. آیا اینجا که أنقذ الغریق اهم نیست، آیا اینجا هم قائل می شوند به وجوب غصب؟ خب غصب اهم است یا مساوی است. دیگر من ملزم نیستم که غصب بکنم مقدمة لانقاذ الغریق. چون فرض این است که انقاذ غریق اهم نیست. بعید است که ملتزم بشوند در این صورت هم مقدمه واجب واجب است.

ما که راحت هستیم می گوئیم اصلا وجوب انقاذ غریق مشروط است به غصب، چون تحریم غصب اهم یا مساوی است. اگر غصب نکردی اصلا انقاذ غریق وجوب ندارد. اگر غصب کردی انقاذ غریق واجب می شود بنابر نظر ما، چون انقاذ غریق اهم نیست. ما ارحت هستیم. حالا دیگران خودشان می دانند.

سؤال وجواب: باید از این بزرگوار سؤال بشود. وقتی مقدمه محرمه است و اهم هم هست، خب امام و آقای سیستانی ظاهرشان این است که میگویند وجوب ذی المقدمه شرعا مطلق است، عقل می گوید شما مقدمه را انجام نده چون مقدمه اهم است حرمتش. حالا در اینجا شارع چه می گوید؟ آیا وجوب شرعی جعل می کند برای این مقدمه ای که اهم است؟ خیلی بعید است، با وجود اینکه اهم است و مولا می گوید حرمت غصب اقوی واهم است.

هذا کله بناءا علی وجوب المقدمة الموصلة.

إنما الکلام والاشکال بنائا علی القول بوجوب المقدمة شرعا مطلقا کما اختاره صاحب الکفایة و جماعة. ببینیم آیا وجوب غیری مقدمه مطلقا با حرمت این مقدمه چون غصب است آیا با هم تعارض می کنند یا تعارض نمی کنند.

جلسه 255

شنبه 11/08/87

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 ثمرات وجوب مقدمه بود.

اولین ثمره این بود که اگر تزاحم بشود بین یک واجب و بین یک مقدمه محرمه، مثل اینکه انقاذ غریق متوقف باشد بر اجتیاز طریق مملوک غیر. انقاذ غرق واجب است، اجتیاز طریق مملوک غیر غصب و حرام است. اگر انقاذ غریق واجب اهم باشد، بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه، غصب که مقدمه انقاذ غریق هست می شود واجب، و دیگر محال است که این غصب حرام باشد.

ولذا به نظر مرحوم آخوند اگر انقاذ غریق هم نکنیم باز جائز است این غصب را مرتکب بشویم.

ما راجع به مبنای وجوب مطلق مقدمه می خواستیم صحبت کنیم. چون عرض کردیم بنابر عدم وجوب شرعی مقدمه یا بنابر اختصاص وجوب شرعی به مقدمه موصله، باب، باب تزاحم است و هیچ مشکلی نیست.

اما بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه، مرحوم آقای خوئی ادعا کرده اند که باب می شود باب تعارض. چرا؟ برای اینکه خطاب أنقذ الغریق مدلول التزامی اش این است که یجب هذا الغصب. با دلیل یحرم الغصب که می سنجیم با هم تعارض دارند. چون ملاک تعارض تنافی در جعل است. برای اینکه تشخیص بدهیم کجا باب تعارض است و کجا باب تزاحم است، ملاک این است که ببنیم آیا این دو خطاب تنافی در جعل دارند یا ندارند.

در اینجا اگر مقدمه واجب نبود، خب یحرم الغصب با یجب انقاذ الغریق تنافی در جعل نداشتند. هر کدام تکلیفش یک مقید لبی داشت. یحرم الغصب بشرط أن لا تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف أهم أم مساو. یجب انقاذ الغریق بشرط أن لا تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم أو مساوی. با هم تنافی در جعل نداشتند.

اما اگر ما قائل به وجوب مطلق مقدمه بشویم سواءا کانت موصلة أم لا، تنافی در جعل پیش می آید. چون فعل واحد هم واجب و هم حرام، معقول نیست. فرق می کند با تزاحم که متعلق حکمین دو چیز است و ما قادر بر جمع بین الامتثالین نیستیم. عقل مقید می کند می گوید هر کدام از این تکلیف های مزاحم مشروط است به عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف اهم یا مساوی. اما در جائی که ما قائل بشویم به وجوب مقدمه، فعل واحد است، هم یحرم الغصب و هم یجب الغصب؟ این تنافی در جعل دارد. خب این یجب الغصب را از کجا ما استنتاج کردیم؟ از مدلول التزامی یجب انقاذ الغریق. چون در آنجا انقاذ غریق توقف دارد بر غصب، مدلول التزامی اش این شد که فیجب الغصب. با دلیل یحرم الغصب تنافی در جعل دارد و نسبت هم عموم من وجه است. یحرم الغصب، مورد افتراقش غصب هایی است که مقدمه انقاذ غریق نیست. یجب انقاذ الغریق مورد افتراقش انقاذهای غریقی است که مقدمه آن غصب نیست.

در اینجا که انقاذ غریقی مطرح است که مقدمه اش غصب است، مورد اجتماع این دو خطاب هست. نسبت عموم من وجه است و با هم تعارض می کنند. نوبت به اعمال مرجحات باب تزاحم نمی رسد. نوبت می رسد به اعمال قواعد تعارض.

این فرمایش آقای خوئی.

اقول: در اینجا ما باید تفصیل بدهیم. اینطور که مرحوم آقای خوئی مشی کرده است و فرموده است بناءا علی وجوب المقدمة یلزم التعارض بین دلیل حرمة المقدمة و دلیل وجوب ذی المقدمة این علی اطلاقه درست نیست. بلکه مسأله صوری دارد:

صورت اولی: این است که ما از خارج بدانیم که انقاذ غریق ملاکش اهم است کما هو الصحیح در این مثال. یعنی اهم بودن ملاک انقاذ غریق را ما از ثبوت وجوب انقاذ در این حال نفهمیدیم، ما از این پی نبردیم به اهمیت انقاذ که دیدیم در این حال انقاذ واجب است و اگر انقاذ در این حال واجب باشد پس اهم است. نخیر. ما از ثبوت وجوب انقاذ در این حال پی به اهم بودن او نبردیم. بلکه از خارج می دانیم واز مذاق شارع فهمیدیم که انقاذ غریق اهم است از حرمت غصب.

در این حال از کلمات خود مرحوم آقای خوئی استفاده می شود که ما علم به ملاک داریم. وجوب انقاذ غریق به دلیل ظنی ثابت نشد تا بحث تعارض پیش بیاید، بلکه به دلیل قطعی ثابت شد. وقتی به دلیل قطعی وجوب انقاذ غریق ثابت شد، تعارض بین الدلیلین الظنیین هست. دلیل وجوب انقاذ غریق احراز مذاق شارع است در این حال، پس یقین پیدا می کنیم به وجوب انقاذ غریق.

آنوقت نتیجه این می شود که اگر ما قائل بشویم به وجوب مطلق مقدمه، خب باید حساب کنیم ببینیم وجوب مطلق مقدمه که ما قائلیم از باب این است که ممتنع می دانیم اختصاص وجوب به مقدمه موصله را، یا از باب این است که می گوئیم ملاک وجوب مقدمه توقف ذی المقدمه است بر آن، و این ملاک توقف در ذات مقدمه هست چه موصله باشد وچه نباشد. و اینها با هم فرق می کنند.

اگر ما قائل بشویم به وجوب مطلق مقدمه لاجل امتناع اختصاص الوجوب به مقدمه موصله، آنجا است که مشکل به وجود می آید. چون مثل مرحوم آخوند متأسفانه اینطور است که محال می داند اختصاص وجوب غیری را به مقدمه موصله. ولذا می گوید محال است ذی المقدمه واجب باشد ولی مطلق مقدمه اش واجب نباشد.

طبق این نظر بله مشکل می شود، به این معنا که گفته می شود انقاذ غریق به دلیل قطعی ثابت شد که واجب است. مذاق شارع. باز به قاعده ملازمه که او دلیل قطعی است ثابت شد که غصبی که مقدمه انقاذ است واجب است مطلقا، سواء کان موصلا أم لا. وجوب غصب با تحریم غصب تضاد دارند و قابل جمع نیستند. پس کشف می کنیم که این غصب حرام نیست.

بله! اگر ما قائل بشویم به اینکه ما که می گوئیم مطلق مقدمه واجب است از باب این است که ملاک توقف در مطلق مقدمه است، نه از باب امتناع اختصاص وجوب غیری به مقدمه موصله. خب در اینجا الضرورات تتقدر بقدرها. وقتی که ملاک حرمت در غصب هست و ما بخاطر تزاحم غصب را می خواهیم مباح کنیم بلکه واجب کنیم، خب الضرورات تتقدر بقدرها. برای رفع تزاحم کافی است که غصبی را واجب کنیم که موصل الی الانقاذ باشد. غصب غیر موصل را اگر حرام بکنیم هیچ مشکلی پیش نمی آید. برای رفع مزاحمت کافی است. یعنی مسلم همین که دید غصب موصل شد مباح بلکه واجب و غصب غیر موصل حرام، می تواند کلا التکلیفین را امتثال کند. یعنی انقاذ غریق که کرد هم غصب غیر موصل را مرتکب نشده و هم انقاذ غریق کرده است. وقتی ملاک حرمت در غصب هست و شارع می تواند برای مفسده ای که این غصب دارد حتی المقدور جلو این غصب را بگیرد، فقط به اندازه ضرورت رفع تزاحم این غصب را حلال بکند، خب می آید غصب غیر موصل را می گوید حرام است.

مشکل روی مسلک مرحوم آخوند است که تمام پل ها را روی خودش خراب کرده است.

سؤال وجواب: انقاذ غریق که واجب اهم بود مقدم شد. شارع در اینجا اگر بگوید یحرم الغصب غیر الموصل، آیا تزاحمی پیش می آید؟ نه. اگر امکان ندارد بگوید یحرم الغصب غیر الموصل کما هو مدعی صاحب الکفایة، بحث دیگری است. اما اگر امکان دارد و فرض این است که این غصب مفسده هم دارد خب چرا شارع تحریم نکند؟ شارع غصب غیر موصل را تحریم می کند و غصب موصل را مباح می کند، و عملا واجب می شود وجوب مقدمه موصله بخاطر وجود مانع. ولو ملاک وجوب مقدمه مطلق توقف بود اما اینجا مبتلای به مانع بود. جواب اولی که مرحوم آخوند داد از سید یزدی همین بود دیگر. گفت بخاطر مانع اگر بیایند مقدمه غیر موصله را حرام کنند، این منافاتی با حرف ما ندارد. ما می گوئیم علی القاعده مطلق مقدمه واجب است. حالا یکجا مبتلا به مانع هستیم مقدمه غیر موصله را شارع می بیند مفسده دارد وحرام می کند و بخاطر این مشکل وجوب اختصاص پیدا کند به مقدمه موصله، این بحث دیگری است.

اما متأسفانه مرحوم آخوند یک وثانیا گفت آنجا بود که پل ها را خراب کرد. گفت اصلا محال است تحریم مقدمه غیر موصله و اختصاص وجوبه به مقدمه موصله. وقتی اینجوری می گوید نتیجه این می شود که محال است غصب غیر موصل بشود حرام و اختصاص پیدا کند وجوب به غصب موصل. از آن طرف اگر بخواهد اصلا واجب نباشد این خلاف ملازمه عقلیه است بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته. بخواهد اختصاص پیدا کند وجوب به مقدمه موصله، آن هم که خلاف برهان مرحوم آخوند است. پس باید آن غصب مطلقا واجب باشد. و وقتی مطلقا واجب بود پس کسی غصب می کند ولی انقاذ غریق نمی کند. البته نتیجه بسیار وحشتناکی دارد که ما تجویز کنیم ارتکاب غصب را ولو برای کسی که انقاذ غریق نمی کند. در مردم را بشکند برای اینکه مقدمه انقاذ غریق است ولی انقاذ غریق نمی خواهد بکند. از نظر مرحوم آخوند در شکستن نه تنها جائز است بلکه واجب هم هست چه انقاذ غریق بکنی و چه نکنی. این نتیجه وحشتناکی است که بر مبنای مرحوم آخوند مترتب می شود. مگر اینکه در آخر بحث ما بخواهیم یک جوابهایی بدهیم که البته مرحوم آخوند قبول ندارد. ولی ممکن است مطالبی بگوئیم که حتی روی مسلک وجوب مطلق مقدمه هم بشود حداقل بعضی از این افراد غصب را تحریم کنیم.

بله! اگر کسی آمد گفت من مطلق مقدمه را واجب می کنم، و محال می دانم اختصاص وجوب را به مقدمه موصله. اما آن چیزی که واجب است عنوان مقدمه است و مقدمه بودن حیثیت تقییدیه است برای وجوب، که مسلک محقق اصفهانی وحضرت امام هست. البته نه اینکه حضرت امام قائل باشند به وجوب شرعی مقدمه، بلکه می گویند اگر وجوب شرعی داشته باشد وجوب شرعی غیری می رود روی عنوان مقدمه و حیثیت مقدمه بودن حیثیت تقییدیه است.

اگر این را بگوئیم گفته می شود که هیچ مشکلی پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه عنوان غصب حرام، عنوان مقدمه انقاذ غریق واجب. مشکلی نیست. کسانی که قائلند تعدد عنوان موجب جواز اجتماع امر و نهی می شود، که ولو معنوان واحد است ولی می شود به یک عنوان حرام باشد و به عنوان دیگر واجب، مثل صلاة در مکان مغصوب که به عنوان صلاة واجب و به عنوان غصب حرام. کسانی که این را قائلند می گویند اینجا مشکلی نداریم. چون وجوب می رود روی عنوان مقدمه و حرمت هم می رود روی عنوان غصب. دو تا عنوان هستند ولو معنون واحد باشد. وبنابر اینکه ما قائل باشیم که با تعدد عنوان اجتماع امر ونهی جائز است، اینجا مشکلی پیدا نمی کنیم. اما مرحوم آخوند این پل را هم خراب کرده است. صریحا در کفایه می گوید المقدمیة حیثیة تعلیلیة لتعلق الوجوب. می گوید آن چیزی که واجب است واقع مقدمه است. واقع مقدمه در این مثال عبارت است از غصب. پس واجب می شود عنوان غصب نه عنوان مقدمه. آنوقت حرام هم می خواهد بشود عنوان غصب. می شود یک چیزی به عنوان واحد هم واجب باشد و هم حرام که این ممکن نیست.

البته یک توضیحی بدهم: در بحث جواز اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان یک بحثی هست که آیا جواز اجتماع امر ونهی مشروط است به وجود مندوحه یا نه. برخی مثل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری که مختار ما هست می گویند اجتماع امر و نهی مع تعدد العنوان جائز اما بشرط وجود المندوحه. یعنی مولا که گفت صل یک فرد مباح داریم و یک فرد حرام. نماز در مسجد مباح و نماز در ملک مردم بدون اذن آنها حرام است. پس شما در امتثال خطاب صل مندوحه داری یعنی می توانی بروی فرد مباح را اتیان کنی. اما اگر کسی به سوء اختیار رفت فرد حرام را مرتکب شد و در مکان مغصوب نماز خواند، این نماز صحیح است. حالا چون عبادت هست بحث قصد قربت پیش می آید که ممکن است کسی در موارد علم و عمد بگوید قصد قربت مختل می شود. اما اگر واجب توصلی باشد مثل دفن میت در مکان مغصوب، خب شما می توانستید این میت را در قبرستان با مجوز دفن کنید کسی آمد این میت را برد در قبرستان بدون مجوز دفن کرد. خب این مندوحه داشت و می توانست دفن مباح صورت دهد. اینجا مندوحه دارد مشکل ندارد. دفن میت عبادی هم که نیست، مثل غسل میت نیست. کفن و دفن میت توصلی هستند این وسط غسل میت تعبدی شده است علی المشهور. دفن میت که توصلی است مشکلی ندارد. حالا در تعبدی اش هم حضرت امام قده فرموده لولا الاجماع ما معتقدیم قصد قربت هم متشمی می شود. این آقا اگر این مقدار آدم خوبی نبود اصلا نماز نمی خواند. حالا که اصل نماز را می خواند این بخاطر خدا است. حالا به سوء اختیارش آمد در مکان مغصوب نماز خواند. امتثال امر به صلاة بخاطر خدا می کند ولو داعی شیطانی هم او را تحریک کرد به ارتکاب غصب، داعی رحمانی او را تحریک می کند به امتثال صل. عیب ندارد، مگر نمی شود آدم همزمان یک داعی رحمانی داشته باشد به یک چیز، و یک داعی شیطانی هم به چیز دیگر داشته باشد. مثل اینکه در حال نماز هم ایاک نعبد و ایاک نستعین می گوید و هم نعوذ بالله نگاه شهوت آمیز می کند به اجنبیه.

این یک مبنا.

مبنای دوم این است که در اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان مندوحه لازم نیست. اصلا مکان منحصر است به مکان مغصوب و مندوحه نیست. حضرت امام ره معتقدند که اینجا هم اجتماع امر و نهی جائز است چون دو عنوان است. خطاب قانونی است یک عنوان امر دارد و یک عنوان نهی دارد. حتی اگر مندوحه ای هم نباشد یعنی تمام افراد واجب معنون هستند به همان عنوان حرام.

این بحث کبروی است.

اما تطبیق بر مانحن فیه:

سؤال این است که در اینجا بنابر قول به اینکه عنوان مقدمه واجب است و عنوان غصب حرام است، می خواهیم ببینیم این تعدد عنوان بنابر اینکه کافی باشد در جواز اجتماع امر ونهی، آیا از موارد مندوحه است یا از موارد عدم مندوحه.

به نظر ما که خطاب تحریم غصب مقید لبی دارد، یحرم الغصب إذا لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم أو مساو، بنابر این نظر مندوحه داریم. چرا؟ برای اینکه از اول دلیل تحریم غصب، غصب موصل الی انقاذ الغریق را که اهم است نمی گیرد. ولذا او می شود فرد مباح. از اول دلیل یحرم الغصب شامل غصب موصل الی الواجب الاهم نمی شود. چون مقید لبی از اول هنگامی که شارع صادر کرد خطاب یحرم الغصب را، کنارش یک بسته پیشنهادی بود که یحرم الغصب، این بسته در همه خطابها بود، بازش می کردید یک قید لبی داشت چون تکلیف مشروط به قدرت است، می گوید اینکه ما گفتیم یحرم الغصب این مشروط به قدرت است. قدرت هم به این است که شما هم قدرت داشته باشی بر امتثال، و هم قدرتت را صرف امتثال تکلیف اهم یا مساوی نکنی. پس نتیجه این می شود که یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق. آنوقت غصبی که موصل الی انقاذ الغریق است اصلا دیگر حرام نیست. می شود مندوحه.

اما بنابر نظر حضرت امام که این قیدهای لبی را به استهزاء می گیرد، می فرماید اینها اصلا عرفی نیست. هیچ قید لبی ما نداریم. اصلا امام قده خیلی شدید می گوید حتی تکلیف مشروط به قدرت بر خود متعلق هم نیست. حتی خطاب مثلا یجب انقاذ الغریق شامل عاجز از انقاذ هم می شود. خطاب یحرم الغصب شامل مضطر تکوینی به غصب هم می شود. غصب ممنوع است. به زور دست و پای کسی را ببندند او را به زور به سمت مکان مغصوب هدایت کنند، الجاء تکوینی. خب قانون یحرم الغصب شامل او هم می شود. تا چه برسد به اینکه در مانحن فیه هر کدام از خطابها را که ما حساب می کنیم قادریم بر امتثالش. خطاب یحرم الغصب را ما قادریم امتثال کنیم به اینکه از این راه غصبی نرویم. خطاب یجب انقاذ الغریق را هم قادریم امتثال کنیم. آنجایی که فی حد نفسه هم عاجز بودیم از امتثال خطاب تکلیف، امام می فرمود تکلیف مشروط به قدرت نیست. تا چه برسد به اینجا که هر خطاب تکلیفی در باب تزاحم فی حد نفسه مقدور است. جمع بین الامتثالین است که غیر مقدور است.

حالا آقای سیستانی و مرحوم آقای روحانی با یک درجه تخفیف گفته اند نه، انصافش این است که شرط تکلیف این است که متعلقش مقدور باشد. یجب انقاذ الغریق برای کسی که خودش را هم نمی تواند حفظ کند، اصلا خطاب تکلیف شامل او نمی شود. خطاب تکلیف مختص است به فرض قدرت. اما خطاب تکلیف شامل فرض تزاحم می شود، چون هر کدام از تکلیفها فی حد ذاته مقدور است. جمع بین الامتثالین است که غیر مقدور است، او هم که مدلول خطاب نیست. مدلول خطاب این است که یحرم الغصب. شما قادرید که غصب را ترک کنید، خطاب یحرم الغصب شامل شما می شود. أنقذ الغریق هم شما انقاذ غریق بکنید خطاب انقاذ غریق شامل شما می شود. شما قادر بر جمع بین الامتثالین نیستید. جمع بین الامتثالین که خطابی ندارد. ما دو خطاب داریم هر کدام مربوط به خودش.

محصل نظر حضرت امام وآقای سیستانی و آقای روحانی این است که در باب تزاحم تکلیف های متزاحم هیچ قیدی ندارند. در اینجا اینطور است.

وقتی اینطور شد، خطاب یحرم الغصب مطلق است. ندارد إذا لم تنقذ الغریق. آنوقت یجب مقدمة انقاذ الغریق که بنا شد فعلا بگوئیم عنوان مقدمه حیثیت تقییدیه باشد، می شود اجتماع امر و نهی بعنوانین مع عدم المندوحة.

مثل حضرت امام قده که اشکال نمی کنند. ولو ما اشکال می کنیم، ولی مبنای حضرت امام است باید ببینیم نظر حضرت امام چیست. حالا من نظر آقای سیستانی وآقای روحانی را که نمی دانم، ولی حضرت امام که صریحا معتقد است که اجتماع امر ونهی بعنوانین جائز است فی معنون واحد ولو مع عدم المندوحة، فوقش اینجا مندوحه نیست که نباشد.

خلاصه عرض من این است که: اگر انقاذ غریق اهم بود، دیگر دلیل وجوب انقاذ غریق ظنی نیست بلکه قطعی است. آنوقت نتیجه اش این می شود که غصب بنابر وجوب مطلق مقدمه می شود واجب، ومرحوم آخوند هم می گوید که عنوان غصب می شود واجب نه عنوان مقدمه. از آن طرف عنوان غصب هم می شود حرام. می شود اجتماع امر ونهی فی معنون واحد مع وحدة العنوان که همه قائلند که محال است. پس دیگر این غصب نباید حرام باشد.

این نتیجه وحشتناک کلام مرحوم آخوند.

ممکن است شما بگوئید: مرحوم آخوند می تواند بگوید (ولو نگفته ولی به دفاع از ایشان گفته بشود) باز هم تعدد عنوان است. چطور؟ مقدمه انقاذ غریق به عنوان مقدمه به نظر مرحوم آخوند واجب نیست. واقع المقدمة یعنی غصب واجب است. از آن طرف دیگر نمی شود غصب حرام باشد. یکی می گوید اشتباه می کنید، مرحوم آخوند می تواند بگوید چه کسی گفته غصب واجب است؟ مگر مقدمه انقاذ غریق غصب است؟ مقدمه انقاذ غریق اجتیاز طریق است. مگر انقاذ غریق توقف دارد بر ایجاد عنوان غصب. توقف دارد بر عنوان اجتیاز طریق. چون عنوان غصب هم عنوان ذاتی نیست. یعنی شما که از این راه عبور می کنید که ملک غیر است و می روید کنار استخر آن غریق را می خواهید انقاذ کنید، انقاذ غریق توقف دارد بر عنوان اولی این کار شما. عنوان اولی این کار شما چیست؟ اجتیاز الطریق است. پس اجتیاز الطریق می شود عنوان متعلق وجوب. عنوان غصب می شود عنوان حرام. البته مرحوم آخوند نفرمود ولی حالا ایشان نفرمود دیگران می گویند. می گویند ولو ایشان می گوید عنوان مقدمه حیثیت تعلیلیه است و واقع مقدمه وجوب غیری دارد، اما واقع مقدمه که غصب نیست. واقع مقدمه اجتیاز الطریق است. حالا مثلا اگر واجب مقدمه بود برای واجب اهم، صعود الی السطح مقدمه بود برای انقاذ کسی که از بالا به پائین درد پرت می شود. خب انقاذ آن شخص توقف دارد بر نصب سلّم. حالا سلمی نداریم مگر یک سلّم دزدی. خب انقاذ این شخص که در شرف سقوط است آیا توقف دارد بر غصب؟ نه، توقف دارد بر نصب سلّم. پس نصب سلّم واجب است. عنوان نصب سلّم می شود واجب و عنوان غصب می شود حرام. باز هم شد دو عنوان.

اقول: می گوئیم درست است و خوب حرفی می زنید، ولی این به درد ما نمی خورد. چرا؟ برای اینکه اگر شما بیائید بگوئید نصب سلّم واجب یا آن مثال اجتیاز طریق واجب، غصب حرام، این به درد کسانی می خورد که آن مقید لبی را قائل بشوند، بیایند بگویند یحرم الغصب قید لبی دارد. آنوقت می شود نصب سلّم مطلقا واجب، غصبی که موصل الی انقا الشخص نباشد حرام است. یا اجتیاز الطریق مطلقا واجب، غصبی که موصل الی انقاذ الغریق نباشد حرام است. ما این را قبول می کنیم. برای ما فرقی نمی کند. عنوان فرق بکند ولو به اینکه عنوان واجب بشود اجتیاز الطریق یا نصب سلّم، عنوان حرام بشود غصب. اما کسانی که مقید لبی قبول ندارند آنها دچار مشکل می شوند.

سؤال وجواب: مرحوم آقای صدر نظرش این است که تحریم غصب عنوان مشیر است. یعنی یحرم نصب السلم الذی هو ملک الغیر، یحرم اجتیاز الطریق الذی هو ملک الغیر. اما اگر کسی بگوید غصب عنوان مشیر نیست بلکه له موضوعیة. آنوقت غصب می شود حرام، عنوان ذاتی فعل که مقدمه انقاذ غریق است به عنوان اجتیاز الطریق او می شود واجب. ما که قائلیم به اینکه تحریم غصب مقید لبی دارد این راه به درد ما می خورد. اما به درد همه نمی خورد. به درد آقای صدر هم نمی خورد، چون معتقد است که عنوان غصب عنوان مشیر است. یحرم الغصب یعنی یحرم نصب السلم الذی هو ملک الغیر. عنوان می شود واحد.

هذا کله إذا کان انقاذ الغریق اهم. اما در بقیه فروض انشاءالله فردا صحبت می کنیم.

جلسه 256

یکشنبه 12/08/87

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 بگوئیم مطلق مقدمه واجب هست و محال است اختصاص وجوب به مقدمه موصله، در جائی که بدانیم واجب که متوقف است بر مقدمه محرمه اهم است، مثل انقاذ غریق که متوقف است بر اجتیاز ارض مغصوبه، عرض کردیم لازمه این مبنا که مطلق مقدمه واجب است این است که این اجتیاز ارض مغصوبه بشود واجب مطلقا، حتی اگر انقاذ غریق نکنیم.

بله! اگر ما برخلاف مبنای مرحوم آخوند آمدیم گفتیم امر ونهی با تعدد عنوان ممکن است با هم جمع بشوند. البته مرحوم آخوند این را قبول ندارد، ولی اگر کسی آمد و گفت ما که قبول داریم جواز اجتماع امر و نهی را مع تعدد العنوان. عنوان غصب حرام است، و لکن انقاذ غریق توقف بر عنوان غصب که ندارد، بلکه توقف دارد بر اجتیاز طریق. اجتیاز طریق می شود واجب. عنوان متعلق وجوب اجتیاز الطریق است، عنوان متعلق تحریم عنوان غصب است. مثل روشنتر این است که شخصی بالای پشت بام در شرف سقوط هست. انقاذ او توقف دارد بر نصب سلّم، پس نصب سلّم واجب است، اما چون نصب سلّم مباح ممکن نیست شد واجبٌ اهم موقوفٌ علی مقدمة محرمة. آن چیزی که واجب است عنوان نصب سلّم است، آن چیزی که حرام است عنوان غصب است، پس مشکلی نداریم. جالب این است که مندوحه هم داریم بنابر قول صحیح که تحریم غصب مثل هر خطاب تکلیف دیگر مشروط است به عدم صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی. و فرض این است که انقاذ آن شخص مشرف به سقوط واجب اهم است. عملا می شود إن لم تنقذ ذلک الشخص فیجرم الغصب. یعنی تحریم می خورد به غصبی که موصل الی الانقاذ نباشد. من می توانم نصب سلمی بکنم ولو مغصوبا (نصب سلّم مباح ممکن نیست، ولی نصب سلّم مغصوبی بکنم)که موصل باشد الی الانقاذ. مصداق واجب غیری هست ولی مصداق غصب محرم نیست. چون غصب محرم شد إن لم تنقذ ذلک الشخص فیحرم الغصب. و فرض این است که من انقاذ خواهم کرد آن شخص را. پس این نصب سلّم من مشمول دلیل تحریم غصب نمی شود اگر این نصب سلّم موصل باشد الی الانقاذ. پس مندوحه هم دارم، یعنی می توانم کاری بکنم واجب را انجام بدهم در ضمن فرد غیر محرم. آن موردی که فرد محرم است عبارت است از غصب غیر موصل الی الانقاذ.

البته مرحوم آخوند مبنایش این است که لا یجوز اجتماع الامر و النهی فی معنون واحد ولو مع تعدد العنوان و وجود المندوحة. ولذا ما نمی توانیم از مرحوم آخوند دفاع کنیم. اما مبنای بسیاری از بزرگان بلکه نصب الی المشهور که اجتماع امر ونهی با تعدد عنوان جائز است. از جمله فضل بن شاذان و مرحوم کلینی که در کتاب الطلاق رساله فضل بن شاذان را نقل می کند راجع به همین مطلب که می شود اجتماع امر ونهی فی معنون واحد مع تعدد العنوان.

مرحوم آقای صدر فرموده است: من در اینجا این مطلب را قبول نمی کنم. اگر عنوان واجب عنوان مقدمة الانقاذ بود و عنوان حرام غصب بود، اینجا مشکلی نبود، چون تعدد عنوان بود بنابر قول به جواز اجتماع امر ونهی مشکل حل می شد. اما این تعدد عنوان که عنوان اجتیاز الطریق یا عنوان نصب سلّم در این مثال ما بشود واجب، عنوان غصب بشود حرام، این به درد نمی خورد. چرا؟

می فرماید: انقاذ غریق متوقف است بر اجتیاز طریق. اجتیاز طریق متوقف است بر ارادة الاجتیاز. ارادة الاجتیاز می شود مقدمة المقدمة، و فرض این است که همانطور که مقدمه واجب غیری است مقدمة المقدمة هم واجب غیری است. پس ارادة الاجتیاز واجب غیری لکونها مقدمة مقدمة الانقاذ.

این را داشته باشید.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند اشکال می گیرد که اراده بخواهد متعلق وجوب غیری باشد، ولی آقای صدر اشکال نمی گیرد. می گوید نه، مقدمه واجب ولو اراده باشد متعلق وجوب غیری است. پس ارادة الاجتیاز شد واجب غیری. چون مقدمه مقدمة الانقاذ است.

بعد آقای صدر فرموده اند: ما بعدا خواهیم گفت که همانطور که مقدمه واجب، واجب است، علت تامه حرام هم حرام است. مولایی که تحریم می کند یک فعلی را، بغض تبعی پیدا می کند به علت تامه آن. مولائی که می گوید لا تقتل زیدا، این تیر انداختن به سمت زید را که نگاه می کند می گوید آه. این تیر انداختن مبغوض تبعی مولا است، چون علت تامه قتل است. آقای صدر می فرماید این حرام ما در اینجا چی بود؟ الغصب غیر الموصل الی الانقاذ بود. این شد حرام. علت تامه این حرام هم حرام غیری است. علت تامه الغصب غیر الموصل عبارت است از مجموع دو چیز: ارادة اجتیاز الطریق و عدم الانقاذ فی المستقبل. کسی که اراده اجتیاز طریق می کند و انقاذ غریق هم نمی کند در مستقبل، این می شود علت تامه برای صدور غصب غیر موصل الی الانقاذ از او. علت تامه حرام هم که حرام است.

آنوقت اراده اجتیاز می شود جزء علت تامه حرام. چون علت تامه حرام مرکب شد از اراده اجتیاز این طریق که ملک غیر است و عدم انقاذ در مستقبل، این علت تامه می شود برای تحقق غصب غیر موصل الی الانقاذ. این ارادة الاجتیاز شد جزء علت تامه حرام. همانطوری که علت تامه حرام حرام غیری است، جزء این علت تامه هم حرام غیری ضمنی است. اگر یک مرکبی حرام بود، جزء آن مرکب هم حرام ضمنی است. علت تامه حرام، حرام غیری است، جزء علت تامه هم می شود حرام ضمنی غیری.

این ارادة الاجتیاز که تا حالا افتخارش این بود که من واجب غیری هستم چون مقدمة مقدمة الواجب هستم، حالا ننگ حرام ضمنی بودن را هم باید تحمل کند. فعل واحد به عنوان واحد یعنی به عنوان ارادة الاجتیاز هم می شود واجب غیری و هم می شود حرام ضمنی غیری.

سؤال وجواب: غصب حرام است بجمیع افرداه. غصب افرادی دارد، این فرد از غصب عبارت است از اجتیاز الطریق المملوک للغیر. این فرد حرام است. علت تامه این فرد هم می شود حرام غیری. علت تامه هر فردی از حرام، حرام است. چون حرام انحلالی است. هر فردی از غصب حرام است، علت تامه آن فرد هم می شود حرام. این فرد از غصب عبارت است از اجتیاز الطریق المملوک للغیر. این فرد مصداق غصب است. بله غصب مصادیقی دارد، به قول شما می تواند در این زمین بخوابد، او هم فرد دیگری است از غصب. این فرد از غصب که اجتیاز طریق است او هم حرام است. علت تامه او هم این فرد از غصب حرام است منتهی قید لبی می گفت غصب غیر موصل الی الانقاذ حرام است. چون غصب موصل الی الانقاذ حرام نبود. می گفت إن لم تنقذ الغریق فیحرم الغصب. پس غصبی که موصل الی الانقاذ نباشد او حرام است. علت تامه این حرام عبارت است از مجموع دو چیز: ارادة اجتیاز هذا الطریق و عدم انقاذ الغریق بعده. این دو چیز که به وجود بیاید این علت تامه می شود برای تحقق حرام و هو الغصب غیر الموصل. این ارادة الاجتیاز به عنوان واحد به عنوان ارادة الاجتیاز، چون فرض این است که مقدمه بودن حیثیت تعلیلیه است برای اینکه وجوب برود روی واقع عنوان. علت تامه حرام بودن هم حیثیت تعلیلیه[[2]](#footnote-2) است برای اینکه حرمت برود روی واقع علت تامه. نه وجوب می رود عنوان مقدمه واجب و نه حرمت می رود روی عنوان علت تامه حرام. بلکه هر دو می رود روی واقع، که واقع ارادة الاجتیاز است. ارادة الاجتیاز بعنوانٍ واحد واجبٌ غیری و حرامٌ ضمنی و هذا حرام. اجتماع وجوب و حرمت ولو حرمت ضمنیه در فعل واحد به عنوان واحد محال است. چون چه فرق می کند، مثل اجتماع حرمت نفسیه استقلالیه با وجوب نفسی استقلالی در فعل واحد به عنوان واحد است. اکرام عالم هم واجب و هم حرام نمی شود. عنوان واحد است.

اقول: اشکال به مرحوم آقای صدر این است که: جناب آقای صدر! ای کاش مبنای خودتان را در بحوث 3/28 فراموش نمی کردید. صریحا می گوید حرمت ضمنیه محال است و اصلا ما چیزی به نام حرمت ضمنیه نداریم. چطور؟ ایشان می فرماید: اگر شارع بیاید تحریم کند مجموع دو چیز را، یعنی بگوید هم وضوء بگیر از این حوض و هم بعد از آن بخواهی شنا بکنی در این حوض، مجموع این دو کار را من راضی نیستم. یا وضوء بگیر برو نماز بخوان و یا شنا بکن. هم وضوء و هم شنا مجموع این دو کار مبغوض مولا است.

آقای صدر فرموده: حالا این آقا آمد اول وضوء گرفت بعد شنا کرد، آن وضوء صحیح است. چرا؟ برای اینکه این وضوء اصلا حرمت ندارد. برای اینکه حرمت استقلالیه که معنا ندارد که به این وضوء تعلق بگیرد، بلکه به مجموع تعلق می گیرد. حرمت ضمنیه هم معنا ندارد به این وضوء تعلق بگیرد. برای اینکه این حرمت ضمنیه چه می خواهد بگوید؟ آیا می خواهد بگوید وضوء نگیر؟ اینکه زیادت فرع بر اصل لازم می آید. آن تحریم مجموع الفعلین اقتضاء می کرد که من ترک کنم احد الفعلین را. تحریم مجموع دو کار به این بود که می گفت مجموع این دو کار را ترک کن. یکفی در ترک مجموع دو کار ترک احدهما. پس تحریم مجموع این دو کار اقتضاء نمی کرد که من ترک کنم وضوء را. اقتضاء می کرد که ترک کنم احدهما را.

پس ایشان می فرماید: معنا ندارد حالا حرمت ضمنیه ای که از درون آن حرمت استقلالیه مجموع الفعلین به وجود آمده است بیاید بگوید باید وضوء را ترک کنی. آن کسی که تو را به وجود آورد و تو تابع او هستی و از خودت استقلال نداری که آن چیز عبارت بود از تحریم استقلالی مرکب و مجموع نمی گفت وضوء را ترک کن می گفت احدهما را ترک کن، حالا چه جور شمای حرمت ضمنیه می خواهی بگوئی وضوء را ترک کن. ولذا ایشان فرموده حرمت ضمنیه غیر معقول است. تعلق می گیرد حرمت به مجموع الفعلین و تحقق این حرام به اتیان آخرین جزء است. آن آخرین جزء عبارت است از شنا کردن. آن شنا کردن که بعد از وضوء شنا می کند او می شود سبب تحقق مجموع الفعلین. و الا وضوء که اول می گیرد که مشکلی ندارد.

خب جناب آقای صدر! شما با آن مبنا چطور شد که اینجا فرمودید که این ارادة الاجتیاز جزء علت تامه حرام است و این حرمت ضمنیه دارد؟ شما که حرمت ضمنیه قائل نیستید.

اما ما چه عرض می کنیم؟ ما معتقدیم حرمت ضمنیه نه واجب است و نه محال، بلکه ممکن است و تابع ظهور ادله هستیم. ممکن است شارع بگوید من تحریم می کنم ایجاد تمثال کامل موجود ذی روح را. این آقای مجسمه ساز می آید از پای این فردوسی مثلا شروع می کند می آید بالا، تا می رسد به سر فردوسی. سر فردوسی را هم می گذارد روی جسدش. آقای صدر می گوید آن چیزی که حرام است فقط هما نصب رأس است. تا حالا هیچ حرامی مرتکب نمی شدی. اخذ اجرت هم تا حالا بر این ساختن پا فما فوق حلال بود. فقط پول این نصب رأس را نگیر و به شکم فرزندانت نبر. اما ما می گوئیم ظاهر دلیل این است که اصلا اینکه ایجاد تمثال کامل موجود ذی روح حرام است یک مرکب ارتباطی است، این مجسمه ساز که شروع می کند پای فردوسی را می سازد به شرط متأخر، یعنی پا ساختنی که به دنبالش یا خود او یا دیگری تا آخر می رود و سر این مجسمه را هم نصب می کند. از شروع پا ساختن حرام شروع می شود تا آن آخر. ولذا اخذ اجرت بر کل این از پا ساختن تا سر ساختن می شود حرام. چون ظاهر دلیل این است. نهی از ساختن تمثال موجود ذی روح که انصراف دارد به تمثال کامل (البته مراد کامل عرفی است، چون موجود بی دست داریم. ممکن است فردوسی بی دست بسازد. اما فردوسی بی سر عرفا موجود کامل نیست) ظاهر دلیل این است که کل این حرام است.

اما منافات ندارد با عرض ما در اینجا. بحث اینجا ظهور دلیل که نیست. بحث اقتضاء عقلی است. حرمت نفسیه و استقلالی مرکب اقتضاء عقلی ندارد نسبت به حرمت ضمنیه اجزائش. آن آخرین جزئی که موجود می کنی او مصداق حرام هست. و آن آخرین جزئی که شما در اینجا موجود می کنی چیست؟ اراده اجتیاز طریق می کنید بعدا انقاذ غریق نمی کنید. آن عدم انقاذ است که آخرین جزء علت تامه حرام است. عقل هم بیشتر از این اقتضاء نمی کند که آن آخرین جزء حرام است. و لذا هیچ اجتماع مبغوضیت ضمنیه با محبوبیت استقلالیه غیریه پیش نیامد.

سؤال وجواب: نمی شود که مطلقا ساختن پای این مجسمه واجب باشد (چون بنابر این شد که جزئی از این حرام بخواهد واجب باشد) چه بعد از او ادامه می دهی ساخت مجسمه را یا نمی دهی. از آن طرف هم ساختن پای این مجسمه به شرط متأخر که تا آخر ادامه بدهی حرام بشود. این نمی شود. ساختن پای مجسمه فردوسی مطلقا واجب، ساختن پای او مشروطا به لحوق سائر اجزاء حرام، این نمی شود.

چرا عنوان واحد است دیگر. ...فرض این است که حرمت در مانحن فیه به عنوان علت تامه حرام که تعلق نمی گیرد. واقعش می شود هذا و ذاک. ظاهرش این است دیگر. می گوید نباید ارادة الاجتیاز وعدم الانقاذ را موجود کنی. چرا؟ برای اینکه اگر این دو را موجود کردی حرام موجود می شود.

هذا کله إذا کان الواجب اهم.

اما اگر واجب اهم نبود، بلکه مساوی یا اضعف بود. مثل غصبی که مقدمه اطفاء حریق است. حالا برفرض اطفاء حریق واجب باشد و غصب مقدمه آن اطفاء حریق است، اما این اطفاء غریق یا ملاکش مساوی است با تحریم غصب و یا اضعف است.

در اینجا بنابر قول به مقید لبی در باب تزاحم که هر خطاب تکلیفی مشروط است به عدم صرف قدرت در تکلیف اهم یا مساوی، اصلا غصب می شود مقدمة الوجوب. برای اینکه إطفأ الحریق این می شود که إن لم تمتثل تحریم الغصب یعنی إذا غصبت فاطفئ الحریق. خب این إذا غصبت می شود مقدمة الوجوب. آنهایی هم که می گویند مقدمه واجب است مطلقا، مقدمه واجب را می گویند نه مقدمه وجوب را. اصلا مقدمه وجوب ممکن است حرام باشد. إن جامع اهله فی شهر رمضان فلیعتق رقبة. یکی بگوید مقدمه، واجب است. نه، این مقدمة الوجوب است نه مقدمة الواجب. اینجا هم همینطور است. مشکل حل است.

بله بنابر مبنای حضرت امام قده و آقای سیستانی و صاحب منتقی الاصول که معتقدند در باب تزاحم قید لبی نداریم، دو خطاب مطلق یکی می گوید أطفئ الحریق ویکی می گوید یحرم الغصب، اینجا دیگر غصب مقدمة الوجوب نمی شود. برفرض اطفاء حریق اهم نیست بلکه مساوی یا اضعف است، ولی خطابش مطلق است. چه می کنند این بزرگان الله اعلم. حالا ما یک توجیه هایی داریم ولی وقت را برای این توجیه ها نمی گیرم. چون بالاخره ما اصل مبنا را قبول نداریم توجیه ها را انشاءالله در جزوه ملاحظه می کنید.

فقط این را بگویم: آقای سیستانی چون ملازمه عقلیه قائل نیست، ملازم هعقلیه که قائل نشدی گفتی وجوب اندماجی دارد مقدمه واجب از باب اینکه ظهور عرفی دارد خطاب امر به شیئی نسبت به امر به مقدمه اش، خب راحت می تواند بگوید آن ظهور عرفی اینجاها نیست. ولو مقدمه واجب است ولی چون مقدمه واجب غیر اهم است، (حالا مقدمه واجب اضعف یا مساوی است) ولو وجوب آن واجب مطلق است به نظر ایشان، و عقل در باب تزاحم دخالت می کند می گوید برو اهم را امتثال کن، والا وجوب مهم یا مساوی مطلق است شرعا، اما آقای سیستانی ممکن است بگوید آن ظهور عرفی اندماجی که وجوب مقدمه هم هست قبلا می گفتند إذهب الی السوق و اشتر اللحم، حالا کم کم آب رفت فقط می گویند إشتر اللحم، آن إذهب الی السوقش در شکم إشتر اللحم است. خب آن إذهب الی السوقش به چه نحو بود؟ آیا به این نحو بود که حتی بگوید إذهب الی السوق ولو ذهاب الی السوق حرام اهم یا حرام مساوی باشد؟ نه. آقای سیستانی علی القاعده اینجور جواب می دهند.

اما آنهایی که ملازمه عقلیه می گویند چطور این فرض را توجیه می کنند بماند.

سؤال وجواب: چون تلازم عقلی که نیست. تلازم عرفی و اندماجی است. ...امر به شکل خطاب مطلق که یجب اطفاء الحریق، ولی در اینجا متوقف است بر یک حرام اهم یا مساوی، آیا اینجا هم ظهور اندماجی دارد در وجوب غصب؟ قطعا ندارد. ... از اول آن ظهور اندماجی وجوب مقدمه ضیق فم الرکیة است و به این حد است نه بیشتر. اشکال ندارد.

حضرت امام هم اولا قائل به وجوب مقدمه نیست لذا مشکل حل است. حالا اگر قائل به وجوب مقدمه بشود می گوید وجوب می رود روی عنوان مقدمه. عنوان مقدمه اطفاء حریق می شود واجب و عنوان غصب می شود حرام. فعل واحد با دو عنوان یکی وجوب دارد و یکی حرمت، امام قده که اشکال نمی کند. باب تزاحم می شود و عقل می گوید چون غصب اهم است غصب را ترک کن.

یک فرض دیگر هم هست. فرض دیگر این است که چون حریق مهمی است و کل هستی این آقا از بین می رود، اصلا نمی دانیم آیا این اطفاء اهم است از تحریم غصب یا تحریم غصب اهم است. هیچ معلوم نیست.

بنابر نظر مرحوم آخوند که مطلق مقدمه واجب است، اینجا باب، باب تعارض می شود. چرا؟ برای اینکه تا حالا از علم خارجی مان کمک گرفتیم. علم منفصل داشتیم که انقاذ الغریق اهم، اطفاء الحریق إذا توقف علی الغصب لیس بأهم بل هو إما مساو أو اضعف. اما یک مثالی زدیم که اطفاء حریق نسبت به تمام سرمایه شخص، که نمی دانیم این اهم است یا تحریم غصب اهم است. هیچ چیزی نمی دانیم.

در اینجا مرحوم آخوند باید قائل به تعارض بشود. چرا؟ برای اینکه دلیل أطفئ الحریق (که حریق مهمی است) بالالتزام می گوید فاطفأ، فیجب الغصب. تعارض می کند با آن خطاب یحرم الغصب. بعد از رجوع به مرجحات باب تعارض که اگر مرجح در باب تعارض را ما در عامین من وجه قبول کردیم رجوع می کنیم به مرجحات باب تعارض اگر مرجح سندی یا دلالی بود، والا تعارضا تساقطا.

ثمره اش این است که اگر ما غصب کنیم، که یقین داریم به وجوب اطفاء حریق. چون وجوب اطفاء حریق بعد از تحقق غصب که مشکلی ندارد. اما ابتدائا می توانم غصب کنم اطفاء حریق نکنم؟ ممکن است اول به ذهن ما بیاید که بله. چون مرحوم آخوند که گفت تعارض، یعنی دلیل تحریم غصب با دلیل وجوب اطفاء حریق تعارض می کنند. تعارضا تساقطا رجوع می کنیم به اصل برائت. نه، اینطور نیست. علم اجمالی داریم که یا اطفاء حریق اهم است، پس باید اطفاء حریق کنیم، و یا اطفاء حریق اهم نیست، پس غصب مقدمه واجب نیست و باید غصب را ترک کنیم. حداقل غصب غیر موصل را باید ترک کنیم. علم اجمالی داریم یا اطفاء حریق اهم است فیجب علیّ اطفاء الحریق منجزا و مطلقا لا مشروطا. یا اطفاء حریق اهم نیست. اگر اهم نبود یا مساوی است یا اضعف است. علی أیّ تقدیر دیگر غصب مقدمه واجب نیست. می شود مقدمه وجوب. مقدمه وجوب که شد، حداقل غصبی که لایوصل الی الانقاذ می شود حرام. چون دیگر مقدمه واجب که نیست. چون اگر مساوی باشند اینجوری می شود که یحرم غصب غیر الموصل، آن هم می گوید إذا غصبت فأطفئ الحریق. اینجور می شود دیگر. أطفئ الحریق یا وجوبش اهم است، پس در عالم لوح محفوظ گفته اند یجب علیک أن تطفئ الحریق و لا تعاقب. و اگر اطفاء حریق وجوبش اهم نیست چه مساوی باشد و چه اضعف، یحرم الغصب فعلی است. اگر مساوی باشند، غصب غیر موصل حرام است. چون می گوید إذا لم تنقذ الغریق فیحرم الغصب دیگر. پس اگر اطفاء حریق اهم است او وجوب فعلی دارد، اگر اهم نیست یا این است که حرمت غصب اهم است، یحرم الغصب داریم مطلقا، یا این است که حرمتش مساوی است یحرم الغصب إذا لم تطفئ الحریق داریم. پس قدر متیقن این است که اگر اطفاء حریق نکنیم آن غصب ما می شود مصداق حرام.

علم اجمالی پیدا می کنیم یا اطفاء حریق اهم است پس او واجب فعلی است. یا اگر اطفاء حریق اهم نیست پس یقینا غصب غیر موصل حرام است. چون اگر اطفاء حریق اهم نباشد از دو حال خارج نیست، یا غصب اهم است، می شود یحرم الغصب مطلقا. یا غصب مساوی است، می شود یحرم الغصب إن لم تنقذ الغریق. غصب غیر موصل الی الواجب یعنی اطفاء حریق حرام است. پس من یقین پیدا می کنم که غصب غیر موصل الی اطفاء الحریق حرام است اگر اطفاء حریق اهم نباشد. اگر اطفاء حریق هم اهم باشد اطفاء حریق واجب است. علم اجمالی إما بوجوب اطفاء الحریق مطلقا أو بحرمة الغصب غیر الموصل الی اطفاء الحریق. و این علم اجمالی منجز است. من نمی توانم بیایم غصب بکنم اطفاء حریق نکنم. این درست نیست.

هذا تمام الکلام فی هذه المسئلة.

قبل از ورود به ثمره ثانیه یک نکته عرض کنم، آن نکته این است که: ممکن است کسی بگوید که آنهایی که قائلند مقدمه موصله واجب است، در این مثال انقاذ غریق که متوقف است بر غصب و انقاذ غریق هم اهم است، باید انسان قصد توصل هم بکند. قدر متیقن از کلام مرحوم شیخ هم اینجا بود که غصب که می کنی مقدمة لانقاذ الغریق قصد توصل هم بکن.

اقول: ولی این وجهی ندارد. چرا؟ برای اینکه دلیل تحریم غصب می گوید إن لم تنقذ الغریق فیحرم الغصب. چون انقاذ غریق اهم است. پس غصب غیر موصل حرام است. وجوب مقدمه موصله هم می گوید غصب موصل واجب. پس این قصد توصل از کجا آمد؟

فوقش اگر شما غصب کردید بدون قصد توصل تجری کردید. و الا آن چیزی که حرام است غصبی است که لاتنقذ بعد الغریق الذی هو اهم. آن چیزی که واجب است مقدمه موصله است، الغصب الذی یوصل الی انقاذ الغریق. واجب یک حصه است، حرام یک حصه دیگر است. در هیچکدام از این دو حصه هم بحث قصد توصل مطرح نیست. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 257

دوشنبه 13/08/87

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 ثمره اولی به اینجا رسید که به نظر ما بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه و امتناع اختصاص وجوب به مقدمه موصله، که نظر مرحوم آخوند هست، اگر واجبی متوقف شد بر مقدمه محرمه، هیچ کجا مورد تعارض نیست، خلافا للسید الخوئی قده.

چونکه با توجه به اینکه خطاب وجوب انقاذ غریق مثلا یک قید لبی دارد: إذا لم تشتغل بامتثال تکلیف اهم أو مساو فأنقذ الغریق. خطاب یحرم الغصب هم یک قید لبی دارد: یحرم الغصب إذا لم تشتغل بامتثال تکلیف اهم أو مساو. اگر از خارج فهمیدیم انقاذ غریق اهم است یا محتمل الاهمیة بعینه است، این غصب می شود مقدمه واجب و به نظر مرحوم آخوند این غصب وجوب پیدا می کند مطلقا. کشف می کنیم پس این غصب حرام نیست ولو لم یکن موصلا الی انقاذ الغریق. چون ملاک انقاذ غریق اهم بود یا محتمل الاهمیة بعینه بود، پس بطور مطلق گفته اند أنقذ الغریق. و وجوب غصب می شود مسلّم، با حرمت غصب جمع نمی شود. و اگر انقاذ غریق اهم نبود و محتمل الاهمیة بعینه نبود، غصب می شود شرط وجوب انقاذ غریق. چرا؟ برای اینکه شرط وجوب انقاذ غریق عدم اشتغال به تکلیف اهم یا مساوی است. اگر ما برویم مشغول امتثال لا تغصب بشویم، مشتغل شدیم به امتثال تکلیف اهم یا مساوی، و دیگر خطاب أنقذ الغریق شامل ما نمی شود. اگر غصب بکنیم انقاذ غریق واجب می شود. غصب می شود مقدمه وجوب. مقدمه وجوب را هیچکس واجب نمی داند. این خلاصه این بحث.

کلام در این واقع شد اگر کسی بنابر قول به اختصاص وجوب به مقدمه موصله یا قول ما عدم وجوب المقدمة شرعا مطلقا اگر کسی غصب بکند ولی قصد توصل الی الانقاذ نداشته باشد، بعد از اینکه غصب کرد بگوید حال که غصب کردیم و رسیدیم کنار استخر، انصاف نیست که این غریق را انقاذ نکنیم. قصد توصل نداشت حین ارتکاب الغصب، ولی واقعا توصل کرد. آیا این غصب حرام است؟

مرحوم آقای صدر فرموده: نخیر این غصب حرام نیست. چرا؟ برای اینکه غصب فرض این است که حرام اهم نیست. انقاذ غریق واجب اهم است. یا لااقل مساوی است. پس این غصب حرام اهم نیست. وقتی غصب حرام اهم نبود، قید لبی اش این است که یحرم الغصب إذا لم تنقذ الغریق. أنا انقذ الغریق، پس غصب برای من حرام نیست ولو قصد توصل نداشته باشم. چون قید لبی به خطاب یحرم الغصب این است که: إن لم تشتغل بامتثال تکلیف اهم أو مساو. والمفروض أن انقاذ الغریق اهم و لااقل من أنه مساو لحرمة الغصب. پس اگر من انقاذ غریق می کنم به نحو شرط متأخر، اصلا این غصبی که یتوقف علیه الانقاذ بر من حرام نیست. قصد توصل ندارم نداشته باشم.

ایشان فرموده است: اصلا مولا برای چه بیاید قصد توصل را واجب کند؟ آیا قصد توصل ملاک نفسی دارد؟ که ندارد. ولذا اگر مقدمه مباح بود شما قصد توصل را در واجب غیری شرط نمی کردید. چرا اینجا قصد توصل را می خواهید شرط کنید؟ ملاک نفسی که ندارد. چه مشکلی را حل می کند قصد توصل؟

ما یک مصلحت انقاذ غریق داریم و یک مفسده غصب. مکلف در شرائطی واقع شده است نمی تواند حفظ کلا الملاکین بکند. هم مفسده غصب را اجتناب کند و هم مصلحت انقاذ را تحصیل کند. تزاحم است. فقط مولا باید یک کاری بکند که این مکف به جوری نشود که هم مفسده غصب را تحصیل کند و هم از مصلحت انقاذ مرحوم بشود. پس یک کاری باید بکنیم که مکلف مجاز نباشد به استیفاء مفسده غصب و عدم استیفاء مصلحت انقاذ. خب با همین تحریم غصب غیر موصل الی الانقاذ مولا به این نتیجه می رسد. مولا غصب غیر موصل الی الانقاذ را حرام می کند انقاذ غریق را واجب می کند. به هدف می رسد. هدفش این بود که مکلف کاری نکند که غصب بشود ولی انقاذ محقق نشود. خب مولا به هدفش می رسد. تحریم کند غصب غیر موصل را و واجب کند انقاذ غریق را به هدف می رسد. نیازی به اعتبار قصد توصل نیست. چه نیازی هست مولا بگوید اگر شما قصد توصل نکنی الی الانقاذ این غصب حرام است و باید هنگام غصب قصد توصل بکنی الی الانقاذ. مولا به چه ملاکی با این کار می خواهد برسد؟ این فرمایش آقای صدر.

ولذا آقای صدر می فرماید: بنابر وجوب مقدمه موصله، غصب موصل الی الانقاذ واجب است نه غصبی که قصد به التوصل الی الانقاذ. بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه، اگر بگوئیم امکان اختصاص وجوب به مقدمه موصله هست، منتهی لولا المانع مطلق مقدمه واجب است، خب اینجا ما مانع داریم. مقدمه غیر موصله را شارع حرام می کند مقدمه موصله را واجب می کند، حتی بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه به شرط اینکه امتناع نداشته باشد اختصاص وجوب به مقدمه موصله.

این فرمایش آقای صدر.

اقول: ما عرض می کنیم جناب آقای صدر! مولا مخصوصا مولای حقیقی یعنی شارع مقدس می بیند که تجری قبیح است. اگر این عبد غصب بکند ولی قصد توصل نداشته باشد، این فعلش مصداق تجری است. چرا؟ برای اینکه استصحاب می گوید هذا غصب لیس بموصل الی الانقاذ. غصب بالوجدان، لا یوصل الی الانقاذ بالاستصحاب. استصحاب میگوید بعد از این غصب شما شک داری انقاذ غریق می کنی یا نه، استصحاب می کنیم که شما انقاذ غریق نمی کنی. فهذا غصب لیس بموصل الی الانقاذ، به مقتضای استصحاب این حرام است. حتی اگر بعدا شما انقاذ بکنید شما تجری کرده اید. جناب آقای صدر آیا احتمال نمی دهید که شارع بیاید بگوید من فقط آن غصبی را حلال می کنم که مصداق تجری هم نباشد. موصل باشد الی الانقاذ وشما قصد توصل هم داشته باشی. چون اگر قصد توصل نداشته باشی تجری است. خب ما اطلاق دلیلمان این است که یحرم الغصب. الضرورات تتقدر بقدرها. قید زدن به این اطلاق باید قطره چکانی و به مقدار ضرورت باشد. مقدار ضرورت را بیش از این عرف احراز نمی کند که عرف می گوید چرا من بگویم غصب موصل حلال است؟ من چه می دانم. شاید غصب موصل با قید قصد توصل حلال است.

ولذا به نظر ما در جائی که مقدمه محرمه است حق با مرحوم شیخ است، اگر قصد توصل نکنید واقعا این غصب حرام است ولو بعدا انقاذ غریق بکنید. چون اطلاق دلیل تحریم غصب می گوید این غصب حرام است و ما علم نداریم به تقید این اطلاق. شک داریم. اینکه می گوید قصد توصل ملاک نفسی ندارد، می گوئیم خب نداشته باشد. اما می پرسیم جناب آقای صدر! اگر قصد توصل نکنیم آیا تجری هست یا نیست؟ این را بفرمائید. ما علی القاعده قائل به حرمت تجری نیستیم، ولی وقتی اطلاق دلیل می گوید یحرم الغصب، و این غصب ولو موصل چون قصد توصل ندارید قبیح است. شارع شاید نمی خواهد آن را حلال کند. زور که نیست. دلیل تحریم غصب مطلق است، شامل این غصب هم می شود. شاید شارع آن غصبی که لم یقصد به التوصل الی الانقاذ را می خواهد همچنان حرام نگه بدارد.

سؤال وجواب: تحریم غصب دلیل نامعلوم نیست. ... غصب غیر موصل که حرام است. اما این غصب غیر موصل را هم چون قصد توصل ندارید می گوید حرام است. چرا؟ به اطلاق دلیل تحریم غصب. آن چزی که تلازم عرفی دارد که این فعل غصب است لم یقصد به التوصل، مصداق تجری هست، تلازم عرفی دارد، عرف می گوید من به چه دلیل بگویم اینجا تحریم غصب قید خورده است. حتی اگر قائل به وجوب شرعی مقدمه نشویم ما اینجا را می گوئیم. می گوئیم مقدمه ای که فی حد ذاته محرمه است در صورتی مباح می شود بخاطر توصل الی الواجب الاهم که قصد توصل هم بکنیم. ...اگر قصد توصل ندارد استصحاب می گوید این فعل حرام است و شارع نمی خواهد این فعل را حلال کند. ...شارع وجوب انقاذ غریق را مطلق جعل می کند، او که مشکل ندارد. شارع وجوب انقاذ غریق را مطلق جعل می کند یک فرد از مقدمه حلال باشد کافی است. غصب حلال داشته باشیم کافی است برای اینکه وجوب انقاذ غریق مطلق باشد. شارع مطلقا واجب می کند انقاذ غریق را، منتهی کلام در این است که چه مقدار از دلیل تحریم غصب عقب نشینی می کند. شما می گوئید عقب نشینی پنجاه درصد، غصب غیر موصل حرام غصب موصل حلال. ما می گوئیم نه، چرا عقب نشینی پنجاه درصد، بلکه عقب نشینی بیست و پنج درصد. فقط غصب موصل الذی قصد به التوصل حلال، ما عدای آن حرام است. وجوب انقاذ غریق هم همین مقدار که برخی از افراد غصب حلال است وجوب انقاذ غریق هم مشکل پیدا نمی کند. ...شارع می بیند غصب مفسده دارد، حفاظا علی مفسدة الحرمة فقط به مقداری که رفع تزاحم بشود غصب را حلال می کند. اگر بگوید اول صدقه بده بعد غصب کن یعنی ضم یک امر خارجی کن، این تقییدها عرفی نیست. ولی اینکه بگوید اگر قصد توصل نکنی این غصبت می شود هتک مولا و برخلاف حجت عمل می کنی، خب اطلاق دلیل می گوید حرام هم هست.

سؤال وجواب: اگر مقدمه موصله دو فرد داشت، نصب سلّم مباح و نصب سلّم مغصوب، خب ما ملتزمیم که آن فرد مباحش وجوب دارد، فرد حرام وجوب ندارد. ...نخیر شوق هم ندارد. وقتی دو نردبان هست، یک نردبان کثیف مثلا و یک نردبان تمیز، خب نردبان کثیف هم مقدمه هست برای صعود الی السطح، ولی شما شوق دارید به نصب سلّم مطلقا ولو نردبان کثیف؟ اصلا حالتان به هم می خورد نردبان کثیف را ببینید. ولذا شوقتان تعلق می گیرد به آن حصه مباحه، اینکه اشکالی ندارد.

مطلب دیگری که قبل از ورود به ثمره ثانیه باید عرض کنیم همین مطلب است که اگر یک واجبی مقدمه اش دو فرد داشت، مثل صعود الی السطح که یک نصب سلّم حلال داریم و یک نصب سلّم حرام. مرحوم آخوند گفته وجوب غیری می خورد به آن حصه مباحه. آقای خوئی فرموده نه، چرا بخورد به حصه مباحه؟ ملاک وجوب غیری مقدمه یا توقف است یا توصل است. اگر ملاک توقف است، مطلق نصب سلّم واجب است. اگر ملاک توصل است نصب سلّم موصل واجب است، چه فرق می کند حلال یا حرام. بعد هم ایشان اصل وجوب غیری را می گوید لغو است و لذا منکر آن می شود.

اقول: شما با یک مبنایی دشمن هستید چرا خرابش می کنید؟ این کسی که این مبنای وجوب مقدمه را قائل است دعوای وجدان می کند. خب وجدانا شوق به ذی المقدمه منشأ شوق به مقدمه مباحه می شود. یعنی اگر مقدمه دو فرد دارد یکی حرام و یک مباح، بالوجدان انسان شوق به آن فرد حرام و مبغوض پیدا نمی کند.

از این بحث بگذریم.

ثمره ثانیه: صاحب فصول در بحث ضد واجب، مثل اینکه نماز در اول ضد ازاله نجاست از مسجد است. اگر ابتدا وقت دیدید مسجد نجس است باید بروید مسجد را تطهیر کنید. حالا اگر کسی آمد نماز خواند، صاحب فصول فرموده: آنهایی که می گویند مطلق مقدمه واجب است، این نماز باطل است. مائی که می گوئیم مقدمه موصله واجب است این نماز صحیح است. و دیگر به طریق اولی آنهایی هم که اصلا مقدمه را واجب نمی دانند خیلی واضحتر این نماز را صحیح می دانند. چرا؟

صاحب فصول می گوید: دقت کنید: بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه نماز ضد ازاله است، و هر ضدی مانع است از ضد دیگرش. مثلا جلوس ضد قیام است، ولذا جلوس مانع است از قیام. وقتی مانع بود، یتوقف القیام علی عدم الجلوس توقف الشیء علی عدم مانعه. فیتوقف الازالة علی ترک الصلاة توقف الشیء علی عدم مانعه. پس می شود ترک الصلاة مقدمه واجب. یک وجوب غیری می آید و می گوید اترک الصلاة.

تا اینجا داشته باشید.

بعد صاحب فصول می گوید امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام یعنی نقیض هست. امر به ترک صلاة مقتضی نهی است از نقیض ترک صلاة. نقیض ترک صلاة چیست؟ فعل الصلاة. پس امر به ترک صلاة مقتضی نهی از فعل صلاة است. و نهی از صلاة مقتضی فساد آن است. حالا البته نهی، نهی غیری است، ولی این آقایان می گویند نهی غیری هم مقتضی فساد عبادت است چون با امر جمع نمی شود. هم نهی داشته باشد ولو نهی غیری و هم امر داشته باشد نمی شود.

صاحب فصول می گوید: اما بنابر نظر ما این نماز صحیح است. چرا؟ برای اینکه واجب چیست؟ ترک صلاة الموصل، یعنی ترک موصل الی الازالة. پس واجب شد «الترک الموصل». نقیض «الترک الموصل» «فعل الصلاة» نیست. چرا؟ برای اینکه اگر نقیض ترک موصل فعل الصلاة بود، من نه نماز می خوانم و نه ازاله می کنم، آنوقت می شود ارتفاع نقیضین. چون ترک موصل نیست، فعل صلاة هم نیست. معلوم می شود فعل صلاة نقیض الترک الموصل نیست. نقیض «الترک الموصل» «ترک الترک الموصل» است. امر به «ترک موصل» مقتضی نهی از «ترک الترک الموصل» است. چه ربطی دارد به فعل الصلاة. فعل الصلاة یک مقارن است، مقارنٌ للنقیض و لیس نقیضا. چون اگر نقیض بود ارتفاع نقیضین پیش می آمد برای کسی که نه نماز می خواند ونه ازاله می کند، پس ترک موصل محقق نشده فعل صلاة هم محقق نشده است. ترک غیر موصل محقق شده است. معلوم می شود فعل صلاة نقیض نیست بلکه مقارنٌ للنقیض. و هیچ کس راجع به مقارن نقیض واجب قائل به حرمت و نهی نیست.

این کلام صاحب فصول.

صاحب فصول طرفدارانی دارد و مخالفینی. مرحوم شیخ، محقق اصفهانی، مرحوم آقای صدر، مرحوم آقای تبریزی، اینها مخالف صاحب فصول هستند. می گویند جناب صاحب فصول! هیچ فرق نمی کند، چه قائل به وجوب مطلق مقدمه بشویم وچه قائل به وجوب مقدمه موصله بشویم حکم این نماز تفاوت نمی کند.

در مقابل صاحب فصول طرفدارانی هم دارد مثل صاحب کفایه و مرحوم آقای خوئی. ما هم کلاک صاحب فصول را قبول داریم.

اما مخالفین صاحب فصول چه می گویند؟ مخالفین صاحب فصول کسانی هستند که می گویند لافرق فی حکم هذه الصلاة بین القول بوجوب مطلق المقدمة أو القول بوجوب المقدمة الموصلة.

مرحوم شیخ فرموده است: وجهی که ما برای مخالفت با صاحب فصول می گوئیم این استکه: می گوئیم نقیض کل شیء رفعه. فقط ما نمی گوئیم بلکه اتفاق فلاسفه است. پس نقیض ترک الصلاة رفع «ترک الصلاة» یعنی «ترک ترک الصلاة» است نه «فعل الصلاة». پس شما جناب صاحب فصول فکر کردید آنهایی که قائل به وجوب مطلق مقدمه اند فعل الصلاة را نقیض ترک الصلاة می دانند بعد می گویند ترک الصلاة واجب نقیض آن حرام؟! نخیر، فعل الصلاة نقیض ترک الصلاة نیست. نقیض ترک الصلاة «ترک ترک الصلاة» است. و «ترک ترک الصلاة» ملازم است با «فعل الصلاة». «فعل الصلاة» شد لازم النقیض. (جالب این است که اول می گوئید فعل الصلاة، نقیضه ترک الصلاة. نقیض ترک الصلاة ترک ترک الصلاة و هلم جرا).

بعد مرحوم شیخ فرمود پس «فعل الصلاة» شد لازم النقیض و لیس هو النقیض.

شما چرا گفتید قائلین به وجوب مطلق مقدمه می گویند فعل الصلاة نهی دارد؟ چون آقایان معتقدند که حرمت نقیض به لازم آن هم سرایت می کند. بخاطر این است دیگر. والا اگر حرمت نقیض به لازم آن سرایت نکند، حرمت ترک ترک الصلاة به فعل الصلاة سرایت نمی کند تا او بشود حرام وبعد بشود فاسد.

پس یک اصل مسلمی گرفتید که یسری حرمة نقیض الواجب الی ملازم النقیض.

این اصل مسلم را روی مبنای وجوب مقدمه موصله هم پیاده کنید. نقیض ترک موصل ترک ترک الموصل هست، اما این ترک ترک الموصل یک لازمی دارد، آن لازم دو مصداق دارد، یکی فعل الصلاة و یکی ترک غیر موصل. اگر ما می گفتیم ترک صلاة واجب است از باب وجوب مطلق مقدمه، نقیض ترک الصلاة که ترک ترک الصلاة بود لازمش یک مصداق داشت، ترک ترک الصلاة نقیض ترک الصلاة بود و لازم آن یک مصداق داشت و هو فعل الصلاة. اما بنابر وجوب مقدمه موصله لازم النقیض دو مصداق دارد. چطور؟ ترک موصل واجب، ترک ترک الموصل حرام. لازم این ترک ترک موصل هم حرام است بنابر سرایت حرمت از نقیض به لازم النقیض. اینجا لازم ترک ترک الصلاة بجای یک مصداق دو مصداق دارد: یکی فعل الصلاة و یک ترک غیر موصل. مرحوم شیخ می فرماید چه فرقی می کند چیزی که حرام است یک مصداق داشته باشد یا دو مصداق داشته باشد. دروغ حرام است. حالا دروغ یک مصداق داشته باشد یا دو مصداق داشته باشد. دروغ حرام است، حالا دروغ یک مصداق داشته باشد آن یک مصداق حرام است، و اگر هزار تا مصداق داشته باشد آن هزار مصداق حرام است.

پس جناب صاحب فصول! نقیض ترک الصلاة فعل الصلاة نیست. نقیضش ترک ترک الصلاة است. کما اینکه نقیض ترک موصل ترک ترک الموصل است. فعل الصلاة می شود مصداق لازم النقیض. منتهی بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه، ترک الصلاة می شود واجب، ترک ترک الصلاة می شود حرام. لازم ترک ترک الصلاة فقط یک مصداق دارد و نه بیشتر، و هو فعل الصلاة. اما بنابر مقدمه موصله واجب می شود الترک الموصل، حرام می شود ترک الترک الموصل. و این حرام یک لازمی دارد ولو لازم ناشناخته که آن لازم دو مصداق دارد. وقتی لازم حرام شد هر دو مصداقش می شوند حرام. یک مصداقش فعل الصلاة است او هم می شود حرام.

پس اگر قائل به سرایت حرمت از نقیض واجب به لازم النقیض بشویم کما هو الصحیح، لافرق بین القول بوجوب مطلق المقدمه أو وجوب مقدمه موصله.

مرحوم آخوند در جواب فرموده است: درست است که مفهوما فعل الصلاة نقیض ترک الصلاة نیست. چرا؟ برای اینکه نقیض کل شیء رفعه. ولی مصداقا چطور؟ جناب شیخ اعظم! بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه که من آخوند خراسانی قائلم، فعل الصلاة نمی شود مصداق لازم النقیض، بلکه می شود مصداق النقیض. فعل الصلاة یکون نقیض ترک الصلاة مصداقا و إن لم یکن متحدا مع نقیضه مفهوما. ترک ترک الصلاة مفهوما با فعل الصلاة فرق می کند و الا مصداقا یکی است. نفی در نفی مصداقا یعنی اثبات. حالا مفهوما فرق می کند.

پس بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه اصلا فعل صلاة با ترک ترک الصلاة مصداقا یک چیز است. پس فعل الصلاة می شود مصداق النقیض، نه مصداق لازم النقیض. کدام لازم؟! اینکه بگوئید ترک ترک الصلاة می شود نقیض، این نقیض یک لازمی دارد که هر کجا بگردید پیدایش نمی کنید. بعد هم آن لازم که پیدایش نمی کنید یک مصداقی دارد به نام فعل الصلاة، این حرفها چیست؟

بعد مرحوم آخوند فرموده: اما بنابر قول به وجوب مقدمه موصله، نقیض ترک موصل «ترک ترک الموصل» است. و«فعل الصلاة» مصداق نقیض نیست. «فعل الصلاة» اگر مصداق نقیض بود پس چه جور کسی که نه نماز می خواند و نه ازاله می کند یعنی ترک غیر موصل می کند آیا این ارتفاع نقیضین شده است؟! ارتفاع نقیضین که محال است. پس بنابر قول به وجوب مقدمه موصله اصلا فعل الصلاة مصداق نقیض نیست. اما لازم النقیض هم نیست، چرا؟ برای اینکه قد ینفک عن النقیض. در همین مثال ترک صلاة و ازاله معا، «ترک ترک الموصل» هست، چون ترک موصل ترک شد، چون این ترک غیر موصل است، پس ترک موصل ترک شد اما فعل الصلاة ایجاد نشد. پس معلوم می شود فعل الصلاة لازم النقیض هم نیست. بلکه مقارن للنقیض. پس لازم النقیض هم نیست تا چه برسد که مصداق نقیض باشد.

این فرمایش بسیار متین مرحوم آخوند ره که توضیح بیشترش بعدا خواهد آمد.

سؤال وجواب: مرحوم شیخ دقیقا بخاطر همین می گوید که فعل الصلاة مصداق ترک ترک الصلاة نیست. چون ترک ترک الصلاة امر عدمی است، و نمی تواند امر وجودی مصداق امر عدمی باشد.

این را هم عرض کنم که: نقیض کل شیء رفعه اولا نه قرآن است و نه حدیث، بلکه یک اصطلاح فلاسفه است ناشی است از وجدان فطری. و وجدان فطری می گوید نقیض عدم الشیء وجود الشیء است. اصلا معنا ندارد. می گوید وجود نماز تقیضش ترک نماز است. ولی فعل الصلاة نقیض ترک الصلاة نیست. یعنی ترک الصلاة نقیض فعل الصلاة هست اما فعل الصلاة نقیض ترک الصلاة نیست. خب تناقض از امور متضایفه است. مثل دوستی. ایشان با من دوست است ولی من با ایشان دوست نیستم؟ ارتباط دوستی طرفینی است دیگر. یک زنی بگوید این آقا زوج من است ولی من زوجه او نیستم. خب اینها از امور متضایفه است. فعل صلاة می گوید ما که نقیض ترک صلاة نیستیم ولی ترک صلاة نقیض ما است!!. ما همیشه شنیدیم تناقض، تناقض باب تفاعل است و فعل بین الاثنین است. حالا معلوم شد که حرفهای دیگری هم در این وسط بوده است.

حالا محقق اصفهانی چون خیلی به اصطلاح فلاسفه معتقد است توجیه می کند، می گوید فلاسفه هم که می گویند نقیض کل شیء رفعه، مرحوم شیخ اشتباه کرده است، مراد اعم از رفع به معنای فاعلی است و رفع به معنای مفعولی. چطور؟ وجود رافعش عدم است. یعنی عدم می آید وجود را رفع می کند. فالعدم رافع للوجود و الوجود مرفوع به. ولذا محقق اصفهانی می گوید مقصود فلاسفه کما عند اهله این است که نقیض کل شیء رفعه اعم از رفع فاعلی و رفع مفعولی. وجود نقیضش عدم است که رافع او است. عدم هم که نقیضش وجود است که مرفوع به این عدم است.

اقول: ما خیلی مثل محقق اصفهانی نیستیم که به این اصطلاح ها خیلی معتقد باشیم تا مجبور باشیم توجیه کنیم. آنها هم یک امر وجدانی را گفته بودند. امر وجدانی است که وجود و عدم متناقضان هستند. ولذا شما درست می فرمائید که ما اصلا معتقدیم «ترک ترک الصلاة» نقیض «ترک الصلاة» نیست، بلکه نقیض «ترک الصلاة» «فعل الصلاة» است. ولذا با توضیحاتی که خواهیم داد حق با صاحب فصول و صاحب کفایه است. ببینیم وجوهی که در مقام ذکر شده است چیست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 258

سه شنبه 14/08/87

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 ثمره ثانیه بود که صاحب فصول فرمود اگر در وقت وجوب ازاله، ازاله را ترک کند و نماز بخواند، بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه این نماز نقیض واجب هست، چون «ترک الصلاة» مقدمه ازاله است و واجب غیری است، نقیض آن «فعل الصلاة» است. و امر به شیء مقتضی نهی از نقیض آن است. پس این نماز نهی دارد، و النهی یقتضی الفساد فی العبادة ولو بخاطر اینکه با امر به نماز قابل جمع نیست. اما بنابر قول به وجوب مقدمه موصله، آن چیزی که واجب است ترک صلاة است به قید موصل بودن الی الازالة، «الترک الموصل». نقیض آن «فعل الصلاة» نیست، و الا لزم ارتفاع النقیضین در فرضی که نماز را ترک کند، ازاله را هم ترک کند، هم ترک موصل فوت شده و هم صلاة فوت شده است. می شود ارتفاع النقیضین. معلوم می شود که «فعل الصلاة» نقیض «الترک الموصل» نیست، مقارن نقیض است. نقیض ترک موصل «ترک الترک الموصل» است، «فعل الصلاة» مقارن آن هست. مقارن نقیض قطعا حکم نقیض را ندارد. نقیض واجب حرام، ولی مقارن نقیض قطعا حرام نیست.

ممکن است کسی بگوید ملازم حرام، حرام است، ولو آن هم مطلب درستی نیست، اما هیچ کس الی یومنا هذا نگفته است که مقارن حرام حرام است. این «فعل الصلاة» می شود مقارن «ترک الترک الموصل». «ترک الترک الموصل» حرام است چون نقیض ترک موصل هست، ولی مقارن آن که نباید حرام باشد.

مرحوم شیخ انصاری فرمود: این کلام صاحب فصول تمام نیست. مرحوم شیخ تقریبی داشت که در جلسه دیروز عرض کردیم.

فعلا یک وجوهی هست که ذکر می کنیم در تأیید کلام مرحوم شیخ و در ابطال کلام صاحب فصول. ولی روشن خواهد شد که تمام این وجوه ناتمام است وحق با صاحب فصول است:

وجه اول در ابطال نظر صاحب فصول: گفته می شود چرا در بحث تبعید مسافت می کنید؟ ازاله واجب، ترک ازاله حرام، برای اینکه الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده العام. پس ترک ازاله شد حرام. همانطور که مقدمه واجب، واجب است، علت تامه حرام هم حرام است. پس اگر ثابت بکنیم که این فعل الصلاة علت تامه ترک الازاله است، آن فعل الصلاة می شود حرام چون علت تامه ترک الازاله است. ترک الازالة هم حرام است چون ضد عام ازاله واجبه است.

گفته می شود خب روشن است کسی که می گوید ضد مانع است از وجود ضد دیگر، نماز ضد ازاله است و مانع است از وجود ازاله، یعنی مانع علت تامه است برای انتفاء معلول. انتفاء معلول به این می شود که یا مقتضی موجود نشود و یا مانع موجود بشود. وجود مانع کافی است برای انتفاء معلول. پس صحیح است بگوئیم که وجود ضد علت تامه است برای عدم ضد آخر. شما که می گفتید ازاله واجب است و چون صلاة ضد آن است و مانع از وجود آن است و لذا ترک المانع شد مقدمه واجب شما جناب صاحب فصول، خب چرا یک مقدار فکر نکردید، اگر ترک الصلاة شد مقدمه واجب، چون ترک الصلاة یعنی عدم المانع عن الواجب، و عدم المانع مقدمة الواجب است، خب چرا یک لحظه فکر نکردید که معنای این حرف این است که وجود مانع یعنی وجود نماز علت تامه است برای عدم ازاله. خب عدم ازاله هم که شد حرام. خب فعل الصلاة علة تامة للحرام. فرقی نمی کند چه قائل به وجوب مقدمه موصله بشویم و چه قائل به وجوب مطلق مقدمه بشویم. اینکه مهم نیست. مهم این است که فعل الصلاة مانعٌ عن الازالة فهو علة تامة لترک الازالة. چون مانع علت تامه است برای انتفاء معلول.

محقق عراقی این وجه را مطرح می کند، می فرماید به نظر ما این وجه بسیار وجه متینی است و برای محکوم کردن صاحب فصول کافی است، اما در جائی که انسان داعی برای ترک ازاله ندارد مگر اینکه می خواهد نماز بخواند. فعل صلاة است که باعث شد او ترک کند ازاله را. و الا بده خدا داشت می رفت دنبال سطل آب ببرد تطهیر کند مسجد را، این مؤذن گفت الله اکبر این هم سطل آب را گذاشت زمین و رفت صف جماعت اقتداء کرد. داعی ترک ازاله این آقا فعل الصلاة بوده است. اینجا واقعا همین است، این فعل الصلاة علت تامه ترک الازاله است.

اما اگر کسی می گوید من در عمرم تا حالا این کارها را نکرده ام، مسجد را گربه تنجیس کرده، اگر خانه مرا هم گربه نجس می کرد نمی رفتم آب بکشم تا چه برسد به خانه خدا، نه بخاطر نماز بلکه بخاطر اینکه من حال این کارها را ندارم. محقق عراقی می گوید اینجا دیگر ترک ازاله مستند به عدم مقتضی است نه بخاطر وجود مانع.

مرحوم آقای صدر بطور مطلق می گوید نه، به نظر ما ولو این آقا مقتضی ندارد برای ازاله، ولکن صحیح است بگوئیم که فعل الصلاة علة تامة لترک الازالة. درست است که فرض کنید آتشی در کار نیست، ولی صحیح است بگوئیم خیسی این پنبه علة تامة لعدم احتراقها. نبود آتش هم علة تامة لعدم احتراق القطنة. حالا عرفا نسوختن پنبه را مستند می کنند به نبود آتش و نه به خیسی آن، این یک امر عرفی است. عرف با فرض عدم مقتضی انتفاء شیء را مستند به وجود مانع نمی کند. آقا اه در بساط ندارد به او می گویند چرا در شمال تهران ویلا نخریدی؟ می گوید آنجا مرکز تدین نیست و بی حجابی زیاد است. خب این مستهجن است. با فرض فقد مقتضی که پول اجاره خانه هم ندارد بیاید بهانه بدحجابی را بیاورد برای اینکه چرا در شمال تهران ویلا نخرید. این درست است، ولکن صحیح است بگوئیم همانطوری که فقد مقتضی علت تامه است برای عدم شیء، وجود مانع هم علت تامه است برای عدم شیء.

اقول: به نظر ما هیچکدام از این دو فرمایش درست نیست، نه فرمایش محقق عراقی ونه فرمایش آقای صدر. چرا؟ برای اینکه علت تامه عدم ازاله یعنی ما یستند عدم الازالة الیه، علت تامه عدم ازاله آن چیزی که عدم ازاله مستند به او است. آقا عدم ازاله مستند است به فقد اراده در شما. جناب محقق عراقی! همان کسی هم که خواست تطهیر نجاست بکند از مسجد ولی اذان گفتند سطل آب را گذاشت رفت اقتداء کرد، او هم عدم ازاله اش مستند به فقد اراده است. محال است اراده ازاله داشته باشد مقتضی برای ازاله داشته باشد ولکن از او فعل صلاة محقق بشود. نماز بخواند بگوید من اراده ازاله الان دارم ولکن نماز می خوانم. این محال است. کسی که اراده دارد الان ازاله کند محال است اراده کند الان نماز بخواند.

پس هیچوقت عدم ازاله مستند نیست به فعل صلاة. همیشه مستند است به انتفاء اراده ازاله.

سؤال وجواب: نه عقلا هست و نه عرفا. عرفا که حتما نیست. چون حب به نماز دارد و داعی به نماز دارد منشأ شد اراده کند نماز را و اراده نکند ازاله را. همه مشکل سر عدم اراده ازاله است. و الا اگر اراده می کرد ازاله را، ازاله محقق می شد. استناد دارد عدم ازاله به فقد مقتضی آن وهو الارادة. اصلا مستند نیست به فعل صلاة. وقتی اصلا مستند نیست ترک ازاله به فعل صلاة، معنا ندارد بگوئیم فعل الصلاة علت تامه حرام هست.

اصلا وقتی که همیشه ازاله ترک می شود می بینیم مشکل از ناحیه عدم اراده است، همیشه، وقتی مشکل از ناحیه عدم اراده است، پس عقلا و عرفا مستند عدم ازاله فقد اراده است. پس او علت تامه است.

سؤال وجواب: فاعل مختار است اراده نکرد ازاله را. پس عدم ازاله مستند به فقد اراده است. ولذا به این آقا می گویند اگر اراده نکنی ازاله را ما به تو می گوئیم برو نماز بخوان. اگر اراده نمی کنی ازاله را ازاله ترک می شود. ازاله ای که واجب است فوت می شود. ترک ازاله که حرام است از باب اینکه نقیض ازاله است محقق می شود بخاطر نبود اراده شما. حالا که اینطور است پس برو نماز بخوان تا فضیلت نماز جماعت از تو فوت نشود. در حالی که خود مرحوم آقای صدر و محقق عراقی مبنایشان این است که این نماز صحیح است. در بحث اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده ملتزم شده اند که این نماز صحیح است. خب آقا اگر این نماز علت تامه حرام است چه جور این نماز صحیح است؟

البته لابد این آقایان اینجور جواب می دهند که می گویند اصلا ما مبنا را قبول نداریم که فعل صلاة مانع است از ازاله. ما قبول نداریم که وجود ضد مانع از وجود ضد آخر است. که این مبنای درستی هم هست، ما هم قبول نداریم مانع بودن ضد را عن وجود ضده الآخر.

ولی اگر حالا کسی گفت مانع است وجود ضد عن ضده الآخر و این مطلب را پذیرفت، انصاف این است که نمی شود گفت که چون ازاله واجب است و ترک ازاله حرام است و فعل الصلاة علت تامه این حرام است، با توجه به اینکه دائما ترک ازاله مستند می شود به فقد اراده حتی نسبت به آن شخصی که می خواست تطهیر بکند مسجد را ولی نماز جماعت شروع شد و رفت صف جماعت شرکت کرد. آن هم ترک ازاله اش مستند است به فقد اراده ومولا می تواند به او بگوید حالا که تو اراده نداری ازاله را واین مبغوض ما که ترک ازاله است محقق می شود ومحبوب ما که فعل ازاله است فوت می شود لااقل برو نماز جماعت شرکت کن که من نماز جماعت را دوست دارم. این اشکال ندارد.

پس به نظر ما این وجه اول تمام نیست.

وجه دوم در ابطال نظر صاحب فصول: وجهی است که مرحوم آقای صدر ذکر کرده است. فرموده: جناب صاحب فصول! شما زحمت ما را کم کردید بنابر وجوب مطلق مقدمه توضیح دادید که ترک صلاة واجب غیری است چون مقدمه ازاله است، نقیضش فعل الصلاة است، پس فعل الصلاة هم نقیض واجب می شود و نقیض واجب حرام است. بعد هم فعل الصلاة وقتی حرام شد، النهی عن العبادة یقتضی الفساد علی المبنا. ولو نهی غیری است اما مبنای مشهور و صاحب فصول این است که النهی الغیری عن العبادة یقتضی الفساد.

خب جناب صاحب فصول! پس بگذارید بقیه مطلب را ما بگوئیم: بنابر قول شما به وجوب مقدمه موصله ما هم تقریبی می کنیم که این فعل الصلاة حرام غیری است. چطور؟

ایشان فرموده است: مقدمه موصله یعنی چه؟ یعنی مجموع مقدمات. مثلا ترک الصلاة و ارادة الازالة. آن کسی که می گوید مقدمه موصله واجب است می گوید یعنی واجب غیری یک مجموع و مرکبی است از ترک الصلاة و ارادة الازالة.

آقای صدر فرموده: این را به شما بگوئیم: اگر یک مرکبی واجب بود، مثلا واجب بود شما هم اکرام کنید زید را و هم اکرام کنید عمرو را به نحو مرکب. آیا نقیض این مرکب و مجموع انتفاء احد الاجزاء نیست. کافی است در اینکه این مجموع و این مرکب از اکرام زید و عمرو منتفی بشود اینکه یکی از این دو جزء منتفی بشود. انتفاء المجموع به انتفاء احد اجزائه است. پس امر به مجموع الجزئین اقتضاء می کند نهی از نقیضش را یعنی ضد عامش را. ضد عام مجموع الجزئین انتفاء احد الجزئین است. اکرام نکنی زید را، این نقیض این مجموع الاکرامین است. ولذا ترک اکرام زید مبغوض غیری مولا است. اکرام نکنی عمرو را، آن هم نقیض اکرام مجموعهما هست. چرا؟ برای اینکه یکفی در انتفاء این مجموع، انتفاء احد اجزائه.

ولذا ایشان می گوید با اینکه اکرام زید واجب ضمنی است، چون واجب استقلالی المرکب من اکرام زید و عمرو است. اما جالب این است که ترک اکرام زید می شود حرام استقلالی. چرا؟ برای اینکه ترک اکرام زید کافی است بنفسه برای انتفاء کل واجب استقلالی ما یعنی مرکب.

بعد آقای صدر می گوید حالا که اینطور شد، اینجا هم مجموع ترک الصلاة و ارادة الازالة واجب غیری است. کافی است در انتفاء این مجموع انتفاء احد جزئیه. ترک الصلاة منتفی بشود وبجایش فعل الصلاة بیاید. فعل الصلاة که بیاید این مرکب ارتباطی ما که مجموع ترک الصلاة و ارادة الازالة است منتفی می شود. ولذا این فعل الصلاة می شود حرام غیری استقلالی. شما هم که گفتید الحرمة الغیریة و النهی الغیری عن العبادة یقتضی الفساد.

سؤال وجواب: مصداق حرام حرام است، چون وقتی ترک احدهما حرام شد این مصداق ترک احدهما است دیگر ولذا حرام است. ... پس اگر کسی بیاید بگوید واجب است این فعل و واجب است آن فعل، حرام است احدهما، شما می گوئید تعدد عنوان است؟ احدهما که عنوان انتزاعی است متأصل نیست. حالا فرض این است که اینجا اگر اجتماع امر ونهی بشود به عنوان واحد می شود. یا اگر هم به دو عنوان باشد همه که قبول ندارند جواز اجتماع امر ونهی را مع تعدد العنوان. مثل مرحوم آخوند قبول ندارد.

اقول: این فرمایش آقای صدر هم به نظر ما ناتمام است. برای توضیح علت ناتمام بودن این فرمایش نکته ای عرض کنم: گاهی مولا به ما می گوید واجب است اکرام زید و عمرو معا. چرا؟ برای اینکه اگر اکرام کنی زید را ولی اکرام نکنی عمرو را، هیچ ملاکی تحصیل نمی شود. در عین حال همین مولا می گوید حرام است در فرض ترک اکرام زید اکرام کردن عمرو. یعنی به عبدش می گوید اگر شما اکرام کردی زید و عمرو را فقد امتثلت التکلیف، و اگر اکرام نکردی هر دو را یعنی نه زید را و نه عمرو را، ترک واجب کرده ای. حالا اگر بیایی اکرام کنی عمرو را به تنهایی، اول ملائکه عذاب می آیند ده ضربه شلاق به تو می زنند بخاطر ترک واجب. می روند یک استراحتی می کنند شما هم فکر می کنی دیگر کار تمام شد، می گویند باز هم بخواب ده ضربه شلاق دیگر بخاطر ارتکاب حرام می زنند. خب جناب آقای صدر! اکرام زید و عمرو معا واجب است، اگر ترک کنی اکرام زید و عمرو را معا، ترک واجب کرده ای. اما دارم به شما می گویم اگر زید را اکرام نکردی رفتی عمرو را اکرام کردی، ترک واجب که شد هیچ ارتکاب حرام نفسی هم کردی. خب جناب آقای صدر! دیدید اینجا نه تنها ترک اکرام عمرو مبغوض بود، بلکه فعل اکرام عمرو مبغوض است در فرض ترک اکرام زید.

و حلش این است که آن چیزی که نقیض مرکب است انتفاء اکرام زید منضم به اکرام عمرو است. برای اینکه مرکب چیست؟ مرکب عبارت است از اکرام زید منضم به اکرام عمرو. نقیضش هم می شود ترک اکرام زید منضم به ترک اکرام عمرو. ولی مولا بغض دارد بغض تبعی دارد، می گوید از ترک اکرام زید منضم به ترک اکرام عمرو من ناراحت شدم، و همینطور از ترک اکرام عمرو منضم به ترک اکرام زید ناراحت شدم، اما از ترک اکرام عمرو منفردا نه تنها ناراحت نشدم، بلکه اگر اکرام می کردی عمرو را منفردا ناراحت می شدم.

پس نقیض مرکب ترک جزء منضم الی الجزء الآخر است.

مولا می گوید من از تو می خواهم نماز بخوانی و در نماز ترک قهقهه بکنی. نقیض این مرکب چیست؟ نقیضش فعل القهقهة و ترک الصلاة است. جناب آقای صدر! آیا مولا که حب دارد نسبت به ترک تالقهقهة وفعل الصلاة به نحو مرکب ارتباطی، این حبش باعث می شود که بغض پیدا کند مولا از چه چیزی؟ از فعل القهقهة فی الصلاة نه از فعل القهقهة خارج الصلاة. آقا نماز نمی خواند قهر هم کرده است. فعل القهقهة حرام غیری است. چون نقیض این مرکب ارتباطی است. می گوید آن فعل القهقهه ای حرام غیری است که در اثناء نماز باشد. نماز که نمی خوانی، در فرض ترک صلاة آن مرکب ما منتفی است. دیگر قهقهه زدن تو هیچ تأثیری در انتفاء این مرکب ارتباطی ندارد. حالا به تو می گویم اگر نماز نمی خوانی اصلا قهقهه زدن بر تو واجب است، موقعی که جک تعریف می کند قهقهه بزن و طرف را ضایع نکن.

ما نحن فیه هم از این قبیل است. آن چیزی که مولا می خواهد چیست؟ ترک الصلاة و ارادة الازالة. پس آن چیزی که مبغوض مولا است فعل الصلاة منفردا نیست. فعل الصلاة المنضم الی ارادة الازاله است. چرا؟ برای اینکه واجب چه بود؟ واجب عبارت بود از ترک صلاة در کنار اراده ازاله. شما ترک کنید صلاة را نه ترک منفرد، ترک در کنار اراده ازاله. نقیض این واجب چیست؟ این است که شما بیائی اراده ازاله بکنی ولی ترک صلاة نکنی بلکه فعل الصلاة بکنی. این فعل الصلاة تو می شود سبب انتفاء مرکب ارتباطی. و الا شما اگر اراده ازاله نکنی، با اراده ازاله نکردن آن مرکب ارتباطی منتفی می شود. مرکب ارتباطی ما که ترک الصلاة و ارادة الازالة بود دائما انتفائش با ترک اراده ازاله است. چون عرض کردم محال است شما اراده ازاله داشته باشی بعد بروی نماز بخوانی.

پس همیشه ترک مقدمه موصله در ازاله به ترک اراده ازاله است. یعنی اگر به شما بگویند ترک نماز کن همراه با اراده ازاله، شما هر وقت بگویند این مقدمه واجب را ترک کردی به این است که اراده ازاله را ترک کردی. حالا که اراده ازاله را ترک کردی دیگر برای مولا ترک صلاة در این حال محبوب نیست، تا فعل صلاة در این حال ترک اراده ازاله بخواهد مبغوض باشد. بلکه چه بسا مولا می گوید خوش انصاف من از تو خواستم ترک نماز همراه با اراده ازاله را، فرض این است که تو اراده ازاله نداری. در این فرض نماز خواندن و نخواندن تو فرقی برای من نمی کند به لحاظ انتفاء این مرکب. دیگر این مرکب منتفی شد با فرض اینکه تو اراده ازاله نداری. حالا که این مرکب منتفی است لااقل نماز بخوان که مصلحت نماز از جیب من یا خودت نرود. در فرض اینکه آن مرکب منتفی می شود و انتفائش به ترک اراده ازاله است دائما، در این فرض مولا هیچ بغضی نسبت به فعل صلاة ندارد، کما اینکه در فرض ترک صلاة هیچ بغضی نسبت به ترک قهقهه ندارد. قهقهه ای مبغوض است که در ضمن نماز باشد. اینجا هم فعل صلاتی مبغوض است که در کنار اراده ازاله باشد، که الحمد لله این فرض اصلا پیش نمی آید.

سؤال وجواب: عرض کردم در مثال ترک اکرام زید و ترک اکرام عمرو، خب می شد یکی را ترک کنی و دیگری را انجام بدهی. خب آنجا می گفتیم مبغوض غیری ترک اکرام زید منضم به اکرام عمرو است و ترک اکرام عمرو منضم به اکرام زید است. اینجا خوشبختانه یک جزء از واجب غیری ما ارادة الازالة است که اولین لطمه ای که می بیند همین اراده ازاله است. شما می توانی نماز نخوانی اراده ازاله هم نکنی. ولی اگر نماز بخوانی هم اراده ازاله نمی توانی بکنی. یعنی اراده نکردن ازاله تضمین شده است در موارد ترک ازاله. یعنی فوت مرکب ارتباطی به سبب ترک اراده ازاله مسلم است. حالا که این مسلم است، انتفاء این مرکب مستند به ترک اراده ازاله است. بعد از این مولا می گوید حالا که این داغ به دل من می نشیند و این مرکب ارتباطی فوت می شود لااقل برو نماز بخوان تا دلم را خوش کنم که اگر این عبد من از یک حیث عاصی است اما اهل نماز جماعت هم هست.

اصلا ما حرفمان این است که می گوئیم جناب آقای صدر! از خیر واجب غیری می گذریم، اصلا فرض می کنیم ترک الصلاة و ارادة الازالة واجب نفسی است، اگر واجب نفسی بود شما چطور با آن برخورد می کردید؟ حالا دلتان را خوش کردید که وجوب غیری است و نهی غیری هم مقتضی فساد نیست. اصلا اگر بنا بود واجب نفسی می شد ترک الصلاة و ارادة الازالة چکار می کردید؟ حالا این کسی که اراده ازاله نمی کند خب منتفی شد مرکب ارتباطی در حق او. در فرض انتفاء این مرکب حالا دیگر فعل الصلاة مبغوض نیست بلکه چه بسا محبوب است.

پس این وجه دوم هم ناتمام است.

سؤال وجواب: در فرض انتفاء مرکب بخاطر انتفاء ارادة الازالة، در این فرض آیا انتفاء مرکب بخاطر فعل الصلاة است؟ نه. شاهد این عرض ما این است که مولا می گوید حالا که این مرکب منتفی است بخاطر انتفاء اراده ازاله، پس لااقل برو نماز بخوان تا لااقل یک محبوب دیگر من تحصیل بشود. دیگر نمی گوید که هنوز هم ترک نماز مبغوض من است. دقیقا آن مثال اکرام زید و عمرو را در نظر بگیرید، مولا می گوید حالا که شما هر دو را اکرام نمی کنی ولو بخاطر اینکه اکرام نمی کنی زید را، دیگر بر تو حرام کردم که اکرام کنی عمرو را. چون اکرام عمرو بدون اکرام زید مفسده عظیمه دارد. خب آقای صدر این را چه جور توجیه می کند. اگر بناست در این مثال (اکرام زید و عمرو معا) ترک اکرام عمرو مطلقا مبغوض غیری است، پس چه جور فرض می شود که یک جایی که فعل اکرام عمرو مبغوض مولا باشد؟! آقا خانمش مریض است به عبدش می گوید برو این گاو ماده را با بچه شیرخوارش بفروش خرج دوا ودرمان خانواده بکنیم. این عبد از این گوساله خوشش می آید می گوید اگر می فروشی هر دو را بفروش، ولی وای به حال تو اگر بخواهی مادر را بفروشی بچه را نگه بداری، آنوقت من می دانم با تو چکار کنم که بین مادر و فرزندش جدائی انداختی. هزینه درمان همسر من که تحصیل نمی شود، چون پول بیمارستان که باید با فروش هر دو به دست بیاید، او که از من فوت می شود. حالا تو می خواهی مادر را بفروشی بچه را نگه داری، آن مصلحت واجب که از من فوت می شود، مفسده فاصله انداختن میان مادر و فرزند هم کنارش می آید. من این را نمی خواهم. این را آقای صدر چه جور توجیه می کند؟! روی آن فکر کنید انشاءالله فردا.

جلسه 259

چهارشنبه 15/08/87

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 شیخ انصاری در رد ثمره صاحب فصول مطالبی فرمودند که خالی از تشویش نیست. در کفایه هم که نقل می کند این تشویش منعکس است.

مرحوم آقای صدر می فرماید ما دو نوع تقریب برای کلام مرحوم شیخ که در کفایه نقل شده به نظرمان می آید:

تقریب اول این است که مرحوم شیخ فرموده است نقیض کل شیء رفعه، پس نقیض «ترک الصلاة» «ترک ترک الصلاة» است نه «فعل الصلاة». «فعل الصلاة» ملازم نقیض است. و کسانی که معتقدند (که ما هم از آنها هستیم، مرحوم شیخ هم ظاهر عبارتش این است که از آنها است) حرمت از فعل به ملازم او هم سرایت می کند، نقیض «ترک الصلاة» می شود «ترک ترک الصلاة». «ترک الصلاة» واجب بود مقدمة للازالة. نقیض «ترک الصلاة» «ترک ترک الصلاة» بود و حرام بود. چون وجوب «ترک الصلاة» مقتضی حرمت نقیض آن است، چون امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است. پس «ترک ترک الصلاة» می شود حرام. «فعل الصلاة» ملازم للنقیض یعنی ملازم «لترک ترک الصلاة». حرمة «ترک ترک الصلاة» تسری الی ملازمه و هو «ترک ترک الصلاة»، ولذا نماز می شود باطل.

بعد مرحوم شیخ فرموده است: جناب صاحب فصول! بنابر نظر شما که وجوب مقدمه موصله است، واجب الترک الوصل است، نقیض آن «ترک الترک الموصل» است. و این «ترک الترک الموصل» دو فرد دارد: یک فردش ملازم است با «فعل الصلاة». یک فرد دیگرش ملازم است با «ترک الصلاة والازالة معا».

بعد فرموده است: جناب صاحب فصول! وقتی که «ترک الترک الموصل» حرام، جمیع افراد آن می شود حرام. مثل کذب که حرام است جمیع افرادش هم حرام هستند. پس این فرد از «ترک الترک الموصل» می شود حرام، همین فردی که ملازم لفعل الصلاة، و حرمة هذا الفرد تسری الی ملازمه و هو «فعل الصلاة».

این یک تقریب.

مرحوم آقای صدر می فرماید: این تقریب را که ما مطرح می کنیم روشن می شود که اشکال مرحوم آخوند وارد نیست. مرحوم آخوند اصرار دارد اشکال کند به مرحوم شیخ که آقا بنابر وجوب مقدمه موصله فعل الصلاة نقیض الترک الموصل نیست. و ملازم با نقیض هم نیست. چون ممکن است ما ترک موصل را ترک کنیم و نماز هم نخوانیم. نه نماز بخوانیم و نه ازاله کنیم. ترک الصلاة الموصل الی الازاله را ترک کردیم و نماز را هم ترک کردیم. پس فعل الصلاة نه نقیض الترک الموصل است و نه ملازم نقیض. آقای صدر می فرماید: مگر مرحوم شیخ گفت فعل الصلاة نقیض است؟ مگر مرحوم شیخ گفت فعل الصلاة ملازم نقیض است؟ مرحوم شیخ گفت فعل الصلاة ملازم لفرد من افراد النقیض. نقیض ترک موصل ترک الترک الموصل است، و این دو فرد دارد. یک فردش ملازم است با فعل الصلاة. کی مرحوم شیخ گفت فعل الصلاة ملازم نقض است تا شما اشکال کنید. می گوید ملازمٌ لاحد فردی النقیض. نقیض واجب که حرام است تمام افراد این نقیض هم می شوند حرام. پس این فرد از نقیض که ملازم است با فعل الصلاة او هم می شود حرام.

سؤال وجواب: فعل الصلاة طبق این تقریب می شود ملازم با یک فرد از افراد نقیض.

بعد مرحوم آقای صدر می گوید تقریب دومی هم برای کلام مرحوم شیخ داریم. و آن این است که: مرحوم شیخ می گوید نقیض «ترک الصلاة» «ترک ترک الصلاة» است. «فعل الصلاة» می شود مصداق این نقیض. «فعل الصلاة» نقیض نیست ولی مصداق نقیض هست. بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه، آن چیزی که واجب است ترک الصلاة است. نقیض آن ترک ترک الصلاة است. فعل الصلاة نقیض نیست ولی مصداق نقیض هست. وقتی نقیض حرام شد مصداق او هم حرام می شود.

بعد مرحوم شیخ می گوید: بنابر وجوب مقدمه موصله هم، نقیض ترک موصل، ترک ترک الموصل است، واین دو مصداق دارد: یکی فعل الصلاة، دیگری ترک غیر موصل. خب مرحوم شیخ می فرماید: چطور شما بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه فعل الصلاة را مصداق نقیض می دانستید، خب بنابر قول به وجوب مقدمه موصله هم فعل الصلاة مصداق نقیض است منتهی با این فرق که اینجا مصداق دومی هم برای نقیض ما داریم. بنابر قول به وجوب مقدمه موصله نقیض الترک الموصل می شود ترک الترک الموصل و دو مصداق دارد، یکی فعل الصلاة و دیگری الترک غیر الموصل. وقتی نقیض حرام شد جمیع مصادیقش حرام هستند. چون حرام انحلالی است، وقتی کذب حرام شد جمیع مصادیقش حرام می شوند.

آقای صدر می فرماید: با این تقریب دوم هم می بینید اشکال مرحوم آخوند که در مقدمه موصله فعل الصلاة نقیض الترک الموصل نیست، معلوم شد این اشکالها به مرحوم شیخ وارد نمی شود. مگر مرحوم شیخ گفت فعل الصلاة نقیض ترک موصل است؟ می گوید احد مصداقی النقیض است. معلوم است وقتی که فعل الصلاة شد احد مصداقی النقیض مشکلی پیش نمی آید که ما فرض کنیم ترک موصل مرتفع است فعل الصلاة هم مرتفع است. این آقا نه نماز می خواند و نه ازاله می کند. ترک موصل مرتفع شد. خب فعل الصلاة احد مصداقی النقیض است، بگذارید او هم مرتفع بشود. مصداق دیگر نقیض که ترک غیر موصل است که موجود است، لذا ارتفاع نقیضین پیش نمی آید. ارتفاع نقیضین موقعی پیش می آید که جمیع مصادیق نقیض مرتفع بشود.

سؤال: نفهمیدیم فعل الصلاة ملازم مصداق است یا خود مصداق است؟ جواب: دو تقریب برای کلام مرحوم شیخ ذکر شد. طبق تقریب دوم می فرمایید یا طبق تقریب اول؟ طبق تقریب اول فعل الصلاة ملازم للنقیض است. طبق تقریب دوم فعل الصلاة مصداق نقیض است. و طبق هر دو تقریب آقای صدر می فرمایند حق با مرحوم شیخ است. چرا؟ برای اینکه اگر گفتیم فعل الصلاة طبق تقریب اول ملازمٌ للنقیض، خب می گوئیم بنابر قول به وجوب مقدمه موصله، فعل الصلاة ملازم لاحد فردی النقیض است. ترک ترک موصل دو فرد دارد، یک فردش ملازم است با فعل الصلاة. و وقتی که این فرد حرام است چون حرمت عنوان شامل حرمت افراد آن عنوان هم می شود. این فرد از ترک ترک موصل وقتی حرام شد، ملازم آن که فعل الصلاة است فرض این است که حرمت به آن سرایت می کند. طبق تقریب دوم هم که گفته شد فعل الصلاة مصداق نقیض است، باز مرحوم شیخ می گوید بنابر قول به وجوب مقدمه موصله، ترک الترک الموصل دو مصداق دارد، یکی فعل الصلاة و یکی هم الترک غیر الموصل. نقیض چه یک مصداق داشته باشد و چه دو مصداق چه فرق می کند حرمتش سرایت به فرد هم می کند. حالا کذب یک فرد داشته باشد در خارج یا هزار فرد، بلاخره هر فردی که مصداق کذب است می شود حرام.

اقول: به نظر ما مرحوم شیخ هیچکدام از این دو تقریب را نفرموده است. نگاه کنید، مثل آقای صدر علی ما فی البحوث نباشید که ارجاع می دهد به کفایه. خب مطارح الانظار موجود بود نگاه می کردید. مرحوم شیخ تقریب ثالثی دارد. مرحوم شیخ می گوید: بنابر قول به وجوب مقدمه موصله، واجب می شود الترک الموصل. نقیض آن می شود ترک الترک الموصل. و این نقیض ملازمی دارد که آن ملازم دو مصداق دارد. نه اینکه این نقیض دو فرد دارد ویک فردش ملازم است با فعل الصلاة. نخیر، نقیض دو فرد ندارد تا بعد بیائیم وحشت کنیم بگوئیم ترک الترک الموصل چطور دو فرد دارد. خب مرحوم شیخ که این حرفها را نمی گوید. مرحوم شیخ می گوید ترک الترک الموصل نقیض واجب است و حرام است و این نقیض یک ملازمی دارد که آن ملازم دو مصداق دارد. ول آن ملازم عنوان احدهما باشد یعنی جامع انتزاعی بین فعل الصلاة و ترک غیر موصل. وقتی نقیض ترک موصل شد ترک الترک الموصل و این حرام شد، ملازم آن هم که عنوان احدهما است یعنی جامع انتزاعی بین فعل الصلاة و ترک غیر موصل، آن ملازم هم می شود حرام. آن ملازم دو مصداق دارد. بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه، ترک صلاة می شد واجب، نقیضش می شد ترک ترک الصلاة، و او فقط یک ملازم داشت که فعل الصلاة است. اما در مقدمه موصله نقیض ما ملازمی دارد که آن ملازم دو مصداق دارد.

مرحوم شیخ این را می گوید. البته این تقریب سوم کلام شیخ که ما می کنیم اشکال به مرحوم شیخ نیست، بلکه می خواهم تاریخا بگویم مرحوم شیخ این تقریب ثالث را دارد و استبعادهایی که احیانا ممکن است در این تقریب اول و دوم پیش بیاید در این تقریب سوم پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه مثلا این تقریب دوم که بگوئیم فعل الصلاة مصداق نقیض است، اصلا اینها را ظاهرا عبارت مرحوم شیخ این است که اشکال می کند. می گوید امر وجودی نمی تواند مصداق امر عدمی باشد. نقیض الترک الموصل عدم الترک الموصل است آنوقت می خواهید مصداق این عدم الترک الموصل را وجود الصلاة بدانید؟ وجود بشود مصداق عدم؟!

پس من عرضم این است که اساس فرمایش مرحوم شیخ ناتمام است. اینکه ایشان اصرار دارد که نقیض کل شیء رفعه، نقیض ترک الصلاة فعل الصلاة نیست، خب این درست نیست. و اساس اشکال فرمایش مرحوم شیخ این است که گفته فعل الصلاة نقیض ترک الصلاة است. ولکن فعل الصلاة نقیض الترک الموصل نیست. این اشکال را ما به مرحوم شیخ داریم. وبعید نیست که مرحوم آخوند هم می خواهد همین اشکال را به مرحوم شیخ بکند که آقا فعل الصلاة نقیض ترک الصلاة هست ولی نقیض الترک الموصل نیست. و اشکال هم وارد است. وقتی که نقیض نبود، بلکه مقارن نقیض بود، فعل الصلاة نقیض ترک موصل نیست مقارن ترک موصل است. حرمت از عنوان حرام به ملازمش سرایت نمی کند تا چه برسد به ملازم انتزاعی یعنی عنوان احدهما آن هم از این عنوان احدهما سرایت بکند به مصداق آن که فعل الصلاة است. فعل الصلاة خودش نقیض ترک صلاة است. ولذا بنابر قول به وجوب مطلق مقدمه، ترک صلاة که می شود واجب نقیضش فعل الصلاة است می شود حرام. اما بنابر قول به وجوب مقدمه موصله، اشکال مرحوم آخوند این است و اشکال هم وارد است که آقا فعل الصلاة مقارن نقیض است، نه مصداق نقیض است و نه ملازم آن. اصلا حرمت ترک الترک الموصل سرایت به عنوان احدهمائی که ملازم انتزاعی است با این نقیض، سرایت به این عنوان انتزاعی احدهما نمی کند تا چه برسد که بخواهد سرایت کند به مصداق این احدهما.

مرحوم آقای صدر وجه دیگری ذکر کرده است در رد نظر صاحب فصول. فرموده: جناب صاحب فصول! ثمره ای که شما بار کردید که بنابر وجوب مطلق مقدمه فعل الصلاة می شود نقیض واجب و می شود حرام، اما بنابر وجوب مقدمه موصله، ترک موصل واجب است، نقیضش هم ترک الترک الموصل است نه فعل الصلاة. شما بیائید بحث وجدانی بکنید. اصلا وجدان چرا بین ضد عام و ضد خاص فرق می گذارد در اصول. اگر شما دوست دارید فعلی را، ضد عام او را که ترک فعل است بغض خواهی داشت. نفس بشری تحمل ندارد که فعلی را دوست داشته باشد ولی نسبت به ترک آن بغض نداشته باشد. نه، انسان می بیند چیزی را که دوست دارد از ترک آن متأثر می شود. شما وقتی دوست دارید که مهمان برای شما بیاید از نیامدن مهمان متأثر می شوید. اما نسبت به ضد خاص، نخیر، ممکن است انسان هم زیارت کربلا را دوست داشته باشد که حتما دارد، و هم زیارت امام رضا علیه السلام را. هم زیارت عرفه امام حسین علیه السلام را دوست دارد و هم حج را، هر دو را دوست دارد ولی نمی تواند هر دو را با هم انجام بدهد. هیچوقت حب به حج مستلزم بغض به ضد خاص آن که زیارت الحسین علیه السلام فی عرفة است نیست. این وجدانا اینطور است.

بعد آقای صدر فرموده: این را هم عرض کنم که ملاک اینکه ضد عام واجب را آدم بغض دارد این است که معاند اولا و بالذات با واجب است. اما آن که ضد خاص واجب را بغض ندارد چون معاند اولا وبالذات با واجب نیست. معاند ثانیا و بالعرض است از باب اینکه وجود ضد مستلزم عدم ضد است. و الا زیارت امام حسین علیه السلام در عرفه که معاند اولا و بالذات با حج نیست. از این باب که قدرت بر جمع نداریم ثانیا و بالعرض وجود این ضد مستتبع عدم ضد آخر است، چون مستتبع عدم ضد آخر است منجر می شود به تناقض. و به این هم می توانیم یک اصطلاح فلسفی بدهیم وبگوئیم ضد عام واجب آن چیزی است که معاند است اولا و بالذات با واجب، ولی ضد خاص واجب آن ضدی است که معاند اولا و بالذات با واجب نیست.

آقای صدر فرموده: حالا می آییم خطاب به صاحب فصول می کنیم، می گوئیم جناب صاحب فصول! فعل الصلاة همانطوری که معاند اولا و بالذات با ترک الصلاة است معاند اولا و بالذات با ترک صلاة موصل نیست؟ بابا فعل الصلاة معاند اولا و بالذات است هم با ترک صلاة بطور مطلق و هم با ترک صلاة مقید به ایصال. و نفس بشری هم اگر حب داشته باشد چه به ترک مطلق وچه به ترک موصل، نمی تواند نسبت به فعل حب پیدا کند. چه فرق می کند از ترک تکلم زید در نزد مهمان لذا می برید، می گوئید بسیار دوست دارم که وقتی مهمان هست زید تکلم نکند، چون تا تکلم می کند مشکلی تولید می کند. ترک تکلم زید محبوب شد. خب این منشأ می شود که دیگر تکلم زید محبوب شما نباشد بلکه مبغوض تبعی شما باشد. حالا اگر شما ترک تکلم زید را همراه با تکلم عمرو دوست دارید. دوست دارید عمرو تکلم کند و زید تکلم نکند. این مرکب را دوست دارید. مجلس سوت و کور هم باشد خوب نیست، اما زید جاهل در مقابل عمرو عالم حرف می زند و از حرف زدنش هم خوشش می آید. شما دوست دارید مجموع تکلم عمرو عالم وترک تکلم زید جاهل را. خب شما دوست دارید ترک تکلم زید را دیگر. شمائی که دوست دارید ترک تکلم زید را ولو ترک تکلم زید محبوب ضمنی شما است، یعنی ترک تکلم زید منضما الی تکلم العمرو را دوست دارید. خب این منشأ می شود که دیگر نسبت به تکلم زید حب نداشته باشید. شمائی که ترک تکلم زید را دوست دارید ولو مقیدا، نمی شود فعل تکلم زید را هم دوست داشته باشید. ایشان می فرماید ملاک این است.

اینکه مرحوم آخوند می گوید آقا فعل الصلاة نقیض ترک موصل نیست چون امکان ارتفاع هر دو هست، هم می شود فعل الصلاة مرتفع بشود و هم ترک موصل.

جناب صاحب کفایه! فرق بین ضد عام و ضد خاص در این نیست که ضد عام واجب امکان ارتفاعش همزمان با ارتفاع واجب نیست چون ارتفاع نقیضین لازم می آید ولی در ضد خاص امکان ارتفاع ضد خاص همراه با ارتفاع واجب هست. هم می شود آدم حج نرود وهم می شود کربلا نرود. جناب آخوند! فرق ضد خاص و ضد عام این نیست که در ضد عام واجب لا یمکن ارتفاع الضد العام مع ارتفاع الواجب اما در ضد خاص یمکن ارتفاعه مع ارتفاع الواجب. ملاک فرق این نیست تا بعد بگوئید حالا که اینطور شد فعل صلاة امکان ارتفاعش با الترک الموصل هست ومی توانند هر دو مرتفع بشوند پس حکم ضد خاص را دارند. این اشتباه است. به شما ثابت می کنید که نکته فرق ضد عام وخاص در امکان ارتفاع ضد خاص مع ارتفاع الواجب بخلاف الضد العام نیست. دو تا شاهد می آوریم:

شاهد اول: ضدان لا ثالث لهما. اگر من در حضر باشم ماشین پراید به من می دهند. اگر در سفر باشم ماشین پژو به من می دهند. حضر و سفر ضدان لا ثالث لهما است دیگر. پس امکان ارتفاع سفر وحضر نیست، چون در ضدان لا ثالث لهما لایمکن الارتفاع للضدین معا. ولی جناب آخوند! وجدانا می شود من هم سفر را دوست داشته باشم و هم حضر را. سفر را دوست دارم بخاطر آن ماشین پژو، حضر را دوست دارم بخاطر آن ماشین پراید، اما دیگر امکان جمع نیست. مثل آدم هایی که اهل صور هستند دو جا دعوت هستند، این شبیه ضدان لا یجتمعان است، چون این شکم کذا گنجایش دو مهمانی ندارد. پس در ضدان لا ثالث لهما مثل حضر و سفر یا حرکت و سکون، آدم بالوجدان هم سفر را ممکن است دوست داشته باشد و هم حضر را. پس معلوم می شود آن چیزی که امکان ارتفاع است ملاک این نیست که حب به سفر موجب بغض به سفر باشد و بالعکس. پس معلوم می شود اینکه ما حب به واجب داریم و بغض به ضد عام واجب، به نکته استحاله ارتفاع نقیضین نیست.

شاهد دوم: آقای صدر می گوید: جناب آخوند! اصلا در ضدان لهما ثالث مثل قیام و جلوس، قیام واجب و محبوب، جامع بین اضداد قیام را بسنجید، آیا امکان ارتفاع قیام و جامع بین اضداد قیام هست؟ می شود قیام نباشد و جامع بین اضداد قیام هم نباشد؟ نمی شود. اگر اینجور که شما حساب می کنید ملاک بغض ضد عام واجب امتناع ارتفاع ضد عام است مع ارتفاع الواجب. خب این ملاک در جامع بین اضداد خاص هم هست. قیام محبوب، احد الاضداد الخاصة والجامع بین الاضداد الخاصه باید بشود مبغوض. چون امکان ارتفاع قیام و احد الاضداد الخاصه که نیست. آیا می شود جامع بین اضداد خاصه نباشد یعنی هیچ فردی از افراد ضد قیام نباشد و قیام هم نباشد؟ اینکه نمی شود. آنوقت لازمه اش این است که بگوئید احد اضداد القیام حرام، خب وقتی احد اضداد القیام حرام شد سرایت می کند به افرادش دیگر. یعنی جامع بین اضداد قیام وقتی حرام شد، این جامع منطبق است بر جلوس، منطبق است بر اضطجاء و هکذا. دیگر کار خراب می شود. آنوقت ضد خاص هم باید بگوئیم مصداق حرام است، چون جامع بین اضداد واجب می شود حرام غیری. هر ضد خاصی را که حساب کنید می شود مصداق این جامع اضداد.

پس ملاک را اشتباه نگیرید ای جناب آخوند وکسانی که همراه با آخوند شدید ونظر صاحب فصول را پذیرفتید که ثمره درست کردید اینجا بر وجوب مطلق مقدمه و یا وجوب مقدمه موصله، نخیر اشتباه نکنید. ملاک اینکه نقیض واجب حرام است این است که آن چیزی که معاند اولا و بالذات با واجب است، او بغض غیری به آن تعلق می گیرد. فعل الصلاة معاند اولا و بالذات با واجب است. چه واجب ما ترک الصلاة باشد و چه واجب ما ترک موصل باشد. این فرمایش ایشان.

اقول: به نظر ما این فرمایش ناتمام است. چرا؟ برای اینکه می گوئیم جناب آقای صدر! باز تکرار می کنیم که حب به ترک موصل یعنی حب به مجموع ترک الصلاة و ارادة الازالة. مولا این مجموع را دوست دارد. بغضش هم تعلق می گیرد به ترک این مجموع نه ترک کل جزء جزء. مولا نسبت به ترک این مجموع بغض دارد. اما مولا می گوید اگر این مجموع و مرکب را تو ترک می کنی که عرض کردیم دیروز که همه جا ترک مقدمه موصله همراه است با ترک اراده ازاله، چون آدم اراده ازاله بکند دیگر فعل صلاة محقق نمی شود، خودبخود نماز ترک می شود. مولا می گوید من حب دارم اصلا حب نفسی دارم به مجموع ترک الصلاة و ارادة الازالة، و نسبت به ارتفاع این مجموع بغض دارم. خب انتفاء این مجموع دائما به چیست؟ به انتفاء اراده ازاله. مولا میگوید حالا که فرض شد این مجموع منتفی است بخاطر اینکه تو اراده ازاله نداری، خوش انصاف برو اول وقت نماز بخوان تا لااقل دلم خوش باشد که یک عبد نیمه مطیعی دارم نه عبد صد در صد عاصی.

یک مثال عرفی بزنیم: مثل این می ماند مولا بگوید من دوست دارم هنگام ورود مهمان عالیقدر دم در بایستی و تکلم هم نکنی. مجموع قیام وترک تکلم را دوست دارم. سر ساعت 9 مهمان عالیقدر می رسد، آمد وارد شد، مولا می بیند که دارد مهمان می آید و این عبد هم دم در قائم نیست، رفته بالا جای مهمان نشسته که مهمان فکر می کند مولا او است. مولا زنگ می زند به موبایل عبد می گوید من به تو گفتم که مجموع قیام من دون تکلم را دوست دارم. ولی خوش انصاف اگر می خواهی ترک کنی قیام مع ترک التکلم را ترک کنی، لااقل آنجا که نشستی تکلم بکن چون تکلم تو مهمان را مشغول می کند. من دوست داشتم مجموع قیام مع ترک تکلم تو را، اما حالا که بناست این مجموع ترک شود به ترک قیام، اینجا اصلا دوست دارم تکلم کنی. چرا؟ برای اینکه اگر دم در می ایستادی وترک تکلم می کردی مولا یک پژو به ما می داد، حالا که قیام نکردی اگر آنجا تکلم بکنی در حال نشستن به ما یک پراید می دهد. باز لااقل پژو را از دست دادیم پراید را از دست ندهیم. و هذا مما یساعد علیه الوجدان.

بقیه کلام روز شنبه.

جلسه 260

شنبه 18/08/87

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 ثمره ثانیه بود. وجوهی ذکر شد برای ابطال کلام صاحب فصول. آخرین وجه وجهی است که محقق اصفهانی ذکر کرده است. ایشان فرموده است: مقدمه موصله یعنی مجموع ترک الصلاة و ارادة الازالة. مجموع عنوان اعتباری است. و عنوان اعتباری وجود متأصلی ندارد. مجموع الجزئین یعنی این جزء وآن جزء. ولذا مجموع الجزئین نقیض خاصی ندارد. نقیض این جزء عدم این جزء است. نقیض آن جزء هم عدم آن جزء است. مثلا مجموع اکرام زید و اکرام عمرو، این مجموع یک عنوان اعتباری است. خودش وجود حقیقی ندارد تا دنبال نقیضش بگردیم. ما نقیض وقتی می خواهیم پیدا کنیم برای وجود این جزء و وجود آن جزء باید پیدا کنیم. ایشان تعبیر می کند می گوید نقیض وجود الجزئین مجموع العدمین هست. مجموع الجزئین نقیضش می شود مجموع عدمهما.

بعد که اینطور شد می فرماید: معلوم است وقتی مجموع ترک الصلاة و ارادة الازالة شد واجب، نقیض ترک الصلاة می شود فعل الصلاة. نقیض ارادة الازالة هم می شود عدم ارادة الازالة. آنوقت مجموع نقیضین یعنی مجموع فعل الصلاة و عدم ارادة الازالة حرام غیری می شود. چون مجموع ترک الصلاة و ارادة الازالة وقتی شد واجب غیری، نقیضش می شود حرام غیری. نقیضش هم که شد مجموع فعل الصلاة و عدم ارادة الازالة. این مجموع می شود حرام غیری. آنوقت فعل الصلاة حرمت غیریه ضمنیه پیدا می کند. این مطلبی است که محقق اصفهانی فرموده است. فرموده است ما مبنایمان در همه جا همین است. مثلا در همین مثال وجوب مجموع الاکرامین، اکرام زید و اکرام عمرو، این مجموع شد واجب، نقیض این مجموع نقیض مستقلی نیست، یعنی نقیض جزئین. می شود مجموع عدم اکرام زید و عدم اکرام عمرو. و این می شود حرام. آنوقت عدم اکرام زید حرمت ضمنیه غیریه دارد.

سؤال وجواب: حالا تعبیری که ایشان در حاشیه کفایه دارد این است که می گوید مجموع الجزئین نقیضش نمی شود انتفاء المجموع، می شود مجموع الانتفائین. تعبیر ایشان این است. نقیض مجموع اکرام زید و اکرام عمرو، می شود مجموع عدم اکرام زید و عدم اکرام عمرو. و این مجموع عدم اکرام زید و عدم اکرام عمرو حرام غیری است چون مجموع اکرامهما واجب است و وجوب شیء مقتضی حرمت غیریه نقیضش هست.

نتیجه این می شود که ترک اکرام زید می شود حرام غیری ضمنی.

در مانحن فیه هم همینطور است. مجموع ترک الصلاة و ارادة الازالة می شود واجب غیری. نقیضش می شود حرام غیری. نقیضش چیست؟ مجموع فعل الصلاة و عدم ارادة الازالة. آنوقت فعل الصلاة حرمت ضمنیه غیریه وقتی پیدا کرد چطور می تواند صحیح باشد؟

محقق اصفهانی می گوید صاحب فصول که آمد با مقدمه موصله این نماز در وقت ازاله را تصحیح کند، نماز از حرام غیری استقلالی بودن، برگشت شد حرام غیری ضمنی. اینکه تأثیر ندارد در بحث. بالاخره حرام اگر عبادت باشد فاسد می شود چه حرام ضمنی باشد وچه حرام استقلالی.

اقول: به نظر ما این فرمایش محقق اصفهانی تمام نیست. اولا نقیض مجموع الجزئین مجموع العدمین نیست. نقیض مجموع اکرام زید و اکرام عمرو مجموع العدمین نیست. چرا؟ برای اینکه اگر من اکرام بکنم زید را ولی اکرام نکنم عمرو را، مجموع الاکرامین محقق نشده، مجموع العدمین هم محقق نشده، اینکه می شود ارتفاع نقیضین. درست است که ایشان فرموده است که مجموع امر اعتباری است و نقیض ندارد، نقیضها به لحاظ اجزاء حساب می شوند. ولی این درست نیست که ما بگوئیم نقیض مجموع الجزئین مجموع العدمین است. نخیر، نقیض مجموع الجزئین عدم احدهما است. اینکه بگوئیم باید این اکرام زید و اکرام عمرو باشد، نقیض وجود کلا الاکرامین انتفاء کلا الاکرامین است. و در انتفاء کلا الاکرامین کافی است انتفاء احدهما.

در ضمن انتفاء مجموع که با انتفاء کل جزء می شود، انتفاء مجموع الاکرامین با انتفاء اکرام زید هم می شود با انتفاء اکرام عمرو هم می شود، چطور شد انتفاء اکرام زید حرام ضمنی شد؟! چرا حرام ضمنی؟! انتفاء اکرام زید کافی است برای انتفاء مجموع الجزئین. مولائی که می خواهد مثلا این دو فعل با هم باشد، حال از غیر مولا مثال بزنم: مثل اینکه شما می خواهید دو لنگه کفش با هم باشد تا بپوشید وبه درس بیائید، اگر کسی بیاید یک لنگه آن را بردارد و ببرد، این مبغوض استقلالی شما است یا مبغوض ضمنی شما است؟ بلا اشکال مبغوض استقلالی است. چرا؟ برای اینکه با برداشتن یک لنگه کفش محبوب شما که وجود دو لنگه کفش است فوت می شود. پس برداشتن هر لنگه کفش می شود مبغوض استقلالی. اگر مجموع دو چیز محبوب باشد، انتفاء هر جزء از آن می شود مبغوض. چون انتفاء هر جزء باعث می شود مجموع منتفی بشود.

پس این فرمایش محقق اصفهانی که در مانحن فیه فرموده است فعل الصلاة حرام غیری ضمنی است، این درست نیست. چون ایشان نقیض را برای مقدمه موصله مجموع فعل الصلاة و عدم ارادة الازالة می گیرد. در حالی که هر کدام از این دو شیء فعل الصلاة ارادة الازالة محقق بشود کافی است برای انتفاء مقدمه موصله. اگر بنا است فعل الصلاة حرام زچ

غیری باشد حرام غیری استقلالی است. منتهی ما عرضمان این است که مولا وقتی که انتفاء مرکب را مسلم می بیند، می گوید حالا که تو بنا داری ترک کنی مقدمه موصله را، خب ترک مقدمه موصله به این است که اراده ازاله نمی کنی. حالا فعل الصلاة هم باشد اراده ازاله نمی کنی، نماز هم نخوانی اراده ازاله نمی کنی، چون اگر اراده ازاله بکنی مقدمه موصله محقق می شود. تو اگر اراده بکنی ازاله را، ترک هم می کنی صلاة را چون محال است دیگر با اراده ازاله از شما فعل الصلاة محقق بشود. وقتی ترک کردی صلاة را مقدمه موصله حاصل می شود. اگر شما اراده ازاله نکنی، مقدمه موصله از جیب مولا می رود و بر مولا فوت می شود. مولا در این حال می گوید لااقل برو نماز بخوان تا مصلحت نماز فوت نشود.

پس جناب محقق اصفهانی! اینکه شما اصرار دارید که این فعل الصلاة حرام غیری است منتهی می گوئید حرام غیری ضمنی است. می گوئیم اگر حرام غیری باشد استقلالی است نه ضمنی. ولی ما حرفمان این است که حرام غیری هم نیست. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که حرام غیری است انتفاء مرکب است. انتفاء مقدمه موصله در اینجا همیشه به این است که اراده ازاله محقق نمی شود. مولا می گوید حالا که اراده ازاله نمی کنی لااقل برو نماز بخوان تا مصلحت نماز تحصیل بشود.

سؤال وجواب: ترتبی می شود. ... آن چیزی که مبغوض مولا است انتفاء مرکب است. مولا می گوید انتفاء این مرکب مبغوض من است. حالا شما بفرمائید که انتفاء مرکب یعنی انتفاء احد الجزئین. آن چیزی که مبغوض مولا است انتفاء احد الجزئین است. ولی وقتی فرض شد انتفاء احد الجزئین در رتبه سابقه، در همین مثال اکرام زید و اکرام عمرو مولا می گوید اگر مجموع اکرام زید و اکرام عمرو را محقق نمی کنی بلکه ترک می کنی احدهما را، یعنی مثلا ترک می کنی اکرام عمرو را. در فرضی که اکرام عمرو را ترک می کنی اصلا من از تو خواهش می کنم که اکرام زید را هم ترک کن. ...بالاخره یا مصلحت دارد ترک اکرام زید در این حال یا اکرام زید مفسده دارد. او مهم نیست. مهم این است که با هم جمع می شود. مولا می گوید من حب نفسی دارم به اکرام زید و عمرو یعنی به این مرکب. این باعث می شود که من نسبت به انتفاء این مرکب یعنی انتفاء احد الجزئین بغض داشته باشم. ولی حالا اگر این مرکب منتفی می شود بسبب من الاسباب ولو به این خاطر که شما نمی خواهی عمرو را اکرام کنی، در این صورت که داغ انتفاء مرکب به سینه مولا می نشیند، مولا می گوید در این حال من نسبت به اکرام زید می گویم حالا که اکرام عمرو را ترک می کنی حتما اکرام زید را هم ترک کن. پس چطور می توانیم بگوئیم ترک اکرام زید مبغوض مولا است؟ نخیر، اصلا محبوب مولا است ترک اکرام زید در این حالی که شما اکرام عمرو را ترک می کنی، برای اینکه اگر اکرام عمرو را ترک کنی اکرام زید بکنی مفسده عظیمه برای مولا دارد.

این اشکال اول ما است به محقق اصفهانی. جناب محقق اصفهانی! انتفاء مجموع الجزئین به انتفاء احدهما هست نه به انتفاء کلیهما. و مولا در فرض انتفاء احد الجزئین می تواند بگوید من از تو خواهش می کنم جزء دیگر را هم منتفی کن. در همان مثال دو لنکه کفش، اگر یک کسی بیاید یک لنگ کفش را بردارد. شما به دوستتان می گوئید در فرضی که شخصی یک لنگ کفش را بر می دارد محبوب من فوت می شود. محبوب من مجموع این دو لنگ کفش است. در این صورت من از تو خواهش می کنم که آن لنگه دیگر کفش را هم تو بردار تا لااقل او گم نشود. این چه اشکالی دارد؟

مانحن فیه هم همینطور است. مولا می گوید مقدمه موصله که منتفی شد با ترک اراده ازاله، لااقل شما نماز بخوان، در فرضی که مقدمه موصله منتفی می شود من نسبت به نماز خواندن هیچ احساس بغضی ندارم.

هذا امر وجدانی.

سؤال وجواب: فعلا بنابر این است که فعل الصلاة مانع است از ازاله. و ترک صلاة مقدمه واجب است. بنابر این است. و الا بله ما این اشکال را در بحث ضد داریم که اصلا فعل الصلاة مانع از ازاله نیست. چرا؟ برای اینکه شما هر وقت ازاله را ترک می کنی مستند به فقد مقتضی است یعنی مستند به عدم اراده ازاله است. تا اراده ازاله بکنی دیگر محال است نماز بخوانی. پس هیچوقت فعل الصلاة مانع از ازاله نیست. تا اراده نکنی ازاله را، مقتضی ازاله نیست. تا اراده کردی ازاله را و مقتضی موجود شد، اصلا مانعی به نام فعل الصلاة نداریم. من این را قبول دارم. ... اگر مولایی از شما بخواهد حج را، شما بروید کربلا در کنار حرم امام حسین علیه السلام روز عرفه، آیا مولا نسبت به این زیارت کربلای شما بغض دارد؟ قطعا بغض ندارد. منتهی یک واجب اهمی است برو حج، والا من نسبت به زیارت امام حسین علیه السلام روز عرفه هیچ بغضی ندارم. وجدانا هم همینجور است.

پس ما فعلا نمی خواهیم اشکال کنیم که فعل الصلاة اصلا هیچ مانعی نیست برای ازاله. این اشکال در بحث ضد است. قبول می کنیم می گوئیم فعل الصلاة مانع است. و لذا عدم این مانع می شود مقدمه واجب. ترک این نماز می شود مقدمه واجب. ولکن فرض این است که مقدمه موصله واجب است، ترک الصلاة همراه با اراده ازاله. حالا اگر مولا ببیند این مجموع مقدمه موصله منتفی می شود، می گوید دیگر من در فرض انتفاء این مرکب هیچ بغضی نسبت به نماز خواندن شما ندارم.

بله اگر فرض می شد که شما در زمان اراده ازاله می خواستید نماز بخوانید، آنوقت نسبت به فعل نماز شما بغض داشت، چون انتفاء مقدمه موصله استناد پیدا می کرد به فعل الصلاة. اما هیچوقت اینطور نیست. هر وقت شما اراده ازاله بکنید فعل الصلاة منتفی می شود.

پس فعل الصلاة همیشه مقارن است با عدم اراده ازاله. مولا می گوید خب مقدمه موصله بخاطر عدم اراده ازاله منتفی شد، چه نماز بخوانی و چه نخوانی دیگر برای من فرقی نمی کند به لحاظ ازاله. و لکن به لحاظ اینکه دلم را خوش می کنم که این عبد من که عصیان کرد امر به ازاله را ولی عاصی صد در صد نیست اهل نماز جماعت هست، خب این مصلحت را استیفاء بکن. این محذوری ندارد.

سؤال: اراده صلاة علت است برای عدم اراده ازاله. جواب: اولا اراده صلاة تنافر دارد با اراده ازاله ودر آن واحد جمع نمی شوند. چون تنافر در وجود دارند محال است همزمان موجود بشوند. ... اصلا مولا نسبت به انتفاء مرکب که بغض دارد شما می فرمایید نسبت به انتفاء اراده ازاله هم بغض پیدا می کند چون او منشأ شد که این مرکب منتفی بشود. خب می توانست اراده نکند نماز را. اراده ازاله منتفی شد بخاطر اینکه شخص به دنبال اراده ازاله نبود. ...اراده صلاة علت تامه عدم اراده ازاله نیست. شما می توانید اراده صلاة نکنید اراده ازاله هم نکنید. پس شما الان که اراده ازاله ندارید به معنای این نیست که چون اراده صلاة داشتید پس اراده ازاله ندارید. ولذا ممکن است نماز هم نخوانی اراده ازاله هم نکنی. اینکه شما می گوئید ارادة الصلاة علت عدم اراده ازاله است خب همین بحث ما است. که می گوید فعل الصلاة علت عدم تحقق مقدمه موصله است. خب ما داریم از همین جواب میدهیم. می گوئیم در فرضی که مولا می بیند مقدمه موصله منتفی شده است یعنی این مرکب (یعنی ترک الصلاة و ارادة الازالة) محقق نمی شود بسبب من الاسباب، مولا بگوید در این حال که مرکب منتفی می شود شما برو نماز بخوان. آیا فعل الصلاة در فرض انتفاء مقدمه موصله این فعل الصلاة مبغوض مولا است؟ برفرض فرمایش شما درست، اراده صلاة علت است برای عدم اراده ازاله، اما عدم اراده ازاله که فقط علتش اراده نماز نیست، علت های دیگری هم دارد. مولا میگوید شما وقتی اراده ازاله نمی کنی یعنی مقدمه موصله منتفی می شود، دو حالت داری: یکی اینکه اراده نماز هم نکنی، از اینجا مانده واز آنجا رانده می شود، یک فرض دیگر این است که اراده نماز بکنی، حالا "إن الحسنات یذهبن السیئات"، باز بالاخره رفتی نماز خواندی. مولا می بیند فرقی که نمی کند، عدم اراده ازاله وقتی فرض شد ومقدمه موصله منتفی شد چه فرقی می کند برای مولا که شما نماز بخوانید یا نخوانید، اراده نماز خواندن بکنید یا نکنید. باز هر چی فکر می کند می بیند شما اراده نماز خواندن بکنید و نماز بخوانید یک مصلحت دیگری استیفاء می شود، ولذا می گوید إذا ترکت الازالة فصل.

اشکال دوم به محقق اصفهانی: جناب محقق اصفهانی! چه اصراری هست که بگوئید مجموع امر اعتباری است و نقیض ندارد؟ مگر نمی شود امر اعتباری نقیض نداشته باشد؟ بالاخره شیء در هر وعائی (چه وعاء اعتبار و چه وعاء تکوین) یا موجود است یا موجود نیست. این عنوان مجموع یک عنوان اعتباری عقلی است، یا هست یا نیست. پس چرا می گوئید مجموع الجزئین نقیض ندارد؟ جناب محقق اصفهانی! وجدانی بحث کنید، می شود حب تعلق بگیرد به مجموع الفعلین یا نه. بلااشکال حب تعلق می گیرد به مجموع دو فعل یعنی به مجموع اکرام زید و عمرو. حبی که به مجموع تعلق می گیرد می تواند منشأ بشود که بغض هم به ترک این مجموع تعلق بگیرد. چه جور مرکب اعتباری است که حب به او تعلق می گیرد، خب بغض هم می تواند به عدمش تعلق بگیرد. این اصرار که مجموع الجزئین امر اعتباری است و نقیض ندارد چون نقیض مربوط به وجودات حقیقیه است، آن چیزی که وجود حقیقی دارد هذا الجزء وذاک الجزء است، این حرفها تمام نیست.

هذا تمام الکلام فی الثمرة الثانیة.

به نظر ما حق با صاحب فصول و صاحب کفایه است که بنابر قول به مقدمه موصله، فعل الصلاة در وقت وجوب ازاله نقیض واجب نیست. الترک الموصل واجب است نقیضش هم ترک الترک الموصل است نه فعل الصلاة. ولذا فعل الصلاة مشکلی ندارد. فرق می کند با مبنای وجوب مطلق مقدمه. آنجا واجب ترک الصلاة است و نقیضش فعل الصلاة است، ولذا ممکن است بگوئیم این فعل الصلاة حرام است. چون ترک الصلاة مقدمه ازاله است وجوب دارد. وجوب ترک الصلاة مقتضی حرمت نقیضش هست که فعل الصلاة باشد. حالا این حرمت غیریه است. بحث است که حرمت غیریه مقتضی فساد عبادت هست یا نه. صاحب فصول هم توجه به این مطلب دارد، می گوید حرمت غیریه مقتضی فساد عبادت است چون نهی با امر جمع نمی شود. این نماز بنابر وجوب مطلق مقدمه حرام غیری است، چون نقیض واجب است. و حرام غیری که بود یعنی نهی دارد و نهی با امر در یکجا جمع نمی شود.

بقیه این بحث، در بحث ضد دنبال می شود.

ثمره ثالثه: همانطور که مقدمه واجب بحث است که وجوب شرعی دارد یا نه، علت تامه حرام هم همین بحث را دارد که علت تامه حرام آیا حرام غیری هست یا نیست.

البته اینجا دیگر بحث مقدمه موصله پیش نمی آید، چون علت تامه حرام موصله هم هست.

ثمره نزاع در بحث وجوب مقدمه یا حرمت علت تامه حرام این می شود که: گاهی یک عبادتی است علت تامه حرام است. مثلا وضوء با آب سرد علت تامه است برای ضرر محرم بر نفس. می خواهیم ببینیم آیا این وضوء صحیح است یا نه.

خب بنابر قول به ملازمه که بگوئیم علت تامه حرام، حرام است، این وضوء می شود علت تامه حرام، علت تامه حرام، حرام است. چطور می تواند این وضوء که حرام است ونهی دارد صحیح باشد.

اما بنابر اینکه ما قائل به وجوب مقدمه یا حرمت علت تامه حرام نشویم، خب این وضوء حرام نیست.

ولذا مرحوم آقای صدر در حلقه ثالثه فرموده است: اگر یک واجبی داشتیم علت تامه حرام بود، بنابر قول به اینکه علت تامه حرام، حرام است، دلیل حرمت آن حرام بالالتزام می گوید این علت تامه اش حرام است، با دلیل وجوب این علت تامه تعارض می کند. اگر ما قائل شدیم به اینکه علت تامه حرام، حرام است، این وضوء می شود علت تامه حرام. دلیل حرمت اضرار به نفس بالالتزام می گوید علت تامه اضرار هم حرام است. با دلیل وجوب وضوء تعارض می کنند.

ایشان می گوید حتی اگر فرض کنیم که این واجب اعم است از آن معلولش. یک واجبی است مثل انقاذ غریق، علت تامه اتلاف مال غیر است. دلیل حرمت اتلاف مال غیر بالالتزام می گوید این انقاذ غریق حرام است چون علت تامه حرام است. آنوقت با دلیل وجوب انقاذ غریق تعارض می کنند. فعل واحد یعنی انقاذ غریق هم می خواهد بشود واجب و هم می خواهد بشود حرام. واجب است چون یجب انقاذ الغریق، حرام است چون علت تامه اتلاف مال غیر است، یحرم اتلاف مال الغیر می گوید فیحرم انقاذ الغریق الذی یکون علة تامة للاتلاف.

اما بنابر قول به عدم ملازمه، مرحوم آقای صدر فرموده نه، باب، باب تزاحم است. چرا؟ برای اینکه یجب انقاذ الغریق انقاذ غریق را می گوید واجب، یحرم اتلاف مال الغیر می گوید اتلاف مال غیر حرام است. اینها با هم مصبشان واحد نیست. دو تا فعل است، یکی انقاذ غریق است که واجب است و دیگری اتلاف مال غیر است که حرام است.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. برای اینکه مطلب روشن بشود صور مسأله را عرض می کنم:

صورت اول: این است که واجب که علت تامه حرام است مندوحه دارد. مثل همان وضوء با آب سرد، غسل با آب سرد، اینها مندوحه دارد، می تواند آدم برود غسل بکند و وضوء بگیرد با آب گرم و مریض هم نشود. یا مثلا وضوء در جائی که مصب ماء وضوء غصبی است. خب این وضوء در اینجا مستلزم ریختن آب است به محل مغصوب. علت تامه است این وضوء برای غصب. ولی می توانید شما بروید جای دیگری وضوء بگیرید. غسل در مکان غصبی، خود غسل می گویند غصب نیست. خود غسل یعنی وصول الماء الی البشرة اینکه غصب نیست. این وصول الماء الی البشرة علت تامه غصب است. چرا؟ برای اینکه وصول الماء الی البشرة علت تامه است برای جریان الماء. معمولا شما می روید زیر دوش، آب که به بدنتان می ریزند این علت تامه است برای جریان الماء فی هذا المکان المغصوب. جریان الماء فی هذا المکان المغصوب غصب است. غسل می شود علت تامه غصب.

(البته معلول غصب هم هست. آن بحث دیگری است که در بحث خودش باید مطرح کنیم. چون وصول الماء الی البشرة معلول آب ریختن است. خود این آب ریختن در این مکان غصبی هم غصب است. پس این وصول الماء الی البشرة هم معلول حرام است و هم علت تامه حرام است. علت تامه جریان الماء علی الجسد در این مکان غصبی است که می شود حرام).

در این موارد که مندوحه داریم، اصلا بنابر قول به عدم ملازمه مشکلی نیست. این فعل مثلا وضوء با آب سرد که واجب نیست، طبیعی وضوء واجب است. آن چیزی که حرام است اضرار به نفس است. اصلا با هم تزاحمی هم ندارند. چون طبیعی وضوء که لازم نیست با آب سرد وضوء بگیریم. وضوء واجب، اضرار به نفس حرام.

ولی بنابر قول به ملازمه که علت تامه حرام، حرم است مشکل پیدا می کنیم. چون این وضوء با آب سرد می شود حرام، و دیگر حرام مصداق واجب شدنش مشکل است.

ببینیم آیا این مطالب و بقیه مطالب اشکال دارد یا نه انشاءالله فردا.

جلسه 261

یکشنبه 19/08/87

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 ثمره ثالثه بود. عرض کردیم چون بحث وجوب مقدمه در حقیقت اختصاص به وجوب مقدمه واجب ندارد، بلکه مقدمه حرام را هم می گوید حرام است، یعنی علت تامه حرام، حرام است از نظر کسانی که قائل به ملازمه هستند.

مرحوم آقای صدر در حلقه ثالثه فرموده است: بهترین ثمره بحث ملازمه این است که اگر واجب اهم علت تامه حرام بود، مثل انقاذ غریق که مستلزم اتلاف مال غیر بود، در این صورت اگر قائل بشویم به ملازمه، تعارض پیش می آید. چون اتلاف مال غیر دلیلش می گوید یحرم اتلاف مال الغیر فیحرم انقاذ الغریق المستلزم للاتلاف. با دلیل یجب انقاذ الغریق تنافی در جعل دارند. لا یمکن اجتماعهما فی الجمع. مگر می شود انقاذ غریق به عنوان واحد بشود و هم حرام؟ نسبت هم بین یجب انقاذ الغریق با یحرم اتلاف مال الغیر عموم و خصوص من وجه است. مورد اجتماعشان این مثال است که انقاذ غریق مستلزم اتلاف مال غیر شده است.

اما منکر ملازمه بشویم، باب، باب تزاحم است.

ما عرض کردیم برای تحقیق صور مسأله ما کل صور را بیان می کنیم:

صورت اول این بود که فرض می شود که واجب که علت تامه حرام هست مندوحه دارد. مثل غسل ارتماسی در خزینه یا حتی غسل ترتیبی زیر دوش با لنگ غصبی که صاحب عروه فرموده است که این غسل باطل است. برای اینکه این غسل علت تامه است برای تحریک مئزر مغصوب. حتی برخی فرموده اند اگر در خزینه یا استخر شما غسل بکنید مستلزم بشود که یک شخص دیگری که لباسش غصبی است آب به سمت لباس او جریان پیدا کند، غسل شما مشکل است چون این غسل شما مستلزم تحریک آن لباس مغصوب آن شخص هست.

ما اگر قائل به ملازمه بشویم، این غسل که علت تامه غصب است، یا فرض کنید غسل به آب سرد که علت تامه اضرار به نفس هست، این غسل نهی دارد چون علت تامه حرام است. نهی از این غسل با امر به این غسل قابل جمع نیست.

بله! اگر ما قائل بشویم که علت تامه حرام، به عنوان علت تامه حرام نهی دارد، نه به عنوان واقعی خودش، در اینجا غسل به ماء بارد مثلا علت تامه اضرار به نفس هست، اگر بگوئیم عنوان غسل به ماء بارد حرام نمی شود، عنوان العلة التامة للحرام حرام می شود، می شود اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان. می شود عنوان علت تامه حرام، عنوان غسل واجب. کسانی که تعدد عنوان را کافی می دانند در جواز اجتماع امر ونهی اینجا مشکل پیدا نمی کنند. اما کسانی که اجتماع امر ونهی را در معنون واحد ممتنع می دانند ولو مع تعدد العنوان، یا معتقدند که نهی متعلق به عنوان علت تامه حرام نیست، بلکه به همان ذاتی فعل نهی تعلق می گیرد که عنوان غسل به ماء بارد هست که علت تامه اضرار به نفس است، خب غسل به ماء بارد می شود حرام، آنوقت چطور می تواند همین غسل به همین عنوان بشود واجب؟

پس اگر ما قائل شدیم به ملازمه وعلت تامه حرام گفتیم حرام است، مشکل می شود و صحت این غسل محل اشکال است.

اما اگر قائل شدیم به عدم ملازمه بین حرام و حرمت علت تامه آن. به نظر ما مشکلی نیست. این غسل به ماء بارد نهی که ندارد، علت تامه حرام هست ولی علت تامه حرام که حرام نیست.

سؤال وجواب: اضرار به نفس حرام است، ولو مسبب تولیدی هم هست از غسل به ماء بارد، شارع می گوید اما من راجع به علت تامه او نهی نمی کنم. با اطلاق إغتسل من الجنابة مشکلی پیدا نمی شود.

بله بنابر نظر مرحوم آقای خوئی و استاد ما قدهما می فرمودند اطلاق قوامش به ترخیص در تطبیق است. طبق این نظر کار مشکل می شود.

این نظر را توضیح بدهم: یک بحثی است در باب اجتماع امر ونهی هم این بحث مفصل مطرح شده است. مثلا نماز در مکان مغصوب را مثال بزنیم: مرحوم آقای خوئی و استاد ما می فرمودند محال است صل اطلاق داشته باشد نسبت به صلاة در مکان مغصوب. چرا؟ برای اینکه فرض این است که اجتماع امر ونهی محال است. و ثابت شده است که این نماز در مکان مغصوب به عنوان غصب نهی دارد. درست است که این نماز در مکان مغصوب بخصوصه امر ندارد، شما مندوحه دارید، اما اطلاق امر نسبت به این فرد محال است. چرا؟ برای اینکه اطلاق امر قوامش به ترخیص در تطبیق است. مولا به شما ترخیص بدهد در تطبیق متعلق امر بر اینجا. و محال است که مولا نسبت به این نماز در مکان مغصوب هم نهی بکند و هم ترخیص بدهد. و چون قطعا نهی داریم، پس ترخیص در تطبیق نداریم، ولذا اطلاق امر از بین رفت و این نماز در مکان مغصوب مصداق مأموربه نیست.

در مانحن فیه هم این مبنا ما را دچار مشکل می کند. چرا؟ برای اینکه این غسل با آب سرد، طبق نظر مرحوم آقای خوئی و استاد ما محال است امرش اطلاق داشته باشد. چون آیا می شود شارع بطور مطلق بگوید تو مرخصی در این غسل به آب سرد و ترخیص فعلی داری در این غسل به آب سرد با وجود نهی از اضرار به نفس؟ این ممکن نیست. پس ترخیص فعلی در این غسل به آب سرد با جود نهی از اضرار به نفس ممکن نیست.

می ماند ترخیص ترتبی. ترخیص ترتبی هم در اینجا فرض نمی شود. در مثال نماز در وقت ازاله، آنجا ترخیص مطلق نداشتیم اما ترخیص ترتبی ممکن بود. مولا می گفت إن لم تزل النجاسة عن المسجد فأنت مرخص فی الصلاة فی اول الوقت. ولذا اطلاق ترتبی در نماز اول وقت که منافی بود با ازاله داشتیم. اما اینجا چطور؟ ترخیص ترتبی در این غسل به آب سرد ممکن است؟ نخیر. چرا؟ برای اینکه چطور مولا بگوید إن کنت توجد الاضرار بالنفس المعلول للغسل بالماء البارد فأنت مرخص فی الغسل بالماء البارد. اینکه محال است و می شود ترخیص در حاصل. اگر ایجاد می کنی این فرد از اضرار به نفس را که معلول غسل به آب سرد است، خب یعنی غسل به آب سرد را هم ایجاد می کنی. چون فرض وجود معلول مساوق است با فرض وجود علت آن. معنایش این است که اگر ایجاد می کنی این فرد از اضرار به نفس را که معلول غسل به آب سرد است، یعنی اگر غسل به آب سرد می کنی پس مجازی غسل به آب سرد بکنی. همانطوری که طلب الحاصل محال است، ترخیص در حاصل هم محال است. بگوید إن کنت تفعل کذا فأنت مرخص فیه. این محال است، که ترخیص در فعل هم معلق باشد بر وجود فعل.

إن قلت: که اضرار به نفس که علت منحصره اش غسل به ماء بارد نیست. می شود برود در برف بازی کند همین اضرار به نفس محقق می شود. می شود برود در آب سرد شنا کند این اضرار به نفس محقق بشود. پس فرض وجود اضرار به نفس مساوق با فرض این علت که غسل به ماء بارد است نیست. ولذا می شود بگوید إن کنت توجد الاضرار بالنفس فاغتسل بالماء البارد یا فأنت مرخص فی الاغتسال بالماء البارد.

قلت: هم مرحوم آقای خوئی و هم مرحوم استاد جواب داده اند، فرموده اند: حرام انحلالی است. اضرار به نفس حرام است بجمیع افراده، یکی از آنها همین فردی است که معلول غسل به ماء بارد است. این فرد حرام است. معنا ندارد بگویند اگر فرد دیگری را از حرام ایجاد می کنی تو مجازی که غسل به ماء بارد کنی تا این فرد از حرام هم موجود بشود. اگر فرد دیگری را از حرام موجود می کنی مرخصی غسل به ماء بارد کنی تا این فرد دیگر از حرام موجود بشود. اینکه معقول نیست.

اگر بگوید که این فرد را اگر موجود می کنی که معلول غسل به ماء بارد است، یعنی غسل به ماء بارد را ایجاد می کنی، حال می خواهد در این فرد ترخیص بدهد در غسل به ماء بارد، این ترخیص در حاصل است. ولذا مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول در بحث لاضرر فرموده است ولو این غسل به ماء بارد متحد نیست با حرام، ضرر بر نفس مسبب تولیدی است از غسل به ماء بارد، ولکن این غسل به ماء بارد باطل است.

بله! ایشان آنجا می فرماید چون مصب امر ونهی یکی نیست، این مثال بزرخ است بین تعارض و بین تزاحم. یعنی چه؟ یعنی اگر تعارض بود مصب واحد بود، همان غسل به ماء بارد مصداق اضرار بر نفس بود، حتی در حال جهل هم جاهل باشد شخصی به اینکه این غسل مستلزم اضرار بر نفس است و یا اضرار بر نفس حرام است، حتی در فرض جهل هم این غسل باطل بود. اما چون مصب واحد نیست، فقط در فرض وصول حرمت اضرار به نفس صغرویا و کبرویا که بداند این غسل سبب اضرار بر نفس است و اضرار بر نفس حرام است، در این فرض غسل دچار مشکل می شود. اما در فرض جهل مشکلی نیست. چون تزاحم بین دو حکم فرع بر وصول آن دو حکم است. اگر دو حکم داشتیم یکی واصل بود دیگری واصل نبود تزاحمی نیست. شارع واجب می کند وضوء یا غسل را مطلقا، چون اصلا اضرار به نفس واصل نیست، و چون واصل نیست و لذا تزاحم فرع بر وصول کلا التکلیفین است. البته مرحوم استاد ما می فرمودند که ما معتقدیم که در فرض جهل هم ما باز مشکل داریم. بالاخره نهی از اضرار به نفس واقعا هست. ونمی شود با وجود نهی واقعی از اضرار به نفس علت تامه او ترخیص در تطبیق داشته باشد لا مطلقا و لا مترتبا.

این نظر این دو بزرگوار.

اقول: ما دو تا اشکال به این دو بزرگوار داریم:

اصلا قوام اطلاق امر به نظر ما به ترخیص فعلی در تطبیق نیست. ما یک ترخیص تکلیفی داریم و یک ترخیص وضعی داریم. اینها نباید با هم خلط بشود. ترخیص تکلیفی در تطبیق همین چیزی است که مرحوم آقای خوئی و آقای تبریزی فرموده اند. قوام اطلاق امر به ترخیص تکلیفی در تطبیق نیست.

قوام اطلاق امر به ترخیضص وضعی است و یا به تعبیر دیگر ترخیص حیثی است در تطبیق. یعنی اطلاق امر متقوم به این است که این امر که متعلق است به طبیعت، لابشرط باشد نسبت به قید زائد. از حیث این امر مرخص باشیم در تطبیق، ولو از حیث تکلیف آخر ممنوع از تطبیق باشیم، باز مشکلی برای اطلاق امر ایجاد نمی کند. مولا می گوید بله صل ترخیص حیثی دارد در تطبیق بر نماز در مکان مغصوب و قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی و ترخیص وضعی است در تطبیق. جمع می شود با منع تکلیفی از این فرد به عنوان آخر. فکیف بالمقام، اطلاق امر به غسل ترخیص حیثی دارد نسبت به غسل به ماء باردی که مستلزم اضرار بر نفس است، با نهی از اضرار به نفس حتی در فرض اتحاد با غسل جمع می شود، فکیف به اینکه اضرار به نفس معلول غسل است و نه متحد با آن.

این بحثی است که ما در بحث اجتماع امر ونهی عرض کردیم وفاقا أو تبعا لجملة من الاعلام مثل مرحوم آقای صدر وآقای سیستانی. ولذا معتقدیم که هیچ مشکلی برای اطلاق امر پیش نمی آید.

سؤال وجواب: آنها می فرمایند اصلا اطلاق امر به این معنا است که اگر از مولا بپرسیم ایها المولی أنا مرخص فی تطبیق الواجب علی هذا الفرد؟ مولا بگوید نعم. بعد می گویند مولا اینجا می تواند بگوید نعم با وجود نهیی که دارد از ایجاد این فرد؟ بگوید انت مرخص فی تطبیق الواجب علی هذا الفرد؟ ما می گوئیم بله می تواند، انت مرخص از حیث امر به طبیعت. انت مرخص وضعا. یعنی امر به این طبیعت لابشرط است. ... امر بعث به جامع است نه بعث به این فرد. منتهی قوام اطلاق امر ببینیم به ترخیص مطلق در تطبیق است یا ترخیص حیثی و وضعی. ما معتقدیم که قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی و وضعی است. و این ترخیص هم منشأ شرعی نیست، اصلا روح اطلاق امر است. نه اینکه یک مجعول زائدی است به نام ترخیص. روح اطلاق عبارت است از لابشرط بودن و مرخص حیثی و وضعی بودن. طبعا عقل از حیث امر به صلاة می گوید تو مرخصی در تطبیق، اما از حیث نهی از غصب حساب دیگری دارد. پرونده ها را عقل جدا می کند. می گوید حالا نماز واجب تعبدی است. (البته شبهه این هم فقط در مورد نماز در مکان مغصوب عالما عامدا است. والا اگر جاهل قاصر باشیم ما معتقدیم این نماز در مکان مغصوب اطلاق امر شاملش می شود منافات با نهی از غصب هم ندارد). توصلی را مثال بزنید خیلی روشنتر است. دفن در مکان مغصوب حتی عالما عامدا اطلاق امر به دفن میت شاملش می شود منافات با نهی از غصب ندارد. ترخیص حیثی در دفن میت در این مکان. ولذا مولا نمی تواند بگوید لم غصبت ولم لم تمتثل الامر بدفن المیت. می گوئیم مولا لم غصبت قبول، اما لمَ لم تمتثل الامر بدفن المیت نه، شما نگفتی إدفن المیت فی مکان مباح. ولذا اگر شخص آخری برود میت را دفن کند در مکان مغصوب، این واجب کفائی از بقیه ساقط است بدون اینکه بقیه گناهی کرده باشند. چون خود این آقا واجب است غصب کند، چون غصب بر او حرام است حدوثا و بقائا. خود آن دافن عقلا ملزم است که این میت را از این مکان مغصوب بیرون بیاورد. اما بقیه مؤمنین از دور فاتحه بخوانند بر روح این میت که در مکان مغصوب دفن شده و فقه هم به کمک او نمی آید. چون بنابر قول ما که بسیاری این عقیده را دارند دفن میت امتثال شده است و این وجوب کفائی از بقیه ساقط شده است.

سؤال وجواب: ایشان قوام اطلاق امر را به ترخیص فعلی می داند. ... اصلا بحث عقل نیست بحث این است که روح اطلاق را ترخیص فعلی در تطبیق می داند. یعنی قوام اطلاق به ترخیص فعلی است در تطبیق. ما می گوئیم نه، قوام اطلاق به ترخیص حیثی و وضعی است در تطبیق. نه اینکه حکم عقل، حکم عقل عملی است. حکم عقل عملی نیست. اصلا ماهیت اطلاق امر متقوم است از نظر این دو بزرگوار به ترخیص فعلی در تطبیق. ... در عام حکم انحلالی است. اینجا که حکم انحلالی نیست، حکم رفته روی صرف الوجود نماز یا صرف الوجود دفن میت. ...عقل عملی نیست. عقل نظری می گوید اطلاق الامر یتقوم بالترخیص فی التطبیق. اختلاف این است که آقای خوئی ره می فرماید یتقوم بالترخیص الفعلی فی التطبیق، ما می گوئیم یتقوم بالترخیص الحیثی و الوضعی فی التطبیق.

سؤال وجواب: در این مثال غسل به ماء بارد، مصب امر با مصب نهی فرق می کند، چون اضرار به نفس مسبب از غسل است و نه متحد با آن.

سؤال وجواب: چه کسی می گوید نهی از عبادت به عنوان آخر، نه به عنوان لا تصل فی الحمام بلکه به عنوان لا تغصب، چه کسی می گوید نهی از عبادت به عنوان آخر که قد یتحد مع العبادة این نهی مقتضی فساد است؟ هذا اول الکلام. ... اگر عنوان واحد باشد ما قائل به ملازمه ایم. عنوان واحد هم بشود واجب و هم بشود حرام این نمی شود. ... آنهایی که قائلند اجتماع امر ونهی مع تعدد العنوان محال است، آنها بله آنها امتناعی هستند، و ولو عنوان متعلق امر و عنوان متعلق نهی دو چیز باشد هم قائلند به امتناع اجتماع.

اشکال دوم به آقای خوئی و استاد ره: جناب آقای خوئی! چرا ترخیص ترتبی در تطبیق در این غسل به ماء بارد یا غسل با مئزر غصبی چرا ترخیص ترتبی در تطبیق ممکن نیست؟! جناب آقای خوئی! در همین غسل به ماء بارد عرفا اضرار به نفس با اختلاف علتش مختلف نمی شود. درست است حکم اضرار به نفس انحلالی است و هر فردی از اضرار به نفس حرام است. اما فرد عرفا نه عقلا (عقل اختلاف علت در اختلاف تشخص معلول مؤثر است بلا اشکال. حرارتی که با این آتش تولید می شود عقلا غیر از حرارتی است که با آتش دیگر تولید می شود. تشخص وجود معلول به وجود علت آن هست)، اما عرفا این یک فردی است از اضرار به نفس، می شود با غسل به ماء بارد انسان کلیه اش چرک بکند، می شود با رفتن زیر برف کلیه اش چرک کند. کلیه چرک کردن عرفا یک فرد از اضرار به نفس است، اختلاف علت تأثیری در اختلاف عرفی آن ندارد. ولذا مولا می گوید من که نمی خواهم تو کلیه ات چرک بکند، ولی اگر کلیه ات چرک خواهد کرد، چون اگر غسل به آب سرد هم نکنی من تو را می شناسم اهل پرهیز نیستی، بلند می شوی در هوای سرد ورزش می کنی. حالا که بنا است کلیه تو چرک بکند مرخصی که با غسل به آب سرد علت آن را ایجاد کنی. این فرد از معلول محقق می شود. این چه اشکالی دارد؟! مشکلی ندارد.

ثالثا: اصلا عرفا دو فرد باشد، یک فرد از اضرار به نفس معلول غسل به آب سرد، فرد دیگر معلول بازی با برف، چه اشکالی دارد مولا بگوید اگر طبیعی اضرار به نفس را موجود می کنی، شما مرخصی غسل کنی به آب سرد تا این فرد از طبیعی اضرار به نفس محقق بشود تا لااقل اگر ما از یک جائی زیان کردیم و تو دچار اضرار به نفس شدی، از جای دیگر سود ببریم وآن اینکه غسل هم محقق بشود. این چه اشکالی دارد؟ ما محذوری در این نمی بینیم.

و اگر مرحوم آقای خوئی اینقدر سخت گیر هست، واجبی که علت تامه حرام است را می گوید نمی تواند ترخیص در تطبیق داشته باشد ولذا نمی تواند اطلاق امر داشته باشد، بسیاری از فتاوی ایشان به هم می ریزد. غسل با مئزر غصبی، جناب آقای خوئی شما فتوی دادید که غسل صحیح است، چرا؟ من آبی که می ریزم به بدن خودم، این آب می ریزد روی لنگ غصبی و این یک فردی است از غصب. و غسل علت تامه این غصب است. عرفا علت تامه است، یعنی اینطور نیست که من بتوانم در فرضی که لنگ به خودم بسته ام غسل بکنم اما این لنگ خیس نشود. یا مصب غصبی، شما فرمودید وضوء یا غسل در مصب غصبی صحیح است. آقا گاهی وضوء گرفتن همان و استلزام صرف در مصب غصبی همان. نمی شود وضوء بگیرم اینجا در عین حال این آب را صب در مصب غصبی نکنم. شما جناب آقای خوئی فرمودید غسل جنابت در مکان غصبی هم صحیح است، وضوء را در مکان غصبی اشکال کردید، چون گفتید وضوء مشکلش مسح است، والا اگر در مکان غصبی وضوء بگیریم بیائیم در مکان مباح مسح به سرمان بکشیم وضوء صحیح است. چون غسل وصول الماء الی البشرة است، اینکه متحد با غصب نیست. ولذا چون غسل مسح ندارد فقط غَسل دارد وصول الماء الی البشرة که مشکلی ندارد مصداق غصب نیست. وضوء بخاطر اینکه مسح دارد. مسح یعنی امرار الید علی العضو الممسوح، این امرار الید در مکان غصبی مصداق غصب است. خب جناب آقای خوئی! این غسل در مکان مغصوب دو ایراد اساسی دارد، یکی اینکه معلول حرام است، یکی اینکه علت تامه حرام هم هست. اما معلول حرام است، چون آب که می ریزی آب ریختن حرام است. آب که وصول پیدا می کند به این عضو، حالا آن غسل است وآن حرام نیست، ولی علت تامه این وصول اجراء الماء است. آب که خوبخود نمی آید وصول کند به بشره، باید آب بریزیم. آب ریختن حرام است و علت تامه واجب است. خب آنجا هم ترتب نمی شود دیگر. بگوید اگر این حرام را ایجاد می کنی یعنی علت تامه که حرام است اگر ایجاد می کنی معلول را هم می توانی ایجاد کنی. خب اگر علت تامه را ایجاد کنم معلول هم خوبخود موجود می شود. معنا ندارد بگوید اگر علت تامه را ایجاد می کنی مرخصی در ایجاد معلول.

سؤال وجواب: چه فرق می کند؟ علت تامه هم غصب است دیگر. غصب آب ریختن روی عضو است که این حرام است. مثالهای زیادی هست: همان وصول الماء الی البشرة این علت تامه است برای جدا شدن آب. که آب جدا که می شود جریان پیدا می کند این هم غصب است. شما اگر برای ترخیص در تطبیق اینقدر مشکل ایجاد می کنید، این فتاوی فقهی تان چه می شود؟ الله اعلم.

هذا کله إذا کان هناک مندوحة.

صورت دوم: اینکه مندوحه نباشد. اگر مندوحه نبود ربما یقال که اینکه مرحوم آقای صدر قائل شد که علی القول بالملازمة تعارض است و علی القول بعدم الملازمة تزاحم است. ربما یقال که این حرف درست نیست. چرا؟ برای اینکه اگر واجب اهم است مثل انقاذ غریق المستلزم لاتلاف مال الغیر، اگر واجب اهم است، اصلا این واجب علت تامه حرام فعلی نیست. چرا؟ برای اینکه یحرم اتلاف مال الغیر قید لبی دارد، إذا لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم أو مساو. اصلا اتلاف مال غیر اگر معلول انقاذ غریق باشد که واجب اهم است یا مساوی است، اصلا این اتلاف مال غیر حرام نیست. چرا؟ برای اینکه مصداق اتلاف مال غیری است که صرفت قدرتی فی امتثال تکلیف اهم أو مساو و هو انقاذ الغریق.

چون معنایش این می شود که: إذا لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم أو مساو یحرم اتلاف مال الغیر. و فرض این است که من دارم انقاذ غریق می کنم. این اتلاف مال غیر که معلول این انقاذ غریق است اصلا حرام نیست، تا بعد این انقاذ غریق من بشود علت تامه حرام فعلی.

و اگر آن حرام که معلول واجب است اهم باشد، علی کلا المسلکین چه قائل بشویم به ملازمه و چه قائل بشویم به عدم ملازمه، اصلا این علت تامه نمی تواند وجوب داشته باشد. چرا؟ برای اینکه وقتی معلولش حرام اهم است و ما قائل به ملازمه هم نشویم، خب این واجب، واجب غیر اهم است. واجب غیر اهم باید امر ترتبی داشته باشد. خب اینکه امر ترتبی نمی تواند پیدا کند. اگر آن اتلاف مال غیر حرمتش اهم باشد، باید این وجوب انقاذ غریق که غیر اهم است، وجوب ترتبی پیدا کند. اینجا که نمی تواند وجوب ترتبی پیدا کند انقاذ غریق مشروطا به ارتکاب آن حرامی که معلول این انقاذ غریق است. همان اشکال طلب الحاصل پیش می آید که إذا منت ترتکب المعلول فیجب علیک أن ترتکب علته التامة. اشکال طلب الحاصل پیش می آید.

آنوقت نتیجه این می شود که طبق این بیان کلام آقای صدر درست نمی شود. ببینیم انشاءالله روز سه شنبه به کجا می رسیم.

جلسه 262

سه شنبه 21/08/87

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 ثمره ثالثه بود.

مرحوم آقای صدر در حلقه ثالثه فرمودند اگر واجب اهم علت تامه بود برای حرام، بنابر قول به ملازمه، حرام بودن معلول اقتضاء می کند حرمت غیریه علت تامه اش را. مثل انقاذ غریق که مستلزم اتلاف مال غیر هست، یحرم اتلاف مال الغیر می گوید یحرم انقاذ الغریق المستلزم للاتلاف. با دلیل یجب انقاذ الغریق تعارض می کنند و قواعد باب تعارض را باید اعمال کنیم. اما اگر منکر ملازمه شدیم، گفتیم حرام بودن اتلاف مال غیر مستلزم حرام بودن علت تامه آن نیست، پس تعارضی ندارد با یجب انقاذ الغریق. چون تعارض یعنی تنافی در جعل. انقاذ غریق واجب، اتلاف مال غیر حرام، باب تزاحم است.

این مطلب ایشان با مبنایی که در بحث تزاحم دارد که در بحث تعارض الادله مطرح کرده اند تطابق ندارد. ایشان در بحث تعارض الادلة به مناسبت از تزاحم هم بحث کرده اند و فرموده اند شرط باب تزاحم امکان امر ترتبی است. باید بشود به هر کدام از این دو تکلیف مزاحم امر بشود مشروطا به ترک الآخر. أنقذ إبنی أنقذ عبدی. می شود بگوید إن لم تنقذ ابنی فأنقذ عبدی، و إن لم تنقذ عبدی فأنقذ ابنی. اما اگر نسبت بین این دو فعل نسبت علت تامه و معلول باشد، مثل انقاذ غریق که مستلزم اتلاف مال غیر است، امر ترتبی ممکن نیست. چرا؟ برای اینکه امر به معلول مترتبا علی حصول علته التامه بگوید إذا وجدت العلة التامة فیجب المعلول أو یحرم المعلول، این معقول نیست. چون فرض وجود علت تامه یعنی فرض وجود معلول آن. با فرض وجود علت تامه که وجود معلول هم فرض می شود، امر به این معلول یا نهی از این معلول، می شود طلب الحاصل یا زجر من الحاصل. و همینطور امر به علت تامه مترتبا علی تحقق المعلول، بگوید اگر معلول را ایجاد کردی اتلاف مال غیر را ایجاد کردی که معلول انقاذ غریق هست، فأنقذ الغریق. این محال است. چرا؟ برای اینکه فرض تحقق معلول یعنی فرض تحقق علت تامه آن. معنا ندارد بگوید هرگاه معلول را موجود می کنی یعنی علت تامه آن را موجود می کنی پس علت تامه را موجود کن. این می شود طلب الحاصل.

این مبنای ایشان در بحث تزاحم است.

خب عرض ما این است که جناب آقای صدر! پس چطور شما فرمودید بناءا علی انکار الملازمة اتلاف مال غیر معلول انقاذ غریق هست؟ حرام معلول واجب اهم هست؟ چطور فرمودید که باب، باب تزاحم است؟ امکان ترتب در اینجا نیست.

بله! بنابر نظر حضرت امام که در باب تزاحم صریحا فرموده است که تزاحم هیچ ربطی به امکان ترتب ندارد. چرا؟ برای اینکه در تزاحم اطلاق هر دو خطاب تکلیف محفوظ هست. أنقذ الغریق مطلق است، یحرم اتلاف مال الغیر هم مطلق است. دو خطاب مطلق داریم بدون هیچ ترتب. عقل می آید می گوید الاهم فالاهم بکن. واگر مساوی هستند عقل می گوید مخیری.

طبق نظر حضرت امام بله باب، باب تزاحم می شود. أنقذ الغریق با یحرم اتلاف مال الغیر تزاحم دارند. آنوقت حتی اگر ما قائل به ملازمه بشویم، باز به نظر حضرت امام قده یحرم اتلاف مال الغیر اقتضاء می کند عنوان علت تامه او حرام بشود. یعنی یحرم العلة التامة لاتلاف مال الغیر، بنابر قول به ملازمه که وجوب ذی المقدمة ملازمه دارد با وجوب مقدمه، حرمت ذی المقدمة هم ملازمه دارد با حرمت مقدمه ای که علت تامه هم هست.

بنابر این قول، باز از نظر حضرت امام تزاحم است. چرا؟ برای اینکه درست است که علت تامه اتلاف مال غیر حرام است، اما عنوان علت تامه حرام است. آن چیزی که واجب است عنوان انقاذ الغریق است. و به نظر ایشان اجتماع امر ونهی با تعدد عنوان ممکن است حتی اگر مندوحه ای هم نباشد. در اینجا مندوحه ای نیست، امکان امتثال کلا التکلیفین نیست. ولی عنوان علت تامه اتلاف مال غیر حرام، عنوان انقاذ غریق واجب است.

حالا این را بعدا انشاءالله بحث می کنیم. مشهور این را قبول ندارند. مشهور میگویند واقع علت تامه حرام، حرام است. یعنی انقاذ غریقی که علت تامه اتلاف مال غیر است اگر اتلاف مال غیر حرام باشد، واقع علت تامه او که انقاذ غریق است می شود حرام.

آنوقت این بحث پیش می آید که آیا حرام غیری و واجب نفسی به عنوان واحد قابل جمع است. انقاذ غریق واجب نفسی است. انقاذ غریق به عنوان انقاذ غریق چون علت تامه اتلاف مال غیر است حرام غیری است. هل یعقل تعلق الامر النفسی بعنوان و تعلق النهی الغیری بذلک العنوان؟ ظاهر مشهور این است که ممکن نیست. اما ما بعدا هم این را عرض خواهیم کرد که به نظر ما هیچ امتناعی ندارد اجتماع وجوب نفسی با نهی غیری، یا اجتماع نهی نفسی به وجوب غیری به عنوان واحد. هیچ محذوری ندارد کما اینکه در بحث های آینده هم عرض می کنیم و قبلا هم در جزوه اشاره کرده ایم.

هذا کله بنائا علی مسلک السید الامام که اصلا تزاحم متوقف بر امکان ترتب نیست.

اما بنابر مسلک مرحوم آقای صدر که مرحوم آقای خوئی هم نظرشان همین است، تزاحم مشروط است به امکان ترتب.

اقول: اشکال ما این است که جناب آقای صدر! خود شما در بحث تعارض گفتید امکان ترتب بین علت تامه و معلول نیست. نمی شود بگوید إذا وجد المعلول فتجب علته التامة. طلب الحاصل است. یا إذا وجدت العلة التامة فیجب ایجاد المعلول. این طلب الحاصل است. چرا؟ برای اینکه فرض وجود معلول همان و فرض علت تامه آن هم همان. مگر می شود وجود معلول فرض بشود بدون فرض وجود علت تامه. پس وقتی می گوئید إذا وجد المعلول مثل اتلاف مال غیر که معلول انقاذ غریق است، معنایش این است که می گوئید إذا وجد انقاذ الغریق. بعد می گوئید فیجب انقاذ الغریق؟ یعنی إذا وجد انقاذ الغریق فیجب انقاذ الغریق؟ اینکه می شود طلب الحاصل.

مگر آن چیزی که ما در جلسه قبل عرض کردیم مطرح کنید که: امکان دارد مولا فرض کند وجود معلول را، ولی فرض وجود این علت تامه اش را نکند. فرض کند وجود اتلاف مال غیر را، ولی اتلاف مال غیر یک علت تامه اش انقاذ غریق است، علت تامه دیگر هم دارد که از راه دیگر اتلاف کند مال غیر را. پس فرض وجود اتلاف مال غیر مسوق فرض وجود این علت تامه اش به خصوص نیست، چون علت تامه دیگر هم دارد.

بله اگر این مبنا را قائل بشوید امکان ترتب هست. می گوئید إذا اتلفت مال الغیر، و این اتلاف مال غیر مساوق با فرض انقاذ غریق نیست، چون ممکن است با علت دیگری موجود بشود، إذا کنت تتلف مال الغیر فیجب انقاذ الغریق، اگر این معلول را ایجاد می کنی این علت تامه اش را ایجاد کن نه علت تامه دیگرش را. امر به انقاذ غریق می تواند ترتبی باشد. از آن طرف نهی از اتلاف مال غیر هم می تواند ترتبی باشد. چرا؟ برای اینکه نهی از اتلاف مال غیر مشروط باشد، إذا لم تصرف قدرتک فی تکلیف اهم أو مساو فیحرم اتلاف مال الغیر. آنوقت اگر انقاذ غریق تکلیف اهم یا مساوی باشد، دیگر این اتلاف مال غیر که معلول او است حرام نیست. چرا؟ برای اینکه آن حصه ای از اتلاف مال غیر حرام است که صرف قدرت در امتثال تکلیف اهم یا مساوی نکنیم. اگر انقاذ غریق اهم یا مساوی است، اصلا این اتلاف مال غیر که معلول این انقاذ غریق است، این حصه حرام نیست.

پس هم امر به انقاذ غریق می تواند ترتبی باشد و هم نهی از اتلاف مال غیر امکان ترتب دارد، بنابر آنچه که ما عرض کردیم که فرض وجود معلول مساوق با فرض وجود این علت تامه اش به خصوص نیست. پس می شود بگوید إذا کنت تتلف مال الغیر فیجب أن تنقذ الغریق، چون ممکن است شما اتلاف مال غیر بکنی اما به سبب علت تامه اخرایی.

پس فرض وجود این علت تامه که انقاذ غریق است نشد. ولذا امر به انقاذ غریق به نحو ترتب ممکن است.

بنابر آنچه که ما عرض کردیم بله امکان ترتب هست.

اما بنابر آنچه که ظاهر کلام آقای صدر است وصریح کلام مرحوم آقای خوئی است که فرموده اند معلول با اختلاف علت تامه اش متعدد می شود. این اتلاف مال غیر که معلول انقاذ غریق است، غیر از آن اتلاف مال غیری است که معلول علت اخری است. این اتلاف مال غیر که معلول انقاذ غریق است اگر فرض وجودش بشود، آنوقت فرض وجود این فرد از اتلاف مال غیر که معلول انقاذ غریق است مساوق است با فرض انقاذ غریق. دیگر معنا ندارد بگوید إذا کنت تنقذ الغریق فأنقذ الغریق.

یک مطلبی اینجا عرض کنم و این بحث را خاتمه بدهم: راجع به کلام مرحوم آقای صدر که در باب تزاحم فرمود شرط تزاحم امکان ترتبی است. خب یک اشکالی از امام قده نقل کردیم که صریحا در تهذیب الاصول جلد 1 فرموده است ما قبول نداریم که تزاحم مشروط باشد به امکان ترتب.

ولکن یک اشکالی در اینجا مطرح می شود: گفته می شود برفرض ما قبول کنیم فرمایش آقای صدر وغیره من الاعلام را که برخلاف آنچه که حضرت امام قده فرموده که آقای سیستانی و صاحب منتقی الاصول هم قبول دارند که فرموده اند هر دو خطاب در باب تزاحم مطلق هستند وعقل است که حکم می کند در باب تزاحم به تقدیم اهم یا به تخییر، گفته می شود اگر ما قبول کنیم فرمایش آقای صدر را که نخیر ما قید لبی داریم، در باب تزاحم معقول نیست که هر دو تکلیف مطلق باشند، این را از آقای صدر می پذیریم، یعنی تکلیف اطلاق ندارد وقید لبی دارد، یعنی چه؟ یعنی أنقذ الغریق قید لبی دارد که إن لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف أهم أو مساو فأنقذ الغریق. یحرم اتلاف مال الغیر هم قید لبی دارد، إن لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف أهم أو مساو فیحرم اتلاف مال الغیر. این را از آقای صدر می پذیریم.

اما جناب آقای صدر! مگر قید لبی که عقل به ما می گوید باید خطاب تکلیف قید بخورد فقط همین یکی است؟ خب این قید لبی را عقل فهمید، چرا؟ چون به قول شما اگر بخواهد هم اطلاق أنقذ الغریق باقی بماند و هم اطلاق یحرم اتلاف مال الغیر باقی بماند، این مستلزم تکلیف به غیر مقدور است، من قادر بر هر دو نیستم. از این راه که محال است تکلیف به غیر مقدور، کشف می کنیم اطلاق هر دو خطاب حفظ نشده است. نمی شود هم یجب انقاذ الغریق مطلق باشد و هم یحرم اتلاف مال الغیر مطلق باشد نسبت به من که قادر بر امتثال کلیهما نیستم. انقاذ غریق بکنم اتلاف مال غیر می شود. اتلاف مال غیر نکنم انقاذ غریق ترک می شود. پس جمع بین اطلاق هر دو خطاب می شود تکلیف به غیر مقدور.

خب جناب آقای صدر! از شما می پذیریم این قید لبی عقلی می آید می گوید هر دو خطاب تکلیف قید دارد که إن لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف أهم أو مساو. اما جناب آقای صدر! مگر قید لبی منحصر به این است؟ یک قید لبی دیگر هم داریم و آن این است که هرگاه از وجود تکلیف طلب الحاصل لازم بیاید این تکلیف هم باید اعدام گردد. این هم قید لبی است، عقل می فهمد که آن اطلاق خطاب تکلیف که بخواهد مستلزم طلب الحاصل بشود آن هم باید قید بخورد، چون طلب الحاصل محال است.

پس ما دو قید لبی داریم نه یکی. وقتی دو قید لبی داشتیم هیچگاه أنقذ الغریق با یحرم اتلاف مال الغیر به تعارض نمی انجامد. البته بنابر انکار ملازمه. چرا؟ برای اینکه جناب آقای صدر شما برای چی گفتید به باب تعارض می انجامد؟ چون گفتید اگر بخواهیم بگوئیم یجب إنقاذ الغریق إذا کنت تتلف مال الغیر، این می شود طلب الحاصل. چون إذا کنت تتلف مال الغیر یعنی إذا کنت تنقذ الغریق. اتلاف مال غیر معلول انقاذ غریق است. و فرض وجود معلول یعنی فرض وجود علت تامه آن. پس گفتید نمی شود بگوید إذا کنت تتلف مال الغیر الاتلاف الذی هو معلول للانقاذ فیجب الانقاذ. این طلب الحاصل است. خب جناب آقای صدر! طلب الحاصل هم که قید لبی می گوید محال است. پس اصلا خطاب یجب انقاذ الغریق با وجود دو تا قید لبی: یکی إن لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم أو مساو، این یک قید است. یک قید دیگری هم می خورد که آن ما بقی طلب الحاصل نباشد.

خب ما نگاه می کنیم ببینیم کدامیک از این دو اهم هستند، آیا انقاذ غریق اهم است یا اتلاف مال غیر اهم است. اگر اتلاف مال غیر اهم است یا مساوی است، می فهمیم اصلا این انقاذ غریق که علت تامه اتلاف مال غیر است اصلا واجب نیست. چرا؟ برای اینکه وجوب مطلق اگر بخواهد داشته باشد، خلاف آن مقید لبی است که آقای صدر گفت. اگر بخواهد بگوید الان هم انقاذ غریق مطلقا واجب است، آقای صدر گفت یلزم منه التکلیف بغیر المقدور. اگر هم بخواهد بگوید انقاذ غریق در این حال وجوب ترتبی دارد، یعنی إذا کنت تتلف مال الغیر فأنقذ الغریق، این هم که مستلزم محذور طلب الحاصل است. قید لبی دوم می گوید این هم نیست. پس کشف می کنیم که اصلا انقاذ غریق در اینجا واجب نیست. اصلا یجب انقاذ الغریق از اول مسیرش جدا است. آن انقاذ غریقی که مستلزم حرام یا مساوی نباشد واجب است. انقاذ غریقی که علت تامه حرام اهم یا مساوی نیست او واجب است.

با این دو قید لبی اصلا باب، باب تعارض نمی شود. شما می خواستید بگوئید باب، باب تعارض نیست. باب تعارض نمی شود. اصلا با این دو قید لبی می گوئیم این انقاذ غریق که علت تامه اتلاف مال غیر است اصلا واجب نیست لا مطلقا چون می شود تکلیف به غیر مقدور، چون اگر هم مطلقا بگوید یجب انقاذ الغریق و هم مطلقا بگوید یحرم اتلاف مال الغیر می شود طلب غیر مقدور. وجوب انقاذ غریق در این حال ترتبا هم طلب الحاصل است. قید لبی دوم می گوید از این هم صرف نظر بکنید.

می گوئیم جناب آقای یجب انقاذ الغریق با این دو قید لبی بالاخره تو چه می خواهی بگوئی؟ می گوید من می گویم یجب انقاذ الغریق الذی لا یکون علة تامة للحرام الاهم أو المساوی. ویحرم اتلاف مال الغیر إذا لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم أو مساو. خب برو از خارج بررسی کن، اگر انقاذ غریق اهم است، او واجب است، اتلاف مال غیر که معلول این انقاذ غریق است حرام نیست. اگر اتلاف مال غیر اهم است، اصلا این انقاذ غریقی که علت تامه حرام اهم است واجب نیست لا مطلقا و لا مترتبا. اگر هم هر دو مساوی هستند، الحمد لله، نه اینجا این انقاذ غریق واجب است و نه این اتلاف مال غیر که معلول انقاذ غریق است حرام است. هیچکدام نیست. در فرض تساوی این انقاذ غریق واجب نیست، چرا؟ برای اینکه اگر مطلقا بخواهد واجب باشد می شود طلب غیر مقدور، چون اگر این مطلقا واجب باشد از آن طرف یحرم اتلاف مال الغیر هم مطلق باشد می شود طلب غیر مقدور. یکی مطلق بماند دیگری مقید بشود ترجیح بلامرجح است چون هر دو مساوی هستند. پس اطلاق هر دو ساقط می شود.

آنوقت یجب انقاذ الغریق می گوید من اگر بخواهم اینجا بمانم ولو به نحو ترتب، این مستلزم طلب الحاصل است. لذا خداحافظ ما رفتیم. انقاذ غریقی که مستلزم حرام مساوی است علی الفرض، می گوید من نمی توانم اینجا بگویم من واجب هستم لا بنحو الاطلاق و لا بنحو الترتب. وچون فرض این است که هر دو مساوی هستند یحرم اتلاف مال الغیر هم می گوید من اتلاف مال غیری که معلول انقاذ غریق است حرام نمی دانم. نتیجه این می شود که این انقاذ غریق واجب نیست. ولی اگر انقاذ غریق کردی، آن اتلاف مال غیری هم که معلول این انقاذ غریق است او هم حرام نیست.

این بیانی است که ممکن است اشکال بکنیم به مبنای آقای صدر در باب تزاحم، که جناب آقای صدر چرا در باب تزاحم گفتید که تزاحم بین واجبی که علت تامه است برای حرام ممکن نیست. چرا؟ برای اینکه امکان ترتب نیست. فیندرج فی باب التعارض. نخیر لا یندرج فی باب التعارض. از اول بجای یک قید لبی که شما زدید دو تا قید لبی داریم، دو تا قید لبی اصلا جوری می کند یجب انقاذ الغریق از اول لاغر است و اطلاق ندارد نسبت به این فرض و نسبت به این انقاذ غریقی که مستلزم حرام اهم یا مساوی است. اصلا اطلاق ندارد. تعارض فرع بر وجود اطلاق دو دلیل فی حد ذاته است، اطلاق این دلیل با اطلاق آن دلیل با هم سازگار نیستند. اگر قید لبی بزنیم اصلا اطلاق این دلیل در نطفه خفه می شود و مقتضی اش ناتمام است. یجب انقاذ الغریق می گوید ما که اطلاقمان از بین رفت، شامل این انقاذ غریق مستلزم اتلاف مال غیر نمی شویم. اتلاف مال غیر حرامٌ هم می گوید در فرضی که انقاذ غریق اهم یا مساوی است اصلا این اتلاف مال غیر که معلول انقاذ غریق است اصلا من شاملش نمی شوم. اصلا فرض نشد که دو اطلاق با هم و در مقابل هم مطرح باشند.

سؤال وجواب: آن حصه ای از اتلاف مال غیر که معلول انقاذ غریق نیست، او که حرام است و اصلا تزاحمی ندارد با این أنقذ الغریق. آن حصه از اتلاف مال غیر که این غریق را که انقاذ نمی کند برود یک چوب هم بردارد این آبها را بریزد بیرون و کاشی های استخر را هم بشکند، بعد بگوید اگر ما انقاذ غریق می کردیم هم که اینجور می شد و کاشی ها می شکست. می گوئیم آن اتلاف مال غیری که معلول انقاذ غریق نیست که او اصلا مزاحم نیست با انقاذ غریق و قطعا حرام است.

اقول: این مطلب خوب و قابل توجهی است، ولی مشکل این است که ما اگر این دو قید لبی را مستقل از هم داشتیم، یک قید لبی از این طرف عقل می زد، یک قید لبی هم از آن طرف می زد، به این خطاب دو تا قید لبی می خورد اشکالی نداشت. اما فرض این است که در مانحن فیه یجب انقاذ الغریق آن قید لبی دومش که طلب الحاصل نشود این در طول این قید لبی اول است. از اول که طلب الحاصل نبود. یجب انقاذ الغریق که طلب الحاصل نبود. اول آمدیم قید لبی زدیم گفتیم إن لم تصرف قدرتک فی امتثال أهم أو مساوی، بعد دیدیم مشکل پیدا شد آمدیم یک قید لبی دوم از جیب خودمان درآوردیم به این خطاب زدیم. اینکه عرفی نیست. اینکه ما بیائیم اول یک قید لبی مفتضحی بزنیم به این أنقذ الغریق، چون این قید لبی در اینجا مستلزم طلب الحاصل است، بعد این قید لبی مفتضح را برای حل افتضاح آن یک قید لبی دوم بزنیم. این کجا عرفی است؟! یجب انقاذ الغریق که از اول مشکل طلب الحاصل نداشت. شما با آن قید لبی که إن لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف اهم أو مساو که زدید شامل اتلاف مال غیر هم شد که معلول انقاذ غریق است. بعد دیدید این قید خیلی افتضاح است، نتیجه اش یک طفل نامشروعی است به نام طلب الحاصل، گفتید بیائیم این طفل نامشروع را از بین ببریم. اینکه نشد. اگر دو تا قید لبی مستقل از هم بود، خطاب یک قید لبی دارد که متعلقش باید مقدور باشد، یک قید لبی دیگر هم دارد که مثلا شخص باید غافل نباشد. خب دو تا قید لبی مستقل است. اما شما قید لبی اولتان را جوری می زنید که مستلزم محذور است، بعد برای اینکه این محذور وافتضاح را پاک کنیم می آییم قید لبی می زنیم. اینکه نمی شود. (گفت رفتند به طرف گفتند این روغن را تقسیم مساوی کن. تقسیم کرد دید این یک مقدار زیاد است، خورد تا با او مساوی بشود. بعد دید آن یکی زیاد آمد. آن را هم خورد تا با این مساوی بشود. هی از این می خورد می دید او کم آمد، تا روغنها تمام شد. بعد دنبال صاحب روغن هم رفته می گوید پول ترازوی من را هم بده که برای تو وزن کردم. قضیه ما هم دارد اینطور می شود. اول یک قید لبی به این می زنیم می بینیم افتضاح شد، بعد یک قید لبی دیگر می زنیم. این وجهی ندارد).

سؤال وجواب: چقدر مجبور بودید؟ حتی در باب علت تامه و معلول هم مجبور بودید این قید لبی را بزنید؟ این قید لبی در اینجاها نبود. این قید لبی در اینجا مستلزم یک افتضاحی بود، آن افتضاح را می خواهیم با یک قید لبی دیگر برطرف کنیم.

ولذا انصاف این است که یا مسلک حضرت امام قده را قبول می کنیم، می گوئیم در باب تزاحم اصلا دو تا خطاب تکلیف متزاحم مطلق وخطاب قانونی داریم که یجب انقاذ الغریق و یحرم مال الغیر. اصلا قیدی ندارد. مولا قید نمی زنی؟ می گوید نمی زنم، بلکه برو سراغ عقلت، عقل در مقام امتثال وظیفه ات را بیان می کند. یا این را می گوئیم، که ما هم یک زمانی اینطور می گفتیم. یا این است که می آیید قید لبی قائل می شوید و می گوئید اطلاق کلا التکلیفین المتزاحمین مستلزم تکلیف به غیر مقدور است و باید علاج بشود واطلاق این دو تکلیف متزاحم باید یک جوری برداشته شود، خب این قیدی که می زنیم باید در جائی باشد که افتضاح به بار نیاورد، یعنی مستلزم طلب الحاصل نشود. اگر مستلزم طلب الحاصل می شد تعارض می کنند.

هذا تمام الکلام فی ثمرات وجوب المقدمة وبقیة الکلام فی ذلک فی الجزوة.

#### یقع الکلام فی مقتضی الاصل العملی فی الشک فی وجوب المقدمة انشاءالله.

جلسه 263

چهارشنبه 22/08/87

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 واقع می شود در ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة. بحث در دو مرحله است: مرحله اول مقتضای اصل عملی است، مرحله دوم مقتضای برهان و دلیل است.

مرحله اول: این مرحله مقتضای اصل عملی است. مرحوم آخوند فرموده است تارة اصل را در مسأله اصولیه می خواهیم جاری کنیم و تارة در مسأله فقهیه.

مسأله اصولیه: یعنی ملازمه بین وجوب المقدمة و وجوب ذیها.

مسأله فقهیه: یعنی وجوب شرعی مقدمه.

اما راجع به ملازمه ایشان فرموده است: تنها حرف که می شود در ملازمه مطرح کرد استصحاب است. استصحاب عدم ملازمه. و این مشکلش این است که ملازمه از امور ازلیه است. ملازمه بین دو چیز یعنی وجوب بالقیاس الی الغیر. وجوب بالقیاس الی الغیر مثل امکان و امتناع از لوازم ماهیت است. اگر هست از ازل هست، اگر هم نیست از ازل نیست.

وإن شئت قلت: ملازمه یعنی قضیه شرطیه. إذا وجد وجوب ذی المقدمة وجد وجوب مقدمته. این قضیه شرطیه یا از ازل صادق است یا صادق نیست. اگر ملازمه باشد بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة، از ازل این قضیه شرطیه صادق هست.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند درست است. ولکن همانطور که مرحوم آقای صدر دارند اگر اشکال این مقدار باشد خب می توانیم بگوئیم ما یک ملازمه داریم، این ازلیه است. علی تقدیر ثبوت الملازمة فهی ازلیة. و لذا نمی شود گفت یقین سابق داریم که یک زمانی ملازمه نبود پس الان هم که شم داریم ملازمه هست استصحاب می کنیم عدم ملازمه را. مرحوم آخوند اینجا درست می گوید که ما یقین سابق به عدم ملازمه نداریم.

ولکن یک لزوم فعلی داریم برای وجوب المقدمة، این لزوم فعلی از ازل نیست. اگر باشد بعد از وجوب ذی المقدمة است.

توضیح مطلب: شما نگاه کنید به حرارت و نار، یک قضیه شرطیه داریم که إذا وجدت النار فتوجد الحرارة. این قضیه شرطیه ازلیه است. نمی شود گفت یک زمانی این قضیه شرطیه نبود. ولکن بعد از وجود نار وجود الحرارة واجب بالغیر می شود. معلول بعد از وجود علت تامه وجوب بالغیر پیدا می کند. این وجوب بالغیر بعد از وجود علت تامه است. قبل از وجود نار وجود حرارت وجوب بالغیر نداشت.

در اینجا هم می گوئیم قبل از وجود وجوب برای ذی المقدمة، وجوب مقدمه واجب بالغیر نبود و این وجوب شرعی مقدمه لزوم بالغیر نداشت. شک می کنیم که بعد از وجود وجوب برای ذی المقدمة، آیا وجوب المقدمة لزوم فعلی و وجوب بالغیر پیدا کرد یا نکرد. استصحاب می کنیم عدم لزوم فعلی وجوب المقدمة را. عدم وجوب بالغیر وجود مقدمه را.

پس اشکال اگر این مقدار بود قابل حل بود. ولی اشکال اعمق از این است. استصحاب اگر ارکانش هم تمام بشود در ملازمه یا در لزوم فعلی وجوب مقدمه، برای اینکه بخواهیم بگوئیم پس مقدمه وجوب شرعی ندارد می شود اصل مثبت. استصحاب می گوید ملازمه نیست بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة. یا استصحاب می گوید وجوب مقدمه قبلا وجوب بالغیر ولزوم فعلی نداشت الان هم ندارد. پس مقدمه واجب نیست شرعا؟ این می شود اصل مثبت. مشکل این است.

سؤال وجواب: شما استصحاب می کنید یک زمانی ملازمه نبود مثلا (اگر ارکان استصحاب تمام بشود) یا استصحاب می کنید یک زمانی وجوب شرعی مقدمه واجب بالغیر نبود آنوقتی که هنوز ذی المقدمه اش واجب نشده بود. پس الان هم که ذی المقدمه اش واجب شده است وجوب شرعی مقدمه وجوب بالغیر ولزوم فعلی پیدا نکرده است. پس ما وجوب شرعی مقدمه نداریم. این مانند این می ماند که بگوئیم بعد از وجود نار شک می کنیم در اینکه آیا حرارت وجوب بالغیر پیدا کرد یا نکرد. استصحاب کنیم عدم وجوب بالغیر حرارت را. اما اینکه پس حرارت نیست این لازم عقلی است. ... اگر شک کردیم که آیا آتش علت تامه است برای حرارت یا علت ناقصه است، اگر شک کردیم استصحاب کردیم عدم وجوب بالغیر حرارت را عقیب وجود النار، استصحاب می کنید که وجوب بالغیر پیدا نکرد حرارت بعد از وجود نار، چون شک دارید که آیا نار علت تامه است یا علت ناقصه. استصحاب می کنید عدم وجوب بالغیر حرارت را بعد از وجود نار. بعد می گوئیم فالحرارة لیست موجودة. خب این فاء علامت اصل مثبت است. استصحاب کردید عدم وجوب بالغیر را و عدم لزوم فعلی را برای وجود الحرارة، می خواهید نتیجه بگیرید عدم خود وجود حرارت را. خب این می شود اصل مثبت دیگر.

سؤال وجواب: وجوب بالغیر حکم عقلی است. الشیء امکن بعد میرسد که فوجب بعد می شود فوجد. اول ممکن واجب الوجود بالغیر می شود و در رتبه لاحقه وجود پیدا می کند. اینطور است دیگر. یک وجوب بالغیر داریم، علت تامه که محقق شد معلول وجوب بالغیر پیدا می کند وپس از آن وجود پیدا می کند. شما می گوئید شک دارم که بعد از تحقق وجوب ذی المقدمة آیا وجوب شرعی مقدمه واجب الوجود بالغیر شد یا نشد، استصحاب می کنید که نخیر واجب الوجود بالغیر نشد پس موجود نشد این وجوب شرعی مقدمه. خب مگر اصل مثبت چیست. همین اصل مثبت است.

پس در مسأله اصولیه اصل جاری نمی شود.

ولذا باید منتقل بشویم به اجراء اصل در مسأله فقهیه یعنی در خود وجوب شرعی مقدمه. بگوئید یک زمانی که ذی المقدمة وجوب شرعی نداشت، مقدمه آن هم وجوب شرعی نداشت. پس الان که شک می کنیم در وجوب شرعی مقدمه استصحاب می کنیم. شبیه اینکه در مثال نار و حرارت، بخواهید در خود عدم الحرارة استصحاب جاری کنید، اشکالی ندارد. اشکال این بود که شما بگوئید الحرارة سابقا لم تکن واجبة الوجوب بالغیر فالان کما کان، بعد نتیجه بگیرید که پس حرارت موجود نیست. اما در خود حرارت استصحاب عدم جاری کنید که کسی مخالف نیست. اینجا هم همینطور است. ما استصحاب را در خود وجوب شرعی مقدمه جاری می کنیم می گوئیم یک زمانی مقدمه وجوب شرعی نداشت الان هم وجوب شرعی ندارد.

این تعبیر که وجوب شرعی مقدمه مسأله فقهیه است اما ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة مسأله اصولیه است، این طبق نظر مشهور است، در ابتداء اصول عرض کردیم. مشهور علماء اینطور فرموده اند که مسأله اصولیه بحث از ملازمه است بین وجوب شرعی ذی المقدمة و وجوب شرعی مقدمه آن. اما بحث از وجوب شرعی مقدمه بحث فقهی است.

ولذا ما اشکال کردیم گفتیم شما بحث اصولی وفقهی بودن را به کیف اصولیین واگذار کردید. اگر عنوان و تیتر بحث را این قرار بدهند که فصل فی وجوب المقدمة شرعا، فریاد وا اصولاه شما بلند می شود که چرا این مسأله فقهیه را در اصول گنجاندید. اما اگر عنوان بحث بشود فصل فی الملازمة بین وجوب ذی المقدمة شرعا و وجوب مقدمته، اینجا می گوئید که اصول احیاء شد. با یک تیتر عوض شده این بحث به این مفصلی از اصولی بودن به فقهی بودن بدل بشود یا برعکس این بسیار عجیب است.

ولذا ما معتقدیم که بحث از وجوب شرعی مقدمه هم بحث اصولی است مثل بحث از ملازمه. ما طبق مسلک صاحب کفایه و مشهور عرض کردیم که عنوان بحث ملازمه مسأله اصولیه است، عنوان بحث وجوب شرعی مقدمه مسأله فقهیه است. توضیح مطلب در ابتدای اصول داده شده است.

خب استصحاب در مسأله فقهیه این شد که یک زمانی شرعا مقدمه واجب نبود آن زمانی که ذی المقدمة واجب نبود. استصحاب می کنیم هنوز هم مقدمه واجب شرعی نیست.

سؤال وجواب: وجوب شرعی مقدمه در طریق استنباط احکامی قرار می گیرد که ما سه ثمره ذکر کردیم تبعا للاعلام. و طبق این ثمره می بینیم بحث از وجوب مقدمه شرعا چطور نقش دارد در استنباط حکم شرعی کلی.

سؤال وجواب: خود وجوب شرعی مقدمه حکم غیری است، حکمی نیست که فقیه بالاصالة به دنبال استنباط آن باشد. این حکم غیری نه منجز است و نه معذر. فرق می کند با احکام نفسی. این حکم غیری و وجوب غیری مقدمه استکشافش جنبه ابزاری دارد والا موضوعیت ندارد برای فقیه. برای فقیه مهم نیست وجوب غیری مقدمه را کشف بکند یا نکند. چه اثری دارد فی حد ذاته، نه منجز است و نه معذر. اما در طریق استنباط حکم شرعی کلی دیگری قرار می گیرد که در این سه ثمره بحث وجوب مقدمه به آنها اشاره شد.

این هم که شما عنوان بحث را اگر ملازمه قرار بدهیم بگوئید مرحبا بهذا البحث الاصولی، اما اگر بگوئیم فی وجوب المقدمة شرعا، بگوئید این بحث فقهی است چرا در اصول مطرح کردید!. با اینکه کل بحث عملا یکی است، این هم از غرائب است که قابل التزام نیست.

سؤال وجواب: ما مفصل این بحث را که آیا بحث از وجوب مقدمه بحث اصولی است یا بحث فقهی است در ابتداء اصول بیان کردیم فکر می کردیم که دیگر نیازی به تکرار نیست. اگر به نوشته ها مراجعه شود بهتر است.

راجع به اجراء اصل برای نفی وجوب شرعی مقدمه اشکال هایی مطرح شده است:

اشکال اول: مرحوم آخوند فرموده است: ممکن است به ما اشکال کنند که چطور شما اصل حالا یا برائت یا استصحاب جاری کردید برای نفی وجوب مقدمه شرعا؟ این کار شما محتمل الاستحاله است. جریان الاصل لنفی وجوب المقدمة شرعا محتمل است که محال باشد. چرا؟ برای اینکه محتمل است مستلزم تفکیک بین المتلازمین بشود. اگر وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمة متلازمین هستند عقلا، یعنی امکان انفکاکشان نیست، ما وجوب شرعی ذی المقدمة را که داریم، وجوب صعود الی السطح را که داریم، اصل بخواهد نفی کند وجوب شرعی نصب سلّم را، اگر واقعا متلازمین باشند وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمة، خب این اجراء اصل می شود تفکیک بین المتلازمین. اگر شما با این اجراء اصل علم پیدا می کنید به عدم ملازمه، دیگر موضوع اصل از بین می رود. موضوع اصل در جائی است که شک داریم که آیا وجوب شرعی مقدمه و وجوب شرعی ذی المقدمة متلازمین هستند یا نیستند. با حفظ این شک آیا می توانید جازم بشوید به جریان اصل برای نفی وجوب مقدمه شرعا؟! اگر واقعا وجوب شرعی مقدمه با وجوب ذی المقدمة آن متلازمین هستند، این اجراء اصلتان مستلزم تفکیک بین المتلازمین است. و ما یلزم من وقوعه المحال فهو محال. پس شک در ملازمه مساوق است با شک در جریان اصل نافی وجوب مقدمه. چرا؟ برای اینکه عرض کردیم شما اصل جاری می کنید در عدم وجوب مقدمه، اگر واقعا ملازمه درست باشد تفکیک شده است بین المتلازمین، و محال است. شما هم که احتمال ملازمه می دهید پس احتمال می دهید که جریان این اصل محال باشد.

مرحوم آخوند در جواب از این اشکال فرموده است: آن چیزی که ما شک داریم ملازمه بین الوجوبین الانشائیین است. شک داریم درست، فعلا در مقام اصل عملی شک داریم در اینکه آیا بین وجوب انشائی صعود الی السطح با وجوب انشائی نصب سلّم تلازم هست یا نیست. اجراء اصل برای نفی وجوب مقدمه که مستلزم تفکیک بین الوجوبین الانشائیین نیست. اگر فی علم الله تلازم هست بین الوجوبین الانشائیین، وجوب انشائی مقدمه در عالم لوح محفوظ ثابت است، و از جریان اصل عدم وجوب محال لازم نمی آید. لازم نمی آید که وجوب انشائی مقدمه از بین برود. نخیر، بنابر قول به ملازمه وجوب انشائی مقدمه به دنبال وجوب انشائی ذی المقدمة در حال حرکت است و از هم جدا شدنی نیستند. اجراء اصل حکم ظاهری است، می گوید بگو انشاءالله وجوب شرعی ندارد مقدمه، اما شاید فی علم الله وجوب شرعی انشائی داشته باشد.

پس از اجراء اصل برای نفی وجوب مقدمه، لازم نمی آید تفکیک بین وجوبین انشائیین. نخیر، علی القول بالملازمه وجوب انشائی مقدمه محفوظ است در عالم لوح محفوظ. شما چه اصل جاری بکنید وچه نکنید هیچ بر دامن کبریائی این وجوب انشائی مقدمه گردی نمی نشیند.

مرحوم آخوند می گوید بله! اگر شک داشتیم در ملازمه بین الوجوبین الفعلیین، یعنی احتمال می دادیم بین وجوب فعلی ذی المقدمة و وجوب فعلی مقدمه تلازم باشد، حق با این مستشکل بود. چرا؟ برای اینکه از اجراء اصل عدم وجوب مقدمه لازم می آید که وجوب مقدمه اگر هم باشد فعلی نباشد. چون مرحوم آخوند نظرش این است که جریان اصل با فعلی بودن حکم که مجرای اصل است تضاد دارد. محال است که اصل مؤمّن جاری بشود راجع به تحریم شرب تتن مثلا، وآن تحریم شرب تتن به عنوان تحریم فعلی باقی بماند. اصل حل که در شرب تتن جاری کردید وجدانا می فهمیم که تحریم فعلی برای شرب تتن در کار نیست. شاید تحریم انشائی باشد اما تحریم فعلی مسلم نیست، چون تضاد است بین تحریم فعلی شرب تتن با اذن در ارتکاب آن در حال شک. چرا؟

این را توضیح بدهم: چون مرحوم آخوند می گوید حکم فعلی یعنی حکمی که اراده لزومیه در نفس مولا بر طبق آن منقدح شده است. تحریم فعلی شرب تتن یعنی آن تحریمی که مولا در نفسش که نگاه می کند می بیند که می خواهد شما به هیچ وجه شرب تتن نکنید. تحریم فعلی یعنی انقداح کراهت لزومیه، کما اینکه وجوب فعلی یعنی انقداح اراده لزومیه. مولا اگر تحریم فعلی کند شرب تتن را یعنی به هیچ وجه راضی نیست شما سیگار بکشید. خب این جمع می شود با اینکه از آن طرف گفته است که بنده من در فرض شک مجازی سیگار بکشی؟!. از یک طرف می گوید به هیچ وجه نباید سیگار بکشید و راضی نیستم سیگار بکشید به هیچ وجه و در هیچ حال چه در حال جهل و چه در حال علم. از آن طرف بگوید در حال جهل راضی هستم سیگار بکشید. محال است اینها با هم جمع بشوند. عدم رضای به شرب تتن یعنی تحریم فعلی شرب تتن، با رضای به شرب تتن در حال شک نقیضان لایجتمعان. رضا و عدم رضا نقیضان هستند.

مرحوم آخوند می گوید اینجا هم همین را می گوئیم، اگر اجراء بکنید اصل را برای نفی وجوب شرعی مقدمه، محال است با وجوب فعلی مقدمه جمع بشود. یعنی محال است مولا اراده لزومیه داشته باشد که شما مقدمه را مرتکب بشوید. اگر اراده لزومیه داشت که شما مقدمه را مرتکب بشوید پس چرا استصحاب جاری کرد و گفت بگو انشاءالله مقدمه واجب نیست؟

مرحوم آخوند می گوید حالا اگر کسی بگوید من احتمال میدهم بین وجوبین فعلیین یعنی وجوب فعلی مقدمه و وجوب فعلی ذی المقدمة ملازم است، کسی که احتمال تلازم میدهد، آیا می تواند جازم بشود به جریان اصلی که ضد این تلازم است؟ قطعا نمی شود. چه جور می توانید جازم بشوید به جریان این اصل که ضد تلازم است در حالی که احتمال تلازم را هم می دهید؟ جازم بشوید به قیام زید در حالی که احتمال قعودش را هم می دهید؟ این نمی شود. آدم عاقل که احتمال اجتماع ضدین نمی دهد.

اینجا هم شما چطور می توانید هم شک بکنید در تلازم یعنی شک داری در وجوب فعلی مقدمه عند وجوب فعلی ذیها، از آن طرف هم یک اصلی جاری کنی که این اصل می گوید من ضد وجوب فعلی مقدمه ام. شما هم احتمال وجوب فعلی مقدمه را بدهی و هم جازم بشوی به ضد آن که جریان اصل است این نمی شود.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند اشکال دارد. چرا؟ برای اینکه اگر بحث ملازمه هم هست بین وجوبین فعلیین است. جناب آخوند! خدا رحمت کند محقق اصفهانی را، او فرمود دیگران هم فرمودند که اصلا اگر ملازمه ای باشد، ملازمه بین ارادة ذی المقدمة و ارادة مقدمته است. من اراد الصعود الی السطح طبق ملازمه یرید نصب سلّم را. اصلا مدعی ملازمه می گوید بین الارادتین ملازمه است، والا بین لقلقه انشاء و اعتبار چه کسی ادعای ملازمه کرده است که انشاء اصعد الی السطح ملازم است با انشاء إنصب السلم؟ چه احتمال تلازمی هست.

آن چیزی که بحث تلازم در آن مطرح است تلازم بین اراده ذی المقدمة است و اراده مقدمه، همان چیزی که مرحوم آخوند اسمش را گذاشته وجوبین فعلیین.

محقق اصفهانی بعد که دیده خیلی اوضاع بد شد، ملازمه ای که مطرح است بین الوجوبین الفعلیین است، پس چه جور اجراء کنیم اصل را در نفی وجوب مقدمه؟وجوب مقدمه؟

ایشان می گوید: عقلاء می گویند اگر ظاهر یک خطابی که محتمل الاستحاله بود، تا یقین پیدا نکنی به استحاله حق نداری رفع ید کنی از ظهور خطاب. اگر خداوند متعال بفرماید که تکلم المیت، ظاهر کلام این است که تکلمَ المیت، حالا ممکن است مراد از تکلم المیت تکلم به زبان حال باشد. شما احتمال میدهی که تکلم میت محال است، حق نداری از ظهور خطاب که می گوید تکلمَ المیت رفع ید کنی. می شود رفع ید از حجت به لا حجت.

جناب استاد مرحوم آخوند! اگر ظاهر آیه نبأ حجیت خبر ثقه باشد ولی من احتمال می دهم که حجیت خبر ثقه محال است، حجیت ظهور آیه نبأ محال نیست و این را احتمال نمی دهم محال باشد، فقط احتمال میدهم حجیت خبر ثقه یک محذور عقلی دارد و محال است، آیا عقلاء مرا معذور می دانند از ظهور آیه نبأ رفع ید کنم به بهانه اینکه جناب مولا احتمال می دادم ظاهر کلام شما محال باشد. مولا می گوید بیجا می کردی که احتمال می دادی. باید عمل می کردی طبق ظاهر خطاب من. رفع ید از ظهور خطاب به صرف احتمال استحاله معنا ندارد. اسم این را می گذارند اصالة الامکان.

محقق اصفهانی فرموده اینجا هم همینطور است. ظاهر عموم لا تنقض الیقین بالشک این است که استصحاب عدم وجوب مقدمه جاری است. آیا شما احتمال میدهید که این استصحاب محال باشد؟ خب احتمال میدهی که میدهی، از ظهور لاتنقض الیقین بالشک نمی شود رفع ید کرد به صرف احتمال استحاله.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی بسیار متین است ولی به یک شرط، به شرط اینکه جریان استصحاب محتمل الاستحاله باشد. اما حجیت عموم لاتنقض الیقین بالشک محتمل الاستحاله نباشد. چطور؟

اگر ما احتمال استحاله در خصوص جریان استصحاب بدهیم، که شاید استصحاب عدم وجوب مقدمه مستلزم تفکیک بین المتلازمین باشد. خب جریان استصحاب می شود محتمل الاستحاله. اما حجیت اماره ای که دلیل الاستصحاب است، چون استصحاب با اماره ثابت شده مثل صحیحه زراره که لا تنقض الیقین بالشک ابدا، حجیت این عموم دلیل استصحاب دیگر محتمل الاستحاله نباشد. اگر اینجوری است بله حق با جناب محقق اصفهانی است. ما حجت قطعیه داریم که ظهور لا تنقض الیقین بالشک است بر جریان استصحاب عدم وجوب مقدمه. حالا جریان استصحاب عدم وجوب مقدمه محال باشد، مهم نیست، ما حجت داریم بر جریان استصحاب.

اما مرحوم آخوند در چند جای کفایه گفته است که نه تنها اصل مؤمّن با حکم فعلی تضاد دارد، بلکه حجیت اماره خلاف واقع هم با فعلی بودن حکم واقعی تضاد دارد. در اجزاء گفته و در اجتهاد و تقلید هم گفته است. یعنی مرحوم آخوند میگوید همانطوری که جریان استصحاب اینجا محتمل است مستلزم تفکیک باشد بین المتلازمین، خود حجیت لا تنقض الیقین بالشک هم همین مشکل را دارد. چون اگر لاتنقض الیقین بالشک حجت باشد بر جریان استصحاب عدم وجوب مقدمه، ولو واقعا استصحاب جعل نشده، همین حجیت لاتنقض مشکل پیدا می کند با حکم فعلی واقعی. این نظر مرحوم آخوند است.

وقتی اینجور شد آنوقت چه جور مرحوم آخوند می تواند جزم پیدا کند به حجیت لاتنقض الیقین بالشک؟ خب احتمال استحاله می دهد در حجیت لاتنقض الیقین بالشک. چون اگر این هم حجت باشد بر خلاف واقع، مستلزم محال است.

بله در جمع حکم واقعی و ظاهری مرحوم آخوند تفصیل داده است و فرموده: اماره مخالف واقع تضاد با حکم فعلی واقعی ندارد. فقط اصل است که در کتاب می گوید اصل حل، در حاشیه می گوید و الاستصحاب فی وجه، که به نظر ایشان وجه قوی هم هست. بله طبق آن بیان که در کفایه و حاشیه رسائل در جمع حکم واقعی وظاهری دارد، می گوید فقط اصل مخالف واقع است که با فعلی بودن حکم واقعی جمع نمی شود، اما اماره اگر مخالف واقع بود هیچ تضادی با فعلی بودن حکم واقعی ندارد. یعنی اگر اصالة الحل بگوید شرب تتن حلال است، این با تحریم فعلی شرب تتن می جنگد، اما اگر حدیث زراره بگوید شرب التتن حلال، این فقط منجز و معذر است. مرحوم آخوند در آنجا می گوید مولا اذن نداده در ارتکاب. فقط گفته خبر ثقه منجز و معذر است و با تحریم فعلی شرب تتن سازگار است. طبق آن تفصیل مرحوم آخوند حجیت لا تنقض الیقین بالشک می شود حجیت اماره، با فعلی بودن حکم واقعی تضاد ندارد. ولی جاهای دیگر مرحوم آخوند فرقی بین اصل و اماره نمی گذارد. ولذا کلام مرحوم محقق اصفهانی درست نیست. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 264

شنبه 25/08/87

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 استصحاب عدم وجوب شرعی مقدمه جاری هست یا نه.

مرحوم آخوند فرمودند اگر ادعا بشود ملازمه بین وجوب فعلی ذی المقدمه با وجوب فعلی مقدمه هست، استصحاب عدم وجوب مقدمه جاری نیست، چون محتمل الاستحاله است. اگر واقعا درست بگویند آنهایی که قائل به ملازمه هستند بین الوجوبین الفعلیین، استصحاب عدم وجوب ضد است با وجوب فعلی مقدمه. اگر استصحاب جاری بشود در عدم وجوب مقدمه، مستلزم تفکیک می شود بین المتلازمین، و این محال است.

به نظر ما جواب از این اشکال این است که ما قبول داریم این مبنای مرحوم آخوند را که حکم ظاهری ترخیصی با فعلیت حکم واقعی جمع نمی شود. نمی شود حکم واقعی فعلی باشد یعنی مولا بخواهد که شما سیگار نکشید، و راضی هم نیست که شما سیگار بکشید، از طرف دیگر بگوید کل شیء لک حلال، در فرض جهل به حرمت شرب تتن من راضی هستم شما سیگار بکشید. چطور می شود که هم حکم واقعی فعلی باشد، یعنی مولا کراهت لزومیه دارد نسبت به شرب تتن، معنای تحریم فعلی این است، هم از آن طرف اذن می دهد و راضی است به ارتکاب شرب تتن در فرض شک. عقلا با هم جمع نمی شوند.

ولذا ما عرض کردیم حکم ظاهری ترخیصی با فعلیت حکم واقعی عقلا تضاد دارد. ولو عرفا تسامح می کنند حکم واقعی را فعلی می بینند، ما بحثی نداریم. اما عقل نمی پذیرد که حکم واقعی با وجود حکم ظاهری ترخیصی بر خلاف آن فعلی باشد.

اما خوشبختانه در این بحث ما استصحاب عدم وجوب مقدمه به معنای اذن ورضا در ترک مقدمه نیست. خب برفرض مقدمه وجوب شرعی ندارد، خیلی ها هستند منکر ملازمه اند می گویند ما جازمیم که مقدمه وجوب شرعی ندارد، اما آیا می گویند شارع راضی است به ترک مقدمه واجب؟ قطعا این را نمی گویند.

پس استصحاب عدم وجوب مقدمه به غرض رضای به ترک مقدمه جاری نمی شود. فرق می کند با استصحاب عدم حرمت شرب تتن. آنجا حکم، حکم نفسی است. استصحاب عدم حرمت شرب تتن به غرض این جاری می شود که اذن بدهد در ارتکاب شرب تتن. اما استصحاب عدم وجوب مقدمه نمی خواهد اذن بدهد در ترک مقدمه. اگر جاری بشود برای نفی آثار وجوب مقدمه است. مثلا اگر مقدمه واجب باشد شرعا، گفته می شود که اخذ اجرت بر مقدمه حرام است. چرا؟ چون حرام است اخذ الاجرة علی الواجبات. اینجا ما می آییم استصحاب می کنیم عدم وجوب مقدمه را تا اخذ اجرت بر مقدمه را حلال کنیم. استصحاب عدم وجوب مقدمه به غرض این جاری می شود که اذن بدهد در اخذ اجرت بر مقدمه.

حال که اینطور شد می فهمیم این استصحاب عدم وجوب مقدمه با فعلیت حرمت اخذ اجرت تضاد دارد. خب تضاد داشته باشد. از استصحاب عدم وجوب مقدمه پی می بریم که حرمت اخذ اجرت بر آن اگر هم باشد یقینا فعلی نیست. ولی محال پیش نمی آید. آن چیزی که محال است این است که اراده مولا نسبت به مقدمه به هم بخورد. چون بنابر قول به ملازمه محال است مولا اراده به ذی المقدمه داشته باشد ولی اراده به مقدمه نداشته باشد. آنوقت استصحاب عدم وجوب مقدمه در مورد آنهایی که شاک هستند در ملازمه اگر جاری بکنند نمی تواند به این هدف جاری بشود که اراده مقدمه را نفی کند.

بله به این غرض اگر جاری بشود محال است یعنی محتمل الاستحالة است. ولی ما که به این غرض جاری نکردیم. ما می گوئیم استصحاب عدم وجوب مقدمه که نمی خواهد اذن بدهد در ترک مقدمه تا با فعلی بودن وجوب مقدمه تضاد پیدا کند. بلکه استصحاب عدم وجوب مقدمه فقط می تواند جاری بشود برای نفی آثار شرعیه وجوب المقدمة. مثل حرمت اخذ اجرت بر آن. و حکم ظاهری ترخیصی آن مقدار که اذن می دهد در مخالفت حکم واقعی با فعلی بودن حکم واقعی جمع نمی شود. خب این استصحاب عدم وجوب مقدمه که اذن نمی دهد در ترک مقدمه. این جاری می شود که اذن بدهد به شما که می توانید مثلا اخذ اجرت بکنید بر این مقدمه.

سؤال وجواب: اگر آن آثار نبود و فقط بحث وجوب مقدمه بود و هدف نفی وجوب مقدمه بود، اصلا استصحاب عدم وجوب مقدمه جاری نمی شد. ما این استصحاب را که جاری می دانیم بخاطر این است که آثار وجوب شرعی مقدمه را نفی کنیم. نه بخاطر اینکه بگوئیم شما مجازید در ترک مقدمه. کی ما مجازیم در ترک مقدمه با وجود اینکه ذی المقدمة واجب نفسی است؟

سؤال وجواب: ما اشکال را قبول داریم و اشکال مرحوم آخوند قابل جواب نیست. ولکن معتقدیم در اینجا استصحاب عدم وجوب مقدمه به غرض اذن در ترک مقدمه جاری نمی شود تا با فعلی بودن وجوب مقدمه تضاد پیدا کند. ما معتقدیم حکم ظاهری چه در امارات و چه در اصول شکلش ممکن است فرق کند، یکی انشاء معذریت می کند در خبر زراره که می گوید شرب التتن حلال، یکی انشاء ترخیص می کند در قاعده حل، ولی اینها اختلاف صیاغت و شکل است. مهم روح حکم ظاهری است. که روح حکم ظاهری ترخیصی اذن در تخلف از حکم واقعی است، چه حجیت اماره را جعل کند مولا، بگوید هذا الخبر الدال علی حلیة شرب التتن معذر عن الواقع، و چه بگوید قاعده حل را جعل می کنم اذن می دهم در ارتکاب شرب تتن. هر دو شکلش فرق می کند اما محتوا و روح آن یکی است و آن عبارت است از رضای مولا به شرب تتن. در هر دو مولا راضی است که شما شرب تتن بکنید در فرض قیام اماره بر حلیت یا در فرض جریان قاعده حل.

ولذا ما معتقدیم که هیچ فرقی امارات با اصول نمی کنند. حکم ظاهری ترخیصی با فعلی بودن حکم واقعی مخالف آن جمع نمی شود. یعنی نمی شود تحریم شرب تتن تحریم فعلی باشد یعنی تحریمی باشد همراه با کراهت لزومیه شرب تتن بنو لا یرضی المولی بارتکابه. این با حجیت اماره بر حلیت شرب تتن و یا قاعده حل قابل اجتماع نیست.

ولکن در اینجا مهم این است که استصحاب عدم وجوب مقدمه که اذن در ترک مقدمه نمی دهد تا بخواهد با وجوب فعلی مقدمه در تضاد باشد.

سؤال وجواب: ما فعلیت مرحوم آخوند و مرحوم شیخ انصاری را قبول داریم، معنا کردیم که حکم به حدی برسد که در وجوب مولا اراده لزومیه بر طبق آن دارد، یا در تحریم کراهت لزومیه بر طبق آن دارد. و حکم ظاهری ترخیصی با این ایجاب فعلی و یا تحریم فعلی قابل اجتماع نیست. از حکم ظاهری ترخیصی کشف می کنیم که حکم واقعی فعلی نیست. اما با این توضیح که عرض کردیم.و تفصیل الکلام موکول الی محله.

اشکال دوم (که به استصحاب عدم وجوب مقدمه گرفته شده است): این است که گفته اند: استصحاب باید در جائی جاری بشود که آن مورد استصحاب تحت اختیار شارع باشد وضعا و رفعا. ولذا می گویند مورد استصحاب یا حکم شرعی است یا موضوع حکم شرعی. موضوع حکم شرعی هم که مجرای استصحاب است در حقیقت استصحاب حکم آن را تصرف می کند.

بعد مستشکل گفته است برویم سراغ استصحاب عدم وجوب مقدمه. عدم وجوب مقدمه استصحابش جاری نیست. چرا؟ برای اینکه وجوب مقدمه و عدم آن تحت اختیار مولا نیست. بنابر قول به ملازمه مولا وقتی واجب می کند ذی المقدمة را، قهرا و بدون اختیار واجب می کند مقدمه آن را. تحت اختیار مولا نیست. تعبیر کرده اند می گویند وجوب مقدمه بنابر قول به ملازمه از لوازم ماهیت وجوب نفسی ذی المقدمه است. ولوازم ماهیت مجعول نیستند.

ولذا وجوب مقدمه مجعول شارع نیست، بلکه لازمه قهری وجوب ذی المقدمه است. و ما هم الان گفتیم مجرای استصحاب یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع آن. و الا از اختیار شارع خارج شده است. اینجا هم وجوب مقدمه موضوع مجعول شرعی که نیست، اگر هم باشد مهم نیست، چون بحث ما بحث اصولی است. ما به دنبال کشف خود وجوب مقدمه هستیم نه به دنبال آثار فقهی آن. که کشف آثار وجوب مقدمه بحث اصولی نیست. ما به دنبال بحث وجوب مقدمه هستیم. وجوب مقدمه اولا موضوع مجعول شرعی نیست. برفرض هم باشد برای بحث اصولی فائده ای ندارد. می ماند اینکه خودش مجعول شرعی باشد، آن هم که گفتیم لازم الماهیة است و لازم الماهیة مجعول نیست. کما اینکه زوجیت اربعه لازم الماهیة است و مجعول نیست. اربعه مجعول است اما زوجیة الاربعة مجعول نیست. اینجا هم وجوب نفسی ذی المقدمة مجعول است، وجوب مقدمه لازم الماهیة است و مجعول شارع نیست. پس چطور ما بخواهیم در مورد آن استصحاب جاری کنیم؟ استصحاب یا باید در مجعول شرعی جاری بشود یا در موضوع مجعول شرعی.

مرحوم آخوند در جواب ظاهرش این است که هم پذیرفته است که استصحاب یا باید در مجعول شرعی جاری بشود و یا در موضوع آن. و این را هم پذیرفته است که وجوب مقدمه لازم الماهیة است. ولی می گوید وجوب مقدمه ولو مجعول بالاستقلالی نیست، اما همینکه مجعول است بالتبع، کافی است تا تحت اختیار شارع باشد. همین مقدار جواب می دهد. کأنه می گوید لازم الماهیة هست باشد، لازم الماهیة مجعول بالتبع.

اقول: ما به نظرمان اصل این اشکال درست نیست. هم این بخش از اشکال که می گفت وجوب مقدمه لازم الماهیة است، و هم این بخش از اشکال که می گفت که استصحاب یا در مجعول شرعی جاری می شود و یا در موضوع مجعول شرعی.

اما این بخش از اشکال که می گفت وجوب مقدمه لازم الماهیة است، بسیار عجیب است. چون کسی که قائل به ملازمه است بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة، می گوید بین وجود خارجی اراده ذی المقدمة و بین وجود خارجی اراده مقدمه تلازم هست. این می شود لازم الوجود یا لازم الماهیة؟ خب می شود لازم الوجود. لازم الماهیة حداقل باید هم در وجود خارجی ماهیت کنار ماهیت باشد و هم در وجود ذهنی آن ماهیت. مثل زوجیت اربعه، هم لازمه وجود خارجی اربعه است و هم لازمه وجود ذهنی اربعه. ولی وجوب مقدمه لازمه وجود خارجی وجوب ذی المقدمة است. حالا من هی تصور کنم وجوبُ ذی المقدمه را، آیا وجوب مقدمه لازمه آن هست؟ نه. هرگاه وجوب ذی المقدمة وجود خارجی پیدا کرد یعنی اراده مولا نسبت به ذی المقدمة وجود خارجی پیدا کرد، اینجا است که قائل به ملازمه می گوید لا ینفک عنها ارادة مقدمته.

سؤال وجواب: اصلا اراده، وجود خارجی دارد. ... وجود ذهنی اراده یعنی تصور مفهوم اراده. شما تصور کنید اراده صعود الی السطح را، این مستلزم تصور اراده نصب سلّم است؟ یا مستلزم وجود اراده نصب سلّم است؟ هیچکدام.

سؤال وجواب: کلام در این است که اراده مولا نسبت به نصب سلّم از لوازم وجود خارجی اراده مولا است نسبت به ذی المقدمه آن که صعود الی السطح باشد.

پس ما اصلا معتقدیم که وجوب مقدمه از لوازم وجود است نه از لوازم ماهیت. ولوازم وجود که مجعول هستند بلا اشکال ولو بالتبع. همین مقدار که مولا می تواند واجب نکند ذی المقدمه را و بالتبع واجب نمی شود مقدمه آن، همین مقدار در اختیار مولا است. شما انتظار دارید مولا واجب بکند ذی المقدمه را باز هم بگوید من آزادم مقدمه را واجب بکنم یا نکنم. این معتبر نیست. همین مقدار که این مولا می تواند مقدمه را واجب نکند ولو به تبع اینکه ذی المقدمه اش را واجب نکند، والا آیا افعال تولیدی مثل سوزاندن پارچه در اختیار شما نیست؟ خب شما می توانید پارچه را بسوزانید می توانید نسوزانید. چرا؟ برای اینکه می توانید پارچه را در آتش بیدازید بسوزد، نیاندازید نمی سوزد. خب اینجا هم مولا می تواند ذی المقدمة را واجب نکند و به دنبالش مقدمه را هم واجب نکند. پس وجوب مقدمه تحت سلطان و اختیار مولا است. مولا می تواند کاری بکند که مقدمه واجب نشود و لو به این نحو که ذی المقدمه اش را واجب نکند.

سؤال وجواب: نصب سلّم مقدمه صعود الی السطح است دیگر. مولا می تواند نصب سلّم را واجب نکند ولو به این نحو که اصل صعود الی السطح را واجب نکند. حالا اگر صعود الی السطح را واجب کند بعد مجبور است نصب سلّم را هم واجب کند، الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار.

و این را هم عرض کنم: اینکه محقق اصفهانی فرموده است که: لازم الماهیة یعنی لازم الوجود الذهنی و الخارجی. این مطلب ربطی به بحث ما ندارد. ما عرض کردیم وجوب مقدمه لازم وجود خارجی وجوب ذی المقدمه است ولذا مسلم لازم الماهیة نیست. ولی این نکته را عرض کنم که لازم الماهیة به معنای لازم مطلق الوجود نیست. به نظر ما محقق اصفهانی اشتباه کرده است.

جناب محقق اصفهانی! عرض کردم ما در این بحث اصولی با این فرمایش شما مشکلی پیدا نمی کنیم، چون وجوب مقدمه لازم مطلق الوجود نیست، لازم الوجود الخارجی لوجوب ذی المقدمه است. ولی دلمان هم نمی آید تعریف لازم الماهیة را خراب کنیم، بگوئیم لازم الماهیة لازم مطلق الوجود است اعم از وجود ذهنی و خارجی. زوجیت لازمه وجود اربعه است چه در ذهن چه در خارج. این درست نیست. لازم الماهیة اصلا مربوط به عالم وجود نمی شود. مربوط به عالم نفس الامر است. جناب محقق اصفهانی! امتناع اجتماع نقیضین آیا لازم ماهیت اجتماع نقیضین هست یا نیست. اگر شما قبول ندارید که ما می گوئیم اجتماع النقیضین ممتنع کلام ما مطابقی دارد، خب اینکه خلاف وجدان است. کلام ما یک محکی دارد. آن محکی اش عبارت است از ثبوت امتناع برای اجتماع نقیضین. بفرمائید امتناع اجتماع نقیضین لازم مطلق وجود اجتماع النقیضین است چه در خارج و چه در ذهن؟ اینطور است؟ اصلا اجتماع النقیضین موجود می شود در ذهن یا در خارج؟ مفهوم اجتماع نقیضین در ذهن موجود می شود، به حمل اولی اگر این دل شما را خوش می کند سؤال ما این است که اگر هیچ ذهنی در عالم نبود و مفهوم اجتماع نقیضین هم وجود ذهنی پیدا نمی کرد، اجتماع نقیضین ممتنع نبود؟ امتناع اجتماع النقیضین لازم الماهیة است اصلا مربوط به عالم وجود نیست. ما یک عالمی داریم به نام عالم واقع و نفس الامر که اوسع از عالم وجود است. الان شما می گوئید عدم العنقاء له واقع، اما می توانید بگوئید عدم العنقاء له وجود؟ عدم عنقاء واقعیت دارد، مثل عدم الانسان که نیست، اما آیا می توانید بگوئید عدم العنقاء له وجود؟ لازم الماهیة مربوط می شود به این عالم واقع و نفس الامر، چه ربطی دارد به عالم وجود؟ چه ربطی دارد لازم الماهیة به لازم مطلق وجود؟

ولذا ببینید ما می گوئیم انسان ولو موجود نباشد در ذهن یا در خارج باز ممکن الوجود است. اجتماع النقیضین ولو موجود نباشد در ذهن و در خارج باز ممتنع الوجود است. چه جوری ما این حرفها را می زنیم.

سؤال وجواب: اگر لازم الوجود بود نمی توانستیم فرض کنیم انسان حتی اگر موجود نباشد ذهنا و خارجا باز ممکن الوجود است. لازم مطلق الوجود مثال عرفی اش وحدت عددیه وجود است. هر وجودی وحدت عددیه دارد. وحدت دارد تشخص دارد، آیا می توانیم بگوئیم در این لازم الوجود حتی اگر موجود نباشد تشخص وجودی دارد؟ انسان حتی اگر موجود نباشد تشخص وجودی دارد؟ نمی توانیم بگوئیم. چون تشخص لازمه وجود اعم از وجود ذهنی و خارجی است. ولی لازم الماهیة که ربطی به لازم الوجود ندارد.

به هر حال مما یسهل الخطب اینکه وجوب مقدمه طبق تفسیر محقق اصفهانی هم لازم الماهیة نیست. چون ایشان می گوید لازم الماهیة لازم مطلق الوجود الاعم من الذهن والخارج است. ما می بینیم که وجوب مقدمه لازمه خصوص وجود خارجی وجوب ذی المقدمه است.

پس این بخش از اشکال که گفتند وجوب مقدمه لازم الماهیة درست نیست.

اما بخش دیگر اشکال که گفتند استصحاب باید موردش مجعول شرعی باشد یا موضوع مجعول شرعی باشد. این هم درست نیست. چرا؟

برای اینکه شما در مرحله امتثال شک می کنید که نمازتان مستقبل القبلة بود یا نه. استصحاب می کنید، استصحاب می گوید اول نماز من رو به قبله بودم. سوار هواپیما که می شوید می روید نماز بخوانید، اول نماز قبله را مشخص می کنید و می گوئید الله اکبر. چه می دانید تا آخر نماز این هواپیما به سمت قبله هست یا نیست. ولی استصحاب می کنید. استصحاب می گوید هنوز هم تا آخر نماز رو به قبله هستم. خب این استقبال قبله موضوع حکم شرعی است یا خودش حکم شرعی است؟ هیچکدام. مصداق متعلق حکم شرعی است. مصداق است برای آن طبیعتی که حکم شرعی روی آن رفته است. امر شده اید به نماز مع استقبال القبلة. این وجود استقبال قبله که الان استصحاب می کنید این مسقط واجب و محقق امتثال است. نه موضوع حکم شرعی است و نه خودش حکم شرعی است.

حالا ممکن است بعضی ها توجیه بکنند یک جوری بگویند موضوع حکم شرعی هم هست. بگویند شارع گفته است وجوب نماز باقی است تا آن زمانی که نماز به سمت قبله بخوانید. استقبال قبله بشود موضوع برای بقاء وجوب.

این یک توجیهی است که همه هم قبول ندارند. مثل آقای صدر قبول ندارد که امتثال موضوع باشد برای بقاء تکلیف. یعنی بگوید تا امتثال نکردی تکلیف باقی است وقتی امتثال کردی تکلیف ساقط می شود. آقای صدر این را قبول ندارد با توضیحی که در جای خودش باید داد. ولی مهم این است که ما نیازی به این حرفها نداریم. استصحاب خودش باید در اختیار شارع باشد نه مستصحب. لازم نیست استقبال قبله شما فعل شارع باشد، حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد. شارع که استصحاب می کند استقبال قبله را، این استصحاب فعل شارع است که باید در اختیار شارع باشد که هست.

مثل قاعده فراغ، بلی قد رکعت. رکوع شما مگر در اختیار شارع است بما هو شارع؟ نه. رکوع شما در اختیار خود شما است. اما تعبد شارع به اینکه شما رکوع کردید، تعبد ظاهری به رکوع فعل شارع است و در اختیار شارع است. شارع می تواند تعبد نکند که شما رکوع کردید. آنوقت است که معلوم می شود چه مشکلاتی دارید. شک می کنید در نماز که صحیح است یا صحیح نیست باید دومرتبه بخوانید.

پس تعبد به رکوع در فرض شک در رکوع این فعل شارع است.

اینجا هم همینطور است. استصحاب خودش فعل شارع است. مهم این نیست که مستصحب تحت اختیار شارع باشد. مهم این است که استصحاب تحت اختیار شارع باشد.

پس این بخش از اشکال هم درست نبود.

اشکال سوم (که به استصحاب عدم وجوب مقدمه گرفته شده است): این است که گفته اند: این استصحاب یا برائت از وجوب مقدمه حرف حسابی ش چیست؟ استصحاب عدم وجوب مقدمه چه می خواهد بگوید؟ می خواهد بگوید که می توانی مقدمه را ترک کنی؟ خب قطعا من نمی توانم مقدمه را ترک کنم، چون لابدیت عقلیه دارد.

پس این استصحاب عدم وجوب مقدمه حرف حسابی برای گفتن ندارد. لغو است جریانش.

برائت از وجوب مقدمه هم همینطور است. از وجوب مقدمه می خواهید برائت جاری کنید، آخه وجوب مقدمه وجوب غیری است موجب عقاب نیست. از یک طرف می بینید وجوب مقدمه وجوب غیری است ترکش بکنید عقاب بر عصیان وجوب مقدمه نمی شوید. ولی از طرف دیگر عقلا باید مقدمه را بیاورید برای اینکه ذی المقدمه بر آن توقف دارد. خب با این خصوصیت برائت از وجوب مقدمه چه اثری دارد؟ چه امتنانی هست در رفع وجوب شرعی مقدمه؟!

سؤال: عصیانش موجب فسق نمی شود؟ جواب: نه، وجوب غیری که عصیانش فسق آور نیست.

اینکه بگویند بگو انشاءالله وجوب غیری مقدمه را جعل نکرده است. می پرسیم حالا جعل بکند می خواهد چکار کند؟ عصیان این وجوب غیری که عقاب ندارد و موجب فسق هم نیست. از آن طرف عقلا هم که من لابدم که مقدمه را بیاورم، این برائت و رفع ما لایعلمون چه حرفی برای گفتن داشت؟ خب جریانش لغو است.

اگر می خواهید استصحاب کنید عدم وجوب مقدمه را برای آن آثار شرعی وجوب مقدمه، بسیار خوب جاری کنید. اما از حالا به شما می گوئیم ما هیچ اثر شرعی پیدا نکردیم که مترتب باشد بر وجوب شرعی مقدمه. اگر شما پیدا کردید جاری کنید.

سؤال وجواب: اگر مولا به شما بگوید نان بخر، آیا اگر نانوائی دور باشد و شما نان نخرید بیشتر عقاب می شوید تا نانوائی کنار خانه باشد؟ این عقلائی است؟! تازه این کسی که نانوائی کنار خانه اش هست باید بیشتر عقاب بشود. آیا می شود گفت وقتی نانوائی دور است مقدماتش زیادتر است وجوب های غیری اش زیادتر است پس بگوئیم تو خیلی امرهای غیری را مخالفت کردی تو باید بیشتر کتک بخوری؟ این عقلائی نیست.

بله اگر وجوب مقدمه آثار شرعی داشت جاری کنید، اما اثر شرعی پیدا نمی کنید. همین حرمت اخذ اجرت بر واجبات که مثال می زدیم این یک مثال فرضی است. والا با وجوب شرعی مقدمه یا عدم وجوب شرعی مقدمه هیچ بحث اخذ اجرت بر واجبات عوض نمی شود کما نبین ذلک فیما بعد انشاءالله.

جلسه 265

یکشنبه 26/08/87

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 استصحاب عدم وجوب مقدمه اثر عملی ندارد. چون اتیان به مقدمه عقلا لازم است، و شرعا هم اگر واجب باشد عصیانش عقاب ندارد جدای از عقاب بر عصیان وجوب ذی المقدمة. پس برای چه جاری می شود؟

البته این اشکال نباید از مثل مرحوم آقای خوئی صادر بشود. این اشکال را مرحوم آقای خوئی هم مطرح می کند ولی ایشان نباید این اشکال را می کرد، چون ایشان استصحاب را قائم مقام قطع موضوعی می داند، می گوید استصحاب در هر چیزی جاری می شود به غرض جواز إخبار لااقل. اگر مستصحب هیچ اثری هم نداشته باشد استصحاب می گوید أنا علم بالواقع فیجوز لک الاخبار عن المستصحب. اثر استصحاب عدم وجوب مقدمه به نظر مرحوم آقای خوئی می شود جواز إخبار از عدم وجوب شرعی آن.

اما ما که قائلیم استصحاب فقط قائم مقام قطع طریقی محض می شود، پس باید مستصحب اثر داشته باشد، و اینجا عدم وجوب مقدمه چه اثری دارد؟

البته گاهی وجوب مقدمه مربوط می شود به بحث وجوب مقدمه مفوته. مثل کسانی که می گویند تعلم واجب است قبل از دخول وقت ولو واجب موقت هنوز وجوبش فعلی نیست. إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولی قبل از وقت اگر شما تعلم نکنید احکام نماز را، متمکن نیستید که بعد از دخول وقت نماز صحیح بخوانید. خب این وجوب تعلم وجوب بالغیر هست. نه اینکه اگر شما تعلم را ترک کردید یک عقاب می شوید بر ترک تعلم، و یک عقاب هم می شوید بر ترک واجب موقت بعد از دخول وقت آن. نخیر، یک عقاب بیشتر نداریم آن هم بر ترک واجب موقت بعد از دخول وقت آن. اما دلیل وجوب تعلم وجوب بالغیر دارد، الان امر شدید به تعلم برای اینکه قدرت بر انجام واجب موقت را در زمان خودش داشته باشید. اینجا اگر شک کنید که مثلا آقای خوئی در مصباح الاصول فرموده تعلم واجب نیست، در تنقیح بحث اجتهاد و تقلید فرموده تعلم در این مثال واجب است، حالا اگر شک کردیم، ما می توانیم اینجا استصحاب کنیم عدم وجوب شرعی تعلم را. چون اگر تعلم وجوب شرعی نداشته باشد به اعتراف مرحوم آقای خوئی وجوب عقلی هم ندارد. ولو ما در محل خودش این مبنا را قبول نکردیم مقدمات مفوته را لازم التحصیل دانستیم، اما مبنای مشهور این است که عرض کردم.

سؤال وجواب: عقل و عقلاء لازم می دانند تحصیل مقدمات مفوته را ولو برای واجب مشروطی که لم یحصل شرطه یا واجب موقتی که لم یدخل وقته ولی علم داریم که بعدا شرطش حاصل می شود، وقتش داخل می شود.

ولی مرحوم آقای خوئی مثل مشهور علی ما هو الظاهر لزوم تحصیل مقدمات مفوته را قائل نیستند مگر امر شرعی به تحصیل مقدمات مفوته داشته باشیم. حالا این امر شرعی را به دلیل مستقل باید کشف کنیم. از کجا کشف می کنیم؟ گاهی دلیل لفظی درایم، گاهی دلیل لبی داریم مثل این مثالی که شما در نظرتان هست که مثلا لزوم غسل جنابت در شب ماه رمضان اگر واجب نباشد معنایش این است که همه می توانند عمدا تأخیر بیندازند غسل را تا اذان صبح بشود. بر فرض وجوب صوم وجوب مشروط باشد به دخول فجر. اما به دلالت اقتضاء می فهمیم که غسل جنابت در شب ماه رمضان واجب بالغیر است.

اما اگر شک کردیم مثل همین مثال وجوب تعلم، مصباح الاصول در بحث برائت می گوید لازم نیست در این مثال که اگر تعلم نکنم بعد از دخول وقت قادر بر امتثال امر به صلاة نیستم، فرموده اند تکلیف مشروط به قدرت است. الان تعلم را ترک می کنم، بعد از دخول وقت هم عاجز خواهم بود از انجام نماز، تکلیفی متوجه من نخواهد شد. مثل اینکه قبل از دخول وقت آب را به زمین می ریزیم، تکلیف بعد از دخول وقت به نماز با وضوء به ما متوجه نخواهد شد. ولی در تنقیح در بحث اجتهاد و تقلید فرموده است دلیل هلا تعلمت اطلاقش این تعلم را واجب می کند.

حال اگر شک کردیم، اینجا بلا اشکال استصحاب عدم وجوب شرعی تعلم و برائت از وجوب تعلم جاری می شود. اثرش این است که ما دیگر تعلم نمی کنیم عاجز خواهیم شد از اتیان نماز بعد از دخول وقت و معاقب نخواهیم بود. و این اثر امتنانی دارد، راحت می کند ما را از تعلم و از نماز در داخل وقت، چون هنگام دخول وقت می گوئیم خدایا ما که قادر نیستیم نماز بخوانیم، نماز نیاز به تعلم دارد که ما تعلم نکردیم.

سؤال وجواب: فرض این است که مبنا این شد که در واجب موقت و مشروط قبل از دخول وقت یا تحقق شرط، تحصیل مقدمات مفوته لازم نیست. البته این مبنا را ما قبول نکردیم، ولی کسانی که این مبنا را قبول دارند اینها اگر احتمال بدهند که مثلا تعلم استثنائا واجب شده است قبل از دخول وقت ولو مقدمه تمکن از امتثال واجب باشد، حال اگر شک کردیم وجوب تعلم هست یا نیست بلا اشکال برائت جاری می شود، استصحاب عدم وجوب تعلم جاری می شود واثر عملی دارد.

اما بعد از دخول وقت و بعد از فعلیت وجوب، استصحاب عدم وجوب شرعی مقدمه فی حد ذاته هیچ اثر عملی ندارد. برائت از وجوب شرعی هم نسبت به مقدمه هیچ اثر عملی ندارد. مگر بخواهیم استصحاب را جاری کنیم برای نفی آثار وجوب شرعی مقدمه. اینجا دیگر برائت کارگشا نیست. برائت اصل غیر محرز است، فقط می گوید من مؤمّن هستم نسبت به وجوب شرعی مقدمه. می گوئیم آقای برائت زحمت نکش، ما در وجوب شرعی مقدمه نیاز به مؤمن نداریم بعد از دخل وقت.

اما استصحاب عدم وجوب شرعی مقدمه می گوید به این سادگی مرا بیرون نکنید. شما چه بسا به من نیاز پیدا می کنید. اگر وجوب شرعی مقدمه اثر شرعی دارد، من به لحاظ او جاری می شوم.

سؤال وجواب: برائت اصل محرز نیست. اگر شارع بگوید إذا لم یجب الوضوء وجب التیمم، این استصحاب عدم وجوب وضوء است که می تواند اثبات کند وجوب تیمم را، اما برائت از وجوب وضوء اصل محرز نیست. ولذا استصحاب عدم وجوب مقدمه هم می تواند به عنوان اصل موضوعی عمل کند. مثلا برای چه اثری؟ اگر گفتیم اخذ اجرت بر واجب شرعی حرام است، خب ما می خواهیم اخذ اجرت کنیم بر مقدمه واجب. اگر مقدمة الواجب واجب شرعی است، اخذ اجرت بر آن حرام می شود. اگر واجب شرعی نیست، اخذ اجرت بر آن حلال می شود. خب استصحاب می کنیم عدم وجوب شرعی مقدمه را برای جواز اخذ اجرت.

ولی اصل کبرای حرمت اخذ اجرت بر واجبات اولا تمام نیست. مگر در جائی که از دلیل استظهار کردیم که مثلا غسل میت، کفن میت، دفن میت از حقوق میت است، و انسان برای ادای حق نمی تواند اجرت دریافت کند. اگر این است متفاهم عرفی این است که برای اتیان و اداء مقدمات حق هم نمی تواند انسان اجرت دریافت کند. شما بدهکارید به زید، نه برای اداء دین می توانید اجرت بگیرید و نه برای آمدنتان تا در منزل زید. چون آمدید در منزل زید پول قرض کردید باید برای پرداخت هم بیائید همینجا اداء کنید. مقدمه آن این است که سوار ماشین بشوید بیائید در خانه زید. اداء حق قابل اجرت گرفتن نیست مقدمات آن هم همینطور است.

و یا در مورد تعلیم قرآن، تعلیم احکام الزامیه، در مورد اقامه صلاة جماعت، در مورد اذان، روایاتی داریم، اگر سند این روایات تمام باشد ظاهرش این است که اخذ اجرت بر اذان، بر اقامه صلاة جماعت، بر تعلیم قرآن حرام است. و متفاهم عرفی این می شود که بر مقدمات آن هم اخذ اجرت حرام است، چه مقدمه واجب شرعی باشد و چه نباشد.

پس می بینید وجوب شرعی مقدمه هیچ نقشی در حرمت اخذ اجرت ندارد. اصل اولی این است که اخذ اجرت بر واجبات حلال است مگر دلیل خاص داشته باشیم. دلیل خاص اگر داشتیم مثل این مثال هایی که زدیم، متفاهم عرفی این است که بر مقدمه آن هم اخذ اجرت حرام است ولو مقدمه واجب شرعی نباشد.

سؤال وجواب: اذان اعلام عبادت است؟ تعلیم قرآن عبادت نیست. حتی اقامه نماز جماعت هم خلافا للسید السیستانی مشهور قائلند که عبادت نیست. شما نماز جماعت که می خوانید هیچ قصد قربت نمی کنید. اصل نماز برای خدا است، اما شرکت در نماز جماعت اماما أو مأموما به داعی نفسانی است. اشکالی ندارد.

سؤال وجواب: اذان اعلام که مقدمه واجب نیست. ... ما اشکالمان همین است که حرمت اخذ اجرت بر واجبات به این لسان نداریم. اگر داشتیم بله. ... اصل موضوعی منحصر است به اصل محرز. برائت می گوید بر شما احتیاط لازم نیست نسبت به وجوب شرعی مقدمه.

استصحاب عدم وجوب شرعی مقدمه ما قبول داریم اگر اخذ اجرت بر واجبات مطلقا حرام بود اصل موضوعی است. اما برائت اصل موضوعی نیست. رفع ما لایعلمون مفادش این است که احتیاط لازم نیست در این مورد جهل. مثلا إذا لم یجب الوضوء وجب التیمم، برائت از وجوب وضوء می گوید احتیاط لازم نیست در وضوء گرفتن، اما آیا اثبات هم می شود وجوب تیمم؟ ما باید اصل موضوعی داشته باشیم که اثبات کنیم لا یجب الوضوء. اصل برائت اثبات لا یجب الوضوء واقعا نمی کند. اصل برائت می گوید لا یجب الاحتیاط باتیان الوضوء فی مورد الشک. نمی گوید لا یجب الوضوء واقعا. و موضوع وجوب تیمم عدم وجوب الوضوء است واقعا. فقط هنر استصحاب است که اثبات می کند عدم وجوب وضوء را واقعا.

پس اشکال اول این است که اخذ اجرت بر واجبات مطلقا حرام نیست. اگر دلیل خاص آمد گفت اخذ اجرت بر بعض واجبات حرام است مثل غسل میت، متفاهم عرفی این است که این حق میت است و اخذ اجرت بر مقدمه آن هم حرام است ولو مقدمه واجب نباشد شرعا.

ثانیا: کسانی که میگویند اخذ اجرت بر واجبات حرام است، عمدتا دو دلیل دارند، یک دلیل این است که می گویند ظاهر یجب غسل المیت مثلا مجانیت است. ظاهر خطاب امر نفسی مجانیت است. خب این ظاهر خطاب امر نفسی مجانیت است چه ربطی دارد به امر غیری که مستفاد است از حکم عقل؟ یا اگر درست باشد ظاهر امر نفسی که مضمون خطاب شرعی است مجانیت است، اما ظاهر امر غیری که از حکم عقل استفاده می شود کجا مجانیت است؟

پس برفرض مقدمه وجوب شرعی هم داشته باشد، اما ظهور ندارد در مجانیت. فوقش ظهور امر نفسی در مجانیت است.

اگر بگوئید ظهور امر نفسی در مجانیت است حتی فی مقدماته، باز نیازی به وجوب شرعی مقدمه نیست. شما از ظاهر امر نفسی به ذی المقدمة استفاده کردید که اتیان به این ذی المقدمة بما له من المقدمات باید مجانا باشد، فرقی نمی کند که این مقدمه واجب شرعی باشد یا نباشد. هیچ تأثیری ندارد وجوب شرعی مقدمه در این بحث.

اگر می گوئید ظاهر امر نفسی به ذی المقدمه این است که نه تنها بر ذی المقدمة نباید پول گرفت بلکه بر مقدمات آن هم نباید پول گرفت، خب مهم نیست. چون مقدمه لازم شرعی است نمی شود پول گرفت ولو خودش واجب شرعی نباشد.

پس این وجه که گفته می شود اخذ اجرت بر واجبات حرام است هیچ ربطی به بحث وجوب مقدمه ندارد. یا ظهور یجب ذی المقدمة در مجان است حتی فی مقدماته، خب مقدمات واجب شرعی هم نباشد همینطور است، ظهورش این است که مقدمه واجب ولو مقدمه واجب، واجب شرعی نیست نباید بر آن پول گرفت. اگر می خواهید از ظهور خود خطاب امر غیری به مقدمه استفاده مجان کنید، او که ظهور خطاب نیست، او حکم عقل است. ظهور خطابی نیست که ما بخواهیم استفاده مجان کنیم.

وجه دیگری که مطرح می شود در حرمت اخذ اجرت بر واجبات، این است که نوعا آنهایی که این را مطرح کرده اند گفته اند: سلطنت مکلف بر واجب از بین می رود. با وجوب فعل دیگر مکلف سلطنت بر آن ندارد. وقتی سلطنت نداشت بر این واجب، دیگر مال او نیست و دیگر این عمل او احترام ندارد که بخواهیم اجرت بدهیم. عملی احترام دارد که عرفا مال مکلف باشد و مکلف بر آن سلطنت داشته باشد. شما بر نفس کشیدنتان نمی توانید پول بگیرید چون سلطنت بر آن ندارید. بر واجب هم شما سلطنت ندارید شرعا، دیگر عمل محترمی که مال شما باشد نیست تا بر آن پول بگیرید.

اگر وجهش این باشد، خب همانطور که شرعا من بر خود واجب نفسی سلطنت ندارم، بر مقدمه آن هم سلطنت ندارم. فرقی نمی کند مقدمه واجب، واجب شرعی باشد یا نباشد.

پس هیچ تأثیری وجوب شرعی مقدمه در بحث اخذ اجرت بر واجبات ندارد.

مثال دوم برای اثر شرعی وجوب مقدمه موارد نذر است. کسی نذر می کند می گوید لله علیّ أن افعل واجبا شرعیا أیا ما کان. بعد می خواهیم ببینیم آیا با اتیان مقدمه امتثال امر به وفاء به نذر شد یا نشد. اگر مقدمه واجب شرعی باشد، وفاء به نذر کرده است. گفت لله علیّ أن افعل واجبا شرعیا أیا ما کان، واگر مقدمه واجب شرعی نباشد واجب به نذر نکرده است.

اقول: به نظر ما این اثر، اثر بدی نیست، ولکن این اثرها را به قول محقق عراقی می شود در هر مسئله ای بَرا کان أو فاجرا مطرح کرد. استصحاب می کنیم که این مقدمه که انجام دادیم واجب شرعی نیست اثبات می شود که ما وفاء به نذر نکردیم.

البته در این بحث یک اشکال مهمی هست که این اشکال مدتهاست ذهن ما را مشغول کرده است. آن اشکال این است که (مثال را عوض می کنم و از جای دیگری مثال میزنم) اگر من تکلیف شرعی داشتم بأن اکرم عادلا. استصحاب می گوید زید قبلا عادل بود پس الان هم عادل است، اگر او را اکرام بکنی امر اکرم عادلا را امتثال کرده ای. اینکه بحثی ندارد.

سؤال وجواب: امتثال اعم است از امتثال تعبدی و امتثال وجدانی. این امتثال تعبدی شد. مثل اینکه امر داریم به نماز با وضوء استصحاب می کنیم وضوء را، آیا این مثبت است؟ خب عقل می گوید امتثال ولو امتثال تعبدی باشد من قبول دارم.

حالا اگر شما نذر کردید گفتید لله علیّ أن اکرم عادلا، شارع که نگفته است اکرم عادلا، شارع گفته فِ بنذرک، وجوب رفته است روی عنوان وفاء به نذر. استصحاب کنید که این آقای زید عادل است و او را اکرام کنید، می خواهد ثابت کند تحقق عنوان وفاء به نذر را. آن چیزی که واجب شرعی است عنوان وفاء به نذر است. شما می خواهید با استصحاب کون زید عادلا اثبات کنید عنوان وفاء به نذر را. خب ترتب عنوان وفاء به نذر بر این مستصحب ترتب شرعی نیست. ولذا گفته می شود این اصل مثبت است.

اگر این اشکال تثبیت بشود خب در مانحن فیه هم استصحاب عدم وجوب شرعی مقدمه بخواهد نفی کند عنوان وفاء به نذر را می شود اصل مثبت.

اقول: این اشکال، اشکال گسترده ای است و باید جوابی از آن بدهیم. چرا؟ برای اینکه تالی فاسدی دارد که نمی شود طبق مرتکز فقهی به آن ملتزم شد. تالی فاسدش این است که من مثلا استصحاب می کنم وضوء را. امر خدا که صلّ صلاة الصبح مع الوضوء با این استصحاب امتثال می شود امتثالا تعبدیا. ولی نذر کرده ام قرائت قرآن بکنم مع الوضوء، بگویند نماز صبح خواندی تقبل الله، ولی برو با استصحاب بقاء وضوء نماز صبح خواندی به درد خدا می خورد یعنی به درد نماز صبح می خورد اما به درد نذر نمی خورد. چون استصحاب بکنی بقاء وضوء را بگوئی قرائت قرآن مع الوضوء بود بخواهد اثبات کند وفاء به نذر را می شود اصل مثبت. آیا متشرعه می توانند به این تفکیکها ملتزم بشوند حتی در مرحله حکم ظاهری؟! حتی در مرحله حکم ظاهری این تفکیکها مستنکر نیست؟! نماز صبح می خوانم با استصحاب وضوء، لا تنقض الیقین بالشک ابدا، اما برای وفاء به نذر باید احراز کنم وضوء را، خب این به نظر می آید که قابل التزام فقهی نباشد.

ولذا ما دو راه داریم: یا بگوئیم وفاء به نذر عنوان مشیر است. یعنی یک عنوان مشیری گفته اند اما این عنوان مشیر منحل می شود به عنوان های زیاد. بستگی دارد شما چه نذری بکنید. اگر نذر کنید اکرام عادل را، فِ بنذرک می گوید أکرم عادلا. دیگر نمی گوید فِ بنذرک، او عنوان مشیر است، می گوید أکرم عادلا. اگر نذر کنید قرآن با وضوء را، فِ بنذرک می گوید إقرأ القرآن مع الوضوء. یعنی یک عنوان مشیر اما این عنوان مشیر مشارالیهش همان عنوانی است که تعلق به النذر. آنوقت دیگر مشکل اصل مثبت حل می شود. چون شارع همانطور که گفته صل الصبح مع الوضوء گفته إقرأ القرآن مع الوضوء.

سؤال وجواب: استصحاب وضوء برای نماز صبح که کردید اگر مرکب بود از نماز صبح با وضوء، اینجا هم مرکب است از قرآن با وضوء. دیگر عنوان وفاء به نذر که از موضوع بودن بیفتد وبشود مشیر، خطاب این است که صل الصبح مع الوضوء، إقرأ القرآن مع الوضوء.

یا باید این را بگوئید، یا باید مثل بعضی از بزرگان بگوئید اینجا واسطه خفی است. (مثل بعضی که ملا هستند ولی هر چه می شود می گویند خفاء واسطه است، سبک فکری شان این است). تعبیرشان این است که می گویند این واسطه هایی که عقلی برخورد می کنید وکشف می کنید عرف به اینها توجه نمی کند. به قول آقای زنجانی دام ظله همان عرف بی سواد و غافل مهم است نه عرف دقیق. همان عرفی که مخاطب است به لا تنقض الیقین بالشک او مهم است و می آید استصحاب می کند بقاء وضوء را، هم نماز صبحش را می خواند و هم قرآنی را که نذر کرده بود با وضوء بخواند می خواند، بعد هم صبحانه اش را می خورد و می رود سر کار. حالا شما نشستید بحث می کنید که اصل مثبت است. اصل مثبت که هیولا نیست. این لا تنقض الیقین بالشک است که مشکل دارد در شمول نسبت به اصل مثبت. خب لا تنقض الیقین بالشک را عرف بی اشکال می بیند نسبت به این واسطه هایی که عرفا خفی است.

بله اگر واسطه خفی نبود، مثلا استصحاب می کنیم زید زیر لحاف است، تیر که زدیم به سمت این لحاف بگوئیم پس زید کشته شد، از استصحاب دیگر عرف خیلی وحشت می کند. مباحثی را که عرف توجه به خفاء واسطه ندارد مشکلی نیست.

اقول: این مطلب دوم را ما در بحث استصحاب به این شکل قبول نکردیم. انصافا عرف ملتفت است که دو عنوان است.. عنوان وفاء به نذر و عنوان قرائت قرآن مع الوضوء دو عنوان است دیگر. چطور ما بگوئیم اینها یک عنوان است؟ عرف هم ملتفت است که دو عنوان است. چه فرق می کند با استصحاب عدم چسب در هنگام وضوء که می گوئید برای اثبات تحقق غسل بشره اصل مثبت است. خب این هم همینجور است.

پس رکن وثیق ما همان وجه اول است که اثبات عنوان مشیر بودن بود.

این اشکال مختص به بحث وفاء به نذر نیست. وفاء به شرط هم همین است. وقف هم همینطور است. مثلا آقایان بستان را وقف کرده اند برای علماء عدول، شما تا عالم نبودی خیلی متدین بودی و همه پشت سرتان نماز می خواندند، از وقتی عالم شدی دیگر مستصحب العداله هستی. امروز هم شنیدی فلان تاجر وقف بستانه علی العلماء العدول. استصحاب می گوید تو عادلی، عالم هم که شدی بالوجدان، پس شما موقوف علیه هستی. همین شبهه پیش می آید.

مالک گفت من فقط راضیم علماء عدول بیایند از خانه من استفاده کنند و شب بخوابند و نهار وشام بخورند. شما استصحاب می کنی که هنوز هم عادلی می خواهی اثبات کنی رضای فعلی مالک را. خب رضای فعلی مالک که حکم شرعی نیست. رضای فعلی مالک لازم عرفی و یا عقلی این است که شما عالم عادل باشی. اگر شما عالم عادل باشی مالک راضی به تصرف شما است. خب ترتب رضای فعلی بر اتصاف شما به عنوان عالم عادل این ترتب شرعی نیست و شبهه اصل مثبت را دارد.

ما یک جوابهایی هم در رابطه با این بحث رضای مالک و در رابطه با وقف مطرح کردیم که در جزوه آمده است.

یک مثال سومی هم عرض کنم: بعضی ها گفته اند اگر مقدمه واجب شرعی باشد، شما اگر ترک کنی یک واجبی را، می شود اصرار علی الصغائر. چرا؟ برای اینکه یک واجبی را ترک کردی واجب نفسی بود، این یک گناه. مقدمه آن واجب غیری بود، آن هم گناه دوم. شد اصرار علی الصغائر.

حالا اگر شک بکنید که مقدمه واجب، واجب است یا نه، استصحاب می کنید که مقدمه واجب، واجب نیست پس اصرار علی الصغائر محقق نشده است. بنابر نظر مشهور که اصرار علی الصغائر مخل به عدالت است شما هنوز عادلی. اما اگر مقدمه واجب، واجب شرعی بود، شما اصرار علی الصغائر کرده بودی و فاسق شده بودی.

اقول: این ثمره را هم ما قبول نکردیم، از این باب که گفتیم اصرار علی الصغائر ظاهرش اصرار بر صغائر نفسیه است. یعنی ترک واجب نفسی را مکررا مرتکب بشوی، نه ترک واجب غیری.

علاوه همزمان من ذی المقدمه را ترک می کنم مقدمه را هم ترک می کنم، اینکه نمی شود اصرار. مثل اینکه یک نفر همزمان به دو نامحرم نگاه کند. دو تا گناه کرده است اما این اصرار علی الصغائر نیست. اصرار باید تدریجا باشد. کسی که ذی المقدمه را ترک می کند و مقدمه اش را هم فی زمان واحد ترک می کند، برفرض ترک واجب غیری مصداق اصرار علی الصغائر بشود در جائی است که تدریجا رخ بدهد نه همزمان که هم واجب نفسی را ترک کنی و هم واجب غیری را.

از این حرفها بگذریم شما داری اصرار می کنی که اصرار علی الصغائر صادق است، یعنی اگر مقدمه واجب شرعی بود مصداق اصرار علی الصغائر می شود، ما این ثمره را می پذیریم. می گوئیم استصحاب می کنیم وجوب شرعی مقدمه نیست، ثابت می کنیم اصرار علی الصغائر هم نیست. همانطوری که اگر یکجایی استصحاب وجوب می کردید، استصحاب حرمت می کردید، مثلا استصحاب می کردید این دو تا زن هنوز زن شما نیستند، مثلا وکیل گرفتید که عقد بخواند دو تا زن را با هم، شک می کنید که عقد خوانده یا نه، استصحاب می گوید نخوانده است. اول به این خانم نگاه می کنی می شود نظر به نامحرم و گناه صغیره، بعد به خانم دوم نگاه می کنی او هم همینطور، می شود اصرار علی الصغائر. اصرار علی النظر الی هاتین المرأتین بالوجدان، حرام بودن نظر بالاستصحاب. مشکلی پیش نمی آید.

سؤال وجواب: اصل مثبت نمی شود. عرض کردم اصرار بر نظر الی هاتین المرأتین بالوجدان است حرمت نظر به این دو بالاستصحاب است.

پس اشکال ما در مانحن فیه اشکال کبروی است که ترک واجب غیری موجب اصرار علی الصغائر نمی شود. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 266

دوشنبه 27/08/87

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.

نکته ای از بحث گذشته باقی مانده عرض کنم:

اگر نوبت به اصل عملی برسد، در رابطه با وجوب مقدمه همیشه نتیجه با انکار وجوب مقدمه یکی نیست. گاهی با قول به وجوب مقدمه نتیجه یکی می شود. مثلا در ثمره اولی که واجب اهم متوقف بود بر مقدمه محرمه، مثل غصب که إنقاذ غریق بر آن توقف دارد، اگر ما مثل مرحوم آخوند قائل شدیم مطلق مقدمه واجب، واجب است، خب نتیجه این می شد که بگوئیم این غصب چون مقدمه واجب است مطلقا واجب است و حتی غصب غیر موصل الی الانقاذ هم دیگر حرام نیست. حال اگر شک کردیم در ثبوت ملازمه، باز مقتضای اصل عملی چه بسا جواز غصب غیر موصل هست، فضلا عن الغصب الموصل. چطور؟

اگر شک بکنیم در ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة، یکوقت اطلاق در دلیل یحرم الغصب داریم، به اطلاق آن تمسک می کنیم می گوئیم این غصب اگر موصل الی الانقاذ باشد یقینا حلال شده است چون انقاذ اهم است. اما اگر موصل الی الانقاذ نباشد اطلاق دلیل یحرم الغصب می گوید حرام است. ولی اگر تحریم غصب دلیل مطلقی نداشت نوبت رسید به اصل عملی، خب ممکن است گفته بشود که اصل عملی اقتضاء می کند برائت از حرمت این غصبی که مقدمه انقاذ است. حتی اگر موصل هم نباشد الی الانقاذ شک می کنیم شاید مرحوم آخوند درست می گفت که می گفت مطلق مقدمه واجب است و دیگر این غصب به هیچ وجه حرام نیست ولو لم یکن موصلا. شاید او درست می گفت. اصل برائت هم که حرف ایشان را تأیید می کند. اینجا نتیجه اصل عملی با قول صاحب کفایه یکی می شود.

البته اگر ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول کنیم، جای این هست که کسی بگوید این اصل برائت محکوم استصحاب بقاء حرمت است. قبل از اینکه انقاذ غریق واجب بشود، توسط این ارض مغصوبه بر من حرام بود. الان که انقاذ غریق واجب شده است اگر من غصبم موصل الی الانقاذ باشد، این غصب حلال شده است. اگر موصل نباشد، استصحاب می گوید هنوز هم حرام است. ولی آن کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی استصحاب در شبهات حکمیه را قبول ندارند اما مطلقا کما علیه السید الخوئی که استصحاب بقاء حکم را قبول ندارند یا لااقل در خصوص این احکام انحلالی می گویند از اول مشکوک است که آیا غصبی که مقدمه انقاذ غریق است از اول ما شک داریم که حرام هست یا نیست. آن غضب هایی که قبلا حرام بود غصب مقدمه انقاذ نبود. آنها هنوز هم حرام است قبلا هم حرام بود. اما این حصه از غصب یعنی الغصب الذی یکون مقدمة للانقاذ الواجب، این غصب از اول شک داریم که حرمت برایش جعل شده است یا نه. برخی می گویند اینجا حالت سابقه متیقنه ندارد که این غصبی که مقدمه انقاذ است یک زمانی حرام بود. نخیر، از اول احتمال می دهیم که این غصب مقدمه انقاذ حرام نبوده است. آن غصب حرام غصبی است که مقدمه انقاذ نیست. طبعا استصحاب حرمت طبق این مبنا هم جاری نمی شود نوبت می رسد به همان برائتی که عرض شد.

حالا کسانی که استصحاب را در بقاء احکام قبول ندارند یا در خصوص این احکام انحلالی می گویند حکم انحلالی باید ببینیم حکم متیقن ما چیز دیگری است و حکم مشکوک ما چیز دیگر، این حکم مشکوک از اول مشکوک است، از اول تحریم غصب مقدمه انقاذ مشکوک است، خب استصحاب را جاری نمی کنند نوبت می رسد به آن برائت.

کلام واقع می شود در بحث اصلی مقدمه واجب وهو ثبوت الملازمة و عدمها

کلام در دو مقام واقع می شود:

مقام اول: ملازمه بین وجوب مقدمه ووجوب ذی المقدمة، حالا ملازمه عقلیه یا ملازمه عرفیه.

مقام دوم: ملازمه بین روح وجوب (و نه خود وجوب)، ملازمه بین اراده وشوق به ذی المقدمة با اراده و شوق به مقدمه.

فالکلام فی مقامین. المقام الاول الملازمة بین انشاء وجوب المقدمة و انشاء وجوب ذیها سواء کانت الملازمة عقلیة أو عرفیة. والمقام الثانی ملازمه بین روح وجوب یعنی اراده مولا نسبت به مقدمه با اراده مولا نسبت به ذی المقدمة. ممکن است کسی در مقام اول ملازمه را قبول نکند، اما ناچار باشد در مقام ثانی ملازمه را قبول کند مثل مرحوم آقای صدر. بگوید بین روح وجوب یعنی اراده مولا تلازم هست. اراده ذی المقدمة مستلزم اراده مقدمه است. و طبعا همه آثار وجوب مقدمه را مجبور است بار کند. چون آن آثار کما سیأتی آثار اعتبار وجوب نیست، آثار روح وجوب است، آثار تعلق اراده به مقدمه واجب است، که بعد بحث خواهیم کرد.

اما مقام اول: به نظر ما هیچ ملازمه ای بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة به لحاظ مرحله انشاء وجوب نیست. نه ملازمه عقلیه و نه ملازمه عرفیه.

اما ملازمه عقلیه نیست، چون مقصود از ملازمه عقلیه چیست؟ اگر مقصود این است که وجوب ذی المقدمة علت تامه است برای انشاء وجوب مقدمه، اگر مقصود این است که انشاء وجوب ذی المقدمة علة تامة لانشاء وجوب مقدمته، خب این قطعا باطل است. چرا؟ برای اینکه انشاء وجوب مقدمه فعل مباشری اختیاری مولا است. انشاء وجوب مقدمه معلول مولا است چون فعل اختیاری مولا است. معقول نیست که انشاء وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمة باشد. یعنی علت فاعله انشاء وجوب مقدمه عبارت باشد از وجوب ذیها.

پس علت فاعله برای انشاء وجوب مقدمه مولا هست و نه وجوب ذی المقدمة.

اگر مقصود این است که ولو علت فاعله انشاء وجوب مقدمه مولا هست، ولی مولا بعد از اینکه انشاء کرد وجوب ذی المقدمة را، مضطر است که ایجاد کند و جعل کند وجوب مقدمه آن را. چرا؟ برای اینکه وجوب ذی المقدمة می شود داعی وعلت غائیه برای اینکه مولا ایجاد کند و جعل کند وجوب مقدمه را.

این هم باطل است. چرا؟ برای اینکه وجدانا انشاء وجوب ذی المقدمة داعی تام برای انشاء وجوب مقدمه نیست که مولا را مضطر کند به جعل وجوب مقدمه. چرا مولا مضطر باشد؟ بعد از انشاء وجوب ذی المقدمة چرا مولا مضطر باشد به انشاء وجوب مقدمه؟. انشاء وجوب یا بخاطر این است که انسان ابراز کند حبش را به فعل، که اگر شما در مقام ثانی قائلید که حب نفسی با حب غیری ملازمه دارد، خب با همینکه مولا گفت إصعد الی السطح، به مکلف ابراز شد که ایها المکلف من حب دارم به صعود تو الی السطح و حب غیری هم دارم به نصب تو نسبت به سلّم. با همان إصعد الی السطح ابراز می شود حب غیری مولا به مقدمه بنابر تلازم بین حب غیری و حب نفسی. نیازی نیست که مولا بگوید إنصب السلم. اگر می خواهد ابراز کند حبش را به نصب سلّم، خب با همان إصعد الی السطح ابراز می شود حبش به نصب سلّم، بنابر اینکه تلازم بین حب نفسی ذی المقدمة و حب غیری مقدمه را قبول کنیم. اگر قبول نکنیم، بگوئیم حب نفسی به ذی المقدمة موجب حب غیری به مقدمه نیست، که مولا اصلا حب غیری ندارد به صعود الی السطح تا بخواهد او را ابراز کند.

وانگهی مولا چه اجباری دارد حب غیری اش را ابراز کند؟! نمی خواهد ابراز کند. وقتی ابراز این حب غیری هیچ تأثیری ممکن است نگذارد چون مولا می گوید من به این عبد گفتم إصعد الی السطح، اگر در خانه کس است یک حرف بس است، چه نیازی دارم بگویم إنصب السلم که ابراز کنم حب غیری ام را به نصب سلّم؟ نمی خواهم ابراز کنم. بگذار همین مقدار که حب نفسی ام را به صعود الی السطح ابراز کردم همین مقدار کافی باشد. چون حب غیری ابراز هم بشود عقاب بر ترک که ندارد. اجباری ندارد مولا که جعل وجوب کند برای مقدمه. آدم امر می کند به یک شیئ یا بخاطر ابراز حب است که عرض کردیم نیازی نیست به ابراز حب غیری به مقدمه بعد از اینکه ابراز حب نفسی به ذی المقدمة شده است و به دنبال این ابراز حب نفسی به ذی المقدمة عقل می گوید مقدمه را باید انجام بدهید.

بله گاهی مولا می بیند چاره ای جز اینکه مقدمه را به عهده مکلف بگذارد نیست. تنها راه این است که مقدمه را به عهده مکلف بگذارد نه ذی المقدمة را. چطور؟ ذی المقدمة بطور کامل تحت اختیار این مکلف نیست. محبوب نفسی مولا این است که در تابستان گندم بروید در این زمین. اما این عبد جز اینکه بذر بکارد در این زمین، کار دیگری می تواند بکند؟ اگر خدا نخواهد که باران ببارد از دست این عبد ضعیف چه ساخته است. مولا محبوبش این است که باید در تابستان گندم برویانید در این زمین، اما می بیند این عبد اختیار تام ندارد راجع به این مطلب، بعض مقدمات این محبوب نفسی است که در اختیار این مکلف است و آن شخم زدن و بذر پاشیدن است. ولذا مولا از اول عهده و ذمه مکلف را به همین مقدمه مشغول می کند. اصلا به این عبد می گوید بذر بپاش در این زمین، چیز دیگری از تو نمی خواهم. این هم می شود که همین محبوب غیری بشود واجب نفسی مکلف، چون این مکلف بیش از این توان ندارد. ولذا اینجا می آید امر می کند به محبوب غیری. محبوب غیری است، بذر پاشیدن که محبوب نفسی مولا نیست، ولی مولا همین محبوب غیری اش را می آید بر عهده مکلف می گذارد، چون مکلف بیش از این قدرت ندارد. محبوب نفسی روییدن گندم است ولی مولا چه کند که می بیند این عبدش اختیار کافی برای این مطلب ندارد. باران باید بیاید، هوا هم زیاد سرد نشود "أ أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما". ولذا مولا به عبدش می گوید بذر بپاش بقیه اش با خدا. با اینکه محبوب نفسی همان بقیه اش هست یعنی همان روئیدن گندم. این هم می شود که محبوب غیری را امر می کند چون بیش از این محبوب غیری نمی خواهد به عهده مکلف بگذارد. چون محبوب نفسی که روئیدن گندم است تحت اختیار تام نیست.

اما در بحث ما که اینطور نیست. مولا همان محبوب نفسی را امر کرده است، گفته إصعد الی السطح. خب وقتی مولا آن محبوب نفسی را امر کرده و او را به عهده مکلف گذاشته است، می گوید چه ضرورتی دارد حالا من واجب کنم نصب سلّم را؟

پس به نظر ما ملازمه عقلیه بین انشاء وجوب مقدمه و انشاء وجوب ذی المقدمة نیست ابدا. اینطور نیست که مولا مضطر باشد لا یمکنه التخلف، بگویند ای مولا حالا که واجب می کنی ذی المقدمة را، چاره ای نداری جز واجب کردن مقدمه. ابدا، مولا چرا چاره ای ندارد؟ نمی خواهد مقدمه را واجب کند. چه ضرورتی دارد مقدمه را واجب کند.

پس ملازمه عقلیه در مرحله انشاء وجوب نیست.

اما ملازمه عرفیه:

ملازمه عرفیه ادعایی است که آقای سیستانی کرده اند. چون آقای سیستانی دام ظله ظاهرا در متأخرین و در معاصرین تنها کسی هستند که قائل به وجوب شرعی مقدمه اند (البته مقدمه موصله نه مطلق مقدمه)، ولی در معاصرین نوعا انکار می کنند وجوب شرعی مقدمه را حتی المقدمة الموصلة را. ایشان در بین معاصرین قائل است که نخیر مقدمه وجوب شرعی دارد البته مقدمه موصله. ولی می گویند ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة ملازمه عقلیه نیست بلکه ملازمه اندماجیه است، یعنی ملازمه عرفیه است. عرف استظهار می کند از إصعد الی السطح امر به نصب سلّم را. شبیه شرطهای ارتکازی، مثل اینکه ازدواج می کنند یک سال در دوران عقد بستگی این دختر خانم می ماند. ظهور عقد نکاح در کشورهایی مثل کشور ما در این شرط ارتکازی است که مرد حق استمتاع کامل ندارد در این مدت عقد بستگی و دختر هم حق نفقه ندارد. این شرط ارتکازی است. به این می گویند ظهور اندماجی و اجمالی عقد نکاح در وجود این شرط ارتکازی. یا بیع ظهور اندماجی و اجمالی دارد در جعل خیار غبن. اینجا هم ظهور اندماجی و اجمالی امر نفسی به ذی المقدمة این است که مولا امر غیری مولوی کرده است به مقدمه آن.

ایشان برای اثبات این مطلب دو امر ذکر می کند:

امر اول: اینکه مواردی هست که در مثال عرفی یا مثال شرعی تصریح شده است به امر به مقدمه.

مثال شرعی: "إذهبا الی فرعون إنه طغی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر أو یخشی". ذهاب الی فرعون مقدمه واجب هست اما در خطاب شارع امر شد به موسی و هارون که إذهبا الی فرعون.

مثال عرفی هم که زیاد است: إذهب الی السوق و اشتر اللحم، انصب السلم و اصعد الی السطح و امثال ذلک.

پس نمی شود انکار کرد وجود امرهای غیری را در عرف و شرع به مقدمه.

آقای سیستانی فرموده اند: منکرین وجوب غیری مولوی مقدمه چطور توجیه می کنند این خطابها را؟ آنهایی که مثل مرحوم آقای خوئی می گویند امر غیری مولوی به مقدمه نمی شود و ادعای محال بودن امر غیری مولوی به مقدمه را می کنند (که توضیح خواهیم داد وجهش چیست)، اینها چطور توجیه می کنند این امرهای غیری را؟

ظاهر إذهبا الی فرعون امر مولوی است به ذهاب الی فرعون.

اینها اینجور توجیه می کنند که می گویند امر مولوی به مقدمه لغو است. آن کسی که امر نفسی به ذی المقدمة محرک او هست، نیاز به امر غیری به مقدمه ندارد. آن کسی که امر نفسی به ذی المقدمه محرک او نیست و عقاب بر ترک ذی المقدمة او را نمی ترساند وثواب بر اتیان ذی المقدمة او را به وجد نمی آورد، امر غیری به مقدمه که نه ثوابی دارد بر امتثالش و نه عقابی دارد بر عصیانش، وجودش لغو است. این بزرگان إذهبا الی فرعون را چطور توجیه می کنند؟

آقای سیستانی می گویند اول توجیه اینها را به شما بگویم، که بگویم هیچکدام از این توجیه ها درست نیست، بعد هم به آن برهان لغویت آنها هم می رسیم که می گویند امر است امر مولوی غیری به مقدمه، می بینید هیچ لغویتی هم در کار نیست.

اینها می گویند: إذهبا الی فرعون ممکن است ارشاد باشد به مقدمیت. چون گاهی آدم برای ارشاد به مقدمیت می گوید برو برنج بخر بیا برنج بگذار. چرا؟ برای اینکه این مکلف نمی داند که امروز برنج در خانه نداریم. ارشادش می کنیم می گوئیم برو برنج بخر بیا نهار پلو بپز. ارشاد به مقدمیت است. ارشادش می کنیم که پلو پختن امروز مقدمه اش برنج خریدن است از بازار. می گویند إذهبا الی فرعون هم شاید برای این بود که به حضرت موسی و هارون بگویند مقدمه نصیحت کردن فرعون این است که به قصر فرعون بروید. یکوقت فکر نکنید اینجا بنشینید فرعون به دیدار شما می آید.

آقای سیستانی می فرماید: خدا خیرتان بدهد یعنی حضرت موسی و هارون نمی دانستند که فرعون متکبر طاغوت اگر بخواهند با او سخن بگویند او نزد اینها نمی آید بلکه اینها باید نزد فرعون بروند، یعنی مطلب اینقدر پیچیده بود که موسی و هارون این را نمی دانستند باید خدا آنها را ارشاد کند؟!

سؤال وجواب: آقا می گوید راه سومی هم بوده که نامه بنویسند. قرآن می فرماید "فقولا له قولا لینا" واجب این بود که سخن بگویند با فرعون سخن نرم. خب مقدمه سخن گفتن با فرعون این بود که باید بروند فرعون را ببینند. حالا دیدن فرعون هر کجا، ما نگفتیم بروند در قصر فرعون را ببینند، بلکه ولو کنار رود نیل اگر می توانند فرعون را ببینند. ...توقف نصیحت کردن به فرعون بر اینکه باید نزد فرعون بروند، این را که هر بچه ای می فهمد، احتیاج ندارد که خداوند متعال بیاید به موسی و هارون ارشاد کند. این مثل این می ماند که شما به کسی بگوئید که آقا کفشهایت را بپوش پاهایت را هم تکان بده برو برنج بخر. می پرسی دیگر اینها را برای چه می گوئی؟ می گوید ارشادت می کنم به مقدمیت. او می گوید برو خودت را ارشاد کن. وقتی می گوئی برو برنج بخر می فهمم که برنج نداریم، اما اینکه کفشهایت را بپوش و پاهایت را حرکت بده به داعی ارشاد به مقدمیت اینها مستهجن است. کسی جاهل به این مقدمات نیست.

یک توجیه دیگری که می کنند این است که می گویند امر به ذهاب الی فرعون ارشاد بود به وجوب عقلی مقدمه. که عقلا اتیان به مقدمه به حکم عقلی عملی، مقدمه واجب وجوب عقلی عملی دارد. آیه إذهبا الی فرعون هم دارد ارشاد می کند به این وجوب عقلی اتیان به مقدمه طبق حکم عقل عملی.

ایشان می فرماید این هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه اولا هنوز که خدا واجب نفسی را نگفته است. هنوز که واجب نفسی را نگفته و عقل واجب نکرده اتیان به مقدمه اش را، الان چرا می گوید إذهبا الی فرعون؟ خب اول می فرمود قولا لفرعون قولا لینا، اول خدا واجب نفسی را می گفت، بعد عقل حکم می کرد به وجوب ذهاب الی فرعون از باب وجوب عقلی مقدمه واجب، آنوقت خدا می فرمود فاذهبا الیه. اما هنوز که خدا نفرموده قولا له قولا لینا. اولین سخن این است که "إذهبا الی فرعون". هنوز خطاب واجب نفسی از خدا صادر نشده است. وجوب مقدمه اش هنوز نیامده است، خب ارشاد به چه چیزی می خواهند بکنند؟ هنوز که وجوب مقدمه واجب نیامده است.

علاوه اشکال دوم به این حرف که می گوئید ارشاد به وجوب عقلی مقدمه است، کدام وجوب عقلی مقدمه؟ مقدمه واجب یا وجوب شرعی دارد کما هو المختار، یا اصلا وجوب عقلی هم ندارد. چرا؟ برای اینکه آقایانی که می گوئید مقدمه واجب وجوب عقلی دارد، آیا یعنی عقل عملی می گوید ترک مقدمه ظلم وقبیح است؟ اگر عقل عملی حرف بزند و بگوید مقدمه واجب است، یعنی عقل عملی می گوید اتیان به مقدمه واجب بکنی عدل است ترک بکنی این را ظلم و قبیح است. این را می خواهید بگوئید؟ این قابل گفتن است؟ وجوبی که عقل عملی می گوید وجوب عدل وترک ظلم است. هر قبیحی را که عقل عملی کاری ندارد. ترجیح مرجوح بر راجح هم قبیح است اما عقل عملی کاری به آن ندارد. عقل عملی سر و کارش با قبح ظلم و حسن عدل است. شما می گوئید عقل عملی می گوید اتیان به مقدمه واجب، ترک مقدمه ظلم قبیح است، می دانید معنای این حرفتان چیست؟ معنای این حرف این است که ظلم قبیح موجب ذم است از ناحیه عقلاء و موجب عقاب است از ناحیه مولا. خب این با مبنای خودتان سازگار نیست که می گوئید در ترک مقدمه واجب عقابی در کار نیست. عقاب فقط بر ترک ذی المقدمه است. پس اصلا اتیان به مقدمه وجوب عقلی ندارد تا بعد بگوئید إذهبا الی فرعون ارشاد به وجوب عقلی مقدمه است.

سؤال وجواب: اگر ترک مقدمه ظلم است و قبیح است، ظلم قبیح خاصیتش این است که یستحق علیه الذم من العقلاء و العقاب من المولی. در حالی که خودتان می گوئید که ترک مقدمه بما هوهو موجب استحقاق عقاب نیست. یعنی کسی که ترک می کند مقدمه را و ترک می کند ذی المقدمه را آیا دو تا ظلم قبیح مرتکب شده است؟ هم ترک ذی المقدمه کرده و هم ترک مقدمه؟

سؤال: وجوب شرعی که می گویند چه جور می گویند آیا می گویند یعنی دو تا عقاب می شود؟

جواب: نه، ایشان می گوید ماهیت وجوب شرعی غیری اصلا این است که عقاب می شوی بر ترک ذی المقدمه. ... ایشان می گوید مقدمه وجوب شرعی غیری مولوی دارد اما وجوب عقلی ندارد.

توجیه سومی هم بگوئیم و ابطال کنیم، آقای سیستانی می فرماید: مرحوم آقای بروجردی فرموده: امر به مقدمه در خطابها که می آید تأکید امر نفسی به ذی المقدمة است. یعنی مولا که می گوید إذهبا الی فرعون تأکید "قولا له قولا لینا" است. کأنه دو بار گفته است "قولا له قولا لینا".

آقای سیستانی میفرماید این هم درست نیست. اولا ما تا حالا شنیدیم که مؤکِّد بعد از مؤکَّد می آید. اول یک خطابی می آید بعد می بینند نیاز به تأکید و تقویت دارد بعد خطاب مؤکِّد را می آورند. این دیگر نوبار است که خطاب مؤکِّد را اول بگویند. اول بگویند "إذهبا الفرعون" بعد بپرسند چرا می گوئی "إذهبا الی فرعون"؟ بگوید می خواهیم تأکید کنیم آن خطابی که هنوز نیامده است!!.

بعد ایشان فرموده است: "إذهبا الی فرعون که معنای استعمالی اش این نیست که "قولا له قولا لینا". آخه مؤکِّد باید بفهماند حکم مؤکَّد را. "إذهبا الی فرعون که معنای استعمالی اش "قولا له قولا لینا" نیست، چطور می خواهد او را تأکید کند؟

پس یا باید بگوئید "إذهبا الی فرعون" مجازا استعمال شده است در "قولا له قولا لینا" یا کنایة. هر دو هم باطل است. اصلا کدام عرف از "إذهبا الی فرعون" مجاز یا کنایه می فهمد؟! این چه کنایه ای است که اول بگویند زید کثیر الرماد بعد بگویند و هو جواد. اگر کنایه می گوئی دیگر نگو و هو جواد، بس کن دیگر، زید کثیر الرماد. شما هم کنایه را می گوئی و هم بعدش مکنی به را دومرتبه می گوئی. اگر واقعا "إذهبا الی فرعون" کنایه است از آن امر نفسی، دیگر چرا خود آن امر نفسی را هم بعدش می گوئی؟ این خلاف روش عقلائی است.

ایشان می گوید تمام توجیه هایی که شد باطل است، تنها راه این است که ملتزم بشوید به ظهور امر به ذهاب الی فرعون، امر به ذهاب الی السوق، امر به نصب سلّم در وجوب غیری مولوی. فثبت امکان الامر الغیری المولوی.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 267

سه شنبه 28/08/87

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 ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه بود. عرض کردیم ملازمه عقلیه بین انشاء وجوب مقدمه و انشاء وجوب ذی المقدمه قطعا وجود ندارد. هیچ ضرورتی عقل نمی بیند که مولا انشاء وجوب ذی المقدمه را که کرد انشاء بکند وجوب مقدمه را.

این برهانی که از ابوالحسن بصری نقل شده است که لو لم تجب المقدمة لجاز ترکها. خواسته برهان بیاورد بر وجوب مقدمه واجب، گفته اگر مقدمه واجب نباشد یعنی جائز است ترکش. اگر جائز باشد ترک مقدمه، وجوب ذی المقدمه یا باید مشروط بشود که إذا قمت تأتی بالمقدمة فیجب ذی المقدمة، که این خلف است، چون می خواهد واجب مطلق منقلب بشود به واجب مشروط. اگر وجوب ذی المقدمه مطلق بماند تکلیف به ما لایطاق لازم می آید. این تعبیری است که ابوالحسن بصری کرد.

اقول: این تعبیر واضح الفساد است. برفرض مقدمه جائز الترک باشد، وجوب ذی المقدمه که تکلیف به ما لایطاق نمی شود. مقدمه که حرام نشد، مباح شد. چرا وجوب ذی المقدمه بشود وجوب ما لایطاق؟

ولذا بزرگان شیعه کلام این اشعری را خواسته اند توجیه بکنند که بلکه یک صورت زیبایی پیدا کند. گفته اند: لو لم تجب المقدمة لجاز ترکها، و لو جاز ترکها فإن عاقب المولی علی ترک المقدمة کان خلف الجواز. اگر مولا عقاب کند عبد را که لم ترکت المقدمة، این خلف جواز است. اگر عقاب نکند مولا مکلف را بر ترک مقدمة، یلزم که واجب مطلق در ذی المقدمة بشود واجب مشروط. چون اگر مولا عقاب نمی کند بر ترک مقدمه، یعنی اگر مقدمه را نیاوردی هیچ، اگر مقدمه را آوردی ذی المقدمة را انجام بده. که می شود انقلاب واجب مطلق به واجب مشروط.

اقول: جوابش این است که اولا لو لم تجب المقدمة لجاز ترکها درست نیست. مقدمه حکم فعلی می تواند نداشته باشد، نه وجوب و نه ترخیص. حکم فعلی ندارد، چه اشکالی پیش می آید. نصب سلّم وجوب ندارد اما ترخیص در ترک هم ندارد. مثل تجری. تجری حرام نیست شرعا اما ترخیص در ارتکاب هم ندارد. حکم فعلی ندارد چه اشکالی دارد؟

این ادله ای که می گویند ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة این حرف ما شیعه است نه حرف اشعری مثل ابوالحسن بصری. خب ما شیعه هم می خواهیم بگوئیم هیچ واقعه ای نیست مگر اینکه اسلام نسبت به آن موقف دارد. بسیار خوب، اسلام هم موقف دارد. چون مقدمه واجب واقعه مستقله نیست. صعود الی السطح واجب است، نصب سلّم در این حال نه واجب هست و نه ترخیص در ترک دارد. چون نصب سلّم در این حال وجوب صعود الی السطح یک واقعه مستقلی نیست. مولا نظر فعلی راجع به این نصب سلّم جعل نکرده است که هذا واجب أو حلال أی یجوز ترکه. هیچکدام را جعل نکرده است چه مشکلی دارد.

سؤال وجواب: عملا مکلف بلا تکلیف نیست. لم یسکت عنها نسیانا، اسلام مهمل نگذاشت. چون اسلام می بیند صعود الی السطح که واجب شد عقل از باب لابدیت می گوید نصب سلّم هم بکن، به توضیحی که بعد خواهیم داد. نیازی نیست که اسلام بیاید نصب سلّم را واجب کند ترخیص فعلی هم در ترک آن نمی دهد. عرض کردم شبیه تجری است. حرام نمی کند شارع تجری را در عین حال ترخیص در تجری هم نمی دهد. احتیاط در اطراف علم اجمالی را، شارع واجب نمی کند شرعا بلکه اکتفاء می کند به حکم عقل به لزوم عقلی احتیاط، در عین حال معنایش این نیست که شارع ترخیص می دهد در ترک احتیاط.

ثانیا: برفرض بگوئید که باید نصب سلّم در این حال که صعود الی السطح واجب شده است حکم فعلی داشته باشد. حکم فعلی اش ترخیص در ترک نصب سلّم است من حیث أنه نصب السلم. شما آزادید نصب سلّم را ترک کنید از این حیث که نصب سلّم است، من حیث هو هو. اما آزاد نیستید ترک کنید امتثال امر به صعود الی السطح را. با هم تنافی ندارد. آزاد هستید در این حال در ترک نصب سلّم من حیث هو هو، ولی آزاد در ترک امتثال امر به صعود الی السطح نیستید و هیچ مشکلی پیش نمی آید.

سؤال وجواب: استدلال بر وجوب شرعی مقدمه شده است که لو لم تجب المقدمة شرعا لجاز ترکها. طبق این توجیهی که بزرگان شیعه کردند که گفتند لو لم تجب المقدمة لجاز ترکها و حینئذ فإما أن یعاقب علی ترک المقدمة فهذا خلف الجواز أو لا یعاقب علی ترک المقدمة فیلزم انقلاب وجوب الصعود الی السطح الی کونه وجوبا مشروطا. با این تقریب جوابش این است که: نصب سلّم اصلا بالفعل حکمی می تواند نداشته باشد نه ترخیص در ترک و نه وجوب فعل. و ثانیا ترخیص در ترک هم می تواند داشته باشد من حیث أنه نصب السلم لا من حیث أنه مقدمة الواجب.

شما می گوئید که باید اسلام راجع به تمام خصوصیات این نصب سلّم حکم شرعی جعل کند، این خصوصیت مقدمه بودن او نسبت به واجب هم باید اسلام یا بگوید من نسبت به او جعل وجوب می کنم، یا باید جعل ترخیص در ترک بکند. نه همچنین جبری در کار نیست. نه عقلا مولا مجبور است که راجع به مقدمیت نصب سلّم للواجب موقف تکلیفی اتخاذ کند بگوید هذا واجب یا هذا مباح، نه عقل این را می گوید، و نه از ادله شرعیه ما این را استفاده کردیم. ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة ظهور عرفی اش بیشتر از این نیست که خلأ در تشریع الهی نیست. در مقابل ابوحنیفه و اهل رأی که می گفتند ما لا نص فیه خلأ حکم دارد. به قول منحرفین امروز که پیرو بل اشد قذارة از منحرفین گذشته هستند که می گویند دین، دین اقلی است، ما لا نص فیه حکم ندارد. ائمه علیهم السلام در مقابل اینها فرموده اند ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة. اسلام دین اقلی نیست. اما اینکه هر عنوانی را شما بیاورید بگوئید بگو ببینم عنوان مقدمه واجب، واجب است؟ اسلام بگوید نخیر واجب شرعی نیست. بپرسیم پس می گوئی مباح است می توان ترک کرد؟ اسلام می گوید نخیر من انشاء ترخیص نکرده ام بلکه واگذار کرده ام به حکم عقل. اسلام می گوید هیچکدام از اینها نیست. و خلأ در تشریع پیش نمی آید و دین، دین اقلی نمی شود.

سؤال وجواب: علم اجمالی دارد که یا این آب نجس است یا آن آب. آن آب پاک بالفعل حلال است خوردنش یا حرام است؟ این سؤال آنجا هم پیش می آید. می گوئیم خوردنش حرام نیست و من حیث أنه مائع طاهر خوردنش حلال است. اما راجع به احتیاط اسلام واگذار کرد ما را به حکم عقل، گفت من نه واجب می کنم به وجوب مولوی احتیاط را ونه ترخیص می دهم در ترک احتیاط.

حتی ما این فرمایش آقای صدر را هم قبول نداریم که می فرمود ولو مولا انشاء نکند وجوب احتیاط را، اما اهتمام مولوی به احتیاط در اطراف علم اجمالی دارد. اگر اهتمام مولوی نداشت یعنی ترخیص داده است در ترک احتیاط.

می گوئیم این فرمایش هم درست نیست. مولا اهتمام به احتیاط در اطراف علم اجمالی بما هو مولا ندارد. می گوید من آمدم گفتم شرب آب نجس حرام است. علم اجمالی پیدا کردی که یکی از این دو آب نجس است، من قانون تصویب نمی کنم حتی اهتمام مولوی هم که روج وجوب شرعی است من ندارم نسبت به احتیاط، بلکه واگذار کردم تو را به حکم عقل، ببین عقل چه می گوید. من حتی امضاء هم نمی کنم حکم عقل را. باب التفویض است و نه امضاء حکم عقل. عقل می گوید باید احتیاط کنی، اگر احتیاط نکردی مستحق عقابی. مولا هم می گوید من در اینجا هیچگونه اهتمام مولوی هم به احتیاط ندارم. نه وجوب جعل می کنم و نه اهتمام مولوی دارم. عرض کردم شبیه تجری است. مولا نه تحریم می کند تجری را و نه اهتمام مولوی دارد به ترک تجری. واگذار کرده است به حکم عقل.

اگر بخواهیم مثال یک مقدار روشنتری بزنیم: موقف پیامبر اکرم در مقابل حرام الهی. شما اگر آنچه را که پیغمبر نهی کرد، مثل اینکه نهی عن لبس الذهب، بنابر اینکه تشریع نبوی باشد، حساب کنید پیامبر زجر مولوی کرد از لبس ذهب، ربط به خدا ندارد. لبس ذهب للرجال مورد نهی پیامبر بود حسب الفرض. خدا هم فرمود "و ما نهاکم عنه فانتهوا". اما نسبت به زنا می گوئیم یا رسول الله شما زجر مولوی می کنید از زنا؟ ممکن است بفرماید نخیر، "و ما علی الرسول الا البلاغ" من پیام خدا را به شما می رسانم که زنا حرام است. خودم هم درک می کنم قبح زنا را، قبح عصیان خدا را، اما اعمال نظر مولوی نبوی نکردم. و الا لازمه اش این بود که کسی که گناه می کند هم عصیان خدا کرده است و هم عصیان پیامبر کرده است و هم عصیان دوازده معصوم کرده است. اینطور که نیست، فقط عصیان خدا کرده است. در اینجور موارد پیامبر شأنش شأن یک مدرک است ونه شأن مولا. برخلاف اوامر و نواهی مولوی نبوی که آنها حسابش جدا است.

حالا یک مقدار ریزتر بشویم خداوند متعال هم گاهی نسبت به حسن و قبح عقلی اینطور است. حسب الفرض عقل می گوید لازم است اتیان به مقدمه واجب. خداوند متعال می گوید من حکم جعل نمی کنم، من نه واجب می کنم مقدمه واجب را و نه ترخیص می دهم در ترک مقدمه واجب بما هو مقدمة الواجب. محذوری ندارد.

این کسانی هم که گفته اند قاعده ملازمه می گوید کلما حکم به العقل حکم به الشرع اگر بنا باشد عقل حکم بکند به لزوم مقدمه واجب شارع هم باید حکم کند به وجوب آن.

جوابش این است که قاعده ملازمه اگر درست باشد در سلسله علل احکام درست است نه در سلسله معالیل احکام یعنی در مرحله امتثال. یکوقت عقل درک می کند قبح کذب را. قبح کذب در سلسله علل احکام است، طبق نظر مشهور ملازمه دارد با حکم شارع به تحریم کذب. اما حکم عقل به وجوب اطاعت، قبح معصیت، وجوب احتیاط، قبح تجری، وجوب مقدمه واجب، اینها حکم عقل در سلسله معالیل احکام شرعی هستند، یعنی اول باید حکم شرعی فرض بکنیم بعد عقل حکم بکند به وجوب اطاعت، قبح معصیت، وجوب مقدمه واجب و هکذا. در اینجا هیچ ملازمه ای بین حکم عقلی و حکم شرعی نیست. دلیلی نداریم که مولا ملزم باشد که هر چه را که عقل لازم دانست بگوید من هم لازم می دانم. می گوید من ذی المقدمة را واجب کردم، دیگر چه کار دارم به بقیه کارها. عقلت می گوید باید مقدمه را اتیان کنی. من دستور دادم نماز بخوانی عقلت می گوید واجب است اطاعت. من دومرتبه بیایم بگویم چون عقل می گوید اطاعت عقلا واجب است پس شرعا هم واجب است، یعنی خود وجوب اطاعت شرعی هم بشود، که آقایان گفته اند تسلسل لازم می آید، چون همین وجوب اطاعت شرعی هم باز موضوع حکم عقل می شود و هکذا یتسلسل. و تفصیل الکلام موکول الی محله.

اضف الی ذلک که اصلا عقل حکم به وجوب مقدمه واجب نمی کند. عقل نمی گوید ترک مقدمه واجب قبیح است، ظلم است. اگر بخواهد بگوید این را باید بگوید دیگر. عقل عملی باید بگوید دیگر. عقل عملی باید بگوید ترک مقدمه واجب ظلمٌ، قبیحٌ. کی عقل عملی این را می گوید؟ عقل عملی می گوید ترک واجب نفسی ظلم است. ظلم است یعنی تضییق حق مولا است نه ظلم عرفی. "و ما ظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون". عقل می گوید ظلم عرفی به مولا نمی کنی به خودت ستم می کنی ولی به هر حال ظلم عقلی به معنای تضییع حق مولا کرده ای. این در ترک واجب نفسی است، والا ترک مقدمه واجب بما هوهو که ظلم و قبیح نیست. والا لازمه اش این بود که ما غیر از عقابی که بر ترک واجب نفسی می شویم، یک عقابی هم بشویم بر ارتکاب قبیح و ظلمی به نام ترک مقدمه واجب.

بله! عقل ادراک لابدیت می کند. یعنی می گوید اگر می خواهی از آن قبیح که ترک واجب نفسی است خلاص بشوی، راه حلش این است که مقدمه واجب را بیاوری و بعد واجب را بیاوری. این حکم عقل عملی نیست.

پس کسانی هم که می گویند به مقتضای وجوب عقلی مقدمه قاعده ملازمه هم جاری می کنیم می گوئیم ما حکم به العقل حکم به الشرع، اینها هم اشتباهشان این است که قاعده ملازمه را آورده اند در سلسله معالیل احکام، و هم اشتباهشان این است که فکر می کنند در اینجا عقل عملی حکم می کند به وجوب مقدمه.

سؤال وجواب: دو تا اشکال است: یک اشکال این است که قبح تجری که حکم عقل عملی است، آنجا که عقل عملی حکم می کند به قبح تجری، ولذا استحقاق عقاب هم هست بر تجری به نظر ما. ولی چون در سلسله معالیل احکام است، قاعده ملازمه پیاده نمی شود که کشف حرمت تجری بکنیم شرعا. اشکال دیگر در اینجا صغروی است می گوئیم: اصلا عقل حکم به لزوم مقدمه واجب نمی کند. همین عقلی که در علم اجمالی کم می کرد به لزوم احتیاط و ما مشکل نداشتیم، منتهی می گفتیم قاعده ملازمه را پیاده نکن، اما اینجا اصلا مشکلمان این است که می گوئیم عقل حکم به لزوم مقدمه واجب اصلا نمی کند. عقل نمی گوید مقدمه واجب عقلا لازم است به اینکه ترکش ظلمٌ قبیحٌ. خب اگر ظلم وقبیح است باید استحقاق عقاب هم باشد. عقل می گوید ترک واجب نفسی ظلم قبیح است، برای اینکه آن ظلم قبیح را انجام ندهی بالاخره مقدمه واجب را آدم باید بیاورد تا واجب را بیاورد که ظلم قبیح محقق نشود.

سؤال وجواب: آیا کسی که واجب را ترک می کند یک قبیح مرتکب شده است که لم ترکت الواجب، قبیح دیگر هم مرتکب شده است که لم ترکت مقدمة الواجب؟ ...لابدیت غیر از لزوم و وجوب است عقلا به حکم عقل عملی. ... اگر شما بگوئید مقدمه واجب ترکش ظل قبیح است، پس باید عقاب شود بر ترک مقدمه. پس بگوئید ظلم قبیح نیست کما هو المدرک بالوجدان که ترک مقدمه ظلم قبیح نیست. ظلم قبیح این است که مولا گفت إصعد الی السطح من ترک کردم صعود الی السطح را. ... اصلا اطاعت پیامبر اگر خدا واجب نکرده بود وجوبی نداشت. مثل اطاعت پدر و مادر. ولذا اطیعوا الرسول وجوبش شرعی است. کسی که نافرمانی پیامبر را می کند چون نافرمانی خدا را می کند عقاب می شود. منتهی خداوند راجع به پیامبر اطیعوا الرسول دارد، خب این اطیعوا را نسبت به هر کس می فرمود همین حکم را داشت. البته مقام پیامبر محفوظ اما وجوب امر پیامبر به پشتوانه این است که خداوند دستور داده از پیامبر اطاعت کنید.

پس ما یک استحقاق عقاب داریم بر اینکه خداوند می گوید من گفتم گوش به حرف پیامبرم بدهید چرا ندادید؟ دیگر چرا دو تا عقاب باشد؟!

هذا کله فی الملازمة العقلیة.

اما الملازمة العرفیة که آقای سیستانی تعبیر می کنند به ملازمه اندماجیه:

بحث ایشان در دو مرحله بود: یکی اینکه فرمود: اگر در خطاب مولا بیاید بگوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم، یا إنصب السلم واصعد علی السطح، یا إذهبا الی فرعون إنه طغی فقولا له قولا لینا، ظهور این خطاب امر غیری این است که مولوی است. چرا از این ظهور رفع ید می کنید؟ چرا حمل می کنید بر محاملی که دیروز عرض کردیم درست نیست. إذهبا الی فرعون را هر جوری بخواهید توجیه کنید غیر از اینکه امر مولوی غیری دارد مواجه با اشکال می شوید.

شما می گوئید: امر مولوی غیری لغو است. چرا؟ برای اینکه مولا امر کند به مقدمه واجب، عصیان این امر عقاب که ندارد، امتثالش هم که ثواب ندارد طبق نظر مشهور، پس این امر غیری اصلا تأثیری ندارد در نفس این مکلف. مکلف امر نفسی دارد به صعود الی السطح و عصیان او عقاب آور و امتثال او ثواب آور است، حالا بگوید إنصب السلم چه تأثیری دارد؟ عبد اگر منقاد باشد که همان إصعد الی السطح برایش کافی است. حالا انقیادش خوفا من العقاب یا شوقا الی الثواب یا حبا للمولی باشد. عبد غیر منقاد هم هر چه می گوید إنصب السلم، إلبس حذائک لکی تصعد الی السطح، تمام مقدمات صعود الی السطح را بشمار و بگو، این چه تأثیری دارد وقتی عبد می گوید آن إصعد الی السطح که ترکش همه از آن می ترسند، عقاب آور است و امتثالش ثواب آور است، هیچ در من تأثیر نگذاشت، حالا مقدمات این واجب نفسی را برای من ردیف می کنی؟! چه اثری دارد.

جواب این اشکال این است که مگر باید امر مولوی با عقاب و ثواب پیوند بخورد و الا هیچ محرکیتی ندارد؟ چرا محرکیت ندارد؟ گاهی خود صدور خطاب بعث از مولا محرک است. مولا وقتی خطاب کند به عبد و بعث کند او را به فعل، مثل پدری که نه عقاب می کند فرزندش را و نه ثواب می دهد به او، همینکه پدر می خواهد از فرزندش که این کار را انجام بده، می بینید ممکن است موجب تحرک او باشد نحو الفعل. چه لغویتی دارد؟ بعضی ها هستند مولا به آنها گفته إصعد الی السطح، اما با یک امر متأثر و منبعث نمی شوند، حالا مولا می آید می گوید إنصب السلم لکی تصعد الی السطح، تا مولا این را گفت عبد می گوید چشم همین الان. پس این محرکیت دارد. پس خطاب امر غیری مولوی لغو نیست.

بعضی جاها که هنوز وجوب نفسی را مطرح نکرده، مصالحی هست که اول امر به مقدمه بکند. چرا؟ برای اینکه گاهی مولا می بیند برای این عبد سخت است که از اول همه چیز را به او بگویند. سخت است که از اول به او بگویند بالای پشت بام برو. عبد می گوید این همه راه. مولا به او می گوید جئ بالسلم. عبد می گوید انباری که نزدیک است می آورم. وقتی آورد می گوید إنصبه. عبد می گوید نصبش هم که کاری ندارد. بعد می گوید إصعد الی السطح. در این موارد که روشن است که لغو نیست.

ولی در فرضی که از اول خطاب واجب نفسی را گفته است، آقای سیستانی می گوید آنجا هم لغو نیست. برای اینکه ممکن است در نفوس بعض عبید همین ضمیمه کردن امر غیری مولوی به امر نفسی مولوی باعث زیاده محرکیت باشد.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای سیستانی در این بخش که امر غیری به مقدمه در خطاب مولا بیاید ظاهر است در مولویت و هیچ لغو هم نیست، به نظر ما این فرمایش کاملا متین است. ولذا ما همین الان موضعمان را مشخص می کنیم: اگر مولا بگوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم، چرا ما این إذهب الی السوق را حمل بر ارشاد بکنیم؟ دیروز ارشاد را معنا کردیم دیدیم قابل قبول نیست، إذهبا الی فرعون إنه طغی فقولا له قولا لینا، چرا این إذهبا الی فرعون را از مولوی بودن بیندازیم؟ بعضی ها حمل می کنند بر ارشاد به اینکه موسی و هاورن! راه سخن گفتن بت فرعون ذهاب الی فرعون است. خب این را که یک بچه هم می فهمد نیاز نیست که خدا به موسی و هارون بگوید. مگر کسی نمی فهمد که برای سخن گفتن با فرعون مقدمه اش ذهاب الی فرعون است تا بخواهند ارشاد کنند که مقدمه اش ذهاب است؟! ظاهر امر به ذهاب الی فرعون این است که امر مولوی است، البته امر مولوی غیری است یعنی به داعی توصل به سخن گفتن با فرعون است. إذهبا الی فرعون فقولا له قولا لینا.

ظاهر إذهبا الی فرعون این است که مقدمة للکلام مع فرعون است. خب این ذهاب الی فرعون می گویند امر لغو است. مگر مولویت گنبد و بارگاه دارد. امر کرده است مولا به ذهاب الی فرعون. اگر می خواهید ببینید مولوی است یا مولوی نیست گوش به حرف مولا ندهید، مولا می گوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم شما همینجور بنشین، ببین مولا چه می گوید. مولا می گوید أمرتک بالذهاب الی السوق لم تخالف امری؟ خب معلوم می شود که این امر مولوی است. آیا قبول ندارید که مولا حق دارد این جمله را بگوید که أمرتک بالذهاب الی السوق لم تخالف امری؟ قطعا عرف قبول می کند که این سخن صحیح است. خب این نشانه مولوی بودن است. مگر مولوی بودن امر مولا چیست. یعنی این امر صادر بشود از مولا بما هو مولا لا بما هو ناصح خبیر.

اما اثرش، اولا ما معتقدیم که در این مثالها مثل إذهب الی السوق و اشتر اللحم یا إنصب السلم و اصعد الی السطح یا إذهبا الی فرعون فقولا له یک امر واحد داریم به مرکب ارتباطی یعنی به مجموع مقدمه وذی المقدمة. مولا یک امر واحد می کند که برو بازار گوشت بخر. چه اشکالی دارد. اگر در خطاب واحد اخذ کند اصلا ظهورش در امر مولوی است به یک مرکب ارتباطی از مقدمه وذی المقدمة. البته ما قبلا به این مطلب اشکال می کردیم، انشاءالله فردا ادامه مطلب و اشکالی را که قبلا می کردیم با جوابش عرض خواهیم کرد.

جلسه 268

چهارشنبه 29/08/87

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 آقای سیستانی بود که فرمودند بین وجوب مقدمه شرعا و وجوب ذی المقدمة ملازمه عرفیه هست. از این ملازمه عرفیه تعبیر کردند به ملازمه اندماجیه. و این فرمایش ایشان بر دو مطلب مبتنی بود. مطلب اول این بود که اگر خطابی مستقل از مولا بیاید امر به مقدمه بکند، کما اینکه در موالی عرفیه هست که إذهب الی السوق و اشتر اللحم، در مولای شرعی هست که "إذهبا الی فرعون إنه طغی"، ظاهر این امر به مقدمه امر مولوی است، چه مقدمه، مقدمه وجود باشد مثل این مثالها، یا مقدمه، مقدمه صحت باشد مثل "إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم".

ایشان فرموده است که در مثال "إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم" اگر مخاطب جاهل باشد به شرطیت وضوء للصلاة، ظهور این خطاب می تواند در ارشاد به شرطیت باشد. اما اگر مخاطب جاهل به شرطیت نباشد، می داند که نماز مشروط است به وضوء، مولا می گوید إذا زلزلت الارض فتوضأ و صلّ. این، ارشاد به شرطیت وضوء لصلاة الآیات نیست، بلکه امر مولوی غیری است به وضوء موصل. (ایشان امر غیری مولوی را به خصوص مقدمه موصله می داند).

عرض کردیم به نظر ما این فرمایش ایشان قابل قبول است با این توضیح که عرض می کنیم:

گاهی مولا امر می کند امرا وحدانیا به مجموع مقدمه و ذی المقدمة. إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة، یا این خطاب "إذهبا الی فرعون إنه طغی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر أو یخشی"، خب ظاهر این خطاب این است که موسی علیه السلام یک امر شده است به مجموع ذهاب الی فرعون و نصحیة فرعون. در اینجا اصلا امر وحدانی است. اینکه بعضی گفته اند لغو است با وجود امر نفسی به ذی المقدمة، امر به مقدمه بشویم امرا مولویا غیریا، در اینجا پیش نمی آید. اصلا امر واحد داریم به مرکب از مقدمه وذی المقدمة. و این به هیچ وجه لغو نیست بلکه یک منهج عرفی است اقرب است به ذهن و فهم مخاطب. مولا بگوید إذهب الی فرعون و انصحه، إذهب الی السوق و اشتر اللحم.

ما این مطلب را قبلا از مرحوم ایروانی نقل کردیم که ما یک امر داریم به مجموع مقدمه و ذی المقدمة به عنوان مرکب ارتباطی. بعد اشکال کردیم که آقا لغو است مولا بگوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم، شراء لحم را به شرط شیء بکند، بگوید شراء لحمی را می خواهم که قبل از او ذهاب الی السوق بکنی. این لغو است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که ذهاب الی السوق مقدمه وجود شراء لحم است جای دیگر گوشت گیر نمی آید جز در بازار. اصلا فرض نمی شود شراء لحم دو قسم داشته باشد، یک قسم آن مسبوق باشد به ذهاب الی السوق و قسم دیگر مسبوق نباشد، بعد شارع بگوید من آن شراء لحم مشروط به سبق ذهاب الی السوق را می خواهم. ما گفتیم همچنین چیزی که نیست که شراء اللحم دو قسم داشته باشد بعد شارع بگوید من مشروطش می کنم به آن قسمی که قبل از او ذهاب الی السوق بکنی. شراء لحم یک قسم بیشتر ندارد. چون نمی شود که ذی المقدمة را بدون مقدمه ایجاد کنیم. یک قسم بیشتر ندارد و آن هم ذهاب الی السوق همراهش هست.

پس اشتراط شراء اللحم به اینکه قبلش ذهاب الی السوق کنی لغو است. بنابر این نمی تواند شراء اللحم مرکب ارتباطی باشد. مرکب ارتباطی در جائی تصویر می شود که تقیید هر جزئی به جزء دیگر لغو نباشد.

ما قبلا این اشکال را کردیم. ولی الان می گوئیم اشکال درست نبود. شما چرا با چشم چپ نگاه می کنید و از شراء اللحم شروع می کنید بعد می گوئید شراء اللحم بخواهد مشروط بشود به ذهاب الی السوق لغو است. با چشم راست نگاه کنید، اول ببینید امر به ذهاب الی السوق متوجه شد. مولا اول گفته إذهب الی السوق، بعد می بیند ذهاب الی السوق دو فرد و قسم دارد، ذهاب الی السوقی که یشتر اللحم، ذهاب الی السوقی که لا یشتر اللحم. مولا ذهاب الی السوق را مشروط می کند به آن فردی که یشتر اللحم. مولا امرش به ذهاب الی السوق برای توصل به شراء اللحم است. خود شراء اللحم هم چه بسا به داعی توصل به طبخ اللحم باشد. ولی قبول داریم فعلا مطلوب نفسی از این عبد شراء اللحم است. و ذهاب الی السوق امر به آن شده است به داعی توصل به این شراء اللحم. اما این دلیل نمی شود که ما انکار کنیم امر واحد به این مرکب از ذهاب الی السوق و شراء اللحم را. البته مولا می توانست بگوید إشتر اللحم، ولی مولا دستانش که بسته نیست که حتما یک راه را انتخاب کند و بگوید إشتر اللحم. اقرب به ذهن مخاطب است که بگوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم. یعنی اینگونه امر کردن اوفق با ارتکاز عرفی است که برو از مغازه گوشت بخر. این «برو» شما می گوئید امر مولوی نیست. مگر امر مولوی چیست؟ امر مولوی یعنی امری صادر بشود از مولا بما هو مولا لا بما هو مرشد، امری که به داعی تحریک است. شاهدش این است که اگر این عبد نرود سوق بلکه بنشیند تلویزیون نگاه کند مولا می گوید لم خالفت امری؟ أنا امرتک أن تذهب الی السوق فجلست هنا تنظر الی التلفیزیون؟!

سؤال وجواب: فرض این است که شراء لحم مقدمه اش ذهاب الی السوق است. فرض این است. والا آنجور که شما می گوئید که شراء لحم راه دیگری دارد، آنوقت إذهب الی السوق می شود مثال برای مقدمه شراء اللحم. ولی فرض این است که ما امر شده ایم به مقدمه واجب. ذهاب الی السوق مقدمه شراء اللحم است، ولی شما می گوئید تلفن بزند لحم را بیاورند، یا حضرت موسی تلفن می زند فرعون می آمد، این خلف فرض است. امر نفسی به موسی و هارون این بود که قولا له قولا لینا نه یقول هارون له قولا لینا. مطلوب نفسی قولا له قولا لینا بود، مقدمه این هم ذهاب موسی و هارون الی فرعون بود.

حتی در محبوب نفسی دو جور می شود امر بکنند، محبوب نفسی مولا این است که شما از این نردبان پنج پله ای از پله اول تا پله پنجم بالا بروید، بعد در تلویزیون نشان بدهند که علماء مثل بقیه مردم رفتار می کنند و مردمی هستند. خب دو جور می تواند امر کند: یکی اینکه بگوید إصعد الی الدرج الخامس. خب جه جوری إصعد الی الدرج الخامس؟ معجزه که نمی شود. درج الاول ثم الثانی ثم الثالث و الرابع تا به خامس برسیم. می تواند هم بگوید إصعد من الدرج الاول الی الآخر، که اصلا مرکب ارتباطی صعود از درج اول و درج دوم وسوم و چهارم و پنجم مرکب ارتباطی واجب است. هر دو منهج صحیح است.

آقا! امر به صعود به درج خامس محال و لغو است مشروط باشد به صعود به درج اول. چون محال است صعود به درج خامس بدون صعود به درج اول مثلا. وقتی محال بود دو قسم نداشت، مشروط کردن صعود به درج خامس بأن یکون قبله الصعود الی الدرج الاول لغو است. اشکال ما این بود دیگر. می گوئیم شما چرا با چشم چپ نگاه می کنید؟ بیائید با چشم راست نگاه کنید. اول امر شدیم به صعود به درج اول، که او دو قسم دارد: یکی اینکه بالاتر نرویم و همان روی درج اول بایستیم، یک قسم این است که بالاتر برویم. مولا امر می کند به صعود به درج اول مقید به صعود به درج ثانی و ثالث و رابع و خامس. این دو منهج است.

مولا هیچ التزامی به ما نداده است که بگوید إصعد الی الدرج الخامس چون هدف آن است. نه، می گوید إصعد من الدرج الاول الی الخامس، چه محذوری دارد.

سؤال وجواب: ما لک اثاقلتم الی الارض را کنایه می گیرند به اینکه چرا جهاد نمی کنید.

سؤال: با این بیان امر به مرکب ارتباطی چه چیزی را ثابت می شود؟

جواب: ما معتقدیم اگر مولا یک امر بکند که إذهب الی السوق و اشتر اللحم، ظهور دارد در امر به مرکب ارتباطی از ذهاب الی السوق و شراء لحم. وقتی ذهاب الی السوق مطلوب مستقل نیست، به مولا بگوید بخشی از امر شما را من انجام میدهم بخش دیگر را هم حال ندارم انجام بدهم. مولا می گوید میخواهم آن اولی را هم انجام ندهی. آن ذهاب الی السوق بدون شراء لحم چه فائده ای دارد. این می شود مرکب ارتباطی.

سؤال وجواب: وقتی گفتند نماز بخوان که مرکب است از تکبیرة الاحرام و اجزاء دیگر نماز، شما می گوئید الله اکبر، و بقیه را نمی گوئی، می گوئی مولا قرار بود ده تا حورالعین بدهی برای نماز، فعلا حورالعین اولش را بده، اینکه نمی شود. مرکب ارتباطی است اگر همه را انجام بدهی ستحق ثوابی، ولی اگر همه را انجام ندهی نباید منتظر ثواب باشی.

سؤال وجواب: بحث در انحصار مقدمه است به همان چیزی که مولا گفت.

این در صورتی است که امر بشویم به مرکب ارتباطی، حالا اسم این را می گذارید مقدمه داخلیه لا مشاحّة فی الاصطلاح. امر به ذهاب الی السوق به غرض توصل به شراء اللحم است.

اگر امر به مرکب ارتباطی نبود، اول گفت إشتر اللحم، بعد مولا گفت إذهب الی السوق، که عبد فهمید که امر به ذهاب الی السوق برای مقدمه شراء اللحم است، اینجا ممکن است کسی بگوید لغو است که وقتی اول گفتی إشتر اللحم حالا چرا امر می کنی امرا مولویا بالذهاب الی السوق. یا اول امر کردی به صعود الی السطح، حالا چه لزومی دارد بگوئی جئ بالسلم امرا مولویا.

جوابش این است که چه لزومی دارد نگوید. به قول امام ره اول انقلاب یک عده ای می گفتند چه اصراری دارید همه چیز را بگوئید اسلامی؟ امام هم فرموده چه اصراری شما دارید که اسلامی نگوئیم. نه اصرار به این طرف و نه اصرار به آن طرف، چه اصراری دارید که این امرهای غیری مولوی نباشد؟

سؤال: لغو است، چون اگر مولوی باشد باید به غرض بعث باشد. مگر بعث حتما باید چوب تر در کنارش باشد. بعضی ها هستند که عبد تنبل هستند یک امر به صعود الی السطح برای آنها کافی نیست. می تواند مولا دو مرتبه بگوید إصعد الی السطح، و می تواند امر به مقدمه اش بکند و بگوید جئ بالسلّم. ولذا شاهدش این است بروید امتحان کنید، ببینید گاهی فرزندتان که خسته است می گوئی فلان کار را انجام بده ممکن است کوتاهی کند، یکبار دیگر امر کن او را به مقدمه اش، دو تا خطاب امر از پدر صادر می شود، این مسلم زیادت در محرکیت دار. حتما باید بحث چوب تر و عقاب وثواب مطرح باشد؟

سؤال وجواب: امر مولوی غیری است، اثرش زیاده محرکیت است. نه اینکه مولا بگوید إنصب السلم هیچ امر مولوی نیست تأکید إصعد الی السطح است که مرحوم آقای بروجردی فرمود و حضرت امام قده احتمال داد. نه، امر مولوی غیری است منتهی اثرش زیاده محرکیت است. این مقدار را امر مولوی در جائی که امر به مرکب ارتباطی است یک امر داریم، به مقدمه و ذی المقدمة. اگر امر به ذی المقدمة اول شد امر مقدمه بعدا هم شد این لولا قرینه بر خلاف ظهورش در امر مولوی غیری است به مقدمه برای زیاده محرکیت.

ولذا ما بعید نمی دانیم در شرط های شرعی ظاهر دلیل بر مولویت را حفظ کنیم. إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ظاهرش این است که خود وضوء متعلق وجوب است به عنوان متعلق ارتباطی.

نگوئید پس وضوء شد جزء واجب، دیگر با رکوع چه فرقی کرد؟

می گوئیم فرقش این است که رکوع جزء نماز است اما وضوء جزء واجب است، واجب مجموع نماز و وضوء است. این وضوئی که ما اول وقت می گیریم چه اشکالی دارد اصلا جزء واجب باشد، إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة. البته این در شرط اختیاری است. والا در شرط غیر اختیاری که امر نمی کنند. در شرط اختیاری مثل طهور، ظاهر إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة امر مولوی است به مرکب از طهور وصلاة، و ما می توانیم ملتزم بشویم که خود وضوء امر دارد امرا ضمنیا در ضمن این مرکب ارتباطی.

با این مقدار از فرمایشات مرحوم ایروانی که آقای سیستانی هم عملا با ایشان همراهی کرده موافقیم در جائی که خطاب مستقلی امر غیری بکند به مقدمه، می گوئیم ظهور در مولوی بودن دارد.

یک نکته عرض کنم وارد بحث بعد بشوم: ما دیروز عرض کردیم که وجوب مقدمه وجوب عقلی نیست به حکم عقل عملی. چون گفتیم اینطور نیست که ترک مقدمه ظلم باشد مضافا بر ترک ذی المقدمة. این احتمال را ممکن است کسی مطرح کند که عقل هم دو نوع حکم دارد: یک لزوم نفسی، دیگری لزوم غیری. همانطوری که حکم شرعی می تواند وجوب نفسی و وجوب غیری باشد، حکم عقل هم می تواند دو قسم باشد وجوب نفسی ارتکاب عدل و وجوب غیری ارتکاب مقدمة العدل. و لذا ممکن است گفته بشود که امتثال امر مولا به صعود الی السطح لزوم عقلی نفسی دارد. نصب سلّم لزوم عقلی غیری دارد. بعد بحث کنیم که آیا لزوم شرعی غیری هم دارد یا ندارد.

ما این را به عنوان احتمال نفی نمی کنیم ولی وجدان درک نمی کند که ما یک حکم عقلی غیری داشته باشیم، لزوم عقلی غیری اتیان به مقدمه واجب. آن چیزی که عقل ما درک می کند این است که عقل می گوید امتثال واجب نفسی مولا حسن است و عصیان آن قبیح است، بقیه اش دیگر با خودت. برای تحصیل این حسن و اجتناب از این قبیح طبعا انسان باید مقدمه واجب را تحصیل کند. اما ممکن است عقل بگوید من یک حکم بیشتر ندارم و آن هم حکم نفسی به امتثال واجب نفسی مولاست به عبارة اخری قبح عصیان امر نفسی مولا. تازه همین را هم مشهور الفلاسفه برای من عقل نگذاشتند بماند، برگرداندند به قضایای مشهوره عقلائیه. ولی حالا اگر شما دلتان برای من می سوزد، این لزوم نفسی عقلی را برای من حفظ می کنید، اما دیگر لزوم غیری عقلی تحصیل مقدمات شاهدی بر وجدان ندارد.

هذا کله به لحاظ جائی که خطاب مستقلی داشته باشیم متضمن امر به مقدمه واجب باشد که ما ظهورش را در امر غیری مولوی پذیرفتیم.

اما عرض ما این است که در جائی که امر نداریم در خطاب به مقدمه. مولا می گوید إصعد الی السطح، هیچ ظهوری ندارد امر به صعود الی السطح به امر به نصب سلّم. مرحوم ایروانی و آقای سیستانی اصرارشان این است که بگویند ظهور اندماجی دارد. إصعد الی السطح ظهور اندماجی دارد در اینکه و انصب السلم.

آقای سیستانی این را توضیح می دهد می گوید: به نظر ما برخی از احکام مندمج هستند در احکام دیگر. منتهی اندماج حکم فی حکم آخر علی قسمین: قسم اول آنجایی است که اصلا مقوم حکم باشد، آن حکم مندمج مقوم حکم مندمج فیه باشد. مثال می زند می گوید: احکام تکلیفیه مندمج هستند در حکم وضعی، به جوری که اگر حکم وضعی خالی باشد از این احکام تکلیفیه، تناقض پیش می آید. مولا می گوید کافر نجس، اما هیچ حکم تکلیفی بر آن بار نمی کند، ایشان می گویند این تناقض است. اصلا حکم وضعی یندمج فیه الحکم التکلیفی علی نحو اللف و الاندماج، و این مانع نمی شود که بعد احکام تکلیفی را علی نحو النشر و التفصیل جعل کنند. بگویند "إنما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام". اما همان إنما المشرکون نجس احکام تکلیفی در آن مندمج است، والا حکم وضعی بدون این احکام تکلیفیه اندماجیه اصلا معنا ندارد و ینجر الی التناقض.

این مثالی است برای موارد اندماج که می گویند در اینجا حکم اندماجی مقوم آن حکم مندمج فیه است.

قسم دوم از اندماج جائی است که مقوم نیست ولی ظهور عرفی دارد. بعد ایشان مثال می زند میگوید مثل شرطهای ارتکازی. بیع شرط ارتکازی اش جعل خیار غبن است. به نحو ظهور اندماجی جعل می شود خیار غبن. ولکن مقوم بیع نیست، می شود اسقاط کرد خیار غبن را.

بعد ایشان می فرماید وجوب مقدمه واجب هم از این قبیل دوم است. ظهور إصعد الی السطح این است که إنصب السلم، ولی این ظهور مقوم وجوب نفسی صعود الی السطح نیست. ماهیت وجوب نفسی عبارت است از امر بالشیء مع الوعید بالعقاب علی ترکه. ماهیت وجوب غیری الامر بالشیء مع الوعید علی العقاب علی ترک ذیه. اینها دو تا ماهیت هستند. ماهیت وجوب نفسی متقوم به وجوب غیری نیست، ولی ظهور إصعد الی السطح این است که إنصب السلم.

گفته می شود که آقا این ظهور از کجا به وجود آمد؟

ایشان می گوید منشأ این ظهور اندماجی کثرت تقارن است. قدیم مردم می خواستند امر کنند به ذی المقدمه امر به مقدمات هم می کردند. ایشان می گوید ما در قدیم زندگی نکردیم اما انسان های قدیم مثل بچه های حالا بودند. عقل انسان های نخستین مثل عقل کودکان امروز است. کودک وقتی چیزی را می خواهد یا شما از کودک چیزی را می خواهید، چون متناسب با عقل کودک سخن می گوئید، می گوئید پول را از طاغچه بردار سوار ماشین بشو نانوائی پیاده شو نان بخر برگرد. تازه بفهمد یا نفهمد دیگر با خدا. قدیم عقل انسان ها مثل عقل طفل بود، باید مقدمات را می گفتند. کم کم مولا دید دیگر نیاز نیست به گفتن این امر به مقدمع فقط اکتفاء کرد به امر به ذی المقدمة، ولی آن تقارن سابق اثر خودش را گذاشته است. ظهور اندماجی پیدا کرده است خطاب امر به ذی المقدمه نسبت به امر مولوی به مقدمه آن.

بعد ایشان می فرماید: شاهد بر این ظهور اندماجی این است که اگر مولا نصف شب به عبدش بگوید زر زیدا الان، این عبد هم برود به زیارت زید در خانه اش. بین دزدها این عبد را بگیرند پولهایش را بدزدند و کتکش هم بزنند و رهایش کنند. عقلاء می گویند جناب مولا! لم أمرته بالخروج من الدار فی هذا الوقت؟ مولا بگوید نه لم آمره بالخروج من الدار فی هذا الوقت إنما امرته بزیارة زید. می گویند خودت را مسخره کردی یا ما را. خب وقتی امر کردی به زیارت زید یعنی امر کردی به خروج من الدار.

خود این علامت این است که عرف از امر به زیارت زید امر به مقدمه می فهمید.

این فرمایش ایشان.

بعد ایشان می فرماید: ما این مطلب را فقط در مقدمه واجب می گوئیم، جاهای دیگر نمی گوئیم. یعنی چی؟ یعنی علت تامه حرام مشهور گفته اند حرام غیری است. چرا؟ برای اینکه آنها بحث عقلی کرده اند. گفته اند همانطوری که در مقدمه واجب می گوئیم شوق به ذی المقدمة مستتبع شوق به مقدمه است، بغض به حرام هم مستلزم بغض به علت تامه حرام است. مولایی که از یک چیزی بدش می آید از علت تامه او هم بدش می آید.

آقای سیستانی می گوید ما که دلیلمان این نیست. ما این حرفها را قبول نداریم. ما اصلا روح حکم را این حرفها نمی دانیم. حکم قانون است. ما بحث ظهور اندماجی را مطرح کردیم. ظهور اندماجی فقط در مقدمه واجب است، اما در علت تامه حرام نه. کی در گذشته برای اینکه بگویند لا تشرب الخمر می گفتند لا توجد العلة التامة لشرب الخمر و لاتشرب الخمر؟ کی اینجور می گفتند؟ می گفتند لا تشرب الخمر. الان هم اگر مولا نهی کند از یک چیزی، عرف نمی گوید تو نهی کردی از علت تامه آن. مولا اگر نهی کند که این پنبه را نسوزان، عرف می گوید مولا نهی کرد از سوزاندن پینه، نهی نکرد تو را از انداختن پنبه در آتش. نهی کرد از سوازندن پنبه. ولذا ایشان می گوید علت تامه حرام، حرام غیری نیست چون ظهور اندماجی ندارد.

این فرمایش آقای سیستانی که سبقه المحقق الایروانی فیه، ادعای ظهور اندماجی امر به ذی المقدمة نسبت به امر به مقدمه آن، ولو مرحوم ایروانی می گوید مرکب ارتباطی داریم امر شدیم به مجموع مقدمه و ذی المقدمة. آقای سیستانی می گوید امر به ذی المقدمه نفسی، یک امر جدای مستقل به مقدمه موصله آن به نحو ظهور اندماجی داریم.

ایشان شواهدی هم آورده است که ما هم در جزوه آوردیم، مثلا یکی از شواهدی که آقای سیستانی آورده این است که قبل از این علمای متأخر اجماع بود بر وجوب مقدمه. حتی محقق طوسی در کتاب نقد المحصِّل (یا نقد المحصَّل) می گوید وجوب مقدمه بدیهی است. آقای سیستانی می گویند ببینید من نمی خواهم به اجماع تعبدا استدلال کنم، مجمعین صفوة العقلاء بودند علماء بزرگ بودند، اینها وقتی می گویند وجوب مقدمه هست معلوم می شود اینها ارتکاز عقلاء را خوب فهمیدند.

یا محقق خوانساری در رساله مقدمة الواجب می گوید فقط واقفیه منکر وجوب مقدمه بودند بقیه قائل بودند.

آقای سیستانی اینها را هم به عنوان شاهد ذکر می کند که معلوم می شود وجوب مقدمه چیز روشنی بوده است. تحلیلش اختلاف داشته والا وجوب مقدمه را می گفتند. این هم به عنوان شاهدش ذکر می کند.

اقول: به نظر ما فرمایشات ایشان درست نیست. اما اصل ادعای ایشان، ما از إصعد الی السطح امر به نصب سلّم نمی فهمیم. همان مولایی که آقای سیستانی مثال زد که به عبدش گفته بود زر زیدا فی هذه الساعة، بعد زید رفت در خیابان گرفتار دزد شد، عقلاء می آیند نزد مولا می گویند لم أمرت عبدک بالخروج من الدار؟ مولا می تواند بگوید من فقط او را امر کردم به زیارت زید، ولی قبول دارم امر به زیارت زید مقتضی تحریک به مقدمه اش هم هست. من مسئولیت را می پذیرم، من به او گفتم زر زیدا فی هذه الساعة، امر به ذی المقدمة مقتضی تحریک به مقدمه هست، ولکن از شما نمی پذیرم که من دو تا امر داشتم. من یک امر کردم به زیارت زید، ولی شانه از مسئولیت خالی نمی کنم، قبول دارم که من مسئول این حادثه هستم. چون امر به زیارت زید در این وقت مقتضی تحریک به مقدمه آن هست.

اگر مولا اینطور صحبت کند، همسایه ها دیگر اعتراضی به این مولا نمی کنند. این مولای حکیم می گوید من مسئولیت را می پذیرم آنکه آقای سیستانی می گوید که اگر مولا بگوید لم آمره بالخروج من الدار عقلاء نمی پذیرند، برای این است که این مولایی است که زیر بار مسئولیت نمی رود. اگر بپذیرد که أنا اتحمل مسئولیته البته بدانید من یک امر کردم او را به زیارت زید، بیش از این امر نکردم، ولی قبول دارم که امر به ذی المقدمة مقتضی تحریک به مقدمه آن هم هست، مسئولیت خروج عبد از دار در این ساعت از شب به عهده من هست. اگر این را بگوید هیچ اعتراضی نمی کنند.

این هم که ایشان فرق گذاشته بین مقدمه واجب و علت تامه حرام، ما این فرق را نمی فهمیم. اگر بنا است عقلاء اینجا بگویند لم أمرته بالخروج من الدار، واین را علامت بگیریم که امر به ذی المقدمة متضمن امر به مقدمه هم هست، خب در علت تامه حرام هم همین است. اگر انداختن پنبه در این آتش مصلحت دارد، بعد مولا به این عبد گفت لا تحرق هذه القطنة، بعد مصلحت القاء این قطنه در آتش از عبد فوت شد، همسایه ها و عقلاء می گویند یا مولا لم نهیته عن القاء القطنة فی النار.

آقای سیستانی میفرماید این مجاز است. خب بله این مجاز است، آن لم امرته بالخروج من الدار فی اللیل هم مجاز است. اینها با هم چه فرقی می کند؟ هیچ فرقی بین این موارد نیست.

و شاهد بر این عرض ما که ظهور اندماجی درست نیست در اراده واجب نفسی است که مقدمه است. آیا عرفی است که مولا بگوید آمرک أن ترید الصلاة فتصلی؟ چون اراده نماز هم جزء مقدمات نماز است دیگر. آیا امر به نماز امر اندماجی دارد به ارادة الصلاة. اصلا مولا در خطابش تصریح بکند که أرد الصلاة فصل آیا این مستهجن نیست؟

ولذا به نظر ما ملازمه نه عقلیه آن درست است و نه اندماجیه آن. بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة هیچ ملازمه ای نیست. ولی اگر خطاب مولا تصریح کند به امر به مقدمه علی الرأس و العین.

یقع الکلام فی الملازمة بین روح الوجوب. انشاءالله شنبه.

جلسه 269

شنبه 02/09/87

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 ملازمه بود بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة شرعا به لحاظ مرحله وجوب و به لحاظ روح وجوب که اراده مولا است.

به لحاظ مرحله وجوب عرض کردیم ملازمه ای نیست بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمة. مولا می تواند امر بکند به ذی المقدمه ولی امر به مقدمه آن نکند، واگذار کند مکلف را به حکم عقل. اما عرض ما این بود که امکان امر مولوی به مقدمه را ما قبول داریم. بلکه معتقدیم ظهور این خطاب إذهب الی السوق و اشتر اللحم، یا "إذهبا الی فرعون إنه طغی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر أو یخشی"، یا إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة در امر مولوی شرعی است به مقدمه واجب.

اینکه گفته می شود که اختلاف تعبیر که مولا گاهی به عبدش می گوید إشتر اللحم، گاهی می گوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم، اینها برای نحوه تفهیم به مخاطب است، والا وجدانا در نفس مولا دو نوع وجوب نیست، دو نوع اراده نیست. مولا اراده می کند از عبدش که شراء لحم بکند. حالا یکبار مصلحت می داند به او بگوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم، یکبار هم مصلحت می بیند به او فقط بگوید إشتر اللحم. گاهی فهم عبد شدة و ضعفا دخیل است در این اختلاف تعبیر مولا. مولا به عبد فهیمش ممکن است فقط بگوید إشتر اللحم. به عبد دیگرش که به اندازه او فهیم نیست بگوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم. گفته می شود که وجدانا نفس مولا اینطور نیست که وقتی می گوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم با وقتی که می گوید إشتر اللحم فرق بکند. شما یکوقت به فرزندتان می گوئید آب سرد بیاور، یکوقت می گوئید در یخچال را باز کن آب سرد بیاور، یکوقت هم می گوئید برو آشپزخانه در یخچال را باز کن آب سرد بیاور، آیا واقعا نفس شما چند حالت پیدا کرده است؟ گفته می شود که نه، نفس مولا چند حالت ندارد، اینها اختلاف در نحوه ابراز غرض مولا هست. چه بسا بار اول بگوید آب سرد بیاور، بار دوم به عبدش بیشتر توضیح بدهد بگوید در یخچال را باز کن آب سرد بیاور. گفته می شود که اینها مجرد تفنن و اختلاف در تعبیر است، و وجدانا نفس مولا با این اختلاف تعبیرها فرق نمی کند.

اقول: این اشکال به نظر ما ناوارد است. برای اینکه تارة ما ملتزم می شویم به ملازمه بین اراده ذی المقدمة و اراده مقدمه آن، یعنی به لحاظ عالم اراده که روح وجوب هست قائل به ملازمه می شویم کما علیه جماعة منهم السید الصدر، یا قائل به ملازمه نمی شویم کما هو الظاهر. اگر قائل شدیم به ملازمه در مرحله اراده مولا که روح وجوب است، خب روشن است که طبق این مبنا ما فی نفس المولا اراده مولا است، و فرقی نکرده است که اراده مولا هم به ذی المقدمة تعلق گرفته و هم تبعا به مقدمه آن. مرحله امر و وجوب فرق کرده است. یکبار که می گوید إشتر اللحم فقط امر می کند به ذی المقدمة. آنوقتی هم که می گوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم امر می کند به مجموع مقدمه و ذی المقدمة. آیا شما می گوئید نفس مولا فرق نمی کند؟ طبق این مبنا گفته می شود که در نفس مولا هم اراده ذی المقدمة است و هم اراده مقدمه آن ارادة غیریة. اما عالم امر و وجوب فرق کرد. انصافا مولا وقتی امر می کند به شراء لحم، فرق می کند امرش با موقعی که می گوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم.

ولذا در اینجایی که گفت إذهب الی السوق و اشتر اللحم، عبد نرفت بازار، مولا می گوید لم خالفت امری فلم تذهب الی السوق. اما در مثالی که گفته إشتر اللحم، آنجا نمی تواند بگوید لم خالفت امری فلم تذهب الی السوق. می گوید لم خالفت امری فلم تشتر اللحم.

سؤال وجواب: امر غیر از استعمال خطاب بعث به داعی توصل به مراد مگر چیز دیگری هست؟ امر یعنی همین که مولا بگوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم به داعی توصل به مرادش. ما معنای دیگری برای امر مولوی نمی فهمیم. امر کرد مولا به ذهاب الی السوق و شراء لحم به داعی تحریک نحو متعلقه و التوصل الی مراده.

پس اگر قائل شدیم به ملازمه در مرحله اراده، بله ما فی نفس المولا فرقی نکرده است. مولا اراده ذی المقدمه دارد، اراده مقدمه هم دارد تبعا، منتهی امر مولا ممکن است فرق کند.

اگر قائل شدیم که در مرحله اراده مولا ملازمه نیست، یعنی مولا اراده لزومیه دارد به ذی المقدمة ولی می تواند اراده لزومیه به مقدمه آن نداشته باشد، که بعدا توضیح می دهیم، خب ملتزم می شویم به اینکه این کمی و زیادی اراده در اختیار مولا است. مولا ولو غرض اصلی اش شراء لحم است، اما می تواند اراده تشریعیه خود را در غالب اراده به ذهاب الی السوق و شراء اللحم قرار بدهد، می تواند در غالب اراده به شراء اللحم قرار بدهد. ملتزم می شویم که واقعا مولا توان این را دارد که اراده را به صیاغتهای مختلفی ایجاد کند.

مثال بزنم: مولا می خواهد که این پنبه سوخته بشود. منتهی یکوقت به عبدش می گوید أحرق القطنة، یکوقت می گوید الق القطنة فی النار. خب اینها با هم فرق می کند. اگر بگوید احرق القطنة امر کرده است به مسبب. گر بگوید الق القطنة فی النار امر کرده به سبب. واقعا غرض اصلی مولا عوض نمی شود، اما اراده مولا از عبد و آن چیزی که از عبد می خواهد فرق می کند. ولذا عرف می گوید مولا اگر به عبدش بگوید أحرق القطنة از او خواسته است سوزاندن پنبه، اگر بگوید الق القطنة فی النار از او خواسته است انداختن پنبه را در آتش که البته سبب تولیدی است برای سوختن آن. واقعا اراده مولا فرق کرد.

سؤال وجواب: حب به سوختن پنبه در هر دو جا هست، اما ما یطلبه ویریده المولا من العبد، آن چیزی که عرف می گوید از عبدش می خواهد واقعا فرق می کند. خود آقایان هم فرق گذاشته اند. گفته اند اگر امر بکند مولا به سبب، شک کنیم در اجزاء و شرائط سبب، رجوع به اصل برائت می کنیم. حالا من مثال فقهی بزنم: یکوقت مولا به عبدش می گوید چهار رگ این گوسفند را ببر، با بسم الله، رو به قبله. این می شود امر به سبب. یکوقت به او می گوید ذکّ هذه الشاة، ایجاد بکن تذکیه را در این گوسفند. اینجا امر به مسبب کرده است. غرض مولا واحد است وآن این استکه این گوسفند مذکی بشود و او را طبخ کند و به مهمان ها بدهد. اما ما اراده المولا من العبد مختلف است. ما اراده المولا من العبد یکوقت ایجاد سبب است، ولذا اگر شک کنیم که آیا اسلام ذابح معتبر است یا معتبر نیست، یا فرض کنید آیا معتبر است که تذکیه حیوان با چاقوی از آهن باشد یا با استیل هم می شود، خب رجوع می کنیم به برائت. چون نمی دانیم مولا امر کرد به ذبح مع الحدید، فلایکفی الذبح بالاستیل، یا امر کرد به ذبح با یک فلز تیز که شامل ذبح با استیل هم می شود. رجوع می کنیم به اصل برائت. اما اگر کند به ایجاد تذکیه حیوان، خب با ذبح با استیل شک می کنیم که تذکیه حیوان که مسبب است از این ذبح محقق شد یا نشد. استصحاب می گوید آن حالت معنویه تذکیه محقق نشد، قاعده اشتغال هم جاری می شود.

جناب مولا! غرض تو که یکی بود، منتهی عبدت یکوقت لقمان حکیم بود به او می گفتی زکّ هذا الحیوان، یکوقت عبدت ما هستیم برای اینکه خوب بفهمیم می گوئی که إذبح هذا الحیوان مستقبل القبلة مع التسمیة.

مولا می گوید بله غرض اصلی ام واحد است، ولی بالاخره با تناسب مخاطب اراده خودم را تنظیم کردم.

واین به نظر ما هیچ محذوری ندارد.

سؤال وجواب: بحث در این است که از لقمان حکیم ایجاد ذکات را در حیوان خواسته اند، اما از ما ایجاد سبب را خواسته اند. اثرش در اجراء اصل عملی ظاهر می شود که ما می توانیم اجراء اصل عملی بکنیم چون سبب را از ما خواسته اند شک داریم در جزء یا شرط آن، که آیا شرط ذبح یعنی آن چیزی که مولا گفت این بود که گفت إذبحه بالحدید یا گفت إذبحه بمطلق الآلة الحادة که شامل ذبح به استیل هم بشود. ما برائت جاری می کنیم، لقمان حکیم نمی تواند برائت جاری کند. آیا اراده مولا نسبت به ما و نسبت به لقمان حکیم فرق کرده؟ بله چه اشکالی دارد. اراده مولا در اختیار مولاست اینگونه تنظیمش کرد.

سؤال وجواب: بحث در این است که مولا با اینکه عرضش واحد است اما می تواند دو نوع امر کند، یعنی دو نوع اراده داشته باشد، یکی اراده از عبد که ایها العبد أوجد المسبب، دیگر اینکه اراده از عبد که ایها العبد أوجد السبب، با اینکه غرض اصلی واحد است. مثال برای این بود. مانحن فیه هم غرض اصلی واحد است، چه بگوید إذهب الی السوق و إشتر اللحم و چه بگوید إشتر اللحم، ولکن نحوه انسباب اراده فرق می کند. آن چیزی که مولا از عبدش که به او گفت إشتر اللحم می خواهد شراء لحم است، ولی به ما که گفت ذهب الی السوق و اشتر اللحم مجموع ذهاب الی السوق و شراء اللحم را می خواهد. ولو غرض اصلی اش در هر دو مثال واحد باشد او مهم نیست.

سؤال وجواب: اراده تابع مصلحت هست اما تابع محض نیست. یعنی می شود مولا اراده خود را به انحاء مختلفی تنظیم کند. ولذا یک مطلبی هست که ما در بحث اوامر گفتیم، از امر به قضاء در نماز کشف می کنیم که ما در نماز تعدد ملاک داریم. یک ملاک قائم به نماز در وقت است، یک ملاک قائم به طبیعی نماز است. ولذا وقتی که وقت نماز خارج شد یادتان آمد که نماز را نخواندید، می گویند ملاک اداء صلاة فی الوقت فوت شد اما ملاک طبیعی صلاة قابل استیفاء است. ظاهر امر به قضاء این است که یک ملاک در طبیعت صلاة است و یک ملاک هم در صلاة فی الوقت است. آنهایی که می گویند احکام صددرصد باید تابع ملاک باشند بدون چون و چرا، مثل آقای حکیم می شوند که گفته اند از این مطلب کشف می کنیم که اصلا قضاء به امر جدید نیست. یک امر داریم صلّ فی الوقت، یک امر هم داریم صلّ. این امر صلّ اشتغال به آن یقینی است، اگر بعد از خروج وقت شک کنیم که آیا من نماز را در وقت خواندم یا نه، قاعده اشتغال جاری می شود. چرا؟ برای اینکه آقای حکیم می گوید یک ملاکی در نماز در وقت بود او را کار نداریم، یک ملاکی هم در طبیعی نماز بود، از کجا کشف کردیم؟ از امر به قضاء، فهمیدیم یک ملاکی در طبیعی نماز هست. این منشأ می شود که کشف کنیم مولا دو تا امر دارد: یکی صل فی الوقت، یک صل وإئت بطبیعی الصلاة. نسبت به امر به طبیعی صلاة اشتغال یقینی است، و الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. شک در وجوب قضاء می شود مجرای قاعده اشتغال.

ما عرض کردیم قبول داریم که ملاک به طبیعی صلاة قائم است و این را از دلیل امر به قضاء فهمیدیم. چون خلاف ظاهر است که قضاء به ملاک جدید باشد. ظاهرش این است که قضاء بخاطر ملاکی است که در طبیعی فعل است. وقتی می گوید اگر روز جمعه نتوانستی به فامیلت سور بدهی یک روز دیگر سور بده، معلوم می شود یک ملاکی در سور بودن روز جمعه بود او فوت شد، یک ملاکی هم در طبیعی سور دادن به فامیل است که باید او را استیفاء کنیم. ظاهرش این است دیگر.

ما این را قبول داریم. اما حرف ما این است که چه اشکالی دارد که ملاک در طبیعی صلاة باشد اما مولا اراده اش را بتواند تنظیم کند. می تواند مولا اراده اش را تنظیم کند همانطوری که آقای حکیم می گوید، امر کند به طبیعی صلاة غیر از آن امر به صلاة فی الوقت. آنوقت فرمایش آقای حکیم درست می شود. می تواند هم مولا اراده اش را جور دیگری تنظیم کند. اراده کند قضاء نماز را در فرضی که فوت بشود نماز در داخل وقت. یعنی امر برود روی قضاء، موضوع قضاء هم بشود فوت الفریضة. آنوقت وقتی شک کنیم در فوت فریضه شک می کنیم در وجوب قضاء. به این می گویند قضاء به امر جدید است. به آن فرمایش آقای حکیم می گویند قضاء به امر اول است. ما می گوئیم قبول داریم ملاک در طبیعی نماز است، اما چه الزامی دارد مولا که در مقام وجوب و اراده طابق النعل بالنعل بر طبق آن ملاک حکم را جعل کند وطبق آن ملاک اراده کند؟ چه لزومی دارد؟ ظاهر ادله هم این است که گفته است إقض ما فات کما فات، به همین نحوه دوم تنظیم کرده است وجوب قضاء را که ما عرض می کنیم.

سؤال وجواب: ملاک لازم الاستیفاء است اما کیفیت امر و کیفیت اراده مولا فرق می کند. و الا به هر حال ملاک در قضاء نماز استیفاء می شود. فقط اثر این اختلاف در کیفیت وجوب در اثر عملی ظاهر می شود. و الا در این مثال که اثر دیگری ندارد. شک در فوت اگر پیدا کنیم، آقای حکیم مجرای قاعده اشتغال است باید احتیاطا نماز را در خارج وقت بخوانید. ما می گوئیم مجرای برائت از وجوب قضاء است. والا مشکلی در استیفاء ملاک ما نداریم.

سؤال وجواب: با عرض ما تنافی ندارد. کلام در این است که آیا وحدت نوع ملاک دلیل می شود که مولا نتواند به دو نحو به هر کدام که دوست داشت حکم جعل کند و اراده کند، یا نه، مولا می تواند برای این ملاک واحد به دو نحو وجوب جعل کند. ما حرفمان این است. در مانحن فیه می تواند بگوید إذهب الی السوق و اشتر اللحم، می تواند هم بگوید إشتر اللحم.

هذا کله در رابطه با ملازمه بین الوجوبین که ما منکر ملازمه شدیم.

سؤال وجواب: وجوب انشاء و امر می خواهد. ما ملازمه را منکریم. می گوئیم امر به ذی المقدمه ملازم نیست با امر به مقدمه ولو ممکن است امر به مقدمه اما هیچ لزومی ندارد. مولا گاهی مصلحت می بیند امر می کند به مقدمه و گاهی مصلحت نمی بیند و فقط امر می کند به ذی المقدمة.

اما ملازمه بین روح الوجوب و مبدأ الوجوب که اراده مولا هست. این مطلبی است که برخی از بزرگان این را ادعا کرده اند از جمله مرحوم آقای صدر. معتقدند که دیگران راه را اشتباه رفته اند. دنبال این بوده اند آیا بین وجوب ذی المقدمة و وجوب مقدمه تلازم هست یا نیست. آقا اصلا چرا دنبال این مطلب رفتید؟ می آمدید دنبال این مطلب می رفتید که بین اراده ذی المقدمة با اراده مقدمه تلازم هست یا نیست. یک امر وجدانی است بیائید وجدانتان را قاضی قرار بدهید. اگر وجدان شما گفت اراده ذی المقدمة مستتبع اراده مقدمه است ارادة غیریة، خب دیگر تمام ثمراتی که برای وجوب مقدمه بار شد باید بار کنیم. چرا؟ برای اینکه وجوب مقدمه شکلش مهم نیست. مهم آن روح و ماهیت آن است که عبارت است از تعلق اراده مولا. تمام ثمراتی که قبلا مطرح شد آن ثمراتی که پذیرفتیم که ثمره وجوب مقدمه است مثل ثمره ثالثه آقای صدر می گویند ما بار می کنیم. چرا؟ برای اینکه ثمره ثالثه این بود که اگر یک واجبی علت تامه حرام بود، انقاذ غریق علت تامه اتلاف مال غیر بود، اگر مولا اراده داشته باشد شما ترک کنید اتلاف مال غیر را، یعنی اراده ترک داشته باشد یا به تعبیر دقیقتر کراهت اتلاف مال غیر داشته باشد، این مستلزم این است که مولا کراهت داشته باشد نسبت به این انقاذ غریق. می گوید این انقاذ غریق مستلزم مبغوض من است. علة المبغوض مبغوض. پس این انقاذ غریق علت تامه مبغوض مولا است، می شود مبغوض، آنوقت چطور می تواند این مبغوض محبوب هم باشد. انقاذ غریق یک دلیل می گوید هذا محبوب للمولا، کدام دلیل؟ أنقذ الغریق، یک دلیل هم می گوید هذا مبغوض للمولا تبعا، کدام دلیل؟ دلیل یحرم اتلاف مال الغیر. دلیل یحرم اتلاف مال الغیر می گوید اتلاف مال الغیر مبغوض فانقاذ الغریق الذی هو علة تامة لاتلاف مال الغیر مبغوض ایضا ببغض غیری تبعی. آنوقت تعارض رخ می دهد بین دلیلی که می گوید إنقاذ الغریق واجب أی محبوب، و بین دلیلی که می گوید یحرم اتلاف مال الغیر که می خواهد بگوید انقاذ الغریق فی هذا الحال مبغوض.

البته این مطلب اختصاص به آقای صدر ندارد، بزرگان دیگری هم این را مطرح کرده اند. ما ببینیم فرمایش اینها چیست.

مرحوم آقای صدر فرموده: وجدانا شما وقتی از عبدتان می خواهید آب بیاورد، برای اینکه لقمه در گلویتان گیر کرده داد می زنید آب بیاور، شوق نفسی داری که زید آب بیاورد. آیا این منشأ شوق تبعی نمی شود که او به سمت یخچال برود؟ بالوجدان من اشتاق شیئا اشتاق الی مقدمته. این یک امر وجدانی است و قابل انکار نیست.

راجع به این فرمایش مرحوم آقای صدر که احاله به وجدان می دهد اشکال هایی مطرح شده است:

اشکال اول: ما عرض می کردیم که اصلا روح حکم حتی روح وجوب نفسی شوق نیست. چه اصراری دارید که بگوئید روح وجوب شوق است، فالشوق النفسی الی شیء مستلزم للشوق التبعی الی مقدمته؟ اصلا روح وجوب نفسی شوق نیست تا چه برسد به روح وجوب غیری. مثال می زدیم می گفتیم: مولایی دارد می بیند که عبدش سوار ماشین است ترمز ماشین بریده است، یک طرف پدر مولا است و یک طرف برادر مولا است. این مولا به این عبد دستور می دهد که فرمان ماشین را بگیر به سمت برادرم، چون فرض این است که راه دیگری ندارد و باید این ماشین یا باید بزند پدر مولا را بکشد یا بزند برادر مولا را بکشد. خب مولا می گوید مردن برادر آسانتر است از مردن پدر. دفع افسد به فاسد می کند. بعد که این عبد زد به این برادر مولا، مولا می نشیند گریه می کند. عبد می گوید مولا تو مگر به من نگفتی بزن به برادرم؟ امر به شیء ناشی از شوق به شیء است. کسی که شوق دارد به یک شیئی، از رسیدن به مشتاق الیه باید خوشحال بشود، حالا تو به سر وصورتت می زنی. اینکه گفت اقتل أخی آیا این امر ناشی است از شوق مولا به قتل أخ؟!

شوق یعنی ابتهاج النفس. این جمع نمی شود با این به سر وسینه زدن مولا که آه برادرم. عبد می گوید جناب مولا! تو اگر واقعا شوق نداشتی به قتل برادرت چرا گفتی اقتل اخی؟ می گوید دفع افسد به فاسد کردم.

خود مرحوم آقای صدر که در این بحثها می گوید روح وجوب شوق است، خودش در جلد چهارم بحوث صفحه 203 صریحا می گوید ربما یختار الانسان ما لایشتاق الیه، چه بسا انسان کاری را انتخاب می کند وهیچ شوق به آن ندارد. چه بسا مولا هم امر می کند به چیزی و هیچ شوقی به آن ندارد.

استاد ما مرحوم آقای تبریزی مثال می زد می فرمود: یک کسی هست استخوانش سیاه شده به او می گویند باید پایت را قطع کنی تا زنده بمانی. می گوید اگر من امر نکنم به قطع پایم چه می شود؟ می گویند می میری و این می شود قتل نفس. می پرسد اگر بشود قتل نفس چه می شود؟ می گویند آنوقت بهشت نمی روی. می گوید من بهشت نمی خواهم. این زجری که می خواهم در زندگی بکشم فعلا به حدی است که مرا از رفتن به بهشت منصرف می کند. می گویند اگر بخواهی پایت را قطع نکنی قتل نفس حساب می شود می میری آنوقت می روی جهنم و آنجا سر وکارت با مار و عقرب است. می گوئید مرا از آتش جهنم ترساندید بیائید پایم را قطع کنید. این کسی که امر می کند به قطع رجلش، نه شوق به حیات دارد می گوید من زندگی بدون پا نمی خواهم، نه شوق به بهشت دارد، می گوید بهشت بدون پا نمی خواهم، فقط خوف من العقاب دارد.

پس اشکال اول این است که اصلا روح وجوب شوق نیست، تا بعد بیائید شما بحث کنید که شوق به ذی المقدمه مستتبع شوق به مقدمه است. روح وجوب تعلق طلب نفسانی مولا است نسبت به فعل عبد. همین حالتی که وقتی این مولا می گوید اقتل اخی، می گویند می خواهد برادرش کشته شود در این حال دفعا للأفسد. این خواستن یعنی تعلق طلب نفسانی مولا به فعل عبد. طلب نفسانی مولا به فعل عبد امرٌ اختیاریٌّ للمولا. ولذا می بینید مولا اگر ببیند شوق دارد به امر غیر مقدور، طلب نمی کند. شوق دارد عبدش همین الان کربلا باشد، ولی طلب نمی کند. روح وجوب شوق نیست. چه بسا مولا امر می کند به چیزی که هیچ شوق به آن ندارد. وربما شوق اکید دارد به چیزی ولی چون غیر مقدور است به او امر نمی کند و اصلا در نفس مولا نسبت به او طلب نیست.

فروح الوجوب هو الطلب النفسانی المتعلق بفعل العبد. گفته می شود که طلب نفسانی امر اختیاری است. مولا اختیار می کند طلب ذی المقدمه را ولی می بیند نیازی به طلب مقدمه نیست.

ببینیم آیا این اشکال وارد هست یا وارد نیست.

جلسه 270

یکشنبه 03/09/87

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 ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه بود به لحاظ عالم اراده مولا.

برخی از بزرگان از جمله مرحوم آقای صدر فرمودند ملازمه بین جعل وجوب نیست ولی بین روح وجوب هست. یعنی شوق مولا که روح وجوب هست اگر به شیئی تعلق گرفت، محال است که منفک بشود از شوق غیری به مقدمه آن.

ما عرض کردیم در اینجا اشکال هایی هست:

اشکال اول: این بود که روح وجوب شوق نیست بلکه طلب نفسانی است که به فعل عبد تعلق می گیرد. ولذا مثال می زدیم که اگر عبد مضطر شد یا پدر مولا را بکشد و یا برادر مولا را. مولا به او می گوید اقتل اخی. با اینکه هیچ شوقی به قتل برادرش ندارد، دفع افسد به فاسد می کند.

روح وجوب وقتی شوق نشد، بلکه طلب قائم به نفس مولا شد نسبت به فعل عبد، طلب فعل اختیاری مولا است. مولا می بیند نیازی نیست که تعلق بگیرد طلب او به مقدمه واجب. فقط طلب او تعلق می گیرد به ذی المقدمة.

اقول: این اشکال ممکن است جواب داده بشود. گفته بشود که قبول داریم که روح وجوب شوق نیست به معنای شوق طبیعی. ولکن شوق اعم است از شوق طبیعی وشوق فعلی ناشی از کسر و انکسار در مصالح و مفاسد. این را توضیح بدهیم:

یک مثالی بزنیم از فقه: اگر کسی مضطر شد که خانه خود را بفروشد، آیا طیب نفس دارد به بیع؟ طبیعی است که نه. طیب نفس به بیع ندارد، مخصوصا بیع خانه با قیمت ارزان. اما رضای فعلی بعد از کسر والانکسار دارد. رضای طبیعی و طیب نفس به معنای ابتهاج النفس ندارد. می گوید اگر ناچار نبودم خانه ام را نمی فروختم، اما خرج درمان بیماری فرزندم مرا مجبور کرد که خانه ام را بفروشم. اگر الان هم وام جور بشود خانه را نمی فروشم. با کمال ناراحتی رفت خانه را فروخت. اما رضای فعلی دارد. اگر شرع یا قانون بگوید این بیع باطل است این مضطر ناراحت می شود و می گوید چرا باطل است؟ پس من چه کار کنم و خرج علاج فرزند بیمارم را از کجا به دست بیاورم؟ رضای فعلی ممکن است رضای طبیعی نباشد بلکه ناشی باشد از کسر و انکسار در مصالح و مفاسد، و این اختصاص به تصرف اعتباری ندارد. در بیع که تصرف اعتباری است مسلم است، اما اختصاصی به بیع ندارد. اگر شما اذن در تصرف تکوینی بدهید، یک آقایی ساعت دوازده شب آمد در زد. شما در را باز کردید دیدید یکی از همشهری هایتان آمده است. شما از آمدن او به منزلتان هیچ ابتهاج نفس پیدا نمی کنید، رنگتان نشان می دهد که خوشحال نشدید. اما به هر حال رضای فعلی دارید به آمدن او ولو بخاطر حفظ آبروی خودتان که در آن شهر زادگاهتان نگویند همشهری ها رفتند و او اینها را راه نداد. ولذا کی گوئید بفرمایید، می آیید به او شام می دهید، هر وقت هم رفتید آشپزخانه پیش زن و بچه تان غر می زنید می گوید این چه وضعی است اینها درک مسئولیت نمی کنند و موقعیت شناس نیستند. ولی رضای فعلی دارید، همین کافی است.

پس چه جور در اذن در دخول در بیت، اذن در اکل و شرب از منزل شما، رضای فعلی کافی است، رضای فعلی ولو بعد از کسر و الانکسار، گفته می شود در امر مولا هم همینطور است. شوق فعلی ولو بعد الکسر و الانکسار وجود دارد به فعل عبد.

یک مثالی بزنم برای اینکه به بحث ما بیشتر ارتباط دارد: دشمن در حال هجوم است به سمت شهر، مولا می بیند اگر این فرزندش سالم باشد اسیر دشمن می شود و او را می کشند، ولذا به عبدش می گوید برو این فرزندم را مسموم کن تا چند روز بیمار باشد. دیگر دشمن وقتی می بیند این بیمار است در تخت بیمارستان دیگر کاری به او ندارد. بلا اشکال این مولا شوق طبیعی ندارد به بیمار شدن و مسموم شدن فرزندش، ولذا هیچ احساس خوشحالی نمی کند از این مطلب، اما به هر حال شوق فعلی به آن دارد.

بحث در اسم گذاری هم نیست. اسم این را شوق فعلی هم نگذارید، غرض لزومی پیدا کرد این مولا به مسموم کردن فرزندش. مولا می گوید ای عبد از تو می خواهم که این فرزندم را مسموم کنی تا چند مدت بیمار در تخت بیارستان بماند.

آنوقت اصل مطلب شروع می شود که این عبد باید برود سم را از داروخانه تهیه کند، یک ربع بیشتر هم به آخر کار داروخانه وقت نیست. این عبد نشسته و سهل انگاری می کند. مولا به سر او داد می کشد می گوید تا چند دقیقه دیگر داروخانه ها بسته می شود بلند شو برو سم بخر، مرگ موش بخر از داروخانه. این عبد بگوید جناب مولا چقدر دستپاچه ای؟ یعنی اینقدر نسبت به فرزندت محبت داری که دنبال این هستی که او را مسموم کنی؟! مولا می گوید وقتی که می بینم از باب دفع افسد به فاسد باید این فرزندم مسموم بشود تا اسیر دست دشمن نشود و دشمن او را نکشد و به او تجاوز نکند راهش این است که مسموم بشود مقدمه مسموم شدنش هم این است که بروی از داروخانه سم بخری. گفته می شود که غرض لزومی به مسموم شدن این فرزند وجود دارد. حالا اسم این شوق به مسموم شدن فرزند نیست. ما که بحث در اسم گذاری نداریم. البته شوق طبیعی هم نیست. برخی می گویند شوق فعلی بعد الکسر و الانکسار هست. حالا شوق فعلی بعد الکسر و الانکسار هم بحث در اسمش نیست. غرض لزومی مولا به مسموم شدن فرزندش که هست. ولذا مولا راضی به ترک نیست. به عبدش می گوید به هیچ وجه راضی نیستم ترک کنی این کار را، حتما فرزند مرا مسموم کن به حدی که در بستر بیماری قرار بگیرد. تعلق غرض لزومی به مسموم شدن فرزند حالا اسمش هر چه هست یک واقعیتی است، گفته می شود مستتبع تعلق غرض لزومی غیری به مقدمه آن که خریدن سم است از داروخانه. وشاهد بر اینکه غرض لزومی غیری به خریدن سم از داروخانه تعلق گرفته است این است که این عبد رفته تلویزیون نگاه می کند مولا سرش داد میزند می گوید تا یک ربع دیگر داروخانه می بندد دیگر سم پیدا نمی شود، سریع برو سم بخر بیاور. آنوقت نتیجه گرفته می شود که غرض لزومی به مقدمه واجب یک امر وجدانی است. غرض لزومی نفسی به خود واجب مستلزم غرض لزومی غیری به مقدمه واجب است.

این تقریب فرمایش مرحوم آقای صدر به شکلی که دیگر اشکال ما وارد نباشد که اشکال کنیم که روح وجوب که شوق نیست. خب نباشد. روح وجوب غرض لزومی است که مولا به فعل عبد دارد. خب غرض لزومی نفسی به فعل عبد مستتبع غرض لزومی غیری است به مقدمه آن.

سؤال وجواب: یعنی همان حالی که شما در این مولا می بینید وقتی نشسته عبدش تلویزیون می بیند داد می زند روی سر او که چرا نمی روی از داروخانه سم بخری، بعد می آید و تلویزیون را هم خاموش می کند و یک سیلی هم ممکن است به عبدش بزند و بگوید برو سمت داروخانه. خب اینها ناشی از غرض لزومی است دیگر، والا باید برای مولا مهم نبود، رفت رفت، نرفت هم نرفت.

اقول: به نظر ما این تقریب درست نیست. آنچه که ما وجدانا احراز می کنیم ولو این هست که مولا ناراحت می شود از ترک مقدمه، ولکن ناراحتی اش بخاطر فوت ذی المقدمة است. یعنی آن چیزی که اولا و بالذات موجب ناراحتی مولا می شود فوت ذی المقدمه است. بالعرض و المجاز نسبت داده می شود به ترک مقدمه. یعنی مولا دو تا ناراحتی ندارد. وقتی این عبد نرفت و سم نخرید، طبعا فوت می شود واجب. مولا دو تا ناراحتی ندارد و دو غرض لزومی از او فوت نشده است. بلکه مولا می گوید دیگر بیچاره شدیم این فرزند ما مسموم نشد و چند ساعت دیگر دشمن حمله می کند و تمام جوان های شهر را از جمله فرزند مرا که سالم ماند می کشد، می شود فوت غرض لزومی در خود واجب.

سؤال: دو تا نارحتی دارد، یکی نفسی و یکی غیری. جواب: باز هم بالاخره می شود دو تا غرض لزومی، یک غرض لزومی نفسی فوت می شود و یک غرض لزومی غیری فوت می شود. ...بالعرض و المجاز یعنی بالتسامح. والا مولا نسبت به ترک مقدمه در حقیقت هیچ غرض لزومی ندارد.

سؤال: اگر علت منحصره باشد که باید نسبت به او غرض لزومی داشته باشد. جواب: فرض این است که علت منحصره است. اگر علت منحصره نبود که مولا داد نمی زد روی سر عبدش که چرا نمی روی سم از داروخانه تهیه کنی، خب می گفت می روم داروخانه شبانه روزی که تا ساعتها باز است. فرض این است که مقدمه منحصره است یعنی همه داروخانه های شهر تا یک ربع دیگر می بندند.

شاهد بر این عرض ما این است که" در اشتغال به ضد واجب اگر پسر مولا دارد غرق می شود، بعد مولا می بیند این عبدش بجای انقاذ ابن مولا دارد پیراهن مولا را که پاره شده می دوزد. می گوید ای عبد موقعیت نشناس، پسرم دارد در استخر دست و پا می زند و دارد غرق می شود، دوختن پیراهن را رها کن و برو پسرم را نجات بده. آیا واقعا نسبت به دوختن پیراهن این مولا بغض دارد؟ یا مولا این را ثانیا و بالعرض والمجاز می گوید این کار را نکن یعنی برو مشغول آن واجب اهم باش.

ولذا همین مولا وقتی که ببیند این عبد انقاذ غریق نمی کند چون خود این عبد از استخر می ترسد، انقاذ غریق نمی کند، حالا این عبد بجای اینکه پیراهن پاره شده مولا را بدوزد، یا برود بنشیند فیلم سینمائی نگاه کند، آیا از نظر مولا یکسان است؟ یعنی مولا می گوید من بدم می آید چه بروی فیلم سینمائی نگاه کنی و چه بروی مجلس رقص شرکت کنی و چه بیائی پیراهن مرا بدوزی. پس معلوم می شود مولا نسبت به دوختن پیراهنش بغض ندارد. بغضش در فوت آن واجب اهم است که انقاذ غریق است.

اصلا بغض غیری یعنی از اینکه این عبد آمده پیراهن مولا را می دوزد ناراحت می شود. از فوت واجب که انقاذ غریق است ناراحت می شود، منافات ندارد که به او می گوید لا تخیط ثوبی و أنقذ ابنی.

در روایات کسی که مستطیع است و حج نیابی بجا می آورد شبیه این مطلب هست، که اگر کسی حج نیابی بجا آورد در حالی که خودش مستطیع است، لیس له ذلک، حج نیابی نمی تواند انجام دهد، باید برای خودش حج بجا بیاورد. بعضی گفته اند لیس له ذلک یعنی اصلا حج نیابی باطل است. نه، متفاهم عرفی این است که این آقا معذور نیست در ترک حجة الاسلام. الان بر یک نفر واجب بود برود حج، آماده می شود برو کربلا. خب مولا از فوت حج واجب بدش می آید، آیا معنایش این است که از زیارت کربلا هم بدش می آید. باز این بهتر از آن کسی است که بجای اینکه حج برود گذاشته رفته سیر و سیاحت در اروپا. باز مولا میگوید خدا پدر تو را بیامرزد. اگر بگوید مولا تو باید نسبت به آن زیارت کربلای من بغض داشته باشی، مولا می گوید نه، من از فوت واجب ناراحتم. حالا که فوت می شود واجب، زیارت کربلا رفتن بهتر از این است که بروی سیر وسیاحت در اروپا.

به نظر ما اصل تعلق غرض لزومی غیری به مقدمه واجب شاهدی از وجدان ندارد. به نظر ما این غرض لزومی مولا به فعل عبد، غرض لزومی نفسی است و همان چیزی است که ما می گوئیم طلب المولا لفعل العبد. و دلیلی نداریم بر اینکه در مورد مقدمه واجب هم هست بلکه شاهد بر خلافش داریم. شاهد بر خلافش همین است که مولا می گوید حالا تو که ترک می کنی ذی المقدمة را، مثل همان مثال غصب که مقدمه انقاذ غریق است، می گوید حالا که انقاذ غریق نمی کنی پس لااقل غصب نکن. با اینکه طبق نظر مرحوم آخوند وجوب غیری به این غصب تعلق گرفته مطلقا. اما می بینیم وجدانا مولا اینطور نیست.مولا می گوید اگر انقاذ غریق نمی کنی غصب مقدمه انقاذ را انجام نده. البته ممکن است شما بگوئید این می تواند شاهد بر این باشد که مقدمه موصله واجب است که آقای صدر نظرش همین است که می گوید من معتقدم که ملازمه هست بین شوق نفسی به ذی المقدمة با شوق غیری به مقدمه موصله.

اما آن شاهدی که دیروز عرض کردیم در رد نظر آقای صدر شاهد خوبی است. و آن این است که گاهی واجبی علت تامه حرام است. یک فعلی است علت تامه حرام. مثلا انقاذ غریق علت تامه اتلاف مال غیر است. حالا فرض کنید اتلاف مال غیر حرام اهم است، مولا می گوید اتلاف نکن مال غیر را، ولی اگر اتلاف می کنی مال غیر را، لااقل با انقاذ غریق این کار را بکن نه با کار بیهوده که هم اتلاف مال غیر می شود و هم انقاذ غریق نمی شود. خب این مولایی که می گوید شما اگر اتلاف می کنی مال غیر و این حرام اهم را انجام می دهی پس لااقل بیا این انقاذ غریق را انتخاب کن برای علت تامه این حرام اهم، نرو سراغ یک کار لغو که هم حرام موجود می شود و هم علت تامه اش یک کار لغوی است، خب این شاهد بر این است که می شود مولا نسبت به علت تامه حرام امر ترتبی بکند و حب ترتبی داشته باشد. این یا حرف ما را اثبات می کند که اصلا غرض لزومی تعلق گرفته است به اجتناب از حرام، نه به اجتناب از علت تامه حرام. اگر این را هم قبول نکردید، لااقل حرف ما این است که این بغض غیری نسبت به علت تامه حرام با حب نفسی قابل جمع است. غرض لزومی غیری مولا و بغض غیری مولا به این است که علت تامه حرام را ترک کنید. ولی مولا می گوید اگر حرام را ایجاد می کنی لااقل بیا با این علت تامه اش ایجاد کن یعنی با این انقاذ غریق. خب این لااقل کشف می کند که آن بغض غیری یا به تعبیر ما آن غرض لزومی غیری به ترک این علت تامه حرام، اگر هم وجود داشته باشد با حب نفسی به ایجاد این علت تامه حرام به نحو ترتب قابل جمع است.

سؤال وجواب: می گوید انقاذ غریق علت تامه اتلاف مال غیر است. فرض کنید اتلاف مال غیر حرام است و انقاذ غریق واجب غیر اهم است، چون غریق کافر است و انقاذ او مستلزم اتلاف مال یک مسلمان و نابودی دارائی او است، ولذا اتلاف مال این مسلم حرام اهم است. خب ما می گوئیم اتلاف مال غیر حرام اهم، اما اولا کشف نمی کنیم که یک بغض غیری هم مولا دارد به علت تامه این حرام. نه، ما این را کشف نمی کنیم. کشف نمی کنیم یک غرض لزومی غیری دارد به اجتناب از این علت تامه حرام. برفرض شما اصرار کنید که نه، وجدان ما می گوید نه، بغض غیری دارد مولا به علت تامه حرام. غرض لزومی غیری دارد به ترک آن علت تامه حرام. می گوئیم هر جوری باشد به نحوی نیست که با آن حب نفسی ترتبی قابل جمع نباشد. شاهدش این است که مولا می گوید اتلاف نکن مال این مسلمان را، این حرام اهم است. ولی اگر می خواهی اتلاف کنی مال این مسلمان را، لااقل بیا از طریق انقاذ این غریق این کار را بکن. امر مولا به انقاذ غریق در این فرض هیچ محذوری ندارد. حالا این امر به انقاذ غریق هم با حب به انقاذ قابل جمع است، و هم لااقل این هست که امر ناشی از مصالح است. مولا می بیند که مصلحت در این است که در این حال انقاذ غریق به نحو ترتب واجب باشد.

پس عرض ما این است که اولا در همین مثال علت تامه حرام، بغض نفسی به حرام دلیل نداریم که مستلزم بغض غیری است به علت تامه حرام. غرض لزومی به اجتناب از حرام دلیل نداریم و وجدان نمی گوید که مستتبع غرض غیری است به اجتناب از علت تامه حرام.

برفرض بگوئید وجدان این را احساس می کند، اما به نحوی نیست که وجدانا با امر ترتبی جمع نشود. مولا می گوید إن کنت تتلف مال الغیر فلااقل أنقذ هذا الغریق. انقاذ غریق بکن، از این راه اتلاف مال غیر رخ بدهد که لااقل اگر مفسده اتلاف مال غیر حاصل شد همراه باشد با مصلحت انقاذ غریق.

برفرض شما اصرار کنید که بغض غیری دارد مولا به این اقناذ غریق چون علت تامه حرام اهم است، می گوئیم قابل جمع است با امر ترتبی به آن. مخصوصا با توجه به این نکته که امر مولا برای حفظ مصالح است. ممکن است مولا بگوید من بغض دارم نسبت به این علت تامه حرام، ولی باز امر ترتبی به او می کند برای حفظ مصلحت انقاذ غریق. چون مولا می بیند اگر این عبد برود اتلاف کند مال غیر را از طریق دیگر و انقاذ غریق نکند، هم مفسده اتلاف مال غیر محقق شده و هم مصحلت انقاذ غریق فوت شده است. مولای حکیم می گوید اگر آن حرام اهم را ایجاد می کنی لااقل بیا از طریق انقاذ غریق آن را ایجاد کن تا این علت تامه حرام اهم باشد که مصلحت انقاذ غریق استیفاء بشود.

خلاصه عرض من این است که ابتداءا ادعای ما این است که غرض لزومی نفسی مستتبع غرض لزومی غیری به مقدمه نیست. اگر این را نپذیرید، در مرحله دوم ادعای ما این است که برفرض غرض لزومی غیری داشته باشیم، بغض غیری به علت تامه حرام اهم داشته باشیم، غرض لزومی به اجتناب از علت تامه حرام اهم داشته باشیم، اما این مانع از امر ترتبی به این علت تامه حرام اهم نمی شود که مولا بگوید إذا کنت توجد الحرام الاهم فلااقل اوجده بهذه العلة التامة التی هی انقاذ الغریق.

این خلاصه عرض ما.

یک جواب دیگری هم در تعلیقه بحوث از مرحوم آقای صدر داده اند. آن جواب این است که فرموده اند: روح وجوب نفسی شوق به فعل است. اما شوق نفسی به فعل مستتبع شوق غیری به مقدمه آن نیست. آدم شوق دارد بیماری اش برطرف بشود. شوق به سلامتی دارد. یک داروی تلخ عین زهر مار آوردند می گویند باید برای خوب شدن این دارو را بخوری، آیا شوق دارد به خوردن این دارو؟ ابدا. این نقض را حضرت امام قده هم در تهذیب الاصول دارند که می گویند چه شوقی دارد به این شرب دواء مُرّ. پس شوق به ذی المقدمه مستتبع شوق به مقدمه نیست.

بله! انسان اختیار می کند شرب دواء مرّ را، ولی شوق به او ندارد.

اقول: جواب از این فرمایش این است که می گوئیم اگر آقایان مثل آقای صدر شوق را به معنای شوق اعم از شوق طبیعی و شوق بعد الکسر و الانکسار بدانند که از آن تعبیر می کردیم به غرض لزومی مولا به فعل عبد، خب در این مثال شرب دواء مرّ، شوق به این معنا هست. شوق طبیعی نیست اما اگر یک کسی جلو این آقا را بگیرد و نگذارد این داروی تلخ را بخورد، اینجا معلوم می شود که این آقا اعتراض می کند می گوید بگذار این دارو را بخورم. می گوید تو که می گفتی این دارو زهر مار است، می گوید همین زهر مار را هم باید برای سلامتی خورد. آقایان مثل آقای صدر اسم این را می گذارند شوق، حالا اسمش را بگذاریم شوق فعلی، یا به تعبیر محقق اصفهانی شوق عقلانی، یا شوق بعد الکسر والانکسار، یا تعلق غرض لزومی به فعل که ما تعبیر می کردیم.

پس عمده جواب از فرمایش آقای صدر همان جوابی است که ما عرض می کردیم.

فتحصل مما ذکرناه عدم الملازمة بین وجوب المقدمة و وجوب ذیها لا بلحاظ عالم الوجوب و لا بلحاظ عالم روح الوجوب و هو ارادة المولا.

این بحث ها در رابطه با مقدمه واجب بود. که نتیجه شد قول به عدم وجوب مقدمه واجب مطلقا الا مع قیام دلیل خاص مثل إذهبا الی فرعون إنه طغی.

دو تفصیل در اینجا در وجوب مقدمه نقل شده است:

تفصیل اول: ما نقله صاحب الکفایة بین مقدمه شرعیه و مقدمه عقلیه.

صاحب کفایه فرموده: بعضی ها فرموده اند مقدمه عقلیه مثل نصب سلّم برای صعود الی السطح واجب نیست. اما مقدمه شرعیه، مثل وضوء که مقدمه شرعیه نماز است، شرط صحت نماز است، والا نماز بدون وضوء هم می شود خواند. پس وضوء مقدمه شرعیه نماز است. بعضی ها گفته اند اینجا اگر وضوء واجب نبود که مقدمه نمی شد. چون وضوء امر دارد شده مقدمه واجب، والا اگر وضوء امر نداشت مقدمه نمی شد.

پس مقدمه بودن وضوء که مقدمه شرعیه است ناشی است از تعلق امر به آن. اینجا ما چاره ای نداریم جز اینکه ملتزم بشویم به امر شرعی به این مقدمه شرعیه.

مرحوم آخوند هم یک کلمه جواب متینی داده است. فرموده: مقدمه شرعیه بودن وضوء ناشی از امر غیری نیست. بحث ما در امر غیری است. مقدمه شرعیه بودن وضوء ناشی است از امر نفسی به صلاة مشروطه به وضوء. شارع امر نفسی می کند به صلاة مشروطه به وضوء، این منشأ می شود انتزاع بشود مقدمیت وضوء.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 271

دوشنبه 04/09/87

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.

نکته ای از بحث مقدمه واجب مانده عرض کنم:

محقق عراقی ره فرموده است: قیاس اراده تشریعیه به اراده تکوینیه شاهد بر وجود ملازمه است بین اراده مقدمه و اراده ذی المقدمة. ما در اراده تکوینیه اینطور هستیم اراده که می کنیم صعود الی السطح را مثلا، مستتبع اراده تکوینیه غیریه است به نصب سلّم. همین مطلب در اراده تشریعیه هم هست، چون اراده تکوینیه و تشریعیه تفاوتشان فقط به این است که متعلق اراده تکوینیه فعل نفس است، متعلق اراده تشریعیه فعل غیر است. مولا یکوقت اراده می کند خودش صعود الی السطح بکند، مستتبع اراده غیریه است به نصب سلّم، یکوقت اراده می کند که عبدش صعود الی السطح بکند، این هم مستتبع اراده غیریه است که عبد نصب سلّم بکند.

اقول: این فرمایش محقق عراقی ناتمام است. چون سنخ اراده تکوینیه مختلف هست از سنخ اراده تشریعیه.

اراده تکوینیه به معنای اعمال سلطنت و قدرت هست در ایجاد فعل. یعنی فاعل مختار اعمال سلطنت می کند، اعمال قدرت می کند در ایجاد فعل اختیاری. این اراده تکوینیه است. صرف القدرة فی ایجاد الفعل. طبیعی است اگر ما دو فعل اختیاری داشتیم دو صرف قدرت داریم، الان صرف قدرت می کنیم در نصب سلّم، بعد که نصب سلّم کردیم، صرف قدرت می کنیم در صعود الی السطح. اما در اراده تشریعیه مولا که اعمال قدرت و اعمال سلطنت نمی کند در ایجاد فعل. عبد است که ایجاد فعل می کند و او است که اعمال سلطنت می کند در ایجاد فعل اختیاری خودش. مولا فقط غرض لزومی به فعل عبد دارد و طلب می کند فعل عبد را.

وما دیروز عرض کردیم که تعلق غرض لزومی به اینکه عبد صعود الی السطح بکند، وجدان گواهی نمی دهد که مستتبع تعلق غرض لزومی غیری باشد که این عبد نصب سلّم بکند. مستتبع بعث که قطعا نیست که مولا بعث که می کند به صعود، بعث به نصب سلّم هم بکند. حتی به نظر ما دلیل بر استتباع غرض لزومی مولا نسبت به صعود که بگوئیم مستتبع غرض لزومی مولا هست نسبت به نصب سلّم، این هم ما دلیل وجدانی نداریم.

اگر هم اصرار کنید که نه، وجدان ما می گوید ما همچنین غرض لزومی غیری به مقدمه واجب داریم، این عرض آخر ما است در این بحث که این غرض لزومی غیری برفرض که باشد امرٌ قهریٌّ و لا ینشأ عن إعمال المولویة. مولا یک اعمال مولویت می کند غرض لزومی به صعود الی السطح دارد طلب می کند صعود الی السطح را. مولا می گوید برفرض ما از شما بپذیریم، می گوید من کنار نفسم می بینم می خواهم از تو نصب سلّم را. اما این خواستن من چندان مهم نیست، چون امرٌ قهریٌّ، بر خود من مولا هم تحمیل شده است. نگران این غرض لزومی غیری به مقدمه واجب نباش. نگران غرض لزومی غیری به ترک علت تامه حرام نباش. من یک غرض لزومی نفسی دارم به ترک حرام، حالا برفرض یک غرض لزومی غیری هم داشته باشم در وعاء نفسم به اینکه علت تامه حرام را هم ترک کنید، این ناشی از اعمال مولویت نیست، بلکه امرٌ قهریُّ.

ولذا هیچ مانع نمی شود از اینکه مولا نسبت به این علت تامه حرام اگر دارای مصلحت بود امر ترتبی بکند. حب نفسی داشته باشد به این علت تامه حرام. ولذا می گوید اگر حرام را مرتکب می شوی بخاطر اینکه این حرام علت تامه دیگر هم دارد، اتلاف مال غیر علت تامه اخرایی هم دارد غیر از انقاذ غریق و اطفاء حریق. اگر این اتلاف مال غیر را که محرم است وحسب الفرض حرام اهم هم هست مرتکب می شوی، همان علت تامه حرام که انقاذ غریق است با اینکه مبغوض غیری من است ولی امر می کنم انجام بده تا مصلحت او را استیفاء کنی.

سؤال وجواب: غرض لزومی غیری اگر هم باشد ناشی از اعمال مولویت نیست. ولذا بالوجدان مولا می گوید لا تتلف مال الغیر، ولکن لو کنت تتلف مال الغیر فأنقذ الغریق. با این علت تامه حرام، حرام را ایجاد کن تا لااقل مصلحتی که در این علت تامه حرام هست استیفاء بشود. در این فرضی که انقاذ غریق واجب اهم نیست. و الا اگر انقاذ غریق واجب اهم باشد که اصلا حرمت آن اتلاف مال غیر ساقط می شود.

سؤال وجواب: قبلا بحث کردیم فرض وجود این حرام مساوق با وجود این علت تامه بالخصوص نیست. چون علت تامه اخرایی دارد. مهم این است که مولا می تواند نسبت به همین علت تامه حرام ولو غرض لزومی غیری دارد که ترک بشود اما حب نفسی هم به همین علت تامه حرام داشته باشد. هیچ محذوری ندارد.

اما دو تفصیلی که مرحوم آخوند مطرح کرد:

تفصیل اول: این بود که برخی گفتند مقدمه شرعیه واجب مثل وضوء این باید واجب باشد. حالا مقدمه عقلیه را واجب ندانستید مهم نیست، مثل نصب سلّم واجب نباشد برای صعود، اما وضوء مقدمه شرعیه است. مقدمه بودنش بخاطر وجوب شرعی آن است. والا اگر وضوء واجب شرعی نبود، چه مقدمیتی داشت نسبت به نماز. مگر نمی شود نماز بدون وضوء خواند.

مرحوم آخوند جواب داد فرمود: مقدمیت وضوء ناشی است از وجوب نفسی مقید و هو الصلاة مع الوضوء، نه از وجوب غیری وضوء. محال است و دور است که بخواهد وجوب غیری وضوء منشأ مقدمیت وضوء باشد. چرا محال است؟ بخاطر اینکه تا مقدمه نباشد وجوب غیری پیدا نمی کند. و شما می گوئید که تا وجوب غیری پیدا نکند مقدمه نمی شود. اینکه می شود دور. مقدمه بودن وضوء را از وجوب غیری وضوء نمی شود انتزاع کرد. چون وجوب غیری وضوء معلول مقدمیت وضوء است، محال است علت مقدمیت آن باشد. مقدمیت وضوء ناشی است از تعلق وجوب نفسی به مقید و هو الصلاة مع الوضوء.

این مطلب را مرحوم آقای خوئی وآقای صدر هم از مرحوم آخوند پذیرفته اند.

اقول: ما اشکال کردیم، گفتیم جناب آقای خوئی! در مصباح الاصول 3/179 مطالبی فرمودید، و همینطور جناب آقای صدر! شما در اصول در بحث استصحاب 6/274 مطالبی فرمودید.

فرمودید در واجبی که مقید است به قید اختیاری، مثل همین صلاة مع الوضوء، اصلا امر می رود روی ذات صلاة و روی ذات وضوء. امر نمی رود روی ذات صلاة و تقید الصلاة بالوضوء. امر می رود روی ذات صلاة و ذات وضوء. آنوقت وضوء می شود مثل رکوع. چه جور امر ضمنی به ذات وضوء تعلق می گیرد، یک امر ضمنی هم به ذات وضوء تعلق می گیرد. می گویند امر نفسی روی تقید نرفته بلکه روی ذات قید اختیاری رفته است. چون دیده اند اگر بگویند امر نفسی رفته است روی تقید الصلاة بالوضوء، استصحاب بقاء وضوء برای اثبات تقید الصلاة بالوضوء می شود اصل مثبت.

می گوئیم دیگر معنا ندارد که شما بگوئید شرط شرعی مقدمه واجب است. بلکه با این بیان شما اصلا جزء واجب است.

تفصیل دوم که مرحوم آخوند نقل می کند می گوید: بین سبب تولیدی و غیر سبب تولیدی است. می گوید بعضی ها گفته اند مقدمه واجب اگر سبب تولیدی باشد مثل رمی که سبب تولیدی قتل است. اینجا رمی می شود واجب. اما مقدمه های واجب که سبب تولیدی نیستند مثل نصب سلّم که سبب تولیدی صعود الی السطح نیست نه واجب نیست.

مرحوم آخوند می گوید ببینید دلیل اینها چیست، دلیلشان این است که می گویند در سبب تولیدی مثل رمی، اصلا مسبب در اختیار مکلف نیست و غیر مقدور است و وجوب نفسی به آن تعلق نمی گیرد. وجوب نفسی به سبب آن تعلق می گیرد. چون سبب است که مقدور است، رمی است که مقدور من است نه قتل.

بعد مرحوم آخوند می گوید اشتباه اینها را ببینید، این چه تفصیلی است در مسأله مقدمه واجب. شما با این حرفتان می خواهید بگوئید اصلا سبب تولیدی واجب نفسی است. ومسبب تولیدی اصلا واجب نفسی نیست. نه اینکه سبب تولیدی مقدمه واجب است و ما ملتزم به وجوب غیری آن می شویم. این فرمایش شما یعنی التزام به وجوب نفسی خود سبب تولیدی.

و حرف درستی هم نمی زنید. چرا؟ برای اینکه المسبب التولیدی مقدور لأن المقدور مع الواسطة مقدور. مولا به عبدش می گوید در را باز کن، آیا یعنی امر می کند او را به سبب باز کردن در؟ نه، خود باز کردن در. ولذا این باز کردن در مقدور است بخاطر اینکه سبب آن در اختیار مکلف هست.

البته گاهی مسبب امر مبهمی است و لایفهمه العرف. مثل طهارت بنابر این مسبب است از وضوء. ذکات بنابر اینکه مسبب است از فری اوداج اربعه. برخی مثل مرحوم آقای صدر قائلند که ظهور عرفی در امر به این مسبب مبهم که لا یفهمه العرف ظهور عرفی اش این است که مولا خود سبب را می خواهد. چون مسبب مبهم که لایفهمه العرف بعید است که وجوب به آن تعلق بگیرد. وجوب تعلق می گیرد به سبب تولیدی آن.

خب این یک بحث استظهار عرفی است، اگر ثابت بشود خیلی خوب است. نتیجه اش این می شود که ما می توانیم در شک در جزء یا شرط برائت جاری کنیم. چون امر دیگر می رود روی وضوء. اما مشهور می گویند امر رفته است روی مسبب از وضوء که طهارت است ولو مسبب مبهم است. آنوقت اگر شک در شرائط وضوء کردیم، وضوء فاقد شرط مشکوک بگیریم می شود شک در محصل. چون یقین داریم امر شدیم به مسبب وهو الطهارة، شک داریم که این وضوء ناقص محصل آن مسبب هست یا نیست. نمی توانیم برائت جاری کنیم.

مرحوم آقای صدر می گوید ظهور عرفی در خطاب تطهَّر این نیست که امر می کند به مسبب تولیدی مبهم. چون مبهم است مردم نمی فهمند شارع باید توضیح بدهد، ظهور عرفی اش این است که شارع امر می کند اینها را به خود سببی که مردم می فهمند.

اقول: ما این نظر را قبول نکردیم، گفتیم مردم نمی فهمند شارع در جاهای دیگر به مردم توضیح می دهد. الان می گوید تطهّر بعد توضیح می دهد که ألا احکی لکم وضوء رسول الله، شروع می کند حضرت وضوء می گیرد می گوید این وضوءی است که سبب طهارت است. این اشکالی ندارد.

هذا کله راجع به بحث مقدمه واجب.

و یلحق بها مقدمة المستحب. آن کسی که در مقدمه واجب قائل به ملازمه است و می گوید مقدمة الواجب واجبٌ، خب می گوید مقدمة المستحب مستحبٌّ.

سؤال وجواب: آنها گفته بودند که مسبب تولیدی غیر مقدور است، پس معنا ندارد که امر تعلق بگیرد به مسبب تولیدی. امر باید تعلق بگیرد به سبب تولیدی آن، چون او است که در اختیار ما است. مرحوم آخوند جواب داد که اولا تفصیل در وجوب مقدمه این انکار وجوب نفسی مسبب تولیدی است و ادعای اینکه واجب نفسی همان سبب تولیدی آن هست. علاوه بر اینکه حرف درستی هم نیست چون المقدور مع الواسطة مقدور.

سؤال وجواب: اینها می گویند دیگر ادله وجوب مقدمه مطلقا، که درست نیست. اما یک تیکه اش را دلیلی داریم که استثنائا قائل می شویم به وجوب مقدمه تولیدیه. چون دلیل ما در اینجا بر وجوب این مقدمه تولیدیه و سبب تولیدیه هست. اما در مطلق مقدمه ادله وجوب تمام نیست. ما می گوئیم اگر ادله وجوب مطلق مقدمه تمام نیست، دلیل شما هم در خصوص مقدمه تولیدیه تمام نیست. پس وجهی برای این تفصیل شما نیست.

آخرین بحث در این مقدمه واجب، در مقدمه حرام است.

مقدمه حرام اگر علت تامه نباشد، مثلا شرب خمر حرام است، حالا یک کسی خمر می سازد، خب اینکه علت تامه حرام نیست. مولا گفته شرب خمر نکن، اجتناب از شرب خمر متوقف بر ترک تولید خمر نیست. خب من می توانم خمر را تولید کنم ولی نخورم. لایتوقف ترک الحرام علی ترک مقدمه حرام که علت تامه حرام نیست. ولذا وجهی ندارد که بگوئیم لا تشرب الخمر اقتضاء می کند که أی لا تصنع الخمر. اگر دلیل خاص باشد که صنع خمر حرام نفسی است مثل لعن الله عاصرها و غارسها، آن بحث دیگری است، آن حرام نفسی است. حرام غیری بودنش دلیل عقلی ندارد.

آن چیزی که دلیل عقلی دارد بنابر قول به ملازمه علت تامه حرام است. آن کسی است که قائل به ملازمه بود و می گفت اراده شیء مستتبع اراده مقدمه موصله اش هست، نسبت به کراهت حرام هم می گوید کراهت از حرام مستتبع کراهت علت تامه حرام است. شما که بدت می آید زید بمیرد، از تیر زدن به سمت زید هم بدت می آید. می گویند زید تیر خورد، می گوی ای وای. از همین تیر خوردن زید بدت می آید. کراهت حرام مستتبع کراهت علت تامه حرام است.

این مطلبی است که قائلین به ملازمه مثل آقای صدر و مشهور اینجا قائل هستند. ما که ملازمه را منکر شدیم که خیالمان انشاءالله راحت است. آقای سیستانی هم که ملازمه اندماجیه می گفت خودش گفت که من فقط مقدمه واجب و مستحب را می گویم. ظهور امر به ذی المقدمة امر به مقدمه موصله آن است. اما ظهور نهی از حرام، نهی از علت تامه آن نیست.

دیگر نمی شود بحث هم کرد، چون بحث ظهور است، ایشان ادعای ظهور می کند و شما هم شاید مخالف باشید.

مرحوم آخوند که بحث ملازمه عقلیه را مطرح می کند می شود با او بحث کرد. ایشان چه می گوید؟

مرحوم آخوند می گوید بسیار مطلب درستی است، علت تامه حرام، حرام غیری است اما به یک شرط. کدام شرط؟ شرط این است که آخرین جزء علت تامه حرام اراده نباشد.

اگر بگویند جناب آخوند! اکثر حرام ها فعل اختیاری هستند، اگر مجموع مقدماتش هم در خارج موجود بشود باز آخرین مرحله اراده خود مکلف است که اراده کند شرب الخمر را.

مرحوم آخوند می گوید خب باشد، ما در اکثر حرام ها می گوئیم چون آخرین جزء آن اراده است علت تامه اش حرام نیست. فقط آنهایی که سبب تولیدی هستند برای حرام، مثل رمی که سبب تولیدی قتل است او حرام است، چون دیگر بعد از رمی اراده شما کارگشا نیست. اینجور نیست که بعد از رمی سهم به زید اراده بکنید قتل زید را. نه، رمی سبب تولیدی است و او حرام است. چرا جناب آخوند!

می گوید یادت رفته، من گفتم اراده تحت اختیار انسان نیست. چون چیزی تحت اختیار انسان است که مسبوق به اراده باشد. اراده نمی تواند مسبوق به اراده باشد. بگوئیم اراده بکن که اراده بکنی. اینکه تسلسل می شود. پس اراده چون مسبوق به ارادة اخری نیست پس خارج از اختیار و اراده انسانی است نه امر به آن تعلق می گیرد و نه نهی.

اقول: شما می دانید این مطلب هم درست نیست. اولا اراده در اختیار ما است، می توانیم اراده نکنیم. البته اشکال مبنایی است ولی ما اصرار داریم بر این مبنای خودمان. اختیاری بودن اراده به این نیست که مسبوق به اراده باشد. اختیاری بودن اراده این است که تمکن داری از عدم ایجاد آن. همینکه می توانی ایجاد نکنی اراده را، اراده می شود تحت اختیار شما.

والا جناب آخوند! خدا خیرت بدهد، اینکه می شود جبر. اگر اراده تحت اختیار من نیست و من مجبورم اراده کنم شرب خلّ را، پس شرب خل می شود غیر اختیاری. چون مجبورم اراده کنم شرب خل را. بعد از اراده شرب خل، شرب خل محقق می شود. آنوقت اگر بگوئی بله مجبوری شرب خل کنی، آنوقت در جهنم مشروب خوارها هم منتظر می مانند که مجوز انتقالشان را از جهنم به بهش بدهی. آنها هم می گویند این آقا مجبور بود اراده شرب خمر بکند فشرب الخمر، ما هم مجبور بودیم اراده شرب خمر بکنیم فشربنا الخمر. شانس این آقا این بود و شانس ما هم این بود. بخاطر یک شانس این آقا جهنم نرود و ما جهنم بروید این ظلم است و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

این اولا که اراده در اختیار نیست.

ثانیا: جناب آخوند! بغض و حب غیری قهری است. مولا نمی تواند به نظر شما نسبت به اراده حرام بغض غیری نداشته باشد. اگر می گوئید اراده حرام غیر اختیاری است می گوئیم خب باشد. مگر نمی شود آدم بغض داشته باشد نسبت به بیماری عزیزش؟ بیماری عزیزش مگر اختیاری است؟ اختیاری نیست ولی بغض دارد.

پس این فرمایش مرحوم آخوند درست نیست.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند می گوید فعلی که مسبوق به اراده است او ارادی و اختیاری است. رمی مسبوق به ارادة الرمی است، ولی ارادة الرمی مسبوق به ارادة اخری نیست، ولذا ارادة الرمی اختیاری نیست. اینجور می گوید. حسباهایش را کرده و آخرش هم نوشته است که «قلم که به اینجا رسید سر بشکست» تا شما اشکال نکنید.

سؤال وجواب: نظر مرحوم آخوند این است که در علت تامه حرام تفصیل می دهد، می گوید اگر آخرین جزء علت تامه حرام اراده باشد، مثل اراده شرب خمر، او حرام نمی شود، چون آخرین جزء علت تامه اراده است، اراده که نمی تواند امر ونهی داشته باشد. اما اگر سبب تولیدی است مثل رمی که سبب تولیدی قتل است، نهی نفسی از قتل مستلزم نهی غیری از رمی هست، نه از ارادة الرمی بلکه از خود رمی.

سؤال وجواب: در مقدمه واجب، می گوید انجام واجب بدون انجام مجموع مقدمات نمی شود. باید مجموع مقدمات واجب را انجام بدهی تا واجب محقق بشود. اما در حرام ترک حرام کافی است که شما ولو یک مقدمه از مقدمات حرام را ترک کنی. ولذا اینجا نمی گویند تمام مقدمات حرام را ترک کن. نه، شما نود ونه درصد مقدمات حرام را هم که ایجاد کنی، یک درصد از مقدمات حرام را ترک کنی کافی است که حرام ترک بشود.

سؤال وجواب: نهی غیری یعنی بغض غیری. نه بعث و زجر. بعث و زجر نیست تا بگوئید امر اختیاری است. بغض غیری است، یعنی همان غرض لزومی غیری است. غرض لزومی غیری ولو متعلقش امر خارج از اختیار باشد مولا می گوید من اصلا نمی توانم نسبت به علت تامه حرام بغض نداشته باشم. آقا! شما نسبت به اراده شمر نسبت به قتل الحسین علیه السلام بغض ندارید؟ شما که مولا نیستید ما هم مولا نیستیم یادمان می آید آن صحنه ای که أراد شمر لعین قتل الحسین علیه السلام را لرزه بر انداممان می افتد. بدمان می آید از اراده شمر نسبت به قتل حسین، چون قتل حسین مبغوض نفسی ما است، اراده قتل حسین هم می شود مبغوض غیری ما. ما فی الجمله که این بغض غیری را قبول داریم. ما گفتیم ملازمه نیست، تلازم نیست، اما گاهی ممکن است ودر اختیار انسان است. ما این را در بحث گذشته عرض کردیم. قد یأمر المولا بمقدمة الواجب و قد ینهی عن مقدمة الحرام. ما این را منکر نشدیم.

خب این بغض غیری به اراده شمر نسبت به قتل حسین، مرحوم آخوند گفت اراده غیر اختیاری است، می گوئیم خب غیر اختیاری باشد اما من بغض دارم. مگر نمی شود نسبت به امر غیر اختیاری بغض نداشته باشم.

سؤال وجواب: به نظر مرحوم آخوند چون امر غیر اختیاری است نه امر و نه نهی، نه وجوب عقلی و نه تحریم عقلی، هیچکدام، چون امر غیر اختیاری است.

حالا که علت تامه حرام به نظر مشهور شد حرام، و این مکلف علت تامه حرام را ایجاد کرد، آیا در این فرض تک تک این اجزاء مبغوض است؟ فرض را دقت کنید: صنع خمر کرد، بعد برداشت این خمر را به لبانش نزدیک کرد. مجموع مقدمات شرب خمر را ایجاد کرد. در این فرض که مجموع مقدمات را ایجاد کرد، منضم هستند این مقدمات حرام به همدیگر و دست به دست هم دادند علت تامه حرام را محقق کردند، آیا تک تک این اجزاء علت تامه مبغوض است؟ یا نه، آن آخرین جزء مبغوض است. غیر از آن آخرین جزء بقیه اجزاء مبغوض نیستند. یا اگر مجموع این اجزاء در عرض واحد موجود شدند احدها مبغوض است نه کل واحد واحد منها.

مشهور می گویند بله، بغض علت تامه حرام به همین نحو است که آخرین جزء علت تامه حرام مبغوض است نه اجزاء سابقه. اگر هم این اجزاء علت تامه در عرض واحد هستند احدها مبغوض است نه کل واحد واحد.

اما محقق عراقی گفته است نخیر، علت تامه حرام را اگر ایجاد می کنید، تک تک این اجزاء در سلسله علت تامه حرام که قرار می گیرند یک بغض ضمنی به تک تک اینها حاصل می شود. شرب خمر بغض ضمنی دارد. نزدیک کردن خمر به لب بغض ضمنی دارد. مجموع این اجزاء علت تامه شرب خمر مبغوض استقلالی هستند.

بعد نتیجه هم می گیرد، می گوید نتیجة فقهیة، اگر کسی وضوء گرفت ولی مصب غصبی بود، آب مباح، مصب غصبی، جزء اول علت تامه حرام وضوء است، اما شما می توانید یک پلاستیک بگذارید که این آبها بریزد روی آن پلاستیک، و روی آن موزائیک ها که غصبی است نریزد. و می توانید پلاستیک بگیرد جلوتان که آب وضوئتان به ملک همسایه که راضی نیست نریزد. لکن شما وضوء گرفتید ولی آن پلاستیک را زیر آب قرار ندادید. یا مرحوم آقا ضیاء می گوید گاهی آدم می تواند دستش را مانع قرار بدهد. مثلا صورتش را که می شورد خب این آبها می ریزد به فضای غصبی. شما می توانی دستت را بگیری زیر این چانه ات این آبها می ریزد توی دستت. بعد هم آب دستت را بریزی آن طرف. دیگر مصب غصبی نیست.

پس وضوء به ضمیمه اینکه مانعی ایجاد نمی کنی بعد از این غسل وضوئی، می گذاری همینجور آب برود به مصب غصبی، این علت تامه حرام است. حرام هو الغصب، علت تامه اش وضوء شما است به ضم عدم ایجاد مانع از رسیدن آب به آن مصب غصبی. آقا ضیاء می گوید من می گویم وضوئت باطل است. چرا؟ برای اینکه علت تامه حرام را ایجاد کردی تک تک اجزائش حرام است. اما مشهور می گویند نه، آخرین جزئش که این بود که دستانت را زیر صورتت نگرفتی بعد از شستن صورت او حرام است، اما وضوئت حرام نیست.

می گوئیم جناب آقا ضیاء! مشهور درست می گویند. عقلی که ما می فهمیم این است که حرام که مبغوض است ترک حرام متوقف است بر ترک یکی از مقدمات نه بر ترک تک تک آنها.

پس آن چیزی که مبغوض می شود این است که ما مجموع مقدمات را ایجاد کنیم. مجموع مقدمات را کی ایجاد می کنیم؟ به آخرین جزء. والا تا نود و نه درصد مقدمات را که می آوریم که مجموع مقدمات را ایجاد نکردیم. آن وجدان ما اگر کار بکند در ملازمه، آخرین جزء علت تامه حرام را که می بیند می گوید مولا از این بدش می آید. تا قبل از اینها، آنها ممکن بود انجام بشود ولی حرام انجام نشود.

اگر ظهور دلیل باشد که بیاید بگوید حرام است مجسمه ساختن از پا ساختن برای آن تا انتهای آن، ظهور شرعی خطاب را ما قبول داریم، اما عقل بیش از این کشف نمی کند که چیزی که حرام است آخرین جزء علت تامه او حرام غیری است، بیش از این نیست. اگر ملازمه درست باشد این مقدار است و نه بیشتر از آن.

ولذا به نظر ما این وضوء صحیح است و مشکلی ندارد.

هذا تمام الکلام فی بحث مقدمة الواجب.

جلسه 272

دوشنبه 25/09/87

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 بحث الضد

بحث راجع به اقتضاء امر به شء نسبت به ضدش هست.

کلام واقع می شود تارة در ضد خاص، و اخری در ضد عام.

ضد خاص یعنی امر وجودی که قابل اجتماع با واجب نیست. مثل نماز نسبت به ازاله. امرٌ وجودیّ یمتنع اجتماعه مع وجود الواجب. و یا غسل جنابت هنگامی که وقت تنگ است و این آقا باید تیمم کند و نماز بخواند، اما رفت غسل کرد و حداقل بخشی از نماز در داخل وقت انجام نشد. اگر تیمم می کرد هر دو رکعت نماز صبح را در داخل وقت درک می کرد، اما با این غسل جنابت که انجام داد فقط یک رکعت را در داخل وقت درک کرد. بحث واقع می شود که این غسل جنابت ضد خاص واجب است. واجب الصلاة فی الوقت مع التیمم هست و این غسل جنابت ضد او است. آیا این غسل صحیح است یا صحیح نیست. این می شود ضد خاص.

ضد عام، عبارت است از نقیض واجب.

پس تارة بحث می کنیم که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص که امر وجودی هست و لا یجتمع مع الواجب هست یا نیست. و تارة بحث می کنیم که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام یعنی نقیض واجب هست یا نیست. یعنی آیا امر به شیء مقتضی نهی از ترک او هست که ضد عام می باشد یا نیست؟

## ضد خاص

اما راجع به اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده الخاص، این بحث، بحث مهمی هست و در فقه هم مطرح است.

### مستفاد از ادله

صاحب عروه در کتاب الحج مسأله 110 فرعی را مطرح می کند راجع به اینکه کسی مستطیع بود وباید حج واجب به جا می آورد، اما بجای حج واجب حج مستحب بجا آورد، یا حج مستحب نیابی برای دیگران، و یا حج مستحب برای خودش. گفت امسال بروم به نیت حج مستحب حج بجا بیاورم تا وارد بشوم و مسائل را یاد بگیرم، سال دیگر حج واجب بجا بیاورم. آیا این حج مستحب که امسال بجا آورد صحیح هست یا صحیح نیست؟

صاحب عروه می فرماید المشهور البطلان. آن شخصی که با وجود اینکه مستطیع است حج واجب را ترک می کند و مثلا حج نیابی بجا می آورد، مشهور گفته اند باطل است بلکه بر این مطلب ادعای اجماع شده است. ولکن صاحب مدارک در بطلان تردید کرده است.

صاحب عروه می فرماید: مقتضای قاعده این است که صحیح باشد. بعد توضیح می دهد می گوید: درست است که ما امر داریم به حجة الاسلام نسبت به این مکلف، امر فعلی داریم به حجة الاسلام، اما امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست. نهی نداریم از حج نیابی او.

برفرض امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد، نهی داشته باشیم نسبت به این حج نیابی، اما این نهی، نهی غیری است، و النهی الغیری لا یقتضی الفساد.

بعد فرموده است: فرق می کند این مثال با مثال صوم مستحب در ماه رمضان. اگر کسی در ماه رمضان بجای اینکه روزه واجب را بگیرد برود و روزه مستحب بگیرد یا روزه قضاء دیگران را بگیرد، این روزه باطل است، نه از باب اینکه امر به صوم شهر رمضان مقتضی نهی از ضد خاص هست، بلکه بخاطر اینکه زمان لا یسع لغیره. اصلا زمان یعنی ماه رمضان شرعا ظرف برای صوم غیر ماه رمضان نیست. ولذا در ماه رمضان اگر روزه ماه رمضان نگیرید هیچ روزه دیگری نمی توانید بگیرید. ربطی به بحث حج ندارد. حج واجب بر مستطیع معنایش این نیست که این سال و این زمان شرعا دیگر ظرف برای حج نیابی دیگران مثلا نیست. ما همچنین دلیلی نداریم که لا یسع هذه السنة لحج غیر حجة الاسلام. چون سال استطاعت شما هست، لا یسع هذه السنة لحجة اخری، ما همچنین دلیلی نداریم. بله در ماه رمضان دلیل داریم. حالا دلیل این است که ادعای اجماع کرده اند، گفته اند شهر رمضان لیس ظرفا لصوم آخر. حتی اگر کسی مسافر بود، سافر الی المدینة المنورة فی شهر رمضان و قصد ده روز هم نکرد. صوم رمضان بر او واجب نیست، اما مشهور فرموده اند حق ندارد آن روزه مستحب در مدینه منوره را در حق مسافر که صوم ثلاثة ایام لقضاء الحاجة که در حق مسافر هم مشروع است آن صوم را بگیرد. چرا؟ برای اینکه ماه رمضان است. ماه رمضان اگر در مدینه آمدی قصد ده روز نکردی دیگر روزه نگیر. صوم ثلاثة ایام لقضاء الحاجة برای ماه رمضان نیست. یا کسی بگوید صوم مندوب فی السفر را من نذر می کنم، نذر می کنم که در سفر صوم مندوب بگیرم. ماه رمضان است، روزه ماه رمضان که مشروع نیست بر مسافر، نذر می کن صوم مندوب فی السفر را. می گویند نمی شود. چون زمان لا یسع، زمان شهر رمضان لا یسع لصوم آخر.

صاحب عروه می فرماید: این ربطی به بحث ما ندارد. امسال حج واجب به گردن تو بود بجا نیاوردی حج نیابی بجا آوردی، دلیل نداریم که این زمان لا یسع للحج النیابی شرعا.

بعد صاحب عروه می فرماید: روایتی هست این روایت ولو مربوط به بحث اصولی نیست ولی من روایت را می خوانم چون بعدها یک ارتباطی با بحث ما پیدا خواهد کرد. ما روایت داریم در همین حج نیابی از شخصی که مستطیع هست. علماء شدیدا اختلاف دارند که مراد از این روایت چیست؟

صاحب عروه و آقای خوئی فرموده اند: مراد چیزی است، حضرت امام قده و مرحوم آقای اراکی معنای دیگری کرده اند. آن هم روایت معتبره سعد بن ابی خلف و همینطور صحیحه سعد الاعرج است: وسائل الشیعه باب 5 از ابواب النیابة فی الحج حدیث 1 و حدیث 3، روایت این است:

«عن ابی الحسن موسی علیه السلام: الرجل الصرورة یحج عن المیت؟ قال نعم (آیا کسی که قبلا حج بجا نیاورده است می تواند از میت حج بجا بیاورد؟ فرمود بله) إذا لم یجد الصرورة ما یحج به عن نفسه. (یعنی در صورتی که این صروه مستطیع نباشد. فإن کان له ما یحج به عن نفسه (اگر این صروره مستطیع بود) فلیس یجزئ عنه حتی یحج من ماله (حج نیابی از آن شخص مستطیع مجزی نیست)».

اختلاف شده است، صاحب عروه وبرخی از بزرگان فرموده اند ضمیر برمی گردد به نائب. یعنی لیس هذا الحج النیابی مجزئا عن النائب. فکر نکنید که نائب حق دارد با اینکه مستطیع است حج واجب خود را رها کند وبرای منوب عنه حج بجا بیاورد. نخیر، اینکار جائز نیست و از حج واجب نائی هم مجزی نیست. این تفسیر صاحب عروه.

حضرت امام و مرحوم آقای اراکی ضمیر را برمی گردانند به منوب عنه یعنی میت، یعنی فإن کان له ما یحج به عن نفسه فلیس یجزئ عنه أی عن المیت. این حج نیابی که این مستطیع بجا می آورد مجزی از منوب عنه نیست.

ولذا طبق این تفسیر دوم روایت معتبره سعد بن ابی خلف و صحیحه سعد العرج دلیل بر بطلان حج نیابی است از این شخصی که خودش مستطیع است وبرای خود حج بجا نیاورده است. طبق تفسیر دوم این می شود که حج این شخص صروره مجزی نیست از آن منوب عنه مگر اینکه ابتداء این آقا برای خودش حج بجا بیاورد سالهای بعد برای منوب عنه حج بجا بیاورد. اما اینکه همین امسال بخواهد برای منوب عنه حج بجا بیاورد، نه این مجزی نیست.

اما طبق تفسیر صاحب عروه می شود فلیس یجزء عن النائب. آقای نائب تو حق نداری با وجود امر به حجة الاسلام مشغول بشوی به ضد او. نه اینکه ضد واجب نهی دارد. نخیر، عقلا حق نداری مشغول بشوی به ضد خاص واجب. و الا ضد خاص واجب نهی ندارد، اما مجزی و مبرئ ذمه شما در انجام وظیفه نیست. مثل این می ماند که یک آقایی می گوید من بجای انجام واجب اهم بروم سراغ واجب فالاهم. می گوئیم لا یجزئک ذلک، یا لیس من حقک ذلک. نه اینکه این واجب فالاهم نهی دارد. نخیر. مجزی در اداء وظیفه شما نیست. اداء وظیفه به این است که بروی واجب اهم را انجام بدهی.

سؤال وجواب: لا یجزی ذلک.

این فرعی است که بعدها هم ممکن است ما به او نیاز پیدا کنیم.

اقول: به نظر ما این دو روایت معتبره به احتمال قوی لولا دعوی الظهور همان فرمایش صاحب عروه را بیان می کنند که لیس یجزئ عنه -أی عن النائب- حتی یحج من ماله. ذیل روایت هم هست که: و هی تجزی عن المیت. و این حج آقای مستطیع از جانب میت، مجزی از میت هست.

حضرت امام این ذیل را توجیه می کنند، مراجعه کنید به تعلیقه عروه. بحث را دنبال نمی کنیم. اجمالا ما مقتضای قاعده را می خواهیم بررسی کنیم، و این را عرض کنیم که این دو روایت معتبره ولو مفادش این است که شما مشغول ضد واجب نشوید، اما نمی خواهد بگوید شما نهی دارید از ضد واجب. نه، خلاف وظیفه عقلیه است اشتغال به ضد واجب. شبیه آیه فذروا البیع، "إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع". عرفا از این ذروا البیع نهی تکلیفی از بیع استفاده نمی شود. درست است که گفته اند بیع وقت النداء نهی دارد، اما این مثال اصولی و فرضی است. از نظر فقهی وقتی می گویند آقا اذان نماز جمعه را اعلام کردند بشتاب به سمت نماز جمعه و خرید وفروش را رها کن، متفاهم عرفی از ذروا البیع نهی تکلیفی از بیع نیست. ولو ضد واجب است و خطاب نهی دارد، اما این را عرف حمل می کند بر ارشاد به وظیفه عقلیه، که آقا بجای اینکه مشغول کار دنیا بشوی برو سراغ انجام واجب. نه اینکه شما هم واجب است نماز جمعه بروید و هم حرام است مشغول بشوید به بیع در وقت وجوب نماز جمعه. ظهور ندارد خطاب ذروا البیع در نهی مولوی. بلکه یک بیان عرفی است، یک کسی دارد تلویزیون نگاه می کند نمی رود نان بخرد، می گوئید تلویزیون نگاه نکن برو نان بخر، نه اینکه تلویزیون نگاه کردن نهی دارد. این ارشاد است به اینکه این را رها کن برو انجام واجب بده.

این راجع به استظهار از این ادله.

### بحث اصولی

اما بحث اصولی: در رابطه با اقتضاء امر بالشیء للنهی عن ضده الخاص وجوهی ذکر شده است برای اثبات نهی از ضد خاص نهیا غیریا. نهی نفسی مسلم نیست، که شخص دو عقاب بشود هم بر ترک واجب و هم بر اشتغال به ضد واجب. بحث در نهی غیری است از ضد واجب.

سؤال وجواب: صاحب عروه گفت النهی الغیری لا بقتضی الفساد. ... اگر کسی بگوید که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، آنوقت این نهی از این ضدی که عبادت هم هست مثل غسل جنابت و حج نیابی، این نهی گفته می شود که مقتضی فساد عبادت است، یا بخاطر اینکه متعلق نهی مبغوضٌ و البغوض لا یصلح لأن یکون عبادة. یا بخاطر آن چیزی که شیخ بهائی گفت، گفت نهی لااقل با امر جمع نمی شود. وقتی شما نهی دارید از این ضد واجب، از این غسل جنابت که ضد واجب است در ضیق وقت، یا از حج نیابی که ضد حج واجب است، وقتی شما نهی داشتید ولو این نهی کاشف از مبغوضیت متعلقش نباشد چون نهی غیری است، ولکن با امر به او جمع نمی شود. بلکه شیخ بهائی فرموده است نیاز به نهی هم نیست. حتی اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست، ولکن مانع از تعلق امر فعلی به او هست، نمی شود هم مولا به من بگوید برو نماز با تیمم بخوان، و هم به من بگوید برو الان غسل جنابت بکن. ولذا شیخ بهائی گفته است حتی اگر ما قائل نشویم به اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است ولی امر وجوبی به شیء با امر به ضد خاص جمع نمی شود، چون می شود طلب الضدین. و وقتی امر به ضد خاص نداشتیم، آنوقت نمی تواند عبادت واقع شود چون قوام عبادت به قصد امتثال امر است. اینها اشکالاتی است که باید در این بحث بررسی کنیم.

### ادله اثبات نهی غیری ضد خاص واجب

سه دلیل برای اثبات اینکه ضد خاص واجب متعلق نهی غیری هست ذکر شده است که ما بررسی می کنیم:

#### دلیل اول (ادعای وجدان)

دلیل اول: یک وجه وجدانی است. گفته می شود انسان به وجدان خودش که مراجعه می کند می بیند که وقتی حب شدید داشت به یک فعلی به نحوی که راضی به ترک آن نیست، از ضد آن فعل تنفر دارد. شما اگر ببینید که مکلف بجای اشتغال به انقاذ غریق آمده است و مشغول نماز مستحب است، مشغول تماشای فیلم است، نفس بشریه نسبت به اشتغال به این ضد واجب بغض دارد ولو بغضا تبعیا. ولذا نهی می کند به پسرش می گوید جمع کن این بساط را، تلویزیون را خاموش کن برو مشغول انقاذ غریق بشو. ادعا می شود که این یک امر وجدانی است که انسان وقتی می بیند که شخصی بجای انجام واجب مشغول بشود به ضد آن، انسان نسبت به این ضد واجب بغض پیدا می کند، مخصوصا در جایی که داعی این مکلف از ترک واجب انجام این ضد باشد.

بعضی ها حال ندارند واجب را انجام بدهند، این آقا انقاذ غریق نمی کند، می گوید من از اینکه بروم داخل آب خوشم نمی آید و انقاذ غریق نمی کنم، می آید بجای انقاذ غریق مشغول نماز می شود. اما شخصی هست که بخاطر این نماز ترک می کند آن واجب را. گفته می شود در اینجا وجدان بشری شهادت می دهد که مولا نسبت به اشتغال به این ضد واجب بغض دارد، در صورتی که داعی بر ترک واجب اشتغال به همین ضد باشد.

پس وجه اول این است که گفته می شود نفس بشر وقتی حب لزومی پیدا کرد نسبت به یک فعلی، بغض لزومی پیدا می کند به آن چیزی که ضد او است و منافر با او است در وجود و در وجود با او جمع نمی شود مطلقا مخصوصا در جائی که داعی بر ترک واجب اشتغال به این ضد باشد. ولذا نهی هم می کند مولا، می گوید لا تشتغل بهذا الفعل المستحب، بل اشتغل بالواجب. در روایت هم داریم که اگر نوافل اضرت بالفرائض نوافل را ترک کنید. «إذا اضرت النوافل بالفرائض فافضوها».

اقول: به نظر ما این وجه تمام نیست. چرا؟ برای اینکه وجدانا نفس بشری می تواند نسبت به دو تا ضد حب داشته باشد. فقط امکان اینکه هر دو را با هم انجام بدهد نیست. شما هم حب دارید که ابن مولا را انقاذ کنید و هم حب دارید أخ مولا را انقاذ کنید. وخود مولا هم نسبت به هر دو حب دارد، منتهی امکان انقاذ کلیهما معا نیست، ولذا مولا امر می کند به انقاذ ابنش. نه اینکه نسبت به انقاذ برادرش بغض دارد. بغض ندارد. حالا درست است که واجب غیر اهم است در این مثال، یا در مثال زیارت امام حسین رفتن در روز عرفه برای کسی که مستطیع است و باید حج برود، این مستحب است و مزاحم واجب است، اما مولا بغضی نسبت به این ضد واجب وجدانا ندارد. می گوید در این مثال انقاذ عبد من هیچ بدم نمی آید از انقاذ عبد. من از انقاذ ابن خودم خوشم می آید، از ترک او هم بدم می آید که ضد عام واجب است. اما از اشتغال به انقاذ عبد من هیچ تنفر و بغضی نسبت به آن ندارم.

سؤال وجواب: ترک واجب مبغوض، اما این آقا مشغول شده است به یک فعل آخری که او هم فی حد نفسه مصلحت دارد. بجای اینکه برود حج رفت کربلا، با اینکه مستطیع بود. آیا وجدانا مولا نسبت به زیارة الحسین علیه السلام بغض تبعی دارد؟ نه، چرا بغض تبعی داشته باشد؟

البته من منکر نیستم که فی الجمله بعض نفوس بشریه این حالت برایشان حاصل بشود. مثل چی؟ مثل مادری که می بیند که از وقتی که فرزند پیدا کرد اصلا دیگر نظر شوهرش از او دور شده و همه اش به فکر فرزندش هست. این چه بسا ممکن است باعث بشود که از آن فرزند هم کینه به دل بگیرد، بگوید تو قدمت بد بود از وقتی تو آمدی دیگر این آقا به ما توجهی نمی کند. بله مناشئ حب و بغض که مشخص نیست، افراد مختلفند. اما آیا وجدانا مستلزم هست حب لزومی به یک شیء نسبت به بغض لزومی نسبت به فعل ضد او؟ نخیر. بله قبول دارم گاهی این حالت پیش می آید مخصوصا در خانمها. اما آیا وجدانا لا ینفک عنه؟ وجدانا شما دوست دارید که زید برای شما آب بیاورید و شدیدا هم تشنه هستید. این آب را می برد برای برادر شما. آیا نسبت به اینکه آب را به برادر شما می دهد شما بغض دارید؟ دلیلی بر این نداریم.

بله آنچه که هست این است که شما از نیاوردن این آب به نزد خودتان بغض دارید، می گوید چرا آب به نزد من نیاوردی. اما نسبت به اینکه آب را نزد برادرم بردی من ممکن است بگویم نبر، اما این امر به نبردن من ناشی از بغض نسبت به آب بردن نزد برادرم نیست.

برفرض شما بفرمائید که بغض تبعی به ضد واجب هست، ما عرضمان این است که برفرض هم این باشد اما به نحو ترتب برای کسی که اگر این ضد را هم انجام ندهد دلیل نمی شود که بیاید واجب را انجام بدهد. این آقا واجب را ترک می کند، حالا که واجب را ترک کرده، مولا بالوجدان می تواند به او بگوید حالا که تو واجب را ترک کردی برو سراغ این ضد واجب و این ضد واجب را انجام بده بلکه مصلحت او را استیفاء کنی. حالا که تو انقاذ نکردی ابن مولا را و واجب اهم فوت می شود، برو انقاذ کن برادر مولا را که مصلحت ملزمه این واجب غیر اهم فوت نشود.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 273

سه شنبه 26/09/87

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 اقتضاء امر بالشیء للنهی عن ضده الخاص بود.

عرض کردیم سه وجه مطرح است برای اثبات اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است.

دلیل اول ادعای وجدان بود. که من احبّ شیئا حبا لزومیا تعلق بغضه بما ینافیه فی الوجود. شما وقتی شدیدا دوست دارید انقاذ غریق را، از اینکه مکلف مشغول بشود به فعل منافی آن ناراحت می شوید.

عرض کردیم برفرض این مطلب درست باشد و بغض تبعی به منافی واجب پیدا بشود، چون این بغض تبعی لازم قهری است و اعمال مولویت مستقله در او نمی شود، لازم قهری شوق اکید به انقاذ غریق بغض تبعی است به آن فعلی که منافی انقاذ غریق هست. و این به معنای اعمال مولویت مستقله از مولا نیست نسبت به نهی از آن فعل منافی واجب. ولذا هیچ محذوری ندارد که حب نفسی به آن فعل منافی واجب تعلق بگیرد. مولا مثلا حج واجب را از شما خواسته است، بغض تبعی هم پیدا کند به زیارة الحسین علیه السلام که منافی حج واجب است فرضا، اما هیچ اعمال مولویتی نشده است نسبت به اینکه شما زیارت حسین علیه السلام را ترک کنید. فرموده اند حج بجا بیاورید، و این جمع می شود با حب نفسی به زیارة الحسین علیه السلام که مولا نسبت به این هم حب دارد و می تواند امر ترتبی بکند که إن لم تحج فزر حسینا.

سؤال وجواب: عرض کردم برفرض مولا نسبت به ضد واجب بغض تبعی پیدا کند که ما این را هم قبول نکردیم، ولی لو فرض که وجدانا انسان وقتی شوق شدید به یک فعلی دارد، نسبت به چیزی که منافی با آن است و ضد آن است بغض تبعی پیدا می کند. برفرض اینجور باشد، منافات ندارد با حب نفسی این ضد واجب بخاطر مصلحتی که در او هست. و این منشأ می شود که مولا امر ترتبی بکند، بگوید اگر حج بجا نمی آوری پس زیارت کن حسین علیه السلام را در عرفه. هیچ تضادی بین بغض تبعی و حب نفسی به نظر ما نیست. چون این بغض تبعی ناشی از اعمال مولویت مستقله نیست.

#### دلیل دوم (تمسک به قاعده ملازم الواجب واجب و ملازم الحرام حرام)

دلیل دوم: گفته می شود ما یک قاعده ای داریم که ملازم الواجب واجب، ملازم الحرام حرام. مثلا استقبال قبله در نماز واجب است. ملازم با استقبال قبله این است که منکب ما پشت ستاره جدی باشد. وقتی که رو به کعبه می ایستیم ستاره جدی خلف منکب ما هست. اینکه ستاره جدی خلف منکب ما باشد واقعة من الوقایع، حکمش چیست؟ اگر حکمش غیر از وجوب باشد محال است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که این استدبار جدی ملازم است با استقبال قبله. استقبال قبله واجب است در نماز، آنوقت استدبار جدی می خواهد حرام بشود؟ این معقول نیست. خب من چه بکنم؟ به من می گویند استقبال کن قبله را، خب استقبال قبله یعنی استدبار جدی. بعد بگویند ولکن استدبار جدی بر تو حرام است؟! اینکه تکلیف به غیر مقدور می شود. پس استدبار جدی نمی تواند حرام باشد، چون ملازم است با استقبال قبله که واجب هست.

اگر بگوئید هیچ حکمی ندارد، خلاف آن مطلبی است که در مذهب تشیع ثابت شده است که هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست. ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة.

اگر می گوئید استدبار جدی مباح است یعنی یجوز فعله و یجوز ترکه، آنوقت معنایش این است که شما وقتی ترک کنید استدبار جدی را عقاب نمی شوید، در حالی که بالوجدان اگر من در حال من استدبار نکنم جدی را عقاب می شوم، چون استدبار نکنم جدی را معنایش این است که استقبال هم نکرده ام قبله را. پس استدبار جدی شد ملازم با استقبال قبله، هیچ حکمی غیر از وجوب نمی تواند داشته باشد. حرام باشد محال است. مباح باشد محال است. هیچ حکمی نداشته باشد خلف آن چیزی است که در مذهب تشیع ثابت است که ما من واقعة الا و لها حکم شرعی. فثبت که ملازم واجب مثل استبدبار جدی که ملازم با استقبال قبله است محکوم است به حکم او. این قاعده ای است که می گوید ملازم الواجب واجب. وهمینطور به همین تقریب می گویند ملازم الحرام حرام.

اقول: این کبری البته درست نیست و وجهش را عرض خواهم کرد. اما بنابر پذیرش این کبری اینگونه بر مقام تطبیق شده است که گفته اند به دو نحو می شود در بحث ضد واجب این کبری را تطبیق کرد:

تقریب اول: ضد واجب مثال معروفش نماز است در وقت وجوب ازاله. ازاله نجاست از مسجد واجب، ترک نماز ملازم است با فعل ازاله. یعنی نمی شود شما فعل ازاله بکنید ولی ترک صلاة نکنید. البته ممکن است ترک صلاة بکنید ترک ازاله هم بکنید، این جهت خیلی تأثیر ندارد. از این طرف حساب کنید که فعل واجب یعنی ازاله یلازم ترک الصلاة. نمی شود انسان ازاله بکند نجاست را از مسجد، و همزمان نماز هم بخواند.

پس ترک الصلاة شد ملازم واجب. ملازم الواجب واجب. یعنی شارع همانطور که گفته أزل النجاسة عن المسجد، گفته است اترک الصلاة. وقتی گفته اترک الصلاة، امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست، یعنی مقتضی نهی از نقیضش هست طبق آن بیانی که در مقام ثانی خواهد آمد. پس امر به ترک صلاة مقتضی نهی از فعل صلاة است. فثبت با این تقریب که ما وقتی که خطاب آمد که ازل النجاسة عن المسجد، یک امر تبعی داریم به ملازم آن واجب یعنی یک امر تبعی داریم به ترک الصلاة، امر تبعی به ترک الصلاة هم مقتضی نهی تبعی است از فعل الصلاة. فثبت المطلوب.

این یک تقریب.

تقریب دوم: این است که بگوئیم: فعل الازالة واجب. امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است. یعنی ترک الازالة می شود حرام. ترک الازالة که حرام شد ملازم او هم حرام است. ملازم ترک الازالة چیست؟ فعل الصلاة است. چون شما نماز که می خوانید، فعل الصلاة ملازم است با ترک الازالة. فعل الازالة واجب، نقیض آن که ترک الازالة هست می شود حرام تبعی، لاقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده العام. وقتی ترک الازالة شد حرام تبعی، فعل الصلاة هم ملازم همین حرام تبعی است. نماز خواندن ملازم است با ترک الازالة، می شود ملازم الحرام. و ملازم الحرام حرام.

پس تطبیق این کبری که ملازم الواجب واجب و ملازم الحرام حرام بر مقام هیچ شبهه ای ندارد.

فقط اشکال ما در این کبری است که یک کبرای غیر تامه ای است. هیچ دلیلی ما نداریم بر اینکه ملازم الواجب واجب یا ملازم الحرام حرام.

شما فرمودید که این ملازم واجب حکمش چیست؟

اولا: می گوئیم می تواند حکم نداشته باشد. آن روایاتی که می گوید هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست، عرض کردم برای ردّ نظریه دین اقلی است که می گفتند برخی از وقایع که مبتلابه مکلفین است خالی از نص است و امر آن به ید مجتهد است. ما لا نص فیه حکم ندارد. هر حکمی که بر اساس استحسان مجتهد تشخیص بدهد همان حکم می شود حکم آن واقعه ای که خالی از نص است. هر چه نظر این مجتهد شد در وقایعی که لا نص فیه من الکتاب و السنة. ائمه علیهم السلام ما با این فکر مبارزه کردند. فرموده اند این فکر یعنی اینکه در برخی از موارد خدا حکم جعل نکرده باشد و واگذار کرده باشد به ید مجتهدین، این اشتباه و انحراف است. «ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة»، در برخی از روایات فرمود «حتی ارش الخدش».

پس وقایعی را مطرح می کند که محل ابتلاء مکلفین است و اگر حکم شرعی نداشته باشد مکلف در مقام وظیفه فعلیه دچار تحیر می شود. در این رابطه فرمودند هیچ واقعه ای خالی از حکم شرعی نیست. اما اگر یک موضوعی هست که اگر حکم شرعی هم نداشت مکلف در مقام وظیفه فعلیه دچار تحیر نمی شود. مثل استدبار الجدی فی الصلاة، حالا اصلا هیچ حکمی از احکام خمسه را نداشته باشد مکلف دچار تحیر می شود؟ نخیر. وظیفه فعلیه اش صلاة مستقبل القبلة است.

سؤال وجواب: بعد از اینکه شما موظفید در نماز استقبال قبله کنید، شما چه تحیری دارید؟ حالا اصلا استدبار جدی هچ حکمی نداشته باشد. این روایاتی که می گوید هیچ چیز نیست مگر اینکه حکم شرعی دارد، ظاهرش آن وقایعی است که اگر حکم شرعی نداشت مکلف در مقام وظیفه فعلیه دچار تحیر می شد.

سؤال وجواب: به چه دلیل هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست؟ این روایاتی که می گوید ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنة برای ابطال نظریه خصم بود که می گفتند برخی از وقایع هست که حکم شرعی آن به ید مجتهد هست و خداوند هیچ حکم شرعی در آن جعل نکرده است. ولذا می گفتند برویم سراغ رأی خودمان. اصحاب رأی و قیاس و استحسان حرفشان این بود که می گفتند خدا در کتاب و سنت حکمی برای این بیان نکرده اند ما خودمان حکم جعل می کنیم، حالا اجتهاد می کنیم یعنی تشخیص مصالح می دهیم، و بر اساس مصالح مرسله و قیاس و استحسان یک حکمی را جعل می کنیم. خلأ قانون که هست با توجه به مصالح و قانون های مشابه خودمان قانون جعل می کنیم. ائمه علیهم السلام با این فکر مبارزه کرده اند، فرموده اند نه، در هیچ واقعه ای خلأ قانون نیست. خب خلأ قانون در کجا؟ در جائی که اگر قانون نباشد انسان دچار تحیر می شود در مقام وظیفه فعلیه اش. پس هیچ دلیل نمی شود بر اینکه ملازم واجب باید حتما حکمی داشته باشد تا بعد بگوئیم که آن حکمش غیر از وجوب چیز دیگری نیست. نه، می تواند حکم نداشته باشد چون مکلف در مقام وظیفه فعلیه دچار تحیر نمی شود.

سؤال وجواب: بحث در حکم واقعی است که ملازم الواجب حکم واقعی دارد، ما می گوئیم نه می تواند نداشته باشد.

ثانیا: برفرض بگوئید ملازم الواجب هم باید حتما به عنوان یک واقعه ای دارای حکم شرعی باشد، می تواند حکم شرعی آن اباحه باشد. ملازم الواجب مباحٌ. چه محذوری دارد؟ اینکه گفتید مثلا استدبار جدی در حال نماز اگر مباح باشد لازمه اش این است که من عقاب نشوم بر ترک استدبار جدی، خب اگر من ترک کنم استدبار جدی را یک مباح را ترک کرده ام نباید عقاب بشوم، در حالی که بلااشکال من عقاب می شوم چون نماز مستقبل القبلة ترک می شود. اگر من استبدبار جدی نکنم یعنی استقبال قبله هم نکرده ام نماز مستقبل القبلة ترک می شود، جوابش این است که وقتی که استدبار جدی مباح است یعنی از حیث او عقاب نمی شوی. منافات ندارد که شما از حیث ترک استقبال قبله عقاب بشید. پس مباح بودن ملازم الواجب به معنای این است که بخاطر این ملازم عقاب نمی شوی. و این به معنای آن نیست که بخاطر ترک واجب هم عقاب نشوی.

پس این کبری هیچ کبرای درستی نیست.

ثالثا: در مانحن فیه که مثلا بحث ضد واجب هست، شما می گوئید ازاله واجب، ترک صلاة هم ملازم ازاله، او هم واجب. خب این یک نوع واجب تبعی است. چه محذوری دارد که شارع بگوید اگر ازاله را ترک می کنی بجای اینکه بروی بخوابی برو لااقل نماز بخوان. تو که ازاله را ترک می کنی و آن واجب اهم را ترک می کنی دو گزینه داری، یکی اینکه بروی آن واجب آخر را انجام بدهی، یکی اینکه بروی کار دیگری انجام بدهی به نحو ترتب میگه اگر ازاله را ترک می کنی برو نماز بخوان. خب این خودش شد یک حکم شرعی دیگر. شما مگر نمی گفتید هیچ واقعه ای خالی از حکم شرعی نیست، خود همین امر ترتبی به صلاة علی تقدیر ترک الازالة حکم آن واقعه است. اگر ازاله را ترک نمی کنی خب آن بحث دیگری است. ولی اگر ازاله را ترک می کنی به نحو ترتب حکم نماز وجوب است، وجوب ترتبی. مگر شما نمی خواستید واقعه خالی از حکم نباشد خب این هم حکم. حکم این فرض می شود وجوب ترتبی و هیچ محذوری ندارد.

سؤال وجواب: نه، فرض این است که همان ازاله واجب است به وجوب فوری. یعنی در اول وقت ازاله را ترک می کند، می گوید حالا که ازاله را ترک می کنی امرت می کنم برو نماز اول وقت بخوان حالا یا امر وجوبی یا امر استحبابی، چه اشکالی دارد؟ شما مگر نمی گوئید که واقعه خالی از حکم نیست، خب این هم حکمش. چه محذوری دارد؟ در این حال که ترک می کنید ازاله را، حکم نماز وجوب ترتبی یا استحباب ترتبی است. جائی که ازاله را ترک نمی کنی، آنجا نماز حکم دیگری پیدا کند، او مهم نیست. چون اثر عملی موقعی ظاهر می شود که من ازاله را ترک کنم بیایم نماز بخوانم. خب در فرضی که ازاله را ترک می کنم چه اشکالی دارد که این واقعه حکمش عبارت باشد از امر ترتبی به نماز و هیچ خلف قانون ما من شیء الا وفیه کتاب أو سنة نخواهد بود.

سؤال وجواب: مهم این است که فعل الازالة ملازم است با ترک الصلاة. یعنی اگر شما بخواهی ازاله را انجام بدهی لازمه اش این است که ترک کنی نماز را. یعنی وقتی ازاله واجب شد ملازم این واجب هم ترک الصلاة است. و آن هم می شود واجب طبق ادعای ملازم الواجب واجب که ما جواب دادیم.

سؤال وجواب: شما در مثال مناقشه می کنید. در این مثالی که شما فرض کردید که می تواند به کس دیگری بگوید برو تطهیر کن مسجد را، چون تطهیر واجب کفائی است وقتی شخص دیگری به این واجب کفائی قیام کرد دیگر اصلا بر این آقا ازاله وجوب ندارد. فرض این است که اول وقت است و کس دیگری هم نیست، تزاحم وتضاد هست بین امتثال امر به ازاله با امتثال امر به نماز. فرض این است. شما فرض نکنید که تزاحم نیست می تواند به نوکرش بگوید که تو برو مسجد را تطهیر کن. در این فرض ما می گوئیم این بیان که ملازم الواجب واجب تمام نیست.

#### دلیل سوم (کمک از بحث مقدمه واجب)

دلیل ثالث: که وجه عمده در مقام است این است که گفته می شود: ضد واجب (مثلا نماز که ضد ازاله است) تا ترک نشود امکان انجام واجب نیست. شما برای انجام دادن یک واجب باید ضد او را ترک کنید. مگر می شود آدم یک واجبی را انجام بدهد ولی ضدش را ترک نکند. شما برای اینکه مسجد را تطهیر کنید جز اینکه نماز نخوانید راه دیگری دارید. پس متوقف است ازاله بر ترک صلاة. ترک صلاة می شود مقدمه ازاله. ومقدمة الواجب واجبة.

طبق این وجه سوم ما از بحث وجوب مقدمه واجب کمک گرفتیم. آمدیم گفتیم لا اشکال در اینکه هر ضدی مانع است از وجود ضد آخرش. نماز ضد ازاله است، پس مانع است از وجود ازاله. اگر مانع نبود پس شما چرا نمی توانید جمع کنید بین نماز و ازاله. معلوم می شود نماز مانع است از ازاله. وقتی نماز مانع شد از ازاله، برای ایجاد ازاله باید فقد مانع بکنید. چون اگر بخواهیم چیزی را موجود کنیم باید مقتضی اش را موجود کنیم، شرطش را هم موجود کنیم، مانعش را هم مفقود کنیم. عدم المانع از اجزاء علت تامه فعل است.

پس ما برای اینکه ازاله کنیم نجاست را از مسجد، هم باید مقتضی اش را ایجاد کنیم، یعنی اراده کنیم ازاله را. هم باید شرطش را ایجاد کنیم، شلنگ بیاوریم، هم باید مانعش را اعدام کنیم و آن مانع عبارت است از فعل صلاة. پس توقف دارد ازاله بر اعدام فعل الصلاة، بر اینکه فعل الصلاة را ما ترک کنیم من باب توقف الشیء علی عدم مانعه. نتیجه این می شود که ترک الصلاة شد به عنوان عدم المانع از اجزاء علت تامه ازاله. و اجزاء علت تامه ازاله یعنی مقدمه ازاله.

نتیجه این می شود که وقتی ازاله واجب شد ترک صلاة هم می شود واجب غیری از باب وجوب مقدمه. ترک صلاة که وجوب غیری پیدا کرد، امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست، ترک صلاة وجوب غیری که پیدا کرد آنوقت فعل صلاة نهی غیری پیدا می کند.

این تقریب قول به مقدمیت ترک الصلاة لفعل الازالة است.

### ادله نفی نهی غیری برای ضد خاص واجب

در مقابل این تقریب وجوهی ذکر شده است به عنوان برهان برای ابطال مقدمیت ترک الضد لفعل الضد الآخر. برهانهایی آورده اند برای اینکه این توهم زدوده بشود که هیچ کس توهم نکند که ترک ضد مقدمه فعل ضد آخر هست. ترک الصلاة مقدمه فعل الازالة است تا از باب وجوب مقدمه بخواهد ترک الصلاة را بگوید واجب بوجوب مقدمی:

#### دلیل اول (با وجود تمانع مقتضیین، تمانع نفس ضدین محال است)

وجه اول: (مثال می زنیم به قیام وجلوس و بحثمان را بر اینها تطبیق می کنیم)، گفته اند: شکی نیست که گاهی مقتضی ضد آخر یعنی مثلا مقتضی قیام مانع است از وجود جلوس، مقتضی جلوس هم مانع است از وجود قیام. مقتضی کل من الضدین مانع می شود از ضد آخر. این مطلب را اول اثبات کنیم تا نتیجه بگیریم حالا که مقتضی هر کدام از این دو ضد مانع است از ضد آخر، دیگر محال است خود آن ضدها مانع از همدیگر بشوند. مقتضی هایشان مانع است از همدیگر. پس دیگر محال است که خود این ضدها مانع باشند از همدیگر.

این توضیحش به این است که گاهی مقتضی ضدین مساوی هستند. شما الان نه قائمید و نه قاعد، مثلا مضطجع هستید. دو نفر آمده اند یکی می خواهد شما را بنشاند و یکی می خواهد شما را بایستاند، یکی مقتضی قیام شما است و یکی مقتضی جلوس شما، و زور هر دو به اندازه هم است. این آقا زور می زند شما بنشینید، آن آقا زور می زند که شما بایستید. در نتیجه نه جلوس محقق می شود و نه قیام. چرا؟ برای اینکه اگر بگوئید جلوس محقق شد، خلف این است که مقتضی جلوس مساوی است با مقتضی قیام.

مثال روشنتری بزنم: یک جسم وسط میز، شما طرف راست میز، دوستتان طرف چپ میز، شما دارید آن جسم را می کشید طرف راست، آن آقا می خواهد این جسم را بکشد طرف چپ. اگر زور شما بیشتر باشد، این کتاب را که وسط میز است می کشید سمت خودتان، اگر زور دوستتان بیشتر باشد او می کشد سمت خودش. اگر زور هر دوتان مساوی بود طبعا این کتاب همان وسط می ماند؛ نه حرکة الکتاب الی الیمین محقق می شود ونه حرکة الکتاب الی الیسار. خب حرکة الکتاب الی الیمین با حرکة الکتاب الی الیسار ضدان هستند دیگر، در آن واحد که نمی شود این کتاب هم به سمت راست حرکت کند و هم به سمت چپ. ضدان هستند دیگر.

اینجا مقتضی برای حرکة الکتاب الی الیسار و مقتضی برای حرکة الکتاب الی الیمین چون با هم مساوی بودند، این مقتضی ها مانع شدند از وجود دیگری. زور زید که می خواست کتاب را بکشد به طرف چپ، مانع شد از اینکه شما بتوانید کتاب را بکشانید به طرف راست. زور شما هم چون مساوی بود با زور زید، مانع شد که زید کتاب را بکشاند به طرف چپ.

پس در اینجا نه حرکت این کتاب به طرف یسار محقق شده و نه حرکت کتاب به طرف یمین. چه چیزی مانع شد؟ مقتضی مساوی. مقتضی مساوی هر ضدی مانع شد از تحقق ضد آخر. در قیام و قعود هم همینطور. اگر مقتضی قیام وقعود مساوی بود، یعنی شما به یک اندازه دوست دارید هم قیام را و هم قعود را، مقتضی هر دو مساوی بود، خب اگر احدهما موجود بشود دون الآخر، گفته می شود که این می شود ترجیح بلا مرجح. چون فرض این است که مقتضی مساوی است، چطور شد که مقتضی مساوی جلوس تأثیر گذاشت ولی مقتضی مساوی قیام تأثیر نگذاشت؟

این مقدمه اول بود، که در جایی که مقتضی ها مساوی هستند، با اینکه هیچکدام از ضدها موجود نشده اند، حالا که هیچکدام از این ضدها موجود نشده اند نمی توانی عدم این ضد را مستند کنی به وجود ضد دیگرش. بگوئی آقا چرا این کتاب به طرف راست حرکت نکرد، بگوئی چون به طرف چپ حرکت کرد. خب به طرف چپ هم حرکت نکرد. وقتی هیچکدام از ضدها موجود نیست نمی توانی عدم این ضد را مستند کنی به وجود ضد آخرش. بلکه مستند است به وجود مقتضی مساوی ضد آخر.

این مقدمه اول که ثابت کرد که مقتضی مساوی ضد آخر مانع است.

حالا اگر مقتضی ضد آخر اقوی بود، مساوی نبود اقوی بود، او دیگر به طریق اولی مانع است.

فثبت که عدم ضد مستند است به مقتضی مساوی یا اقوای ضد آخر. چون در این مثالی که زدیم نمی تواند مستند باشد عدم حرکت کتاب الی الیمین به حرکة الکتاب الی الیسار. چون او هم محقق نشد. پس مستند است به مقتضی مساوی آن یا مقتضی اقوای آن.

آنوقت در بحث های آینده نتیجه گرفته خواهد شد که حالا که مقتضی مساوی ضد آخر بلکه مقتضی اقوی ضد آخر مانعٌ عن تحقق هذا الضد، فیستحیل کون نفس الضد الآخر مانعا. إذا کان مقتضیه المساوی أو الاقوی مانعا عن وجود هذا الضد فیستحیل کون ذلک الضد نفسه مانعا.

توضیحش انشاءالله روز شنبه.

جلسه 274

شنبه 30/09/87

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 آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نیست.

عمده وجهی که ذکر شده بود برای اقتضاء امر به شیء نسبت به نهی از ضد خاص، این بود که گفته شده بود بین ضدین تمانع هست. مثلا قیام و جلوس ضدان هستند و بینشان تنافی و تمانع در وجود هست. ضدان لا یجتمعان. اگر شما می گوئید در مثال احتراق قطنه که احتراق قطنه و رطوبت آن اینها با هم که حساب می شوند رطوبت قطنه مانع است از احتراق، بخاطر این هست که احتراق و رطوبت در قطنه ضدان هستند لا یجتمعان. ولذا وجود احتراق متوقف است بر انعدام رطوبن قطنه. یا مثلا شما می بینید که این لوله دچار فرسودگی شده است واز آن قطرات آب بیرون می آید. می آیید چسبی تهیه می کنید واین لوله با این چسب محکم می کنید، این چسب مانع است از نفود آب به بیرون. چرا؟ برای اینکه این چسب با نفوذ آب ضدان هستند و با هم یکجا جمع نمی شوند. اینکه هم روی این لوله چسب باشد و هم قطرات آب از این لوله بیرون بزند اینها با هم جمع نمی شوند. ولذا می گوئید این چسب اگر بود مانع هست از نفوذ قطرات آب به بیرون لوله. همیشه وقتی که ما حساب می کنیم مانع و ممنوع را، می بینیم ضدان هستند لا یجتمعان. وجود مانع باعث می شود که آن ممنوع موجود نشد. در مثال جلوس وقیام هم همینطور است. جلوس و قیام با هم یکجا جمع نمی شوند. نتیجه می گیریم که جلوس مانع است از قیام. سیاهی و سفیدی در یک جسم با هم جمع نمی شوند. نتیجه می گیریم همانطور که رطوبت قطنه با احتراق آن جمع نمی شدند و برای تحقق احتراق نیاز بود به از بین بردن رطوبت قطنه و رطوبت قطنه مانع بود از احتراق و باید این مانع را از بین می بردیم تا احتراق محقق بشود، در مثال جلوس و قیام هم جلوس وقیام با هم جمع نمی شوند. برای تحقق قیام باید جلوس را از بین ببریم.

این ملخص استدلال بر اینکه توقف دارد وجود هر ضدی بر عدم ضد دیگرش از باب توقف الشیء علی عدم مانعه.

ولذا عدم ضد می شود مقدمه وجود ضد آخر. اگر شارع به ما امر کرد قیام کن، مقدمه واجب ترک جلوس هست. ولذا ترک جلوس می شود واجب غیری بنابر وجوب مقدمه واجب.

در مقابل این استدلال که استدلال خالی از وجه هم نیست، براهینی ذکر شده است برای ابطال مقدمیت عدم الضد لوجود ضده الآخر.

برهان اول: برهانی است که مرحوم آقای صدر ذکر می کند و متشکل است از دو مطلب:

مطلب اول این است که ایشان فرموده است گاهی مقتضی برای دو ضد موجود است بطور مساوی. مقتضی کل من الضدین علی وجه التساوی گاهی موجود می شود. مثلا جسمی در وسط میز هست، زید در وسط راست میز و عمرو در وسط چپ میز قرار گرفت. هر کدام تلاش می کنند که این جسم را به سمت خودشان بکشانند. گاهی زور یکی بیشتر هست او جسم را طرف خودش می کشد. ولی گاهی هم زور هر دو مساوی است، مقتضی حرکت این جسم الی الیسار با مقتضی حرکت این جسم الی الیمین مساوی هستند، ولذا این جسم سر جای خودش می ماند.

در این صورت شما حساب کنید که مانع از حرکت این جسم الی الیمین چیست، و مانع از حرکت این جسم الی الیسار چیست؟ آیا می توانید بگوئید مانع از حرکة الجسم الی الیمین ضدش هست یعنی حرکة الجسم الی الیسار هست؟ این را که نمی توانید بگوئید. چرا؟ برای اینکه فرض این است که حرکة الجسم الی الیسار هم موجود نیست. چیزی که موجود نیست چطور می تواند مانع باشد؟ حرکة الجسم الی الیسار اگر موجود بود، زور عمرو بیشتر بود و این جسم را می کشاند سمت چپ، خب می توانستید بگوئید حرکة الجسم الی الیسار مانع شد از حرکة الجسم الی الیمین. ولی فرض این است که این مقتضیین متساویان هستند فی القوة، ولذا حرکة الجسم الی الیسار موجود نشد تا بگوئیم صار مانعا عن حرکة الجسم الی الیمین. مانع فی فرض وجوده مانع است، اما فی فرض انعدامه که چیزی نمی تواند مانع بشود. مانع معدوم که مانع نیست. پس چه چیزی مانع شد از حرکة الجسم الی الیمین؟ مقتضی حرکة الجسم الی الیسار مانع شد. مقتضی حرکة الجسم الی الیسار زوری است که در بازوی عمرو است، در این فرض که زید در یک طرف و عمرو در یک طرف دیگر، هر دو تلاش می کنند یکی این جسم را به سمت راست بکشاند و دیگری به سمت چپ. مقتضی با علت تامه خلط نشود. مقتضی حرکة الجسم الی الیسار تلاش عمرو است، و مقتضی حرکة الجسم الی الیمین تلاش زید است.

سؤال وجواب: موقعی مقتضی موجود نیست که زید نباشد فقط عمرو باشد. خب این جسم را عمرو حرکت می دهد به سمت یسار بلا مزاحم. اصلا مقتضی یعنی همین دیگر. شما در یک اتاقی هم آتش روشن کنید و هم کولر روشن کنید. هم مقتضی حرارت هست و هم مقتضی برودت هست و لذا این اتاق به همان دمای طبیعی خودش می ماند. معنای مقتضی همین است دیگر. همان دمایی که قبلا داشت که نه این آتش بود و نه این سردکن، الان که هم آتش یک طرف هست و هم سردکن یک طرف، همان دما است، چون اینها مقتضیین متساویین هستند و نسبت به هم تمانع دارند. در اینجا هم همنیطور است، این حرکة الجسم الی الیمین چرا محقق نشد؟ چون مقتضی حرکة الجسم الی الیسار صار مانعا عنه. حرکة الجسم الی الیسار چرا محقق نشد؟ برای اینکه مقتضی حرکة الجسم الی الیمین صار مانعا عنه لفرض تساویهما فی القوة.

مرحوم آقای صدر می فرماید: این مثال وجدانا درست است و می شود فرض کرد وجود مقتضیین متساویین لکلا الضدین را. چرا؟ برای اینکه مقتضی برای هر دو ضد که با همدیگر مشکل ندارند. مشکل در خود وجود الضدین معا هست، یعنی وجود مقتضی برای هر دو. مشکلی ندارد. چون تضادی نیست بین مقتضی این ضد و مقتضی آن ضد. تضاد بین خود مقتضاها یعنی خود ضدها هست. خود ضدها که موجود نشده اند. این مطلب اول.

طبق این مطلب اول ثابت شد که مقتضی مساوی برای ضد آخر مانعٌ. المقتضی المساوی لکل من الضدین مانع عن الضد الآخر. حالا اگر مقتضی در یکی اقوی بود، زور عمرو بیشتر بود این جسم را حرکت داد به سمت یسار. آیا می شود بگوئیم اینجا این مقتضی تا مساوی بود مانع بود از حرکة الجسم الی الیمین، حالا که اقوی شد دیگر او مانع نیست. اینکه قابل گفتن نیست. که زور عمرو می کشاند این جسم را به سمت چپ، تا مساوی بود با زور زید، این مقتضی حرکت الجسم الی الیسار که قوه عمرو بود مانع بود از حرکة الجسم الی الیمین. حالا اگر اقوی شد دیگر او مانع نیست. این معنا ندارد. پس مقتضی اقوای ضد آخر هم ثابت شد که مانع هست.

نتیجه گرفتیم مقتضی مساوی أو الاقوی لکل من الضدین مانع عن الضد الآخر.

سؤال وجواب: مقتضی این ضد با مقتضی آن ضد مگر اینها با هم تنافر دارند در وجود؟ ... بالوجدان بین خود مقتضی ها هیچ تمانعی نیست. زوری که زید می زند که این جسم را بکشد سمت راست، با زوری که عمرو می زند که این جسم را بکشد سمت چپ، این دو تا زور با هم جمع می شوند. اتفاقا این دو تا زور با هم جمع شدند که باعث شد این جسم همین وسط بماند.

این مطلب اول.

مطلب دوم: این است که حالا که ثابت شد که مقتضی مساوی أو الاقوی لکل من الضدین مانع عن الضد الآخر، در مطلب دوم می گوئیم مانع بودن خود آن ضد محال است. مثلا در همین مثال جسم، مقتضی مساوی یا اقوای حرکت این جسم الی الیسار مانع هست طبق مطلب اول از حرکة الجسم الی الیمین. مطلب دوم می گوید پس مانع بودن خود حرکة الجسم الی الیسار از حرکة الجسم الی الیمین محال است. یعنی مانع بودن خود ضد که عبارت است از حرکة الجسم الی الیسار، مانع بودن خود او نسبت به حرکة الجسم الی الیمین محال است. چرا؟ برای اینکه حرکة الجسم الی الیسار کی موجود می شود که بخواهد مانع بشود؟ باید موجود بشود تا مانع بشود. کی می خواهد موجود بشود؟ موقعی که مقتضی او اقوی باشد. چون اگر مقتضی حرکة الجسم الی الیسار اقوی نباشد که این حرکت موجود نمی شود.

پس وجود حرکت جسم الی الیسار محال است مانع باشد از حرکة الجسم الی الیمین. چرا؟ برای اینکه وجود این حرکة الجسم الی الیسار موقوف است بر وجود مقتضی اقوی در مورد او. یعنی موقوف است بر اینکه مقتضی اقوی در رتبه سابقه داشته باشیم، و این مقتضی اقوی در مورد حرکة الجسم الی الیسار جلو حرکة الجسم الی الیمین را گرفته باشد.

نتیجه این می شود که وجود حرکة الجسم الی الیسار موقوف است بر ابتلاء حرکت جسم الی الیمین به مانع سابق.

مثال بزنم: اگر یک شخصی از درب اول ورودی گذر بکند، دربان درب دوم اصلا مجبور به فرار می شود. زید وارد یک محوطه ای می شود می آید درب اول، نگهبان درب اول جلو او را می گیرد. ولی اگر نگهبان درب اول ضعیف بود و جلو او را نگرفت، این آقای زید که به درب دوم رسید نگهبان درب دوم اصلا فرار می کند از دست او.

این آقای زید آمد درب اول، نگهبان درب اول جلو او را گرفت. نگهبان درب دوم سر جای خودش می ماند اما آیا می تواند بگوید من مانع شدم از ورود زید؟ به او می گویند تو اصلا صلاحیت نداری که مانع بشوی از ورود زید. چرا؟ برای اینکه این آقای زید اگر گهبان درب اول جلوش را نمی گرفت، تو اصلا در مقابل او جرأت ایستادن نداشتی و مجبور بودی فرار کنی. صحیح نیست که این نگهبان دوم بگوید من مانع بودم از ورود زید. نه، آن نگهبان اول مانع بود. اگر نگهبان اول نبود و زید می آمد به درب دوم، توی نگهبان درب دوم مجبور می شدی فرار کنی از دست زید.

اینجا هم همینطور است. حرکة الجسم الی الیسار نمی تواند بگوید من مانع شدم از حرکة الجسم الی الیمین. چرا؟ برای اینکه می گویند آقای حرکة الجسم الی الیسار، اگر آن مقتضی اقوای تو نبود که جلو حرکة الجسم الی الیمین را می گرفت، اگر آن مقتضی اقوی نبود تو اصلا نابود بودی. آن مقتضی اقوای بود که جلو حرکة الجسم الی الیمین را گرفت. والا اگر مقتضی اقوای تو نبود مثلا مقتضی تو مساوی بود یا ضعیف بود، تو چکار می توانستی بکنی؟

پس محال است حرکة الجسم الی الیسار بگوید أنا مانع عن حرکة الجسم الی الیمین. چرا؟ برای اینکه حرکة الجسم الی الیسار وجودش فرع بر این است که در رتبه سابقه مقتضی اقوایی داشته باشد و آن مقتضی اقوی مانع شده باشد از حرکة الجسم الی الیمین. والا اگر این حرکة الجسم الی الیسار مقتضی اقوی نداشت، هیچوقت حرکة الجسم الی الیسار موجود نمی شد تا بگوید من مانع شد. پس مانع بودن حرکة الجسم الی الیسار شد محال. چون وجودش موقوف است بر ابتلاء حرکة الجسم الی الیمین به مانع اسبق. پس این حرکة الجسم الی الیسار کی می خواهد مانع باشد؟ در فرض عدمش، که نمی تواند مانع باشد. فرض وجودش، موقوف است به فرض اینکه در رتبه سابق مقتضی اقوایی داشته باشد که این مقتضی اقوی جلو حرکة الجسم الی الیمین را گرفته باشد.

پس آقای صدر با این دو تا مطلب ثابت کرد که عدم هر ضدی مستند است به مقتضی مساوی یا اقوای ضد آخر. و محال است که مستند باشد عدم این ضد به وجود آن ضد آخر.

در تعلیقه بحوث اشکال کرده اند به آقای صدر. فرموده اند: این برهان شما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه آن مطلب اولتان که فرض می کردید تساوی مقتضی الضدین را، این مطلب دلیل ندارد بلکه دلیل بر خلافش هست. چطور؟

ایشان فرموده است که از دو حال خارج نیست، یا ضدان لیس لهما ثالث است و یا ضدان لهما ثالث است. ضدان لیس لهما ثالث مثل حرکت و سکون. زید می خواهد این جسم را حرکت بدهد، عمرو می خواهد این جسم را ساکن نگه بدارد. ایشان فرموده است محال است که شما در اینجا فرض کنید که مقتضیین مساوی هستند. چرا؟ برای اینکه فرض تساوی مقتضی حرکت و مقتضی سکون یعنی نه حرکت موجود بشود و نه سکون. اینکه می شود ارتفاع ضدین لیس لهما ثالث. ضدین لیس لهما ثالث ارتفاعشان محال است. مگر می شود یک جسمی نه متحرک باشد و نه ساکن.

پس حتما در این فرض باید احد المقتضیین از دیگری اقوی باشد. بالاخره یا مقتضی حرکت اقوی است، که این جسم حرکت می کند. یا مقتضی سکون اقوی است که این جسم ساکن می شود. نمی شود مقتضی هر دو مساوی باشد. خب پس این جسم چه بشود؟ نه ساکن و نه متحرک که محال است.

پس در این مثال ضدان لیس لهما ثالث فرض شمای آقای صدر در مطلب اولتان یعنی تساوی مقتضی الضدین درست نیست.

اما در مثال ضدین لهما ثالث؛ مثل همینکه این جسمی وسط میز است، زید می خواهد بکشد سمت راست و عمرو می خواهد بکشد سمت چپ. ضد ثالثش هم سکون در این وسط است. ایشان فرموده است: اگر زور زید و عمرو مساوی است نتیجه می شود سکون این ضد ثالث است فی هذا المکان.

خب در این مثال جناب آقای صدر! چه دلیلی دارید که عدم حرکة هذا الجسم الی الیمین و عدم حرکة هذا الجسم الی الیسار مستند به وجود این ضد ثالث نیست؟ چه دلیلی دارید؟ خصم که مدعی است که وجود هر ضدی مانع است از ضدهای دیگر، می گوید وجود این ضد ثالث، یعنی سکون الجسم فی هذا المکان، این مانع است از حرکت این جسم الی الیمین و حرکت این جسم الی الیسار.

پس شما مطلب اولتان درست نشد. نتوانستید اثبات کنید یک مثالی بزنید که مقتضی برای ضد آخر مانع باشد. چون محور بحث شما تساوی مقتضی الضدین بود. فرض تساوی مقتضی الضدین را هم که ما در تعلیقه بحوث صورت مسأله اش را پاک کردیم. شما محور استدلالتان این بود دیگر، فرض کردید تساوی مقتضی الضدین را و خواستید اثبات کنید که مقتضی مساوی هر کدام از این دو ضد مانع است از ضد دیگر. ما در تعلیقه بحوث گفتیم همچنین فرضی دلیل ندارد بلکه دلیل بر خلافش هست. فبطل البرهان الاول علی انکار مقدمیة عدم الضد لوجود ضده الآخر.

اقول: به نظر ما این فرمایش در تعلیقه بحوث قابل جواب است. ما قبول می کنیم که ضدین لیس لهما ثالث مورد نظر هست. اما مگر ضدین لیس لهما ثالث همه جا ارتفاعشان محال است؟ در حرکت و سکون همینطور است، ارتفاع این ضدین محال است. اما حب و بغض، یک آقایی هم می زند به صورت ما و هم به ما هدیه می دهد. مقتضی حب این هدیه ای است که به ما می دهد، مقتضی بغض آن سیلی است که به ما می زند. حالا اگر مقتضی حب ومقتضی بغض مساوی شد، نتیجه این می شود که لا حب و لا بغض. یک امر وجودی نداریم که بشود ضد ثالث. لا حب و لا بغض یعنی امر عدمی، ولذا حب و بغض ضدان لا ثالث لهما است. یعنی شما می گوئید حب زید و بغض زید. یک امر ثالث وجودی فرض نمی شود.

سؤال وجواب: طرف وقتی که سیلی می زند، اگر پول نمی داد شما شروع می کردید به بدگوئی کردن از او، و اگر هم فقط پول می داد می گفتید خدا حفظش کند، اما فعلا هم سیلی زده و هم هدیه داده، شما به دلتان که مراجعه می کنید دلتان پاک است، نه در او محبتی هست نسبت به این شخص و نه بغضی.

پس حب و بغض ضدان هستند که لیس بهما ثالث. یعنی یک امر وجودی ما نداریم که جایگزین حب و بغض بشود، ولی در عین حال ارتفاعشان هم ممکن است. شما الان نسبت به این دیوار نه حب دارید و نه بغض دارید. آیا یک امر وجودی هست در نفس شما نسبت به این دیوار که جایگزین حب و بغض است؟ نخیر. پس می شود ضدانی داشته باشیم لیس لهما ثالث، ارتفاعشان هم ممکن باشد.

سؤال وجواب: بی تفاوتی یعنی عدم الحب و البغض. شما آیا نسبت به تک تک وجودا عالم یک امر وجودی دارید؟ آیا امر وجودی است به نام بی تفاوتی که نسبت به کره ماه بی تفاوت، نسبت به کرده خورشید بی تفاوت، نسبت به تک تک کهکشانها بی تفاوت، آیا این است؟ نه، عدم است. پس انسان یا نسبت به شخصی حب دارد یا بغض دارد یا هیچکدام. آن هیچکدام می شود عدم، امر وجودی نیست. ولذا می گوئیم ضدان لیس لهما ضد وجودی ثالث.

پس ما عرضمان این است که می گوئیم ما یک فرضی بکنیم ضدان لیس لهما ثالث مثل حب و بغض، در این مثال فرمایش آقای صدر پیاده می شود و هیچکدام از اشکال های تعلیقه بحوث وارد نیست. مقتضی حب و مقتضی بغض اگر مساوی باشند، آن چیزی که مانع است از بغض نسبت به این زید چیست؟ آیا حب زید است؟ فرض این است که من نه حب پیدا کردم نسبت به زید و نه بعض نسبت به او. آن مقدار که مقتضی بود هدیه دادن او برای محبت به او، سیلی زدن او مقتضی بود برای بغض نسبت به او. پس متساویان بودند. آن چیزی که مانع است از تحقق بغض مقتضی مساوی حب است. و آن چیزی که مانع است از تحقق حب، مقتضی مساوی بغض است. آنوقت مطلب اول درست می شود. و در فرض انتفاء حب و بغض امر وجودی هم که نداریم تا بفرمایند که این امر وجودی ثالث مانعٌ عن تحقق الحب و البغض. نه دیگر امر وجودی نداریم. چون وقتی نه حب است و نه بغض، جایگزین وجودی ندارد تا بگوئیم آن جایگزین وجودی امرٌ ثالث هو المانع عن الحب و البغض.

پس مانع از حب مقتضی مساوی بغض است و هکذا العکس.

وبکذا یتم برهان اول که آقای صدر ذکر کرده اند. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 275

یکشنبه 01/10/87

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 براهینی بود که برای رد نظریه مقدمیت عدم الضد لوجود الضد الآخر مطرح شده بود.

برهان اول مربوط به مرحوم آقای صدر بود، فرمودند بعد از اینکه ما می بینیم مقتضی ضد آخر اگر مساوی هم باشد باز مانع هست از تحقق این ضد، مقتضی مساوی حرکة الجسم الی الیسار مانع هست از حرکة الجسم الی الیمین. در این فرض که حرکة الجسم الی الیسار موجود نمی شود تا بگوئیم او مانع است. مقتضی مساوی او مانع است. و اگر این مقتضی اقوی هم بشود به طریق اولی مانع هست از وجود ضد آخر. و هنگامی که ما ثابت کردیم مقتضی مساوی یا اقوای ضد آخر أی حرکة الجسم الی الیسار مانع هست از حرکة الجسم الی الیمین، مانع بودن خود این ضد نسبت به ضد آخر محال است. مانع بودن خود حرکة الجسم الی الیسار نسبت به حرکة الجسم الی الیمین محال هست.

اقول: ما این فرمایش آقای صدر را تقریب کردیم، و اشکال مقرر بزرگوار ایشان در تعلیقه بحوث را جواب دادیم.

ولکن فی النفس شیءٌ. اگر این فرمایش آقای صدر تمام بشود، در همه مانع ها همین را می شود گفت. اوضح مانع فی العالم رطوبة القطنة هست، مثال معروف که برای مانع می زنند همین رطوبة القطنة است که مانع است از احتراق. خب این بیان آقای صدر ره اینجا هم می آید. گاهی مقتضی رطوبت قطنه و مقتضی احتراق قطنه مساوی است. شما یک شلنگ آب بگیرید سمت پنبه، همزمان آتش هم بگیرید به سمت او، به نحوی که این آب و این آتش بطور مساوی به سمت این پنبه قرار بگیرند و هیچکدام اقوای از دیگری نباشند. خب این پنبه نه می سوزد و نه خیس می شود. چون مقتضی رطوبة لقطنة مساوی است با مقتضی احتراق آن. خب همین بیان آقای صدر پیش می آید که معلوم می شود مانع حقیقی از احتراق قطنه رطوبت آن نیست، مقتضی الرطوبة است. و ما با این حرف مخالف نیستیم، ولکن وجدان عرفی که حاکم هست در باب وجوب مقدمه، یعنی از نظر عرف آن چیزی که مقدمه هست عرفا او واجب است نه آن چیزی که به نظر فلسفی مقدمه است. خب از نظر وجدان عرفی شما وقتی می خواهید این پنبه بسوزد، می خواهید که این پنبه خشک بشود. و اصلا به یک معنا خود همین رطوبت پنبه مانع هست. چرا؟ برای اینکه مانع یعنی ما لا یجتمع مع الشیء فی الوجود. اکبر مانع فی العالم سدّ است که مانع است از نفوذ آب. یا مثال ریزتر مثال دیروز است که گفتیم لوله ای سوراخ شده، چسب می زنید جلو نفوذ آب را به بیرون می گیرید. چرا چسب مانع است؟ برای اینکه این مکان یعنی این سوراخ لوله لا یسع هم برای چسب و هم برای آب. یا باید در این خلأ سوراخ لوله چسب باشد یا آب باشد. تمانع و تضاد دارند در وجود. اگر چسب نباشد آب هست، و اگر چسب باشد آب نیست. شما چسب می زنید این ضد را در این سوراخ ایجاد می کنید تا ضد آخرش که وجود آب باشد در اینجا منعدم بشود. اکبر و اوضح مانع فی العالم این است دیگر. چسب مانع است ولذا به او می گویند عائق. ونکته مانع بودن سد یا این چسب از این نفوذ آب همین است که لا یجتمعان فی الوجود فی هذا المکان.

خب این بیان را می شود در همه موارد اضداد پیاده کرد.

سؤال وجواب: شما دنبال یک مانعی هستید که بقاء هم داشته باشد. چرا چسب می گوئید مانع است؟ چون این فضا گنجایش دو چیز را ندارد و چسب مقتضی اقوی دارد برای بودن در این مکان. اما گچ مقتضی اقوی ندارد برای بودن در این مکان. چسب مقتضی اقوی دارد ولذا می روید دنبال چسب. اما چسب مانع است بخاطر اینکه مقتضی او اقوی است. ما بحث نمی کنیم چرا چسب مانع است، البته چون مقتضی او اقوی است. اما چه چیزی مانع است؟ چسب، چون لا یجتمع مع الماء فی هذا المکان. اما اگر شما ابر بچسبانید، ابر مانع از نفوذ آب نیست، با هم تضاد ندارند. اصلا تضاد در وجود منشأ می شود که بگوئید آن ضد آخر مانع است از او. شما یک دیوار سیاهی را می خواهید رنگ سفید بزنید، می گویند سیاهی این را برطرف کن بعد رنگ سفید بزن، چون سیاهی این دیوار مانع است از سفید شدن او. حالا شما هرچه بحث فلسفی بکنید که مقتضی سواد است که مانع است، خب این مهم نیست. مهم این است که هم به نظر عرفی این سواد مانع است، و هم از نظر تحلیلی هم می بینیم که مانع یعنی ما لا یجتمع مع الشیء فی الوجود. این سیاهی دیوار با سفیدی آن در وجود جمع نمی شود. ولذا ما اگر بخواهیم این دیوار را سفید کنیم باید سیاهی او را بتراشیم.

من قبول دارم نسبت به افعال اختیاری انسان مثل قیام و قعود، ازاله و صلاة، همیشه من که قیام نمی کنم چون اراده ندارم قیام را، نه چون قعود کرده ام. ولذا همیشه عدم قیام مستند است به فقد مقتضی نه به وجود قعود. شاهدش این است که تا مقتضی قیام محقق بشود و بگویند من قام فله کذا، تا مقتضی قیام در من موجود شد، خودبخود مقتضی قعود از بین می رود و قعود از بین می رود، ولذا همیشه ترک قیام مستند به فقد مقتضی است نه به وجود مانع و هو الجلوس. چون اگر من مقتضی قیام را ایجاد کنم اراده کنم قیام را، هیچگاه جلوس لا یشکل مانعا عن القیام. چون خودبخود اراده قیام یعنی ترک اراده جلوس. ولذا اراده که بکنم قیام را، نیاز به ازاله مانع ندارم. من در فعل اختیاری این را قبول دارم، اما بحث ما در اضداد که فعلا مختص به فعل اختیاری نیست، ولو ثمره بحث در افعال اختیاری ظاهر می شود، اما برهان این بزرگواران اعم است، خودشان هم که مثال می زنند، مثال می زنند به بیاض و سواد و حرکة الجسم الی الیمین و الیسار. بحث اعم است از فعل اختیاری.

سؤال وجواب: راجع به فعل اختیاری انشاءالله بعدا بیشتر بحث می کنیم. فعلا می خواهیم بگوئیم این برهان اول که مرحوم آقای صدر ذکر کرد لا یخلوا من اشکال.

#### دلیل دوم (الضدان کما لا یجتمعان فی الوجود لا یجتمعان فی الرتبة)

برهان دوم: این برهان برهانی است که مرحوم آقای خوئی به عنوان توضیح کلام صاحب کفایه ذکر کرده است. ولذا ما اول کلام صاحب کفایه را بگوئیم بعد ببینیم توضیح مرحوم آقای خوئی چیست.

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: ما قبول نداریم که عدم ضد مقدمه وجود ضد آخر باشد. چرا؟ برای اینکه شما چرا می گوئید مثلا قیام وجلوس که ضدین هستند عدم قیام مقدمه جلوس است؟ چون می بینید قیام و جلوس لا یجتمعان فی الوجود. چون قیام و جلوس لا یجتمعان، می گوئید پس برای تحقق قیام ما نیاز داریم به عدم جلوس.

خب اینکه دلیل نمی شود که عدم جلوس مقدمه قیام باشد. بین جلوس و قیام تنافر در وجود هست، و بین عدم جلوس با قیام تلائم در وجود هست. جلوس وقیام که ضدین هستند، تنافر در وجود دارند، عدم جلوس با قیام تلائم در وجود دارند، کمال ملائمت دارند. وجهی ندارد بگوئید عدم الجلوس مقدمه قیام است. نه اینها با هم متلائمین هستند و در مرتبه واحده هستند.

بعد مرحوم صاحب کفایه فرموده: شاهد بگویم بر اینکه صرف اینکه ضدین تنافر در وجود دارند منشأ نمی شود که عدم احدهما مقدمه دیگری باشد، می گوید شاهدش نقیضین است. وجود شیء و عدم شیء تنافر دارند و لا یجتمعان. ولی آیا کسی گفته است که متوقف است وجود شیء بر ارتفاع عدم آن؟ آقا! مثلا عدم زید با وجود تنافر دارد و لایجتمعان، ولی این دلیل نمی شود که توقف داشته باشد وجود زید بر ارتفاع عدم زید. ارتفاع عدم زید یعنی همان وجود زید. معنا ندارد وجود زید متوقف باشد بر ارتفاع عدم زید یعنی بر خودش. پس تنافر در وجود اقتضاء نمی کند که متوقف باشد وجود احد المتنافرین بر عدم دیگری. در نقیضین تنافر هست بین وجود شیء و عدم شیء، ولی هیچگاه وجود شیء توقف بر ارتفاع عدم شیء ندارد. چون وجود شیء عین ارتفاع عدمش هست معنا ندارد توقف داشته باشد بر او

این فرمایش مرحوم صاحب کفایه.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: صاحب کفایه می خواهد بگوید که الضدان کما لا یجتمعان فی الوجود لا یجتمعان فی الرتبة. چطور؟

ایشان فرموده است: صاحب کفایه می گوید زید در رتبه قیام می تواند جالس باشد؟ نه، در رتبه قیام نمی تواند جالس باشد، چون یلزم اجتماع جلوس و قیام فی الرتبة. پس در رتبه قیام زید نمی تواند جالس باشد. نتیجه می گیریم که جلوس زید در رتبه قیام زید نیست. و بطور کلی هیچ ضدی در رتبه ضد دیگر نیست. چون اگر بنا باشد جلوس در رتبه قیام باشد یلزم اجتماع الجلوس والقیام فی الرتبه و هذا محال.

سؤال وجواب: چون می گوید اجتماع جلوس و قيام لازم می آید، پس نباید جلوس و قیام با هم جع بشوند. در رتبه ای که زید قیام دارد محال است جلوس با آن جمع بشود، چون یلزم اجتماع جلوس و قیام در رتبه واحده. نتیجه می گیریم که در رتبه قیام جلوس نیست.

از آن طرف اگر بنا باشد در رتبه قیام نه جلوس باشد و نه عدم الجلوس، جلوس که در رتبه قیام نیست، اگر بنا باشد عدم الجلوس هم در رتبه قیام نباشد، یلزم ارتفاع النقیضین عن هذه المرتبة. لازم می آید که در مرتبه قیام نه جلوس باشد و نه عدم الجلوس، این هم که محال است، چون ارتفاع نقیضین لازم می آید. و می گوید ارتفاع نقیضین محال است مطلقا.

نتیجه می گیریم که بنابر این در رتبه قیام باید ملتزم بشویم حالا که جلوس نیست عدم الجلوس است. در رتبه قیام اگر جلوس نباشد که ما ثابت کردیم در رتبه قیام جلوس نیست حیث یلزم اجتماع الضدین فی الرتبة، پس باید در رتبه قیام عدم الجلوس باشد، و الا یلزم ارتفاع النقیضین فی الرتبة. دیگر مسئله تمام شد، ثابت شد عدم الجلوس در رتبه قیام است نه در رتبه مقدمه بر قیام. کسانی که می گویند عدم الجلوس از اجزاء علت قیام هست می خواهد بگویند عدم الجلوس در رتبه متقدمه بر قیام است. و ما با برهان ثابت کردیم که عدم الجلوس محال است در رتبه متقدمه بر قیام باشد، بلکه باید در رتبه خود قیام باشد. پس معلوم می شود عدم الجلوس از اجزاء علت قیام نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: اجتماع ضدین، اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین اینها محال است به لحاظ عالم زمان. اما به لحاظ عالم رتبه هیچ اجتماع ضدین محال نیست. ارتفاع نقیضین از رتبه محال نیست. آن چیزی که محال است تعبیر مرحوم آقای خوئی این است که ما معتقدیم محال است اجتماع الضدین فی عالم الزمان چه اختلاف رتبه داشته باشند چه نداشته باشند. این محال است. این جسم قیام وقعود داشته باشد فی زمان واحد، این محال است، ولو اختلاف رتبه هم باشد بین جلوس وقیام. حکم به امتناع اجتماع ضدین، یا امتناع اجتماع نقیضین، یا امتناع ارتفاع نقیضین، این دائر مدار عالم رتبه نیست. دائر مدار عالم زمان است. وحدت زمان اگر بود اجتماع ضدین محال است ولو وحدت رتبه نباشد.

ولذا اگر شما فرض کنید قیام علت جلوس باشد، اختلاف رتبه پیدا می کنند، قیام می شود علت، جلوس می شود معلول. ولی این اختلاف رتبه باعث نمی شود که اجتماع این ضدین ممکن بشود. وحدت زمان موجب بشود محال بشود اجتماع ضدین ولو وحدت رتبه نداشته باشند.

خللاصه حرف آقای خوئی ره این است که می گوید: جلوس و قیام اینها اجتماعشان فی زمان واحد محال است اما فی رتبة واحدة محال نیست. ارتفاع نقیضین هم از زمان واحد محال است اما از رتبه واحده محال نیست. در فلسفه شما می خوانید که در رتبه ذات ماهیت نه وجود هست و نه عدم. الماهیة من حیث هی لا موجودة و لا معدومة. خب این ارتفاع نقیضین عن الرتبة است دیگر. یعنی هم وجود مرتفع شد از رتبه ذات ماهیت و هم عدم. ارتفاع نقیضین عن الرتبة که اشکالی ندارد، در رتبه ذات ماهیت نه وجود هست و نه عدم. آن حد بخواهد اجتماع ضدین پیش بیاید یا بخواهد اجتماع نقیضین پیش بیاید یا بخواهد ارتفاع نقیضین پیش بیاید. این محال است.

ولذا حرف آقای خوئی ره این است که در زمان واحد جلوس وقیام مجتمع بشوند محال است. اما در رتبه واحده مجتمع بشوند چه می شود؟ در رتبه واحده هم جلوس داشته باشیم و هم قیام داشته باشیم مادامی که منجر به اجتماع در وجود نشود مشکلی ندارد.

پس اینکه شما در برهان دوم گفتید محال است جلوس در رتبه قیام باشد، می گوئیم نخیر محال نیست. اتفاقا جلوس در رتبه قیام است. لا یجتمعان فی زمان واحد. اما یجتمعان فی رتبة واحدة. جلوس وقیام در رتبه واحده هستند. چرا؟ برای اینکه نسبت بین جلوس وقیام نه نسبت علت است و نه نسبت معلول، فهما فی رتبة واحدة. جلوس وقیام مجتمع می شوند در رتبه واحده (رتبه این دو واحده است چون نسبت قیام وجلوس نسبت علت و معلول نیست). اما وحدت رتبه جلوس وقیام که محال نیست. آن چیزی که محال است اجتماع جلوس وقیام است فی زمان واحد فی الجلوس، اما اجتماع جلوس وقیام فی رتبة واحدة که مشکلی ندارد.

ولذا آقای خوئی نتیجه گرفته است که این برهان که بر این محور بود که در رتبه قیام، جلوس محال است باشد، اجتماع جلوس در رتبه قیام محال است. می گوید نخیر، اجتماع جلوس در رتبه قیام محال نیست. جلوس در رتبه قیام است. هما فی رتبة واحدة حیث لا علیة و لا معلولیة بینهما.

بله! لا یجتمعان فی الوجود، حرف دیگری است. در زمان واحد جلوس وقیام جمع نمی شوند این بحث درستی است. اما وحدت رتبه داشتن اشکالی ندارد. پس در رتبه قیام جلوس هم مشترک است. رتبه جلوس همان رتبه قیام است.

اما عدم الجلوس، ممکن است عدم الجلوس رتبه اش مقدم بر قیام باشد، چه محذوری دارد. رتبه جلوس را که حساب کنیم می بینیم هم رتبه است با قیام، چون علیت و معلولیت بین جلوس و قیام نیست. اما رتبه عدم الجلوس را که حساب می کنیم می بینیم رتبه عدم الجلوس مقدم است بر قیام، چون عدم الجلوس علت قیام است. چه محذوری دارد؟ ما دروحدت و اختلاف رتبه تابع ملاک عقلی هستیم. می بینیم بین جلوس وقیام هیچ رابطه علیت و معلولیت نیست. می گوئیم هما فی رتبة واحدة، اما ممکن است بین عدم جلوس وقیام که حساب می کنیم می بینیم عدم جلوس در رتبه عدم قیام است، ولذا می گوییم همه فی رتبتین مختلفتین. در عین حالی که جلوس وقیام در رتبه واحده هستند لا یجتمعان فی الوجود فی زمان واحد. و عدم جلوس هم با قیام ولو در رتبه مختلفه هستند اما یجتمعان فی الوجود. مثل علت و معلول. هر علت و معلولی در رتبه مختلفه هستند، رتبه علت مقدم است بر رتبه معلول ولکن یجتمعان فی الوجود.

این فرمایش آقای خوئی ره که فرمایش متینی هست.

سؤال وجواب: اولا گفتیم جلوس در رتبه قیام هست. وحدت رتبه دارند، چون لا علیة و لا معلولیة بینهما. وقتی علیت و معلولیت بین این دو نبود فهما فی رتبة واحدة. مثل آتش و آب. آتش و آب علیت و معلولیت بینشان نیست فهما فی رتبة واحدة.

إن قلت: اگر جلوس در رتبه قیام هست، چه جور می شود که عدم جلوس که نقیض جلوس است رتبه اش مقدم بر قیام باشد. النقیضان فی رتبة واحدة. وقتی که جلوس در رتبه قیام است، چه جور می شود که عدم جلوس رتبه اش فرق کند و رتبه اش قبل از قیام باشد چون از اجزاء علت قیام می خواهد بشود طبق نظر مشهور؟ در حالی که عدم جلوس نقیض جلوس است و النقیضان فی رتبة واحدة.

قلت: جوابش این است که چه کسی می گوید که النقیضان فی رتبة واحدة؟

سؤال وجواب: جلوس در رتبه قیام است. نقیض جلوس در رتبه قیام، عبارت است از عدم الجلوس فی رتبة القیام، که این فی رتبة القیام قید جلوس است. نقیض کل شیء رفعه. نقیض الجلوس فی رتبة القیام عدم آن جلوس فی رتبة القیام است، نه العدم فی رتبة القیام. شما جلوس فی رتبة القیام می گویید نقیضش چیست؟ نقیضش عدم آن جلوس فی رتبة القیام است که فی رتبة القیام قید جلوس باشد. عدم فی رتبة القیام که نیست. نقیض مقید رفع المقید است نه الرفع المقید. نقیض جلوس فی رتبة القیام عبارت است از اینکه این جلوس فی رتبة القیام نباشد. اما نقیضش این نیست که عدم جلوس خود این عدم هم مقید باشد به رتبه قیام.

شما وقتی که می گوئید الجلوس فی رتبة القیام، ما این را پذیرفتیم که جلوس فی رتبة القیام است، دیگر نقیض آن را نمی پذیریم، یعنی نمی پذیریم که جلوس در رتبه قیام نیست. اما ربطی به این ندارد که ما بپذیریم که خود آن عدم الجلوس رتبه اش قبل از قیام باشد. ما الجلوس فی رتبة القیام نقیضش را که می خواهیم حساب کنیم می شود عدم الجلوس، که این جلوس در رتبه قیام باشد. آنها هم نباید ارتفاع نقیضین لازم بیاید. یا باید بپذیریم که جلوس در رتبه قیام است، یا باید بپذیریم که جلوس در رتبه قیام نیست. و ما پذیرفتیم که جلوس در رتبه قیام هست. نقیضش را نمی پذیریم، یعنی نمی پذیریم که جلوس در رتبه قیام نیست. اما می پذیریم که عدم الجلوس در رتبه سابقه بر قیام است.

سؤال وجواب: شما به ما می گوئید هل الجلوس فی رتبة القیام أم لا؟ نمی شود بگویم هر دو. و نمی شود بگویم هیچکدام. چون موجب اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین می شود. و من هم انتخاب کردم گفتم الجلوس فی رتبة القیام. ارتفاع و اجتماع نقیضین لازم نیامد. در عین حال که گفتم جلوس در رتبه قیام است و نپذیرفتم که جلوس در رتبه قیام نیست، در عین حال یک مطلب دیگری را ادعا می کنم و راجع به خود عدم الجلوس ممکن است بگویم این عدم الجلوس در رتبه سابقه بر قیام است. چرا؟ برای اینکه عدم الجلوس از اجزاء علت تامه قیام است. اینها که با هم تنافی ندارند. شما می گوئید ارتفاع نقیضین لازم می آید، ولی من می گویم این ارتفاع یا اجتماع نقیضین نیست. ارتفاع یا اجتماع نقیضین موقعی بود که وقتی به من می گفتیم هل الجلوس فی رتبة القیام أم لا، اگر می گفتم هیچکدام، می شد ارتفاع نقیضین. اگر می گفتم هر دو، می شد اجتماع نقیضین. بنده که این حرف را نزدم و هیچگاه هم نمی زنم. شما جواب سؤالتان را گرفتید. گفتید هل الجلوس فی رتبة القیام أم لا؟ جواب دادیم که الجلوس فی رتبة القیام و نقیضه کاذب. تمام شد ورفت. یک سؤال دیگری هم می کنید، می گوئید هل عدم الجلوس فی رتبة القیام أم لا؟ می گویم عدم الجلوس لیس فی رتبة القیام بل فی رتبة سابقة علیه بنابر اینکه عدم ضد از اجزاء علت وجود ضد آخر باشد. و این دو جواب نه مستلزم اجتماع نقیضین اس و نه مستلزم ارتفاع نقیضین.

سؤال: عدم الجلوس در رتبه جلوس هست یا نیست؟

جواب: نه، لزومی ندارد عدم الجلوس در رتبه جلوس باشد. باید این را معنا کنید که عدم الجلوس در رتبه جلوس هست یعنی چه؟ عدم الجلوس در رتبه جلوس است یعنی نسبت بین عدم الجلوس وجلوس علیت و معلولیت نیست. منافات ندارد که مثلا حرارت نسبت به آتش چه جور است؟ آتش و حرارت را که می سنجیم آتش تقدم رتبی دارد بر حرارت. آب و آتش چطور؟ اینها با هم تقدم و تأخر رتبی ندارند. آب و حرارت چطور؟ آنها هم تقدم و تأخر رتبی ندارند. چرا؟ برای اینکه وحدت و اختلاف رتبه ملاک می خواهد. ملاکش علیت و معلولیت است. آتش و حرارت تقدم و تأخر رتبی دارند، چون آتش علت حرارت است. آب و آتش تقدم و تأخر رتبی ندارند چون علیت و معلولیت ندارند. آب و حرارت هم همینطور است. چطور شد، آیا آب هم با آتش وحدت رتبه دارد و هم با حرارت که معلول آتش است؟ می گوئیم بله چه اشکالی دارد؟ مگر معنای وحدت رتبه عدم علیت و معلولیت نیست. خب آتش و آب را که می سنجیم این آب با آتش وحدت رتبه دارد أی لا علیة و لا معلولیة بینهما. همین آب با معلول آتش که سنجیده می شود باز وحدت رتبه دارد چون لا علیة و لا معلولیة بینهما. فقط بین آتش و حرارت است که علیت و معلولیت است. ولذا آتش نسبت به حرارت وحدت رتبه ندارد. همین آب با علت حرارت وحدت رتبه داشت، با خود حرارات هم وحدت رتبه دارد. چون ملاک اختلاف رتبه علیت و معلولیت است. جلوس هم نسبت به قیام اختلاف رتبه ندارند چون علیت و معلولیت ندارند. عدم جلوس و جلوس او هم همینطور، علیت و معلولیت ندارند، اختلاف رتبه ندارند. اما عدم جلوس با قیام اینها اگر علیت و معلولیت داشته باشند اینها اختلاف رتبه پیدا می کنند، چه محذوری دارد؟

این خلاصه فرمایش مرحوم آقای خوئی.

مرحوم آقای صدر یک اشکال فنی کرده است و این بحث را یک توضیح فنی داده است که انشاءالله فردا دنبال می کنیم. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 276

دوشنبه 02/10/87

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.

#### دلیل سوم (مانع بودن توقف بر وجود ضد دارد در حالی که یلزم منه المحال)

کلام در وجه سوم هست از وجوهی که ذکر شده بود برای انکار مقدمیت عدم الضد لوجود ضده الآخر.

وجه سوم وجهی است که مرحوم آقای صدر ذکر کرده است. فرموده است: اگر بنا باشد مثلا قیام متوقف باشد بر عدم الجلوس، احتمال اینکه عدم الجلوس جزء المقتضی باشد لتحقق القیام که مطرح نیست. چرا؟ برای اینکه عدم وهم محض لا معنی لتأثیر العدم فی الوجود. پس عدم نمی تواند جزء المقتضی باشد. چون جزء المقتضی عبارت است از آن چیزی که وجود معلول از او است و مؤثر است این جزء المقتضی در وجود معلول. وعدم الجلوس عدمٌ محض لا معنی لتأثیره فی الوجود.

پس احتمال اینکه توقف قیام بر عدم جلوس از باب توقف شیء بر جزء المقتضی باشد نیست. یک احتمال بیشتر مطرح نیست و آن این است که توقف قیام بر عدم الجلوس از باب توقف الشیء علی عدم مانعه باشد. چون وجود جلوس مانع است از قیام، و لذا توقف دارد قیام بر عدم این مانع.

بعد مرحوم آقای صدر فرموده است این را هم به شما بگوئیم هیچ چیز نمی تواند در حال عدمش مانع باشد. مانعیت معدوم محال است. پس اگر می خواهید ببینید که جلوس مانع است از قیام، ظرف وجود جلوس را بررسی کنید، والا ظرف عدم جلوس در ظرف عدم که معنا ندارد جلوس مانع باشد. مانعیة المعدوم مستحیلة.

یعنی نتیجه این می شود که توقف دارد قیام بر عدم جلوس توقف الشیء علی عدم مانعه. نتیجه این است که جلوس مانع است از قیام. چه موقعی جلوس مانع است از قیام؟ هنگام وجودش. رطوبت پنبه چه موقع مانع است از احتراق آن؟ در ظرف وجود رطوبت نه در ظرف عدم رطوبت.

پس تا حالا ثابت کردیم که مانع بودن جلوس للقیام متفرع علی وجود الجلوس.

این نتیجه را که گرفتیم. حالا اگر وجود جلوس هم متفرع باشد بر عدم قیام، خب یلزم المحال. چون جلوس علی فرض وجوده می خواهد مانع از قیام بشود. در حالی که این جلوس وجودش فرع بر عدم القیام است. چرا؟ برای اینکه همانطور که قیام توقف دارد بر عدم جلوس، جلوس هم توقف دارد بر عدم قیام. چون بحث ما این است که شما ادعا کردید هر ضدی موقوف است بر عدم ضد آخرش. فقط قیام که نبود که موقوف باشد بر عدم جلوس. خب جلوس هم موقوف است بر عدم قیام. هر ضدی موقوف است بر عدم ضد آخر. و این موجب محال است. از یک طرف مانع بودن جلوس للقیام متوقف شد بر وجود جلوس، لأن مانعیة المعدوم مستحیلة. از طرف دیگر وجود جلوس متوقف است بر عدم قیام، این محال است. چرا محال است؟ برای اینکه اگر وجود یک شیئی موقوف باشد بر عدم شیء آخر، می گوید اگر تو نباشی من هستم، پشه به باد می گوید ایها الباد اگر تو نباشی من هستم، حالا آیا می تواند این پشه مانع از وجود باد بشود؟! کسی که وجودش موقوف است بر عدم باد دیگر نمی تواند مانع از باد بشود. وقتی که باد بیاید اصلا پشه فرار می کند. وجود پشه در اینجا موقوف بر نبودن باد است. آیا می تواند این پشه مانع از وجود باد بشود؟ پشه ای که وجودش توقف دارد بر عدم باد، کیف یمکن أن یکون مانعا و سدا در مقابل باد؟ این امر واضحی است. هر چیزی که وجودش متوقف است بر عدم یک چیزی، محال است بخواهد مانع از آن چیز بشود. چرا؟ برای اینکه آن چیز که آمد، اصلا وجود این شیء را برمی دارد، دیگر نمی گذارد نوبت به او برسد که بخواهد مانع بشود.

این جلوس می گوید من مانع هستم از قیام. آقای جلوس! تو وجودت متوقف است بر عدم قیام، یعنی اگر قیام بیاید توی جلوس منعدم می شوی. مثل پشه ای که اگر باد بیاید از این محل نابود می شود، آقای جلوس اگر قیام بیاید توی جلوس هم از بین می روی. چرا؟ برای اینکه وجود توی جلوس متوقف است بر عدم قیام من باب توقف وجود کل ضد علی عدم ضده الآخر. آقای جلوس تو که وجودت متوقف است بر عدم قیام و اگر قیام موجود بشود تو را کن فیکون می کند، توی جلوس می توانی بگوئی که من سدّ ره وجود قیامم، من هستم که جلو وجود قیام را گرفتم؟!

سؤال وجواب: بحث در این است که جلوس بخواهد مانع از قیام بشود. والا مقتضی اقوای جلوس بلکه مقتضی مساوی جلوس بخواهد مانع از قیام بشود که حرف ما است. این را که ما تحاشی نمی کنیم. اگر به زور یک پهلوان شما مجبور به جلوس هستید، خودتان هم زور ضعیف می زنید که قیام کنید، البته مقتضی اقوای جلوس شما که این پهلوان کشوری هست که محکم شما را گرفته، شما می خواهید برای او قیام کنید، آمده دستهایش را گذاشته روی شانه شما و محکم فشار می دهد و می گوید خواهش می کنم از جایتان تکاه نخورید. این پهلوان مقتضی اقوای جلوس شما است. بله، مقتضی اقوای جلوس بلکه مقتضی مساوی جلوس مانع از تحقق قیام است. بحث در این نیست. بحث در این است که بخواهد خود جلوس مانع از تحقق قیام باشد.

می گویند آقای جلوس تو می خواهی مانع باشی از تحقق قیام؟ در فرض وجودت می خواهی مانع باشی یا در فرض عدمت؟

یک فکری می کند میگوید در فرض وجودم دیگر، و الا در فرض عدمم که معنا ندارد من مانع باشم.

می گوئیم وجود توی جلوس موقوف است بر عدم قیام، یعنی اگر قیام موجود بشود تو را کن فیکون می کند. وجود توی جلوس که موقوف است بر عدم قیام چطور می خواهد سدّ در برابر قیام باشد؟!

این مطلب هم وجدانی است، که نمی تواند جلوسی که موقوف است وجودش بر عدم قیام مانع بشود از قیام. ما توقف وجوده علی عدم شیء لا یمکن أن یکون مانعا عن ذلک الشیء. پس این هم وجدانی است که با مثال پشه و باد وجدانی تر می شود.

و هم برهانی است. چرا برهانی است؟ برای اینکه اگر بنا باشد این جلوس هم موقوف باشد بر عدم قیام، و هم مانع باشد از قیام، تهافت در رتبه لازم می آید. چرا؟ برای اینکه این جلوس موقوف است بر عدم قیام، پس عدم قیام متقدم است بر او رتبة. وقتی جلوس موقوف است بر عدم قیام، عدم قیام می شود از اجزاء علت جلوس، پس متقدم می شود رتبة بر جلوس. این عدم القیام می شود متقدم رتبة بر جلوس.   
آنوقت اگر این جلوس بخواهد مانع از قیام بشود، یعنی می شود علت عدم القیام. از آن طرف هم می شود اسبق رتبة از قیام. جلوس اگر بخواهد مانع از قیام باشد یعنی می شود علت عدم القیام. از آن طرف هم می شود اسبق رتبة از عدم القیام. این جلوسی که متأخر بود رتبة از عدم القیام چون عدم القیام از اجزاء علت او بود، حالا فرض می کنید که تقدم رتبة دارد بر عدم القیام. این تهافت است. چه جور می شود این جلوس از یک طرف متأخر رتبة است از عدم القیام، چون توقف دارد بر عدم القیام، از یک طرف تقدم داشته باشد رتبة بر عدم القیام، از باب اینکه مانع علت برای عدم ممنوع است. جلوس علت است برای عدم القیام. هم جلوس تأخر رتبی دارد از عدم القیام و هم تقدم رتبی دارد بر او. این تهافت است.

این وجهی که ایشان فرمود به نظر ما وجه متینی است. این ثابت می کند که این کبری که کل ضد موقوف علی عدم ضده، کبرای نادرستی است.

سؤال وجواب: شما تفصیل محقق خوانساری در نظرتان هست که تفصیل می دهید بین ضد موجود و ضد معدوم. یعنی اگر ضدی موجود است مثلا اگر جلوس موجود است، قیام توقف دارد بر عدم جلوس. ولی اگر جلوس موجود نیست، قیام توقف ندارد بر عدم الجلوس. ایشان اینجور می گوید. می خواهد بگوید بستگی دارد اگر این آقا نشسته، اینجا قیامش توقف دارد بر عدم جلوس. چرا؟ برای اینکه فعلا ایشان قابلیت قیام ندارد مادام جالسا. ولی این جلوسش توقف ندارد بر عدم القیام، چون قیام ضد معدوم است. خب این تفصیل محقق خوانساری است که نسب الی الشیخ الانصاری که کان یمیل الیه. شما هم همین را می خواهید بگوئید. می خواهید بگوئید بستگی دارد که کدام ضد موجود باشد. اگر جلوس موجود است، قیام متوقف است بر نابود کرد این جلوس. توقف دارد وجود شیء بر اعدام ضد موجودش. پس قیام توقف دارد بر اعدام جلوس موجود. ولی این جلوس توقف ندارد بر عدم القیام، چون قیام ضد موجود نیست در رابطه با این آقایی که جالس است.

اگر این فرمایش محقق خوانساری را بگوئیم بله، بسیاری از اشکالات از جمله این اشکال سوم حل می شود. و لکن سیأتی که این تفصیل محقق خوانساری درست نیست.

سؤال وجواب: مثال فقهی بزنم: مثل دلیل وارد و دلیل مورود. مثلا قبح عقاب بلابیان، موضوع قبح عقاب عدم البیان است. بیان که آمد قبح عقاب بلا بیان نابود می شود. آیا می تواند قبح عقاب بلا بیان مانع از وجود بیان بشود؟ قبح عقاب بلا بیان که وجودش بسته به عدم البیان است، آیا می تواند مانع بشود از وجود بیان؟ قطعا نمی تواند.

#### دلیل چهارم (تکرار وجه اول با تبدیل مقدمه اولی)

وجه چهارم: ما ذکره السید الصدر ایضا. ایشان فرموده من یک وجه اولی گفتم مرحوم نائینی هم اتفاقا در اجود التقریرات داشت. آن وجه اول را تکرار می کنیم، می خواهیم آن وجه اول که دارای دو مقدمه بود برای مقدمه اول مطلب دیگری را جایگزین کنیم ولی مقدمه ثانیه اش را حفظ می کنیم.

وجه اول این بود که گفتیم چون گاهی مقتضی برای دو ضد مساوی است، مثلا مقتضی حرکت این جسم الی الیسار با مقتضی حرکت این جسم الی الیمین مساوی است. زید و عمرو زورشان مساوی است، یکی می خواهد به طرف راست بکشد و یکی به طرف چپ. ما در وجه اول گفتیم معلوم می شود اینکه حرکت جسم الی الیمین محقق نمی شود بخاطر آن مقتضی حرکة الجسم الی الیسار است نه بخاطر خود حرکة الجسم الی الیسار. چون حرکة الجسم الی الیسار در فرض تساوی محقق نمی شود تا بگوئیم او مانع است. پس طبق این مقدمه کشف می کردیم که المقتضی المساوی أو الاقوی للضد مانع عن وجود الضد الآخر.

این مقدمه اولی بود که در وجه اول می گفتیم.

مقدمه دوم ما این بود که می گفتیم حالا که ثابت شد مقتضی مساوی یا اقوای ضد مثل حرکت الی الیسار مانع است از حرکت الی الیمین، محال است که خود آن ضد یعنی خود آن حرکت الی الیسار مانع باشد بعد کون مقتضیه المساوی أو الاقوی مانعا عن الضد الآخر فیستحیل کونه بنفسه مانعا.

این را در وجه اول توضیح دادیم.

حالا آقای صدر می گوید این مقدمه اولی را که از فرض تساوی ضدین کمک گرفتیم و مقرر هم در تعلیقه بحوث ایراد گرفت که این مقدمه اولی شما درست نیست، ما حالا متنبه شدیم و می خواهیم یک جایگزین بهتری برای این مقدمه اولی بکنیم. این جایگزین بهتر چیست؟

ایشان می گوید ما تشقیق می کنیم، مثال خودشان این است که در مقتضی سواد سه احتمال هست:

احتمال اول: این مقتضی سواد بگوید من می خواهم که این جسم حتی در حال سفیدی هم سیاه باشد. من مقتضی سواد این جسم هستم ولو فی حال کونه ابیض.

خب این احتمال باطل است. چرا؟ برای اینکه معنایش این است که مقتضی می گوید من اقتضاء می کنم امر محال را. آقای مقتضی! سواد الابیض محالٌ، معنا ندارد تو بگوئی من مقتضی یک امر محال هستم. مقتضی المحال محال. چیزی که محال بالذات است مقتضی برای او فرض کردن معنا ندارد. مثل اینکه بگوئیم مقتضی برای شریک الباری هست. آقا شریک الباری ممتنع بالذات است. مقتضی یعنی اجزاء علت فرع بر امکان ذاتی معلول است. پس معنا ندارد بگوئید مقتضی السواد اقتضاء می کند سواد این جسم را حتی فی حال کونه ابیض.

پس احتمال اول باطل است.

احتمال دوم: اینکه اصل وجود این مقتضی سواد موقوف باشد بر عدم بیاض این جسم. یعنی اگر این جسم سفید بود اصلا دیگر اقتضاء مقتضی سواد نابود می شود. با فرض سفیدی این جسم دیگر اصلا مقتضی برای سواد نداریم. اقتضاء مقتصی سواد مشروط بشود به عدم البیاض. به جوری که وقتی این جسم سفید بود اصلا دیگر مقتضی سواد نابود می شود.

این احتمال دوم هم باطل است. چرا؟ برای اینکه وجدانا وجود ضد کشف نمی کند از انتفاء مقتضی ضد آخر. این امر وجدانی است. در همین مثالهای عرفی که خود ما هم زدیم: اگر این جسمی که در وسط میز است شما که زورتان بیشتر است بکشید طرف خودتان، آیا معنایش این است که این آقایی که مقابل شما است اصلا زور نداشت و مقتضی برای حرکت این جسم به طرف او نبود؟! نه، مقتضی برای حرکت این جسم به طرف او بود، ولکن بالاخره این مقتضی ضعیف بود نتوانست تأثیر بگذارد در معلول خودش. وجدانا نمی شود گفت که وجود ضد به معنای این است که اصلا ضدهای دیگر مقتضی ندارند. شما اگر کاری را انجام دادید آیا معنایش این است که اصلا کارهای دیگر مقتضی نداشت؟ بلااشکال آدم ممکن است یک ضدی را موجود کند بخاطر اهم بودن او، نه اینکه ضدهای دیگر مقتضی ندارند.

پس این احتمال دوم هم باطل است که کسی بخواهد بگوید وجود ضد مثلا وجود بیاض این جسم کشف کند که ما اصلا مقتضی سواد نداشتیم. گاهی این جسم آنقدر سفیدی اش قوی است که هر چه مقتضی سواد می خواهد آن را سیاه کند نمی تواند. ولی این معنایش این نیست که اصلا مقتضی سواد نداریم.

پس این حتمال دوم هم باطل است.

سؤال وجواب: وجود ضد کاشف نیست از عدم مقتضی ضد آخر، ولی گاهی که اینطور هست. مثلا شما می خواهید ماشینی را رنگ سیاه کنید. می گوئید اگر این ماشین سفید نباشد رنگ سیاهش می کنم. ولی اگر سفید باشد حیف است که ماشین با رنگ سفید را سیاه کنید. بله در اینجا مقتضی سیاه کردن این ماشین موقوف است بر اینکه این ماشین سفید نباشد. چون خودت گفتی اگر این ماشین سفید بود من او را سیاه نمی کنم و رنگ سیاه برای این ماشین استفاده نمی کنم.

من نگفتم نمیشود که سفید بودن این جسم اصلا کشف کند که مقتضی سواد او وجود ندارد. خب در این مثال خود شما گفتید که اگر این ماشین شما سفید باشد من او را رنگ سیاه نمی زنم. اگر آن ماشین شما سفید نیست بلکه آبی یا قرمز است من رنگ سیاه می زنم والا ماشین سفید را من رنگ سیاه نمی زنم. این ممکن است، اما اینکه قانون به ما بدهید که بگوئید هر ضدی وقتی موجود شد کشف می کند ضدهای دیگر اصلا مقتضی ندارند، این حرف خلاف وجدان است. خیلی موارد ضدها مقتضی دارند ولکن مقتضی آنها ضعیف است. شما ده دقیقه وقت داشتی، می توانستی بروی دیدن پدرت و می توانستی بروی دیدن عمویت، خب میروی دیدن پدرت. نه اینکه دیدن عمو مقتضی ندارد، خب او هم مریض است مقتضی داشت که عیادت او بروی. ولی مقتضی دیدار پدر اقوی است. آیا حالا که رفتی دیدار پدر کشف می کند که اصلا دیدن عمو هیچ مقتضی نداشت؟ قطعا اینجور نیست. این امر واضحی است. پس احتمال دوم هم باطل شد.

احتمال سوم: این است که مقتضی سواد حتی در حالی که این جسم سفید است مقتضی ذات سواد است و مقتضی عدم بیاض. می گوید من مقتضی هستم که این جسم سیاه باشد و سفید نباشد. حالا چه مقدار اقتضاء من قوی است او بحث دیگری است. اما من که مقتضی سواد هستم، هم مقتضی سواد هستم و هم مقتضی عدم البیاض. مقتضی عدم البیاض یعنی چی؟ یعنی مانع از بیاض. پس مقتضی سواد مانع از بیاض هم هست.

حالا آقای صدر اگر مثال ما را میزد واضحتر بود. این جسمی که در وسط میز است، زید این طرف ایستاده می خواهد او را بکشاند طرف خودش. زور زید هم مقتضی حرکت این جسم است به طرف زید و هم مقتضی عدم حرکت این جسم است به سمت عمرو. یعنی زوری که زید می زند که این جسم را بکشد طرف خودش، هم مقتضی کشیده شدن این جسم است به طرف خودش و هم مانع است از حرکت این جسم به سمت مقابل. زور عمرو هم که در طرف مقابل است همینطور، او هم مقتضی حرکت جسم است به طرف عمرو و مانع از حرکت جسم است به طرف زید. فکل مقتض للضد، مقتض للضد و مقتض لعدم الضد الآخر أی مانع عن وجود الضد الآخر.

دیگر ما احتمال چهارمی نداریم. این احتمال سوم اثبات کرد که هر مقتضی ضدی مانع از ضدهای دیگر هم هست.

البته گاهی این مقتضی ضعیف است، مقتضی ضد دیگر قوی است، او می شود وارد. گاهی نه، این مقتضی ضد ضعیف نیست بلکه یا قوی است یا مساوی است، خب این مقتضی قوی یا مساوی هم مقتضی ضدی است که معلول خودش هست و هم مانع است از ضدهای دیگر.

پس طبق احتمال ثالث نتیجه این شد که مقتضی هر ضدی مثلا مقتضی سواد هم مقتضی سواد است و هم مقتضی عدم البیاض. حالا این مقتضی سواد ضعیف باشد قوی باشد مساوی باشد که فرقی نمی کند، وجدانا یکی است. مقتضی سواد مقتضی عدم بیاض هم هست که به تعبیر دقیقتر مانع از بیاض هم هست یعنی اقتضاء منع از بیاض هم دارد. فثبت که مقتضی هر ضدی همانطوری که اقتضاء وجود آن ضد را می کند، اقتضاء منع از ضد دیگر را هم می کند، و اگر مساوی یا اقوی بود مانع فعلی هم از ضد آخر می شود.

فثبت بهذا البیان که اگر مثلا این جسم سیاه شد سفید نشد بخاطر این است که مقتضی سواد اقتضاء کرد وجود سواد را و مانع شد از وجود بیاض. فثبت که عدم البیاض مستند الی مانعیة مقتضی السواد.

این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه هم آقای صدر می گویند در وجه اول آن را ذکر کردیم، آن این بود که حالا که عدم این بیاض مستند است به مانعیت مقتضی السواد، دیگر محال است خود سواد مانعیت داشته باشد با توضیحی که در وجه اول دادیم.

اقول: به نظر ما این وجه مرحوم آقای صدر هم وجه تمامی است.

سؤال وجواب: مقتضی سواد به همان اندازه که مقتضی سواد است باید مقتضی عدم البیاض هم باشد.

سؤال: احتمال چهارمی هم هست و آن اینکه مقتضی سواد، مقتضی سواد باشد، وجود این سواد مانع بیاض باشد.

جواب: آیا این، مقتضی سواد است ولو کان الضد ابیض؟! یعنی مقتضی سواد ابیض است؟! چیزی که مقتضی این ضد است فی حد ذاته، مقتضی عدم ضدش هم هست دیگر. در مثال حرکت، آن چیزی که اقتضاء می کند حرکت این جسم را الی الیسار، همان اقتضاء می کند عدم حرکت این جسم را الی الیمین.

سؤال: خب همان بیان تعلیقه را بگوئیم که مقتضی سواد است فقط، وجود این می شود مانع.

جواب: این معنایش این است که می گوید من مقتضی هستم که این جسم سیاه باشد حتی در آن حالی که سفید است. اینکه می شود محال. ما که فرض رابعی را تصور نمی کنیم و اگر تصور کردیم بعدا مطرح می کنیم.

پس این وجه مرحوم آقای صدر هم وجه تمامی هست. کلام واقع می شود در وجه مرحوم نائینی.

جلسه 277

سه شنبه 03/10/87

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 وجوه انکار مقدمیت عدم الضد بود

#### دلیل پنجم (وجه مرحوم نائینی)

وجه پنجم: مرحوم نائینی برای انکار مقدمیت عدم الضد وجهی ذکر کرده است. فرموده است: اینکه بگوئیم توقف دارد هر ضدی بر عدم ضد دیگرش، مثلا سواد توقف دارد بر عدم بیاض، توجیهی ندارد الا اینکه بیاض مانع باشد از سواد. نمی شود بگوئیم که توقف سواد بر عدم البیاض بخاطر این است که عدم البیاض جزء المقتضی است. محال است تأثیر عدم در وجود. محال است که عدم بخواهد جزء المقتضی باشد برای یک شیء. پس اگر می گوئیم سیاهی جسم توقف دارد بر عدم سفیدی آن، باید به این معنا باشد که سفیدی و بیاض مانع هستند از سواد.

مانعیت به دو مطلب وابسته است: یکی وجود مانع است. باید مانع موجود باشد تا مانع بشود. دوم: تحقق مقتضی و شرط برای آن ممنوع. اگر مقتضی برای ممنوع محقق نشود، مثلا در مثال معروف اگر این پنبه خیس هست ولی اصلا آتشی نیست که آن را بسوزاند، خب عدم احتراق این پنبه مستند است به عدم مقتضی. از افحش اغلاط است کسی بگوید این پنبه نسوخت چون خیس بود. وقتی آتشی در کار نیست استناد عدم احتراق پنبه به فقد مقتضی است. یا اگر آتش بود ولی نزدیک پنبه نبود که شرط تأثیر است، باز بگوئیم این پنبه نسوخت چون خیس بود این غلط است. اگر خیس هم نبود با این فاصله زیاد با آتش قابل احتراق نیست. پس استناد عدم الشیء الی مانعه در فرض تمامیت مقتضی وشرط است. این هم مطلب دوم.

پس مانعیت بیاض للسواد موقوف است یکی بر وجود بیاض و دوم بر تمامیت مقتضی وشرائط سواد.

بعد محقق نائینی فرموده است: جمع بین وجود بیاض و تمامیت مقتضی سواد محال است. چرا؟ برای اینکه اگر بیاض موجود بشود یعنی مقتضی بیاض موجود است. مقتضی بیاض که موجود است مقتضی سواد هم بخواهد موجود بشود این محال است. اجتماع ضدین مثل سواد وبیاض که محال است سرایت می کند به اجتماع مقتضیین للضدین. اجتماع مقتضیین للضدین هم می شود محال. چرا؟ برای اینکه مقتضی المحال محال. وقتی که یک چیزی محال است، وجود مقتضی برای محال هم محال است. چیزی که محال بالذات است مثل دور، می شود بگوئیم مقتضی برای وجود دور محقق است. مقتضی یعنی جزء العلة، چیزی که ممتنع الوجود است معنا ندارد علت داشته باشد یا جزء العلة داشته باشد.

نتیجه این می شود که اگر بیاض موجود نباشد که معنا ندارد بگوئیم مانع. اگر بیاض موجود باشد، پس یعنی مقتضی بیاض هم موجود است. نمی شود بیاض موجود باشد مقتضی آن موجود نباشد. و با فرض وجود مقتضی بیاض اینکه فرض کنید مقتضی سواد هم هست یعنی فرض وجود مقتضی اجتماع ضدین. و مقتضی المحال محال.

نتیجه می گیریم که در فرضی که بیاض موجود است پس اصلا سواد ممکن نیست مقتضی پیدا کند. وقتی ممکن نبود مقتضی پیدا کند، عدم سواد مستند می شود به عدم مقتضی نه به وجود بیاض. نتیجه این شد که مانع شدن بیاض از وجود سواد شد محال. کلام مرحوم نائینی در این جمله خلاصه می شود که بیاض در فرض وجودش باید مانع بشود، و در فرض وجودش فرض مقتضی داشتن سواد محال است. و چون مقتضی داشتن سواد در فرض وجود بیاض محال است، عدم السواد مستند می شود به عدم مقتضی اش نه به وجود بیاض.

این فرمایش مرحوم نائینی است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: جناب استاد! ما نفهمیدیم اجتماع ضدین محال است این درست، اما اجتماع مقتضیین للضدین کجا محال است؟! دو مقتضی مستقل، مقتضی اول اقتضاء می کند این ضد را، مقتضی دوم اقتضاء می کند آن ضد را، این چه محالی است؟ اجتماع ضدین محال است، اما دو مقتضی که هر کدام مقتضی ذات ضد است، مقتضی سواد مقتضی ذات سواد است نه مقتضی سواد فی حال البیاض، تا بگوئید مقتضی محال است. مقتضی سواد مقتضی ذات سواد است. مقتضی سواد فی حال البیاض که نیست. نمی گوید من می خواهم سواد در حال بیاض موجود بشود تا به او بگوئیم تو نمی توانی این را بخواهی و این محال است. می گوید من مقتضی سواد می خواهم سواد موجود بشود. مقتضی بیاض هم می گوید من می خواهم بیاض موجود بشود. اجتماع این دو مقتضی محال نیست. چون فرض نکردیم این مقتضی ها مقتضی اجتماع ضدین هستند، بلکه هر کدام مقتضی ذات یک ضد است.

بله! اگر مقتضی سواد می گفت من مقتضی این هستم که در حال بیاض سواد بشود، این محال بود. اما مقتضی سواد می گوید من مقتضی ذات سواد هستم. مقتضی بیاض هم می گوید من مقتضی ذات بیاض هستم.

مثال عرفی هم زیاد دارد، جسمی که در وسط هست زور زید مقتضی حرکت آن است الی الیمین و زور بکر مقتضی حرکت آن است الی الیسار. هر کدام که اقوی بود او اثر می کند. اگر مساوی بودند هیچکدام اثر نمی کند نه اینکه مقتضی ها اجتماعشان محال است.

سؤال وجواب: نخیر، جلو تأثیر آن را می گیرد.

اقول: این اشکال مرحوم آقای خوئی وارد است. اینکه آقای صدر خواسته کلام مرحوم نائینی را توجیه کند به توجیهی که ما در جزوه آوردیم و آن عبارت بسیار مندمج بحوث را سعی کردیم توضیح بدهیم مراجعه کنید به جزوه می بینید فرمایش مرحوم آقای صدر لا یرجع الی محصل. ولذا وقت را به این بحث نمی گیرم. اجمالا اشکال مرحوم آقای خوئی به آقای نائینی وارد است.

اینکه مرحوم نائینی راجع به فعل اختیاری این فرمایشش را تطبیق کرده این را هم توضیح بدهم:

مرحوم نائینی فرموده: حالا ما در مورد سواد و بیاض گفتیم با وجود بیاض، مقتضی السواد می شود مقتضی اجتماع الضدین و هو محال. اما راجع به فعل اختیاری هم مرحوم نائینی فرموده توضیح بدهم: گاهی دو فعل اختیاری که ضدین هستند مربوط به مکلف واحد هستند، مثل اینکه شما یا می خواهید قیام کنید یا جلوس. مثال فقهی اش ازاله وفعل الصلاة است، ما مثال عرفی می زنیم به قیام و جلوس. مرحوم نائینی فرموده: محال است که عدم قیام مستند باشد به وجود جلوس. چرا؟ برای اینکه شما وقتی که جلوس دارید یعنی اراده جلوس دارید. اراده جلوس که دارید دیگر محال است اراده قیام هم در این زمان داشته باشید. پس اینکه قیام نمی کنید بخاطر عدم تحقق اراده قیام است نه بخاطر جلوس. تا اراده کنید قیام را، می بیند اراده که بکنید قیام را قیام می کنید. پس جلوس هیچگاه مانع نیست از قیام. تا قیام نکردید، عدم قیام مستند است به فقد اراده. هر وقت اراده کنید وقیام کنید، قیام می کنید و جلوس منتفی می شود به انتفاء اراده آن. نمی شود که آدم در آن واحد هم اراده جلوس داشته باشد و هم اراده قیام.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی را ما قبول داریم، در فعل اختیاری همینطور است. ( این را بعدا هم توضیح می دهیم). اما کبرایی که محقق نائینی ذکر کرد که هیچ ضدی نمی تواند مانع از ضد آخر باشد با آن برهانی ذکر کرد ما قبول نداریم. اما در مورد فعل های اختیاری مکلف واحد انصافا همین است که عدم قیام مثلا مستند نیست به وجود جلوس، بلکه مستند است به فقد مقتضی و هو الارادة. فإذا تحقق المقتضی و هو ارادة القیام فیتحقق القیام و لا یمکن بقاء الجلوس. چرا؟ برای اینکه اراده قیام که کردی دیگر اراده جلوس از بین می رود. نمی شود انسان اراده کند ایجاد ضدین را فی آن واحد. اراده قیام که کردی اراده جلوس از بین می رود و طبعا جلوس از بین می رود، قیام خواهی کرد.

پس مستند نیست عدم قیام به جلوس شما، بلکه مستند است به عدم اراده آن. این را بعد توضیح بیشتری خواهیم داد.

اما راجع به دو مکلف، آنجا هم مرحوم نائینی اینجور توضیح داده، فرموده: اگر یک مکلف می خواهد مثلا این جسم را به سمت یمین حرکن دهد مکلف دیگر می خواهد این جسم را به سمت یسار حرکت دهد، اراده یکی اگر غالب شد، یکی قهرمان بود زورش بیشتر بود، این جسم را به سمت خودش حرکت داد، این کشف می کند که آن اراده مغلوبه طرف مقابل اصلا مقتضی و یا شرطش مشکل دارد. اینکه آن شخص مغلوب نتوانست این جسم را به سمت خودش حرکت بدهد، این بخاطر حرکت این جسم به سمت مقابل نیست، بلکه بخاطر فقد مقتضی و یا شرط است. چطور؟ ایشان فرموده است: این قهرمان ملی که اراده غالبه دارد کاری می کند که دیگر حرکت این جسم به طرف فرد دیگر می شود غیر مقدور. وقتی یک قهرمان ملی دست می آورد و می خواهد این جسم را سمت خودش بکشاند، اصلا دیگر این شخص مقابل قدرت ندارد بر حرکت دادن این جسم به سمت خودش با وجود این قهرمان ملی در مقابلش. انتفاء حرکت این جسم به سمت این فرد مغلوب ناشی است از عدم مقتضی و عدم شرط. یعنی ناشی است از عدم اراده غالبه و عدم قدرت این فرع مغلوب بر این فعل. ناشی نیست از وجود ضد و هو حرکة هذا الجسم الی جهة ذاک القهرمان.

اینجا هم مرحوم نائینی می خواهد کبرای خودش را تطبیق بدهد، بگوید عدم وجود این ضد یعنی حرکت این جسم را الی جهت آن فرد مغلوب مستند نیست به وجودش ضدش، بلکه مستند است به عدم اراده غالبه و عدم قدرت این شخص مغلوب بر این فعل.

سؤال وجواب: اراده مغلوبه ایشان می گوید یعنی عدم قدرت این شخص بر این فعل. پس فاقد شرط شد، نه اینکه مبتلا به مانع است.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی در این مثال نادرست است. چرا این فرد مغلوب قادر نیست بر این فعل؟ بخاطر وجود مانع است. عدم قدرت بر این فعل ناشی است از وجود مانع که این فرد قهرمان مانع شد. پس شما همه جا موارد ابتلاء به مانع را بگوئید همان پنبه هم که نمی سوزد بخاطر اینکه خیس است بگوئید چون سوختن او در این فرض غیر مقدور است. و غیر مقدور می شود محال بالغیر، و مقتضی المحال محال.

خب محال بالغیر گاهی بخاطر وجود مانع شده محال بالغیر. اینکه پنبه نمی سوزد بخاطر خیسی آن است. اینکه شده محال بالغیر و غیر مقدور بخاطر ابتلاء به مانع است. اینکه دلیل نمی شود بگوئیم پس اینجا ناشی است عدم این شیء از فقد مقتضی. نه بابا، بخاطر ابتلاء به مانع است. این مانع او بود که باعث شد این ضد بشود ممتنع بالغیر.

در اینجا هم این آقای ضعیف لولا المانع قدرت داشت بر حرکت دادن جسم به سمت خودش. اراده هم داشت.

سؤال وجواب: اینکه دلیل نمی شود، اگر آتش هم به اندازه شعاع خورشید بود همه چیز را ذوب می کرد، ولی چون این آتش قوی نیست نیاز پیدا کرد سوختن پنبه به اینکه اول خیسی پنبه از بین برود تا این آتش ضعیف بتواند آن را بسوزاند. در حالی که اگر این آتش نبود آتش جهنم یا خورشید بود که دیگر این حرفها سرش نمی شد و تمام عالم را کن فیکون می کرد. شما می گوئید اگر این اراده اش قوی بود چه ها می کرد. حالا این اراده ضعیفه ای که این دارد، این را حساب کنید که اگر نبود آن قهرمان ملی، او جسم را حرکت می داد به سمت خودش. خب من که قادر نیستم بر اینکه حرکت بدهم این جسم را به سمت خودم، بخاطر فقد مقتضی یا فقد شرط نیست بلکه بخاطر ابتلاء به مانع است.

پس این تطبیق مرحوم نائینی در مثال فعلین مکلفین درست نیست. در مثال سواد و بیاض هم که امرین تطبیقیین هستند درست نبود. فقط در مثال افعال اختیاریه لمکلف واحد ما فرمایش ایشان را قبول داریم. ولی جناب نائینی! کبری درست کردن که اجتماع مقتضیین للضدین محال است، کبرای درست می کنید؟ جناب نائینی! شاگرد خودت جناب آقای خوئی حرف شما را قبول نکرد و اشکال خوبی هم کرد، گفت اگر حرف استادم درست بشود اصلا در عالم هیچ مانعی وجود ندارد. چرا؟ برای اینکه مثلا همین رطوبت در پنبه چرا مانع احتراق است؟ چون رطوبت پنبه و احتراق ضدان لا یجتمعان هستند. این است دیگر. اگر ضد نبودند که جمع می شدند. خب جناب نائینی! شمائی که می گوئید اگر یک ضدی موجود شد معلوم می شود که ضد دیگرش اصلا مقتضی ندارد، خب الان رطوبت این پنبه موجود است، پس کشف بکن که اصلا احتراق که ضد آن رطوبت پنبه است اصلا مقتضی ندارد. وقتی مقتضی داشت پس عدم احتراق این پنبه مستند می شود به فقد مقتضی نه به وجود مانع و هو رطوبة القطنة. جناب نائینی! با بیان شما ما دیگر مانعی نخواهیم داشت. چون مانع با ممنوع ضدان لا یجتمعان هستند. و الا مانع و ممنوع نمی شدند. اگر وجود مانع کشف بکند که ممنوع اصلا مقتضی نداشت طبق بیان شما، چون می گوئید این مانع ضد ممنوع است، وقتی این ضد موجود شد مقتضی پیدا کردن ضد آخر می شود محال. خب این آقا این مانع که موجود شد مقتضی پیدا کردن ممنوع می شود محال. همیشه ممنوع مستند می شود عدمش به نبود مقتضی نه به وجود مانع. فأین المانع؟

سؤال وجواب: مرحوم نائینی می خواهد بگوید پس مانعیت محال است. مانع است یعنی چی؟ یعنی ذات این شیء است؟ مانع بودنش به نظر مرحوم نائینی می شود محال. چون وجود این مانع کشف می کند که اصلا ضد آن مقتضی ندارد. وصف مانعیت به نظر مرحوم نائینی برای این ضد نیست. چرا؟ برای اینکه این ضد که موجود شد می فهمیم ضد آخرش اصلا مقتضی ندارد، و انتفاء ضد آخر به قول مرحوم نائینی مستند می شود به انتفاء مقتضی. اما این ضد موجود محال است مانع بشود. مانعیت این ضد موجود محال خواهد بود. چون انتفاء ضد معدوم مستند می شود به انتفاء مقتضی آن. اگر این را بگوئید دیگر ما در عالم هیچ مانعی نخواهیم داشت. ولذا کشف می کنیم این فرمایش مرحوم نائینی به هیچ وجه تمام نیست.

#### دلیل ششم (لزوم دور)

وجه ششم (برای ابطال مقدمیت عدم الضد): ما ذکره صاحبه الکفایه وهو لزوم الدور.

ایشان می گوید: مثلا قیام و جلوس لمکلف واحد را حساب کنید. شما مدعیان مقدمیت عدم الضد می گوئید قیام متوقف است بر عدم جلوس توقف الشیء علی عدم مانعه. مرحوم صاحب کفایه گفته اند این مستلزم دور است. چرا؟ برای اینکه این بیان شما که مختص قیام نیست. بلکه قیام متوقف است بر عدم جلوس، جلوس هم متوقف است بر عدم قیام. فرقی نمی کند هر ضدی متوقف است بر عدم ضدش.

بعد مرحوم آخوند فرموده: حالا که طبق نظر شما ثابت شد که قیام متوقف است بر عدم جلوس، جلوس هم متوقف است بر عدم قیام توقف الشیء علی عدم مانعه، ما یک قانون فلسفی داریم که همانطوری که توقف دارد وجود المعلول بر عدم مانع، عدم المعلول هم توقف دارد بر وجود مانعش. یعنی این آتشی که اینجا هست و این پنبه ای که در مقابلش هست، سوختن این پنبه توقف دارد بر عدم رطوبت. احتراق قطنه توقف دارد بر عدم رطوبت. عدم احتراق قطنه هم توقف دارد بر وجود رطوبت. این آتشی که هست سوختن آن پنبه توقف دارد بر عدم رطوبت آن، نسوختن پنبه هم توقف دارد بر وجود رطوبت آن دیگر. اگر بخواهیم نسوزد باید خیسش کنیم و اگر بخواهیم بسوزد باید خشکش کنیم. پس همانطوری که وجود معلول توقف دارد بر عدم مانع، عدم المعلول هم توقف دارد بر وجود مانع. همان قانون معروف فلسفی که می گویند عدم المعلول مستند الی عدم العلة، وجود المعلول مستند الی وجود العلة.

حالا که اینطور شد، ثابت می شود که عدم الجلوس مثلا توقف دارد بر وجود جلوس. عدم القیام هم توقف دارد بر وجود جلوس. چطور؟ شما مگر نفرمودید وجود قیام توقف دارد بر عدم الجلوس توقف الشیء علی عدم المانع، خب عدم قیام هم توقف دارد بر وجود جلوس توقف عدم الشیء علی وجود مانعه.

از آن طرف مگر شما نفرمودید وجود جلوس توقف دارد بر عدم قیام توقف الشیء علی عدم مانعه، عدم جلوس هم توقف خواهد داشت بر وجود قیام توقف عدم الشیء علی وجود مانعه. خب این شد دور. چرا؟

برای اینکه توقف پیدا کرد قیام بر عدم جلوس. عدم جلوس هم توقف پیدا کرد بر قیام. شد دور. قیام توقف دارد بر عدم جلوس از باب توقف الشیء علی عدم مانعه، عدم جلوس هم توقف دارد بر قیام از باب توقف عدم الشیء علی وجود مانعه. و هذا دور واضح.

مرحوم آخوند می گوید: برخی ها خواسته اند از این اشکال دور جواب بدهند، گفته اند: هیچگاه عدم جلوس مثلا مستند به وجود قیام نیست. بلکه مستند است به فقد مقتضی. ولذا وجود قیام توقف دارد بر عدم جلوس، این را قبول داریم، می خواهید بایستید باید مقتضی قیام موجود بشود، مانع قیام و هو الجلوس هم از بین برود. پس قبول داریم که وجود قیام توقف دارد بر عدم جلوس. ولکن عدم جلوس هیچ کجا توقف بر وجود قیام ندارد، چرا؟ برای اینکه هیچ کجا فرض نمی شود که عدم الجلوس مستند باشد به وجود مانع، همیشه مستند است به فقد مقتضی. همیشه عدم الجلوس شما بخاطر این است که اراده جلوس ندارید. ولذا دور برطرف شد.

سؤال وجواب: شما هر وقت می بینی جلوس نداری بفهم که چون اراده جلوس نداشتی. و الا اگر اراده جلوس داری، قیام مانع از جلوس نیست.

پس اگر بخواهی قیام بکنی، باید جلوس را از بین ببری. پس قیام متوقف است بر عدم جلوس. اما عدم جلوس هیچکجا متوقف بر قیام نیست. چرا؟ برای اینکه همیشه عدم الجلوس بخاطر عدم اراده جلوس است. یکجا شما فرض کنید که آدم اراده جلوس بکند ولی جلوس موجود نشود به بهانه وجود قیام. همچنین فرضی نمی شود کرد.

سؤال وجواب: در جائی که مقتضی باشد شرط که عبارت است از قدرت باشد اینطور است. ...حالا فعلا راجع به مکلف واحد حساب کنید. قیام مکلف واحد متوقف است بر عدم جلوس. این را قبول داریم. ولکن عدم جلوس هیچکجا مستند نیست به وجود قیام. چرا؟ برای اینکه استناد عدم جلوس به وجود قیام در صورتی است که مقتضی برای جلوس محقق بشود و جلوس به بهانه وجود قیام موجود نشود. هیچکجا همچنین فرضی نیست فلا دور.

بعد هم اینها توضیح می دهند می گویند: راجع به مکلف واحد که گفتیم این مکلف واحد البته قیامش موقوف است بر عدم جلوس، ولی عدم جلوسش همیشه مستند است به فقد اراده یعنی فقد مقتضی، نه بخاطر ابتلاء به مانع و هو القیام.

اما راجع به مکلفین همان مطالب مرحوم نائینی را اینها هم تکرار کرده اند، گفته اند راجع به مکلفَین هم، آن کسی که اراده قویه دارد و این جسم را به سمت خودش می کشد، باعث می شود که این جسم سمت مقابل نرود بخاطر فقد مقتضی وشرط و هو القدرة، چون این صاحب اراده مغلوبه دیگر عاجز می شود از این فعل، وعدم این فعل مستند می شود به عجزش، قدرت هم که شرط است. و تا مادامی فعل عدمش بخاطر عجز است مستند نمی شود عدمش به وجود مانع. اینها هم همین حرفهایی را که مرحوم نائینی داشت گفته اند.

مرحوم آخوند در جواب از این مطلب فرموده است: بسیار مطلب خوبی گفتید مشکل دور را حل کردید، غائله دور را برطرف کردید. اما غائله خلف پیش می آید. این فرمایش مرحوم آخوند را فردا بررسی می کنیم. وبه نظر ما جواب اساسی از این اشکال دور انکار این قاعده معروفه است که عدم المعلول مستند الی عدم العلة، یا عدم المعلول مستند الی وجود المانع. که انشاءالله فردا بحث می کنیم.

جلسه 278

چهارشنبه 04/10/87

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 اشکال دور بود، که گفته شد توقف وجود فعل بر عدم ضد آخر مستلزم دور است. چون مثلا قیام متوقف است بر عدم جلوس توقف الشیء علی عدم مانعه، آنوقت عدم الجلوس هم متوقف است بر قیام از باب توقف عدم الشیئ علی وجود مانعه. وهذا دور.

در جواب از این دور گفته شد وجود قیام توقف فعلی دارد بر عدم جلوس. چون برای تحقق ما نیاز داریم به وجود مقتضی و شرط و فقد مانع. اما عدم جلوس توقف و استناد فعلی به وجود قیام ندارد. چون دائما مستند است عدم جلوس به فقد مقتضی و هو الارادة. پس استناد فعلی ندارد عدم جلوس به وجود قیام. در صورتی استناد فعلی داشت عدم الجلوس به وجود قیام، که مقتضی اش و شرطش تمام بشود، بعد بخاطر وجود قیام جلوس منعدم باشد. همچنین فرضی ما در عالم نداریم. پس توقف قیام بر عدم الجلوس توقفٌ فعلی، ولکن توقف و استناد عدم جلوس به وجود قیام توقفٌ شأنی و لیس بفعلی. لو تحقق له المقتضی لإستند عدم الجلوس الی وجود القیام. این می شود توقف و إستناد تعلیقی و شأنی. پس توقف فعلی مطرح نیست از دو طرف.

مرحوم آخوند در جواب از این مطلب فرموده است: شما غائله دور را حل کردید، توقف فعلی را از دو طرف حل کردید. اما مشکل جای دیگری است. مرحوم آخوند نام خلف را مطرح نمی کند ولی ظاهرا می خواهد بگوید که مشکل خلف به حال خودش باقی است. چرا؟ برای اینکه همین مقدار که قیام شأنیت داشته باشد لأن یکون مانعا عن الجلوس، به نحوی که عدم الجلوس یصلح أن یستند الی القیام، این معنایش این است که قیام در رتبه سابقه است. قیام در رتبه مانع هست ولو مانع بالفعل نیست. در رتبه سابقه است.

سؤال وجواب: فرض این است که پذیرفتید که قیام مانع شأنی است از جلوس، جلوس هم مانع شأنی است از قیام. این را که پذیرفتید. منتهی ادعایتان این است که وجود قیام توقف دارد بر انتفاء جلوس، ولی انتفاء جلوس توقف فعلی ندارد بر وجود قیام. استناد فعلی ندارد به وجود قیام. اما توقف و إستناد شأنی که دارد. معلوم می شود قیام در مرتبه ای هست که یصلح أن یستند الیه عدم الجلوس. آنوقت فرض بکنید همین قیام در مرتبه ای باشد که یستند و یتوقف علی عدم الجلوس. خب این خلف است. این عدم الجلوسی که نسبتش با قیام اینطور هست که قیام در جایگاه و در مرتبه ای است که یصلح أن یستند عدم الجلوس الی وجود القیام، چطور باز فرض می کنید که این قیام در مرتبه ای قرار بگیرد که خودش محتاج بشود و متوقف بشود بر عدم الجلوس. قیامی که در مرتبه و جایگاهی قرار گرفت که عدم الجلوس محتاج شأنی به او بود، الان همین قیام را که عدم الجلوس محتاج شأنی به او بود و این قیام در جایگاهی بود که عدم الجلوس محتاج شأنی به او بود، می خواهید این قیام را در مرتبه ای تنزل بدهید که خودش بشود محتاج به عدم الجلوس. خب این می شود خلف در مرتبه قیام. مرتبه قیام اگر به نحوی است که عدم الجلوس محتاج شأنی به او است، یعنی به نحوی که لو تحقق المقتضی للجلوس توقف عدم الجلوس علی وجود القیام، این قیام چنان تنزل مرتبه پیدا کند که در صف محتاجین و متوقفین بر عدم القیام واقع بشود. در حالی که صف او در جائی بود که عدم الجلوس محتاج شأنی به او بود. این می شود خلف.

مرحوم آقای صدر کلام صاحب کفایه را اینجور توضیح می دهد، می گوید صاحب کفایه می گوید: شما توقف فعلی را که از دو طرف نفی کردید معنایش این است که دور فعلی نیست. اما همینکه یک طرف توقف فعلی دارد، توقف دارد قیام بر عدم جلوس توقفا فعلیا، و عدم جلوس توقف امکانی و شأنی دارد بر وجود قیام، این معنایش این است که امکان دور را پذیرفتید. اگر کسی بگوید توقف فعلی نیست از دو طرف تا دور بشود، از یک طرف توقف فعلی است و از طرف دیگر امکان توقف، این معنایش این است که می خواهد بگوید دور واقع نشده است ولی امکان وقوع دارد. با اینکه دور امکان وقوع هم ندارد.

اقول: این هم تفسیر قابل قبولی است از کلام مرحوم آخوند. ولی به نظر من اقرب این است که مرحوم آخوند می خواهد همان خلف را بیان کند.

خلاصه مطلب این است که به نظر ما تا حالا اشکال دور مسجل شد، منتهی با این تفسیر که یا بگوئیم یلزم من مانعیة الضد امکان الدور، یا بگوئیم یلزم من مانعیة الضد الخلف.

و مطلب وجدانی اش هم همین است. تمانع بین قیام وجلوس منجر به لااقل امکان دور می شود یا منجر به خلف می شود. شما بگوئید قیام مانع است از جلوس، خب جلوس هم مانع است از قیام. تمانع منجر می شود یا به امکان دور علی الاقل و یا به خلف، و این محال است.

فقط ممکن است کسی اینطور بگوید که: بگوید توقف القیام علی عدم الجلوس را ما می فهمیم. توقف دارد هر شیئی بر عدم مانعش. این را ما می فهمیم. اما توقف عدم جلوس بر قیام توقفا فعلیا أو توقفا شأنیا ما این را نمی فهمیم. عدم وهم محض و بطلان محض، اصلا عدم چیزی نیست تا بگوئیم متوقف است بر شیئی دیگر، مستند است به شیئی دیگر. اینکه معروف است که عدم العلة علة لعدم المعلول، به تعبیرحضرت امام ره یک کلام غیر دقیق است. اصلا عدم وهم محض و بطلان محض است، یعنی چه علت است عدم العلة برای عدم المعلول. عدم الجلوس چیزی نیست تا بگوئید معلول قیام است و متوقف است بر قیام حالا یا توقف فعلی یا توقف شأنی. اما قیام وجود دارد. قیام متوقف است بر عدم جلوس از باب توقف شیء علی عدم مانعه.

نفرمائید که پس قیام هم بگوئید توقف ندارد بر عدم الجلوس، چون عدم الجلوس امر وهمی است. البته حضرت امام ره این را هم دارد که قیام هم توقف ندارد بر عدم الجلوس. چون عدم الجلوس عدم و بطلان محض است، همانطور که خودش متوقف بر چیزی نیست هیچ چیز دیگر هم بر او متوقف نیست.

پس عدم نه تقدم رتبی دارد نه تأخر رتبی دارد، نه متوقف است بر چیزی و نه چیزی بر او متوقف است. اصلا عدم ارزش این حرفها را ندارد که راجع به او بحث کنیم و حکمی را برای او ثابت کنیم. این در کلام حضرت امام ره است.

اقول: ولی به نظر من اینکه گفته شد عدم الجلوس بطلان محض است و چیزی نیست تا توقف داشته باشد بر قیام، مطلب درستی است. اما قیام چون جلوس مانع از قیام است، ما برای تحقق قیام نیاز پیدا می کنیم به زوال جلوس. پس صحیح است بگوئیم توقف دارد قیام بر عدم جلوس از باب توقف شیء علی عدم مانعه. بالاخره اگر جلوس بیاید مانع است از قیام، وبرای وجود قیام نیاز داریم به زوال جلوس. پس صحیح است بگوئیم توقف دارد قیام بر عدم جلوس. نه اینکه عدم الجلوس مؤثر است در وجود قیام، نخیر، جلوس مانع است از قیام. ولذا قیام توقف دارد بر عدم الجلوس. کما اینکه احتراق قطنه توقف دارد بر عدم رطوبت توقف الشیء علی وجود مانعه.

سؤال وجواب: وجود قیام متوقف است بر عدم جلوس، لأن الجلوس مزاحم و مانع. اما عدم الجلوس چیزی نیست تا متوقف باشد بر قیام. بطلان محض است. زوال جلوس هم بطلان محض است.

سؤال وجواب: قیام می گوید من چه کنم بالاخره جلوس اگر باشد مانع است از قیام. برای وجود قیام ما محتاجیم به زوال مانع. معنای توقف قیام بر عدم جلوس این است که چون جلوس مانع و مزاحم است وجود قیام محتاج است به زوال مانع. از این جهت می گوئیم قیام توقف دارد بر عدم جلوس. یعنی در حقیقت جلوس مزاحم است وبرای وجود قیام نیاز داریم به انتفاء مزاحم. اما عدم الجلوس که چیزی نیست بطلان محض است، او دیگر توقف ندارد بر وجود قیام.

سؤال وجواب: اصلا عدم جلوس بطلان محض است، اصلا چیزی نیست تا محتاج باشد به وجود قیام. اما قیام عرض کردم ما که می گوئیم محتاج است به عدم جلوس از باب این است که قیام برای محقق شدن نیاز دارد به زوال مانع، چرا؟ برای اینکه اگر مانع یعنی جلوس باشد جلو وجود قیام را می گیرد. پس وجود قیام محتاج است به زوال مانع یعنی زوال جلوس، ولی عدم الجلوس که چیزی نیست بطلان محض است، او که چیزی نیست تا بگوید أنا محتاج. قیام شیء و موجودٌ می گوید أنا محتاج الی زوال الجلوس من باب احتیاج المعلول الی زوال مانعه. اما عدم الجلوس یعنی عدم المعلول لا شیء است لا شیء که محتاج به چیزی نیست.

البته این مطلبی که ما عرض کردیم دلیل نمی شود که این مطلب وجدانی را منکر بشویم که تمانع بین قیام و جلوس معقول نیست. چون تمانع یعنی هم قیام یصلح أن یکون مانعا عن الجلوس، و هم جلوس یصلح أن یکون مانعا عن القیام، خب اگر این تمانع بود، وجود احد المانعین دون الآخر می شود ترجیح بلامرجح. اگر دو شیء مانع از هم بشوند، وجود احدهما دون الآخر ترجیح بلا مرجح است. تمانع بالفعل نسبت به قیام وجلوس را ما منکریم، اما این دلیل نمی شود که این فرمایش مرحوم آخوند که دور را تصویر کرد، گفت همانطوری که قیام متوقف است بر عدم الجلوس، عدم الجلوس هم توقف شأنی دارد بر قیام، ما این مطلب مرحوم آخوند را اشکال می کنیم. می گوئیم عدم القیام لا شیء است. لاشیء اصلا چیزی نیست بطلان محض است توقف بر هیچ چیز ندارد. این فرمایش مرحوم آخوند را ما منکریم، اما اصل اینکه جلوس و قیام تمانع ندارند این را ما بعدا در آخر جلسه امروز توضیح خواهیم داد که ما منکر نیستیم.

پس خلاصه این بحث بعد از اینکه این وجوه را ذکر کردیم (و وجوه دیگری که برخی را قبلا در لابلای کلام ذکر کردیم وبرخی را هم در جزوه مطالعه کنید، که وجه های مهمی نیست عمده وجوه ذکر شد). ما نظر نهائی را در بحث بگوئیم:

### نظر نهائی

نظر نهائی ما در بحث این است که ما قبول داریم این کبری که کل ضدّ یتوقف علی عدم ضده کبرای باطلی است. قانون که کل ضد فی العالم موقوف علی عدم ضده، این کبرای باطله ای هست. برخی از این وجوهی که ذکر کردیم ما پذیرفتیم. همین تمانع بین الضدین به نظر ما خلاف وجدان است و منجر می شود که وجود احدهما دون الآخر بشود ترجیح بلامرجح. اگر قیام مانع است از جلوس و جلوس هم مانع است از قیام، پس چرا قیام موجود شد جلوس موجود نشد. فرض این است که تمانع است. اگر تمانع باشد که نمی شود احدهما موجود بشود. این بلامرجح می شود.

اما این انکار کبری دلیل نمی شود که ما فی الجمله بخاطر خصوصیاتی که در برخی از موارد هست توقف وجود الضد علی اعدام ضده را منکر بشویم. چطور؟

گاهی مثلا مولا می گوید این دیوار را سفید کن. ما برای سفید کردن این دیوار اگر مجبور بشویم قبلش رنگ سیاه این دیوار را بتراشیم. حالا شما بگوئید که عدم السواد مقدمه بیاض نیست عقلا. یا امام بفرماید عدم البیاض وهم محض لا یتوقف علیه شیء و لیس مقدما رتبة علی شیء. خب آقا عدم سواد در این دیوار (چون اول باید سیاهی این دیوار را از بین ببریم تا سفید بکنیم چون هر چه رنگ سفید بزنیم این دیوار سفید نمی شود، باید قبلش سیاهی اش را از بین ببریم) اینجا بگوئید اصلا عدم السواد تقدم رتبی ندارد، فدای سرتان، اما واقعیت خارجی این است که من برای سفید کردن این دیوار محتاجم قبل از سفید کردن رنگ سیاه او را از بین ببرم. ازاله سواد این دیوار اول باید انجام بشود و رنگ سیاه این دیوار از بین برود، تا بعد من بتوانم این دیوار را سفید کنم. خب اینجا توقف دارد تبییض این جدار بر اعدام سواد او از قبل.

حالا از نظر عقلی شما بیا اثبات کن که عدم السواد تقدم رتبی ندارد بر بیاض، و آن چیزی که مانع است از بیاض مقتضی السواد است. مقتضی سیاهی این دیوار است که جلو سفید شدن آن را می گیرد، اینها بحث های عقلی است. از نظر وجدان فطری انسانها می گوید بابا چه جور وقتی من به این مکلف می گویم برو دیوار را سفید کن این باید برود رنگ سفید بخرد و این مقدمه واجب است، یکی از مقدمات این واجب هم این است که رنگ سیاه این را بتراشد. آن کسی که می گوید شوق به ذی المقدمة مستتبع شوق به مقدمه است، همین مقدمه عرفیه را می گوید. حالا بحث عقلی بکنیم بگوئیم آن چیزی که مانع است از تحقق بیاض این جدار خود سواد نیست مقتضی سواد است، اینها بحث عقلی است. بالاخره از نظر وجدان عرفی تا این دیوار رنگ سیاهش از بین نرود، نمی شود این دیوار را سفید کرد.

ولذا مولایی که می گوید بیّض هذا الجدار، چقدر سیاهی این دیوار را من ببینم قلبم سیاه بشود، شما می روید هر چه رنگ سفید به این دیوار می زنید می بینید رنگ سفید را پس می زند، شما مجبورید بیائید این سیاهی را از بین ببرید. ازاله سواد می شود مقدمه واجب.

بله کبرای کل ضد یتوقف علی عدم ضده درست نیست، براهینش را هم گفتیم. اما فی الجمله گاهی بخاطر اینکه ایجاد این ضد موقوف است بر اینکه در رتبه سابقه ضد دیگر را اعدام کنند.

یک مثالی بزنم: گاهی سفید کردن این دیوار احتیاج ندارد رنگ سیاهش را از بین ببریم. چونکه ساهی اش ضعیف است همینکه رنگ سفید زدیم خودبخود سیاهی اش پوشیده می شود. بله آنجا توقف ندارد سفید کردن این دیوار بر اینکه قبلا رنگ سیاه او را از بین ببریم. همینکه او را سفید کردیم سیاهی اش از بین می رود. اما یکوقتی تا سیاهی را قبلا از بین نبری نمی شود آن را سفید کرد.

این یک بیان عرفی است. معیار این است که اگر انجام ضد ممکن نیست مگر اینکه در زمان سابق تلاش بکنیم و ضد دیگر او را اعدام کنیم، در اینجا توقف دارد ایجاد این ضد بر اعدام ضد دیگرش در رتبه سابقه، خب می شود مقدمه واجب.

شما یک ظرفی را فرض کنید مولا می گوید این ظرف را پر آب کنید. اینکه در این ظرف آب باشد تضاد دارد با اینکه در آن هوا باشد. ولی احتیاج ندارد برای پر کردن آب که اول هوا را خالی کنیم. توقف ندارد ولذا آب پیر می کنیم در این ظرف، خودبخود هوا هم از این ظرف کنار می رود. اما یکوقت نه، این ظرف پر است از لجن و گل، مولا که می گوید این ظرف را پر آب کن خب توقف بر این دارد که در رتبه سابقه و در زمان سابق این ظرف را از این لجن ها و گل ها تمیز کنم بعد آب پر کنم.

بله کبرایی بیاورید که هر ضدی توقف دارد بر عدم ضدش، این را قبول نداریم. اما بالاخره وجدانا بین اینجایی که این ظرف پر از گل و لجن است ومولا گفته إملأه ماءا، وبین آنجایی که این ظرف تمیز است، وجدانا بین اینها فرق است. اگر این ظرف تمیز است بله داخل آن هوا هست، ولی توقف ندارد آب پر کردن در این ظرف بر اینکه هوای آن را خالی کنیم. ولی اگر گل و لجن در او بود توقف دارد بر اینکه گل و لجن را خالی کنیم.

پس معیار این است که هر کجا مولا امر کرد به ایجاد یک واجبی، من اراده می کنم این واجب را ایجاد کنم کافی نیست برای نابودی ضد آخرش، بلکه نیاز به یک محاوله ای هست تا آن ضد آخر را قبلا اعدام کنم، آن اعدام ضد آخر می شود مقدمه واجب. و این یک امر وجدانی است.

بله در افعال اختیاریه مثل قیام وجلوس، مثل نماز و تطهیر مسجد که با هم تضاد دارند، انصافا این مطلب که بگوئیم عدم جلوس مقدمه قیام است غلط است. چرا؟ برای اینکه مولا که به من می گوید قم، اگر من اراده قیام ندارم، که خب مشکل از عدم اراده قیام است. و اگر اراده قیام داشته باشم، خودبخود جلوس منعدم می شود به انعدام اراده جلوس. مولا می گوید چرا بلند نمی شوی؟ عبد بگوید اراده دارم بلند شوم ولی این جلوس علیه ما علیه نمی گذارد. خب به این عبد می خندند. خب این جلوس علیه ما علیه چرا نمی گذارد؟ تو اگر اراده قیام داری خودبخود اراده جلوس منتفی می شود. ولذا جلوس لا یشکل مانعا عن وجود القیام. شما اگر می بینی قیام نکردی چون مقتضی قیام محقق نشد و اراده قیام نکردی. والا اراده قیام بکن می بینی که قیام محقق خواهد شد.

در مثل ازاله نجاست از مسجد و نماز هم همین است. شما الله اکبر را گفتی نگاه کردی دیدی که یک بچه ای در کنار شبستان مسجد، مسجد را نجس کرد. مولا می گوید طهّر المسجد فورا. شما اگر یک جو اراده داشته باشی که امتثال کنی امر مولا را، اراده تطهیر دیگر با اراده ادامه نماز جمع نمی شود. اراده تطهیر اگر نداری، مشکل در فقد مقتضی است، ولی اگر اراده تطهیر داری، دیگر با اراده نماز جمع نمی شود. اراده نماز که از بین رفت، خودبخود نماز تمام می شود. همان ولا الض که می گوئی دیگر صدایت قطع می شود چون دیگر اراده ادامه نماز نداری. اینجا معنا ندارد بگوئیم که نماز مانع است از ازاله.

بله! با وجود نماز نمی شود ازاله نجاست کرد، من این را قبول دارم، ولی صرف این محقِّق تمانع نیست. صرف اینکه با وجود نماز نمی شود تطهیر مسجد کرد، معنایش این نیست که پس ترک نماز مقدمه واجب است.

سؤال وجواب: نخیر، شما اراده کن تطهیر بکنی مسجد را، دیگر اراده نماز منتفی می شود و دیگر خودبخود نماز منتفی می شود.

اینجا درست است که جمع نمی شود نماز با تطهیر، اگر بخواهی تطهیر کنی باید نماز را ترک کنی، ولی این بخاطر تمانع در وجود است، نه اینکه شما باید غیر از اینکه اراده می کنی تطهیر را، قبلا تلاش بکنی و نماز را اعدام کنی. نه، وقتی اراده تطهیر کنی دیگر اراده نماز از بین می رود و تطهیر مسجد جایگزین آن می شود.

پس اینکه مرحوم ایروانی فرموده است که اصلا ضدها در عالم تمانع در وجود دارند، همه ضدها همینطور هستند، همه مانع ها در عالم اینطور هستند، رطوبت و احتراق قطنه چرا می گوئید مانع و ممنوع هستند؟ چون می گوئید تضاد دارند و در وجود با هم جمع نمی شوند. چون در وجود با هم جمع نمی شوند، پس می گویند احتراق متوقف است بر انعدام رطوبت. چون رطوبت و احتراق تنافر در وجود دارند و با هم جمع نمی شوند، وجود احتراق متوقف می شود بر عدم رطوبت. محقق ایروانی می گوید در افعال اضدادیه هم همینطور است، چون قیام وجلوس با هم جمع نمی شوند، ولذا می گوئیم قیام توقف دارد بر عدم جلوس.

اقول: جوابش این است که معیار ما در مقدمه واجب این است که اگر بخواهید واجب را انجام بدهید، اراده می کنی واجب را انجام بدهی ولی نیاز دارد به یک محاوله ای که آن مانعش را اعدام کنی. این در مثل تبییض جدار اسود تصویر داشت، در مثل پر کردن آب در این ظرفی که پر از لجن است تصویر داشت، اما در افعال اختیاریه، شما اراده بکن این واجب را، اراده ضدش از بین می رود و خودبخود آن ضد منتفی می شود. مخصوصا اگر آن ضد از امور تدریجیه باشد مثل نماز. تا حالا الله اکبر را گفتی فدای سرت، همینکه الان دیگر اراده نماز نداشته باشی ادامه نماز مواجب با اشکال می شود. دیگر اراده نداری نماز را و نماز تمام می شود. نماز که تمام شد پس نمی شود گفت که نماز مانع است از ازاله. بحث ما بحث لفظی که نیست، معیار مقدمه واجب این است که شما که می خواهی ازاله بکنی از مسجد مقدمه دارد، یک مقدمه اش این است که شلنگ بیاوری. آیا یک مقدمه اش هم این است که تلاش کنی که نماز منعدم بشود؟ نه او تلاش اضافه نمی خواهد. همینکه اراده داری ازاله کنی نجاست را، دیگر اراده ادامه نماز در نفست از بین میرود و دیگر نماز محقق نمی شود بخاطر فقد اراده نماز. اینطور نیست که شما بعد از اراده ازاله نجاست از مسجد نیاز داری به یک محاوله و تلاش برای منعدم کردن نماز. اینطور نیست. معیار مقدمه واجب را باید ببینیم چیست. و الا اینکه یک بحث ذهنی فلسفی بکنیم که آقا هر مانع و ممنوعی ضدان لا یجتمعان هستند، رطوبت و احتراق ضدان لا یجتمعان هستند ولذا می گوئیم احتراق متوقف است بر عدم رطوبت. خب نماز و ازاله هم ضدان لا یجتمعان هستند پس توقف دارد وجود احدهما بر عدم دیگری، این بحث درستی نیست.

معیار این است که آیا آن آبی که به ظرف می ریزید مانعش هوا است یا مانعش لجن است؟ اینها با هم فرق می کند. هوای در این ظرف لا یجتمع مع الماء. پس صرف عدم اجتماع هوا با آب که دلیل نمی شود که مولایی که گفته آب در این ظرف پر کن می گوید توقف دارد پر کردن آب در این ظرف بر خالی کردن هوا، پس من یک اراده غیریه دارم که هوا را هم خالی کنی. همچنین چیزی که نیست. چون می بیند پر کردن آب در این ظرف نیاز به خالی کردن هوا ندارد، بلکه خودبخود هوا خالی می شود. ولی وقتی می بیند این ظرف پر از لجن است، نه، مولا می گوید چرا این ظرف را پر از آب نمی کنی؟ یکوقت شما می گوئی آب ندارم، می گوید برو آب بیاور. این یک مقدمه واجب است. یکوقت می گوئی ظرف پر از لجن است، می گوید خب پاک کن.

این تفصیلی است که به نظر ما می آید. و ما منکر آن برهانهای قبلی که می گفت غلط است بگوئید کل ضد یتوقف علی عدم ضده، ما منکر آنها نیستیم، قبول هم کردیم، غلط است بگوئیم کل ضد یتوقف علی عدم ضده. ولی فی الجمله در مواردی هست که ایجاد این ضد توقف دارد بر محاوله سابقه که اول اعدام کنیم ضد آخرش را.

اینکه گفتند جلوس وقیام هم گاهی اینطور هستند. می گوئیم ما هم قبول داریم. گاهی اینطور نیست که من برای مثلا جلوس نیاز نداشته باشم به محاله برای اعدام قیام یا بالعکس. مثلا می گوید من وقتی می نشینم نمی توانم دیگر بلند شوم، مدتها می گذرد تا استخوان هایم نرم شود و بلند شوم. لذا الان که مولا به شما گفته قم، این توقف دارد بر عدم جلوس. چرا؟ برای اینکه وقتی احداث کنی جلوس را، دیگر تا مدتی در اختیار شما نیست. باید تلاش کنی این جلوس را از بین ببری. پاهایت را ماساژ بدهی تا پاهایت نرم بشود. بله، من منکر نیستم. این مثل همان ظرف را پر از آب کردن است در جائی که ظرف پر از گل ولجن است.

ولو از نظر دقت عقلی همین است که شما می گوئید، من هم که دارم این ظرف آب را که پر از گل و لجن است تمیز می کنم، مقتضی گل و لجن را دارم از بین می برم. ولی این مطلبی که شما می گوئید عرف می گوید گل و لجن را از بین می بری. ولو بالدقة مقتضی گل و لجن است که مانع است اما از نظر عرفی چی؟ در همان رطوبت پنبه هم ما به دقت عقلی گفتیم که مقتضی رطوبت است که مانع از احتراق است. ولی از نظر عرفی چی؟ عرف می گوید این پنبه را می خواهی بسوزانی خشکش کن. اینکه بگوید از نظر عقلی باید مقتضی رطوبت را از بین ببر، گفته می شود که مقتضی رطوبت را از ببر یعنی رطوبت را از بین ببر دیگر. این خلاصه عرض ما است.

در آخر بحث تفصیلی محقق خوانساری دارد که ما قبلا نقل کردیم. ایشان گفته است اگر ضد موجود است، مثلا جلوس موجود است، قیام توقف دارد بر اعدام این جلوس موجود. اگر ضد معدوم است، نه، وجود ضد آخر توقف ندارد بر او. شما اگر نشستید، این جلوس موجود است، قیام توقف دارد بر عدم جلوس. ولی چون جالس هستید ولی مضطجع نیستید، قیام توقف بر عدم اضطجاع ندارد، چون اضطجاع موجود نیست.

پس ایشان می خواهد بگوید برای اینکه شما قابل بشوید که قیام کنید، آن ضد موجود را باید از بین ببرید، اما ضد معدوم، معدوم است، شما قابلیتتان محرز است برای قیام، ضد معدوم جلو قابلیت شما را نمی گیرد. ضد موجود است که جلو قابلیت شما را برای قیام می گیرد. ولذا توقف دارد قیام بر عدم ضد موجود. اگر جلوس داری، قیام توقف دارد بر عدم این جلوس، ولی چون مضطجع نیستی قیام توقف بر عدم اضطجاع ندارد.

اقول: این فرمایش ایشان ناتمام است. چرا؟ برای اینکه این مثل این می ماند که اگر نردبان گذاشتیم کنار پشت بام، بگوئیم صعود الی السطح توقف ندارد بر نصب سلّم، اگر نردبان نگذاشتیم، بگوئیم صعود الی السطح توقف دارد بر نصب سلّم. نه آقا! صعود الی السطح بر نصب سلّم توقف دارد، منتهی یکجا موقوف علیه حاصل است، یکجا حاصل نیست. قیام اگر توقف دارد بر عدم جلوس، توقف بر عدم اضطجاع هم دارد. منتهی یکجا موقوف علیه که عدم الاضطجاع است حاصل است، یکجا موقوف علیه که عدم الجلوس است حاصل نیست باید حاصلش کنیم که جلوس را منعدم کنیم.

پس این تفصیل درست نیست.

و اگر نظر ایشان در این تفصیل به این باشد که گاهی ضد موجود می شود، مثلا این دیوار سیاه است، برای اینکه این دیوار را سفید کنیم باید اعدام کنیم سیاهی این دیوار را، اما اگر سیاهی دیوار موجود نیست باید جلو مقتضی سواد را بگیریم. اگر این دیوار سیاه است، باید با خود سیاهی مبارزه کنیم. اگر این دیوار سیاه نیست، باید جلو علت سیاهی را بگیریم. چون اگر سیاه نیست، جلو علتش را بگیر و نگذار سیاه بشود. اما اگر سیاه است، بقاء سیاهی که علت نمی خواهد. سیاهی وقتی حادث شد دیگر باقی می ماند، ولذا با خود سیاهی باید مبارزه کنی تا سفیدش کنی.

اقول: اگر ایشان این را می خواهد بگوید معنایش این است که سیاهی در حدوثش نیاز به علت دارد، ولذا تا حادث نشده با علتش مبارزه کن، ولی وقتی حادث شد دیگر در بقاء نیاز به علت ندارد که با علتش مبارزه کنی. اینجا می گویند با خودش مبارزه کن و خودش را از بین ببر. خب این خلاف مذهب شیعه است که ممکن الوجود هم حدوثش محتاج به علت است و هم بقائش.

ولذا من اگر به دید عقلی بخواهید حساب کنید هم مقتضی حدوث سواد است که کارم را خراب کرده است، و هم در مرحله بقاء مقتضی بقاء سواد است که کار من را خراب کرده است ومن باید با مقتضی او مبارزه کنم. اما از جهت عرفی ما فی الجمله کلام ایشان را در برخی از موارد مثل مثالی که زدیم که تبییض جسم اسودی که تبییض آن نیاز دارد به اینکه قبلا سوادش را از بین ببریم، اگر ایشان می خواهد عرفی حساب کند، در این موارد عرفیتش را قبول داریم، اما در همه جا قبول نداریم. ولو من الان جالس هستم، برای احداث قیام نیاز نداریم که در رتبه سابقه با جلوس مبارزه کنیم. نه، همینکه اراده قیام بکنم اراده جلوس از بین می رود، و جلوس هم حدوثش نیاز دارد به علت و هم بقائش نیاز دارد به علت. ولذا وقتی علت قیام موجود شد، علت جلوس بقاءا از بین می رود. وطبعا دیگر ما مشکلی نداریم وصحیح نیست بگوئیم جلوس مانع است از تحقق قیام.

هذا تمام الکلام فی بحث اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده الخاص.

ما ملتزم شدیم امر به شیء مقتضی نی از ضد خاص نیست در افعال اختیاریه. برخی از مثالهای غیر فقهی مثل تبییض جسم اسود و امثال آن، اینها مقدمیتش را پذیرفتیم ولی به بحث فقهی ما هیچ مرتبط نیست.

یقع الکلام فی اقتضاء الامر الشیئ للنهی عن ضده العام. در روز دوشنبه 15 محرم الحرام.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 279

دوشنبه 23/10/87

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.

## ضد عام

کلام واقع می شود در بحث اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده العام.

نسب الی المشهور که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست. ضد عام یعنی نقیض. اگر مولا امر کرد به نماز، مشهور گفته اند اقتضاء می کند امر به نماز نهی از ترک نماز را.

کلام در دو مرحله واقع می شود: یکی مرحله خود حکم، دیگر مرحله روح الحکم. (چون کسانی مثل مرحوم آقای صدر به لحاظ مرحله حکم قبول نکرده اند که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست. ولی به لحاظ مرحله روح حکم این را پذیرفته اند، می گویند روح حکم هو الحب، و وجدانا انسان وقتی چیزی را دوست دارد از انتفاء آن ناراحت می شود. حب الشیء یستتبع بغض ترکه).

### مرحله خود حکم

به لحاظ مرحله حکم، مشهور قائل شده اند که امر به شیء مقتضی نهی از ترک هست. ولکن در این مسأله سه قول هست:

قول اول: گفته اند امر به شیء اقتضاء دارد نسبت به نهی از ترک به نحو اقتضاء مطابقی. اصلا امر به شیء عین نهی از ترک آن هست. امر به نماز عین نهی از ترک نماز هست. اقتضاء علی وجه المطابقة می شود اقتضاء علی وجه العینیة. اصلا مولا چه بگوید صل و چه بگوید لا تترک الصلاة، اصلا یک چیز هست. فقهاء هم گاهی می گویند یجب الاحتیاط، گاهی می گویند لا یترک الاحتیاط. امر به احتیاط ونهی از ترک احتیاط یک چیز هستند.

قول دوم: این است که امر به شیء اقتضاء نهی از ترک دارد به نحو تضمن.

قول سوم: این است که امر به شیء اقتضاء نهی از ترک دارد به نحو التزام.

#### قول اول (اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده مطابقه وعینیت)

اما قول اول که اقتضاء دارد امر به شیء نسبت به نهی از ترک به نحو مطابقه وعینیت، تقریبش این است که:

گفته شده است که نهی غیر از طلب ترک چیز دیگر نیست. نهی از کذب یعنی طلب ترک کذب. پس نهی یعنی طلب الترک. امر به نماز یعنی طلب نماز. نماز وقتی که مطلوب بود، ترک ترک نماز هم می شود مطلوب. چون نماز با ترک ترک نماز یک چیز هست. اختلاف در عنوان دارند اما معنون واحد است. نماز با ترک ترک نماز فرقی نمی کند.

خب شما وقتی می گوئید نماز امر دارد یعنی ترک ترک نماز مطلوب است. خود نماز هم مطلوب است.

نماز مطلوب است، می شود امر به صلاة. ترک ترک صلاة هم مطلوب است، از آن تعبیر می کنند می گویند نهی عن ترک الصلاة. چون نهی عن ترک الصلاة غیر از طلب ترک ترک نماز چیز دیگری نیست. چه فرقی می کند شما وقتی می گوئید نماز امر دارد، بگوئید فعل صلاة طلب دارد، یا بگوئید ترک ترک صلاة طلب دارد. اگر بگوئید فعل صلاة طلب دارد، از آن تعبیر می کنید به امر. اگر بگوئید ترک ترک صلاة طلب دارد، از آن تعبیر می کنید به نهی. نهی از ترک الصلاة فرض این است که معنایی بجز طلب ترک ترک الصلاة ندارد. نهی از ترک صلاة یعنی طلب ترک ترک الصلاة. چون عرض کردیم نهی هو طلب الترک، نهی از ترک صلاة یعنی طلب ترک ترک الصلاة. خب طلب ترک ترک الصلاة که همان طلب الصلاة است، با هم عینیت دارند.

اقول: این مطلب اشکالش این است که اولا: چه کسی می گوید نهی به معنای طلب ترک است؟ نهی زجر من الفعل است. اشتباه است که شما نهی را معنا کنید به طلب الترک. ممکن است در مقام تعبیر عرفی تعبیرهایی بکنند، گاهی می گویند یجب الاحتیاط، گاهی می گویند لایترک الاحتیاط، اینها تعبیرهای عرفی است. کلام در این است که حقیقت نهی زجر من الفعل است. لایترک الاحتیاط به شکل نهی است، والا حقیقت نهی نیست. حقیقت نهی زجر من الفعل است.

حقیقت نهی اگر طلب بود، می توانستید بگوئید امر به نماز همانطوری که طلب نماز هست، طلب ترک ترک نماز هم هست. چرا؟ برای اینکه نماز و ترک ترک نماز یک چیز هستند. اما وقتی که نهی اصلا طلب نباشد بلکه زجر و بازداشتن باشد، اصلا حقیقت نهی شد زجر، حالا من فعلا اصرار نمی کنم که بگویم لا یترک الاحتیاط حقیقتش امر به احتیاط است، برفرض فرمایش شما درست باشد که لا یترک الاحتیاط نهی است، ولی آنجا زجر شده است از ترک احتیاط. برفرض لا یترک الاحتیاط بشود زجر از ترک الاحتیاط، اما در بحث ما که می خواهیم ببینیم امر به نماز عینیت دارد با نهی از ترک الصلاة، خب در اینجا حرف ما این است که اصلا محال است بین امر که بعث است و بین نهی که زجر است عینیت برقرار بشود. امر متضمن بعث است.

سؤال وجواب: بحث در این قول اول است که ادعای عینیت شده بین امر به نمازو بین نهی از ترک نماز. شما می فرمائید امکان دارد که مولا بیاید هم بعث کند به نماز و هم زجر کند از ترک نماز. امکانش هست، اما عینیت را کسی بخواهد ادعا کند، بگوید اصلا امر به نماز عینیت دارد با نهی از ترک نماز، این اشتباه است. برای اینکه حقیقت نهی زجر است. هیچگاه حقیقت نهی که زجر است با حقیقت امر که بعث است عینیت پیدا نمی کنند.

سؤال وجواب: فعلا به لحاظ خود حکم بعث می کنیم.

سؤال وجواب: دروغ نگو زجر است از دروغ گفتن. دروغ را ترک کن کلام در این است که این زجر است از دروغ گفتن یا بعث است به ترک دروغ گفتن؟ سؤال این است که آیا امر به مثلا نماز متحد است با نهی از ترک نماز؟ ما جوابمان این است که محال است اینها متحد باشند. برای اینکه نهی به معنای طلب ترک نیست، به معنای زجر است. زجر از ترک نماز محال است با بعث به خود نماز یکی بشوند.

ثانیا: حقیقت نهی که ما بحث می کنیم عبارت است از آن طلب ترکی یا زجر من الفعلی که ناشی باشد یا از مفسده فعل یا از مصلحت ترک. آن نهیی که مورد بحث است و به نظر ما حقیقت نهی او است (یا زجر معنا کنیم یا طلب ترک معنا کنیم که فعلا برای مهم نیست) قوامش به این است که یا ناشی باشد از مفسده فعل، مثل لا تکذب، اترک الکذب، ویا ناشی باشد از مصلحت در ترک. ترک یک کاری مصلحت دارد، مولا می گوید این کار را ترک کن. خب این می شود نهی. اما اگر مصلحت در فعل بود، مصلحت در نماز خواندن بود، مولا بگوید من طلب می کنم از تو ترک ترک نماز را، اینکه نهی نمی شود، این امر است. نهی برفرض به معنای طلب ترک باشد نه به معنای زجر، ولی آن چیزی نهی است که یا ناشی باشد از مفسده فعل، مثل نهی از کذب، یا ناشی باشد از مصلحت در خود ترک. اگر مصلحتی در فعل است، مصلحت در خواندن نماز است، مولا چه بگوید صلّ و چه بگوید لا تترک الصلاة عرفا این امر به نماز است. چرا؟ برای اینکه لا تترک الصلاة ناشی از مصلحت در فعل الصلاة است. عرفا شما وقتی مصلحت در یک فعلی بود چه بگوئید إفعل و چه بگوئید لا تترک، عرفا می گویند امر به.

آنوقتی نهی است، که این نهی ناشی باشد یا از مفسده در فعل، مثل لاتکذب، یا ناشی باشد از مصلحت در ترک، ترک یک کاری مصلحت ملزمه دارد. اما اینجا خود فعل نماز مصلحت ملزمه دارد. خب چه بگویند نماز بخوان و چه بگویند لا تترک الصلاة عرفا امر به نماز است.

و این را هم عرض کنم که اصلا این قول اول هیچ ثمره ای ندارد. چرا؟ برای اینکه می خواهد بگوید طلب نماز با طلب ترک ترک نماز یکی هست. خب اینجور که اینها معنا می گویند برفرض بشود یکی، چه می شود؟ آن چیزی که ثمره پیدا می کند این است که نماز وقتی شد محبوب، ترک نماز بشود مبغوض.

سؤال وجواب: یک ادعایی بکنیم که برفرض بخواهد درست هم بشود هیچ نتیجه ای ندارد جز بازی با الفاظ.

مثلا شما در بحث وجوب ازاله گفتید که ترک نماز مقدمه ازاله است، پس ما امر داریم به ترک نماز در اول وقت مقدمة للازالة الواجبة. بسیار خوب ما امر داریم به ترک نماز. این امر به ترک نماز امر مقدمی است برای اینکه مقدمه ازاله است. اما این به چه درد می خورد؟ شما باید اثبات کنید که این نماز مبغوض مولا است. این را که اثبات نکردید. شما عینیت که درست می کنید می گوئید طلب یک شیء با طلب ترک ترک آن شیء یک چیز هستند. خب یک چیز باشند.

سؤال: وقتی عینیت را ثابت کردیم یدل بر اینکه نهی داریم پس مبغوض مولا هم هست.

جواب: فرض این است که مبغوضیت را ثابت نکردید.

خلاصه اشکال دوم ما این است که برفرض کسی اشکال اول را نپذیرد که النهی هو الزجر و لا یمکن اتحاده مع الامر الذی هو البعث. برفرض کسی این را نپذیرد و بگوید نه طلب ترک هم می تواند نهی باشد. اما آن طلب ترکی نهی است عرفا که یا ناشی باشد از مفسده در فعل، مثل اینکه مفسده در کذب منشأ می شود که مولا بگوید أترک الکذب، یا ناشی باشد از مصلحت در خود ترک مثل اینکه ترک ارتماس در حال صوم مصلحت دارد. اما در جائی که مصلحت در فعل است، شما می آیید می گوئید طلب شده این فعل یعنی طلب شده ترک ترک این فعل، خب این طلب ترک ترک این فعل که ناشی از مصلحت در ترک نیست. ناشی از مصلحت در فعل است.

سؤال وجواب: ترک ترک الصلاة مصلحت دارد یعنی فعل الصلاة مصلحت دارد دیگر. وقتی فعل الصلاة مصلحت داشت این حقیقت نهی نیست. بلکه دارد امر می کند به نماز.

البته ما این فرمایش آقای خوئی را قبول نداریم که فرموده حقیقت نهی متقوم است به آنجایی که ناشی باشد از مفسده فعل. مرحوم آقای خوئی اصرارش این است که می فرماید: اگر یک جایی طلب شد ترک لمصلحة فی نفس الترک، این حقیقت نهی نیست، این امر است. حتما به نظر آقای خوئی حقیقت نهی باید به این نحو باشد که ناشی باشد از مفسده فعل. ما عرض کردیم نه، گاهی نهی ناشی است از مفسده فعل و گاهی ناشی است از مصلحت ترک. مرحوم آقای خوئی فرموده اگر نهی ناشی باشد از مصلحت ترک، به نظر ما این حقیقت نهی نیست این امر است.

ولذا ایشان فرموده اند در باب محرمات احرام ما معتقدیم اشتباه است و مسامحه است که تعبیر می کنند محرمات احرام. نخیر، در آنجا تروکی هست، ترک ارتماس فی الماء، ترک استمتاع، ترک لبس مخیط للرجال، این ترکها مصلحت دارد. ولذا درست است در خطاب گفته اند لایرتمس المحرم فی الماء، ولی این نهی نیست، بلکه این امر است به ترک ارتماس فی الماء. چرا؟ برای اینکه لا یرتمس المحرم فی الماء ناشی از مفسده در ارتماس نیست، بلکه ناشی است از مصلحت در ترک الارتماس. و همینطور در باب صوم، ما نهی داریم از اکل و شرب مثلا در ماه رمضان، ولی حقیقتا اینها نهی نیستند، بلکه امر است به ترک اکل، امر است به ترک شرب. چرا؟ برای اینکه مصلحت در ترک اکل است نه اینکه خود اکل مفسده داشته باشد.

ولذا آقای خوئی نتیجه می گیرد که در مانحن فیه وقتی مولا می گوید صل، برفرض شما بگوئید طلب صلاة عین طلب ترک ترک صلاة است، ولی این طلب ترک ترک صلاة نهی نیست، چرا؟ برای اینکه ناشی از مفسده در فعل نیست.

اقول: ما این فرمایش آقای خوئی ره را قبول نداریم. برای اینکه چه کسی گفته است که حتما باید نهی ناشی باشد از مفسده در فعل؟ ممکن است نهی ناشی باشد از مصلحت در ترک. گاهی مصلحت در این است که ما نزد مولا غذا نخوریم برای اینکه نشانه ادب ما هست. این باعث می شود که مولا به ما بگوید لا تأکل عندی. این نهی است دیگر. حتما که لازم نیست نهی ناشی باشد از مفسده در فعل، ممکن است ناشی باشد از مصلحت در ترک.

ما فقط در مانحن فیه حرفمان این است که اگر مولا بگوید لا تترک الصلاة، این نه ناشی است از مفسده در فعل و نه ناشی است از مصلحت در ترک، بلکه ناشی است از مصلحت در فعل الصلاة، این دیگر نهی نیست. اما فرمایش آقای خوئی ره که از آن طرف سخت گیری می کند می گویند حتی اگر یک خطاب نهیی ناشی بود از مصلحت در ترک، این حقیقتا نهی نیست بلکه حقیقتا امر به ترک است، نه این وجهی ندارد.

علاوه بر اینکه مثالی که آقای خوئی زده درست نیست. چرا؟ برای اینکه در محرمات احرام شما می دانید محرمات احرام هیچکدام شرط صحت احرام نیستند. فقط جماع در عمره مفرده قبل از فراغ من السعی عند المشهور علی ما نسب الیهم موجب بطلان عمره مفرده است. بله آنجا کسی اگر قبل از تمام شدن سعی در عمره مفرده جماع بکند، عمره مفرده اش باطل می شود. اما در سائر محرمات احرام، اینها شرط صحت احرام یا حج و عمره نیستند، فقط غالبا موجب کفاره می شوند و گاهی حتی کفاره هم به گردن انسان نمی آید بلکه صرفا یک حرام تکلیفی محض است. خب ظاهر این خطاب که مولا می گوید المحرم لا یرتمس فی الماء این است که این نهی ناشی است از مفسده در فعل، چون غالبا نهی اینطور است که ناشی است از مفسده در فعل، وجهی ندارد که ما اینها را برگردانیم به اینکه این نهی ناشی است از مصلحت در ترک، بعد هم بگوئیم پس معلوم می شود نهی نیست. نخیر.

آقای خوئی در عبارتش یک عبارتی دارد که کأنه اینها شرط صحت هستند. ظاهرا این سهو مقرر است. محرمات احرام هیچکدام شرط صحت نیست. شما هر کدام از این محرمات احرام را هم مرتکب بشوید احرامتان صحیح است، حج و عمره تان صحیح است، فقط جماع قبل از فراغ من السعی فی العمرة المفردة بنابرنظر مشهور موجب بطلان عمره مفرده است، اما سائر محرمات احرام اینطور نیست، یک حکم تکلیفی محض است که محرم ارتماس در ماء نکند. این ظاهرش این است که ارتماس فی الماء برای محرم مفسده دارد، وجهی ندارد که ما از این ظهور رفع ید کنیم، بعد مجبور بشویم بگوئیم چون این نهی ناشی است از مصلحت در ترک، پس این حقیقتا نهی نیست حقیقتا امر به ترک است. نخیر، این مثال، مثال درستی نیست.

بله در باب صوم ما این را قبول داریم که در صوم که می گویند اکل در حال صوم نکنید، بله این در حقیقت ارشاد است به اینکه صوم قوامش به اجتناب از این مفطرات است عن نیة. وصوم هم واجب است دیگر. یعنی واجب است امساک عن المفطرات عن نیة. بله اینجا ما قبول داریم که اینها برمی گردند به امر. امر شده است به امساک از اکل و شرب وامثال آن، امساک کند از اینها عن نیة. این بله. اما در باب محرمات احرام وجهی ندارد این فرمایش آقای خوئی.

سؤال وجواب: در باب صوم فرض این است که ارتماس فی الماء مبطل صوم است نه اینکه حرام مستقلی باشد کما علیه جماعة. نه اصلا ارتماس در ماء مبطل صوم است. صوم هم که واجب است "کتب علیکم الصیام". پس آنجا ما قبول داریم که امر شدیم به اجتناب از ارتماس در آب عن نیة. او وجوب است. اما در باب محرمات احرام فرمایش آقای خوئی درست نیست.

سؤال وجواب: ما می گوئیم قوام خطاب نهی به این است که یا مفسده در فعل باشد ویا مصلحت در ترک. ولی چون غالبا خطاب نهی ناشی است از مفسده در فعل، ولذا ظهور اولی خطاب نهی این است که فعل مصلحت دارد. اما حقیقت نهی با مصلحت در ترک هم می سازد.اما در مانحن فیه نه مفسده در فعل است و نه مصلحت در ترک الفعل، بلکه مصحلت در خود فعل الصلاة است، در بحث اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده العام اینطور است. ولذا ما معتقدیم اصلا امر به نماز عینیت ندارد با نهی از ترک الصلاة. چرا؟ برای اینکه نهی از ترک الصلاة یا باید اینطور باشد که ناشی باشد از مفسده در فعل، یا باید ناشی باشد از مصلحت در ترک، هیچکدام نیست. لا تترک الصلاة ناشی است از مصلحت در خود صلاة، اینکه نهی نیست. در مثال نماز، نماز مصلحت دارد. طلب نماز ناشی است از مصلحت در نماز. شما می گوئید طلب نماز با طلب ترک ترک نماز یکی است، وطلب ترک ترک نماز یعنی نهی از ترک نماز. ما می گوئیم نخیر، نهی قوامش به این است که یا مفسده در فعل باشد مثل نهی از کذب، یا مصلحت در ترک باشد، اما در اینجا برفرض عینیت داشته باشند طلب نماز با طلب ترک ترک نماز، ولی طلب ترک ترک نماز نه ناشی است از مفسده در نماز، و نه ناشی است از مصلحت در ترک الصلاة. بلکه ناشی است از مصلحت در خود فعل، ناشی است از مصلحت در خود نماز، و این نهی نیست.

#### قول دوم (اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده به نحو تضمن)

اما قول دوم که قول به تضمن بود: قول به تضمن تقریبش این است که گفته اند: نهی تحریمی (کار به نهی کراهتی نداریم) و امر وجوبی را بررسی می کنیم. قائلین به تضمن گفته اند: امر وجوبی به نماز مرکب است از طلب نماز مع المنع من الترک، نماز بخوان و حق ترک نماز را هم نداری. قوام وجوب به طلب الفعل است مع المنع من الترک.

پس اقتضاء می کند امر وجوبی به نماز نسبت به منع من الترک به نحو تضمن. چون وجوب مرکب است از طلب فعل مع المنع من الترک. نهی تحریمی هم مرکب است از منع من الفعل والامر بالترک.

(عرض کردم فعلا بحث امر استحبابی و بحث نهی کراهتی را کنار می گذاریم. امر وجوبی و نهی تحریمی را فعلا کار داریم).

اقول: این قول هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه ما در بحث فرق بین استحباب و وجوب عرض کردیم که حقیقت وجوب مرکب نیست از طلب الفعل مع المنع من الترک. چرا؟ برای اینکه منع من الترک هم مراتب دارد. در مکروهات هم منع من الترک هست منتهی منعا تنزیهیا. آیا حقیقت وجوب طلب فعل است با مطلق منع من الترک و لو منع من الترکی که به حد الزام نرسد؟ یعنی منع من الترکی که در مکروهات است؟ خب ممکن است مولا یک مستحبی را بیاید بگوید طلب می کنم این کار مستحب را از تو، بعد هم بگوید منع کراهتی می کنم از ترک این کار. آنقدر این مستحب برای مولا مهم است هم طلب می کند انجام آن را و هم منع کراهتی می کند از ترک او. آیا این می شود وجوب؟ اینکه وجوب نمی شود.

پس حقیقت وجوب طلب الفعل مع المنع من الترک نیست. حقیقت وجوب طلب الفعل است مع عدم الرضا بالترک. مولا طلب می کند یک فعلی را و راضی به ترک آن فعل هم نیست.

سؤال وجواب: نه، در مکروهات مولا راضی است به فعل، در مستحبات راضی است به ترک. یعنی ترخیص داده است در مستحبات نسبت به ترک فعل و در مکروهات نسبت به خود ارتکاب. وجوب آن طلبی است که همراه است با عدم رضای مولا به ترک، تحریم هم آن زجری است که همراه است با عدم رضای مولا به فعل.

پس حقیقة الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترک نیست تا بعد بیائیم بگوئیم پس امر وجوبی متضمن نهی از ترک است.

تتمه کلام انشاءالله فردا.

جلسه 280

سه شنبه 24/10/87

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 اقتضاء امر به شیء نسبت به نهی از ضد عام بود. قائلین به اقتضاء سه قول را مطرح کردند. قول اول، اقتضاء به نحو عینیت بود که امر به شیء یعنی طلب الفعل و نهی هم یعنی طلب الترک. و با توجه به اینکه فعل و ترک ترک الفعل خارجا یکی هستند، نماز خواندن و ترک ترک نماز خارجا یکی هستند، ولذا طلب نماز با طلب ترک ترک نماز عینیت دارند. طلب نماز می شود امر به نماز، طلب ترک ترک نماز می شود نهی از ترک نماز. ولذا در روایات هم گاهی می گوید صلوا، گاهی می گوید لا تدع الصلاة بحال. در مورد زن مستحاضه آمده است که «إنها لا تدع الصلاة بحال» یا در برخی روایات دیگر مطرح شده است که «من ترک الصلاة متعمدا فقد کفر».

ما عرض کردیم که از نظر عرفی قبول داریم که گاهی برای بیان یک وجوب از تعبیر لا یجوز الترک استفاده می شود. بجای اینکه فقهاء گاهی بگویند یجب الاحتیاط می گویند لا یجوز ترک الاحتیاط یا لایترک الاحتیاط. ولذا از نظر عرفی ما معتقدیم که روایاتی که مثل ما من محرم الا و قد احله الاضطرار اختصاص ندارد به محرمات، شامل ترک واجبات هم می شود، چون عرفا ترک واجب محرم است. از نظر عرفی اینطور است. و در خود روایت هم در موثقه سماعه راجع به مریضی که نمی تواند نماز ایستاده بخواند فرمود: اشکالی ندارد نماز ایستاده نخواند، «ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه»، بر ترک واجب عنوان ما من شیء محرم را تطبیق نمود. از نظر عرفی همینطور است.

منتهی بحث ما بحث تحلیلی است که آیا در مانحن فیه حقیقتا امر به شیء متحد است با نهی از ترک آن شیء یا متحد نیست. ما اتحاد را انکار کردیم گفتیم نهی هو الزجر من الشیئ، ولا یعقل اتحاده مع الامر الذی هو البعث نحو الشیء. ماهیت بعث و ماهیت زجر ممکن نیست متحد بشوند.

یک نکته ای عرض کنم: این بحث را ما برای چه می خواهیم؟ ما این بحث را برای این ثمره می خواهیم که کسی ازاله نجاست از مسجد باید می کرد در اول وقت نماز، رفت نماز خواند. می خواهیم ببینیم که این نماز چون ترک ضد مقدمه است برای وجود ضد آخر طبق نظر مشهور، ترک صلاة مقدمه ازاله واجب است، این ترک صلاة واجب غیری است، می خواهیم ببینیم که امر به ترک نماز آیا مقتضی نهی از خود نماز هست یا نیست؟ ما دنبال این بحث هستیم. ازاله واجب، بنابر نظر مشهور ترک نماز مقدمه ازاله است و واجب غیری است. بحث فعلی ما دنبال این است که آیا امر به ترک صلاة مقدمة للازالة مقتضی نهی عن الصلاة هست یا نیست. ما دنبال این بحث هستیم. تا بعد ببینیم نهی از صلاة بنابر قاعده النهی عن العبادات یقتضی الفساد مقتضی فساد این نماز خواهد بود. با توجه به این ثمره باید صحبت کنیم.

حالا در بحث اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده العام قول اول عینیت بود، ما حرفمان این است که این قول به عینیت چقدر در حل این ثمره نقش دارد؟ نه اینکه ما بازی با الفاظ بکنیم. ما حرفی که می زنیم باید ببینیم این حرف ما در مورد ثمره مورد نظر ما چقدر نقش دارد. ثمره مورد نظر همین مثال اشتغال به صلاة است فی وقت وجوب الازالة، که گفته می شود ازاله که واجب شد، ترک صلاة هم مقدمه ازاله است و هم می شود واجب، امر به ترک صلاة مقتضی نهی عن الصلاة است از باب اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده العام. خب ما حرفمان این است که:

تارة شما می خواهید بگوئید که با وجود نهی از نماز در اول وقت، دیگر نمی شود اطلاق امر به نماز شامل این فرد از نماز بشود. چون این فرد از نماز که مزاحم با ازاله است نهی دارد. و لذا نمی تواند اطلاق امر به صلاة شامل این بشود. یکوقت دنبال این هستید کما هو الصحیح، این نیازی ندارد که نماز نهی داشته باشد. بلکه همان وجوب ترک صلاة کافی است برای اینکه حالا که واجب است ترک نماز مقدمة للازالة، دیگر اطلاق امر به صلاة نتواند شامل این نماز در اول وقت بشود. نیاز نداریم اصلا که بحث عینیت را مطرح کنیم. اصلا ما نهی از نماز نداریم، فقط امر داریم به ترک این نماز در اول وقت. این امر به ترک نماز در اول وقت جمع نمی شود با اطلاق امر به نماز.

سؤال وجواب: فرض این است که عنوان واحد است، هم از یک طرف می گوید نماز بخوان، هم از طرف دیگر می گوید بر تو واجب است این نماز را ترک کنی. عنوان هر دو عنوان نماز است دیگر. یکی می گوید نماز بخوان، دیگری می گوید این نماز را ترک کن. خب با هم جمع نمی شوند. امر به طبیعی صلاة با امر به ترک این فرد از صلاة با هم جمع نمی شوند. احتیاج ندارد که ما این امر به ترک این فرد از صلاة را برگردانیم به نهی عن الصلاة. چه نیازی هست؟

اگر مراد و مقصود این است که شما بگوئید نهی از این فرد از نماز با اطلاق امر جمع نمی شود، عرض ما این است که اصلا نیاز ندارد شما نهی ثابت کنید از این فرد از نماز، بلکه همینکه وجوب ترک این نماز ثابت شد از باب مقدمه واجب کافی است که با اطلاق امر به نماز جمع نشود.

اگر دنبال این هستید که بگوئید این نماز نهی دارد و نهی دلیل مبغوضیت است، و این نماز وقتی مبغوض بود المبغوض لا یقع عبادة، اگر دنبال این هستید، خب ادعای اینکه وجوب ترک صلاة عینیت دارد با نهی از صلاة به درد نمی خورد. چرا؟ برای اینکه این عینیت اثبات مفسده نماز نمی کند. وجوب ترک نماز ناشی است از مصلحت مقدمیه در ترک نماز. واجب است ترک این نماز چون ترک این نماز مصلحت غیریه دارد. بعد شما می آیید می گوئید وجوب ترک این نماز اتحاد دارد با نهی از این نماز. بسیار خوب، اما این حکم ناشی است از مصلحت در ترک نماز نه مفسده در فعل صلاة. شما اگر به دنبال این هستید که از نهی مفسده متعلق نهی را کشف کنید، کشف کنید که این نماز در وقت وجوب ازاله مفسده و مبغوضیت دارد و المبغوض لایقع عبادة، با این ادعای عینیت به این هدف نمی رسید. چرا؟ برای اینکه طلب شده است ترک این نماز مقدمة للازالة الواجب، و لکن ملاک در این طلب غیری ترک صلاة مصلحت غیریه است، مصلحت مقدمیه است در ترک الصلاة، نه مفسده صلاة. برفرض این طلب ترک صلاة متحد باشد با نهی از صلاة، ولی ناشی است از مصلحت غیریه در ترک صلاة، هیچوقت کشف نمی کند از مفسده داشتن و مبغوضیت خود صلاة.

پس باید ببینیم هدف چیست. با این ادعای عینیت به این هدف می رسیم یا نمی رسیم.

اما قول دوم که قول به تضمن بود که می گفت وجوب مرکب است از طلب الفعل مع المنع من الترک، پس وجوب نماز مثلا یعنی طلب نماز و نهی از ترک نماز. ولذا امر به نماز اگر وجوبی باشد مقتضی نهی از ترک نماز هم هست.

این را هم ما دیروز جواب دادیم، گفتیم منع من الترک علامت وجوب نیست. چون منع من الترک ممکن است منع کراهتی باشد. ممکن است یک مستحبی مثل حج که بیش از یک بار مستحب است و ترکش هم مورد نهی کراهتی است، مکروه است انسان تصمیم بگیرد که حج نرود، در عین حال حج مازاد بر حجة الاسلام واجب نمی شود با اینکه طلب فعل دارد و منع کراهتی هم از ترک دارد. پس وجوب متقوم به طلب الفعل مع المنع من الترک نیست. وجوب عبارت است از طلب فعل که ناشی است از اراده لزومیه و اراده شدیده که از آن تعبیر می کنیم به مرتبه عدم رضای مولا به ترک. مولا گاهی می گوید لطفا آب بیاور، گاهی می گوید حتما آب بیاور. اینکه می گویند حتما آب بیاور، طلب آب آوردن است که ناشی است از اراده حتمیه لزومیه که معرفش این است که لا یرضی المولا بالترک. پس قوام وجوب به طلب الفعل مع المنع من الترک نیست تا بعد بگوئید اقتضاء دارد وجوب فعل نسبت به منع من الترک و النهی عن الترک اقتضاءا تضمنیا.

سؤال وجواب: ما معتقدیم که اراده حتمیه با اراده استحبابیه اختلافش به شدت و ضعف است. مثل نور شدید و نور ضعیف. بسیط است یعنی مرکب از اراده و غیر اراده نیست. نور شدید بسیط است یعنی مرکب نیست از نور و غیر نور. نور ضعیف هم بسیط است یعنی مرکب نیست از نور و عدم نور. هر دو نور هستند، منتهی یک مرتبه ضعیفه نور است و یکی مرتبه شدیده نور. طلب وجوبی با طلب استحبابی هم همین است، هر دو ناشی هستند از اراده مولا، منتهی یکی اراده شدیده است به نحوی است که لا یرضی المولا بالترک، دیگری اراده غیر شدیده است که یرضی المولا بالترک.

سؤال وجواب: این مطلب که مرحوم آقای خوئی فرموده است وجوب امر اعتباری است وبسیط هست، خواسته اثبات کند که وجوب مرکب نیست از طلب الفعل مع المنع من الترک، چون وجوب امر اعتباری است و بسیط است، مرکب نیست جنس وفصل ندارد، یا وجوب حکم عقل است و بسیط است جنس و فصل ندارد. ما این را نمی گوئیم. هیچ محذوری ندارد که بگوئیم وجوب اعتبار دو چیز است، وجوب مرکب است از اعتبار طلب فعل و اعتبار منع من الترک. هیچ محذوری ندارد. ما اشکال نمی کنیم که محال است وجوب مرکب باشد از طلب الفعل مع المنع من الترک، چون وجوب اعتبار است واعتبار بسیط است، یا حکم عقل است و حکم عقل بسیط است. این اشکال آقای خوئی است. ما این اشکال را قبول نداریم. چرا؟ برای اینکه اعتبار بسیط است، اما می شود وجوب مرکب باشد از دو اعتبار. اعتبار البعث نحو الفعل و اعتبار المنع من الترک. اینکه محذوری ندارد. ما اشکال دیگری داریم. اشکال ما این است که می گوئیم منع من الترک تعبیر صحیحی نیست. برای اینکه در برخی مستحبات هم، هم استحباب فعل داریم و هم منع کراهتی از ترک، در عین حال اینها وجوب نمی شوند.

سؤال وجواب: ما در اراده هم اشکال عقلی نمی کنیم که محال است اراده مرکب باشد. نه، می تواند اراده وجوبیه عبارت باشد از ارادة الفعل و کراهة الترک، این محال نیست. ما هو الوجوب؟ یکی بگوید الوجوب هو ارادة الفعل و کراهة الترک، این محذور عقلی ندارد، این فقط نقض می شود به مستحبی که مولا اراده دارد آن مستحب را و کراهت هم دارد نسبت به ترک آن مستحب منتهی کراهة غیر لزومیة. مثالی حج که زدیم دقیقا همینطور است، مولا اراده دارد که شما ولو مستطیع نیستید یا مستطیع بودید وقبلا حج رفتید که باز حج بروید و کراهت هم دارد نسبت به حج، ولکن این وجوب نمی شود. ما اشکالمان این نیست که ترکیب محال است. چه اشکال دارد که در همین اراده هم وجوب مرکب باشد از ارادة الفعل و کراهة الترک. اشکال عقلی که ندارد، یا وجوب مرکب باشد از اعتبار البعث نحو الفعل و اعتبار المنع من الترک، هیچکدام از اینها اشکال عقلی ندارد. ما فرمایش آقای خوئی را قبول نداریم که اشکال عقلی می کند. ما حرفمان این است که این تعریف برای وجوب تعریف درستی نیست چون نقض می شود به مستحبی که هم مولا اراده دارد انجام آن را و هم کراهت تنزیهیه و غیر لزومیه دارد نسبت به ترک آن.

سؤال وجواب: عدم رضا دیگر تشکیکی نیست. عدم رضا یعنی عدم ترخیص. راضی نیست مولا به ترک نماز این دیگر مرتبه بردار نیست، یعنی ترخیص نداد در ترک نماز. منتهی عرض کردم وجوب طلب فعل است که ناشی است از اراده شدیده فعل، معرفش این است که لا یرضی المولی بالترک. معرف این است والا ماهیت اراده شدیده امر عدمی نیست. عدم الرضا بالترک یا عدم الترخیص فی الترک این جزء الماهیة وجوب نیست. وجوب جزء الماهیه اش اراده شدیده است تعدیل که می کنیم می گوئیم این اراده شدیده علامتش این است که لا یرضی المولی بالترک، یا لا یرخص المولی فی الترک. پس اینکه بگوئید الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترک، این درست نیست. منع من الفعل هم در مکروه هست و هم در حرام. منع من الترک هم در واجب هست و هم در مستحب. منع من الترک در مستحب هم هست منتهی منعا غیر لزومی. پس تفسیر نکنید وجوب را به طلب الفعل مع المنع من الترک.

سؤال وجواب: اگر شما منع را می گوئید لزومی، از اول طلب را لزومی بکنید، چرا اکل من القفا می کنید؟ شما می گوئید طلب الفعل مع المنع من الترک، گیر می کنید می گوئید مع المنع اللزومی من الترک. خب این اللزومی را که شما آوردید از اول می آوردید. از اول می گفتید الطلب اللزومی للفعل. اکل من القفا درست نیست.

#### قول سوم (اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده به نحو ملازمه)

اما قول ثالث قول به اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده العام است به نحو ملازمه.

گفته می شود که وقتی مولا می گوید صل، بالالتزام می فهماند که لا تترک الصلاة. حالا این دلالت التزامیة گاهی بین بالمعنی الاخص است، به جوری که تصور شیء کافی است برای تصور لازم آن. گاهی بین بالمعنی الاعم است که تصور شیء کافی نیست برای تصور لازم. ولی اگر تصور کردیم این شیء را و تصور کردیم لازم آن شیء را، تصدیق به ملازمه پیدا می کنیم.

مرحوم نائینی فرموده: اگر دلالت التزامیه بین بالمعنی الاخص را نگوئیم لااقل دلالت التزامیه بین بالمعنی الاعم را خواهیم گفت که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است به نحو دلالت التزامیة.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی هیچ وجهی ندارد. اصلا چه لزومی دارد که مولا وقتی می گوید نماز بخوان نهی هم بکند از ترک نماز؟ چه لزومی دارد؟ بلکه این نهی از ترک نماز لغو است. چرا؟ برای اینکه این نهی از ترک نماز نهی نفسی است یا نهی غیری؟

اگر می گوئید نهی نفسی است، لازمه اش این است که انسان دو تا عقاب بشود، یکی بخاطر اینکه چرا امر به نماز را عصیان کرد، عقاب دیگر بخاطر اینکه چرا نهی از ترک نماز را عصیان کرد. و این قابل التزام نیست. و محل بحث ما هم نهی نفسی از ضد عام واجب نیست. هیچ کس توهم نمی کند که امر به شیء مقتضی نهی نفسی است از ضد عام.

پس مراد نهی غیری است از ضد عام. نهی غیری از ضد عام لغو است. چرا؟ برای اینکه چه اثری دارد؟ عقاب زائد که ندارد نهی غیری، ثواب زائد که ندارد، پس برای چه چیزی مولا زحمت کشید و نهی غیری را انشاء کرد؟ مولا می گوید نماز بخوان، بعد بگوید صبر کن نماز را ترک نکن. می گوئیم مولا این نهی دومت چه اثری دارد؟ اگر می خواهی نهی نفسی بکنی از ترک نماز، که این خلاف ضرورت فقه است و محل بحث ما هم نیست. و اگر می خواهی نهی غیری بکنی از ترک نماز، چه اثری دارد؟ عقاب زائد که ندارد. اگر آن صل که گفتی کافی است فهو، اگر کافی نیست و مردم امتثال نمی کنند و از عذاب تو نمی ترسند، امر نفسی به نماز کافی نبود حالا نهی غیری از ترک نماز می خواهد اثر بکند با اینکه مستتبع عقاب زائد یا ثواب زائد نیست.

برفرض شما اصرار کنید که لغو نیست. می گوئیم بسیار خوب سلمنا لغو نیست، اما واجب و مما لابد منه است؟ یعنی مولا که می گوید صل حتما باید بعدش بگوید لاتترک الصلاة؟ چون استلزام یعنی لابدیت. ملازمه یعنی مولایی که گفته صل حتما هم خواهد گفت لاتترک الصلاة. نه هیچ همچنین چیزی نیست که حتما بگوید لاتترک الصلاة.

ولذا هیچ کدام از این اقوال ثلاثه برای اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده العام درست نشد.

سؤال وجواب: نهی غیری که کشف نمی کند از شدت امر نفسی. عدم رضای غیری که اثری ندارد. عدم رضای نفسی که نیست بلکه عدم رضای غیری است و نهی غیری است از ترک نماز، چه اثری دارد. برفرض هم اثر داشته باشد ولغو نباشد چه ضرورتی دارد که ما بیائیم به گردن مولا بگذاریم که حتما وقتی امر کرد به نماز نهی هم کرد از ترک نماز.

### مرحله روح حکم

بله اینجا است که این بحث مطرح می شود که مرحوم آقای صدر می گوید من به لحاظ عالم حکم این اشکال را قبول دارم که لغو است، نهی از ترک واجب لغو است. چون نهی غیری است از ترک واجب لذا لغو است. نهی نفسی از ترک واجب هم که خلاف ضرورت فقه است و الا لزم تعدد العقاب علی ترک الواجب.

ولی آقای صدر می گوید برویم در عالم روح الحکم، آنجا دیگر بحث لغویت نیست، آنجا بحث این است که قهری است. کسی که چیزی را دوست دارد حبا شدیدا و لزومیا، از فوت او ناراحت می شود. شما گاهی از آمدن یک مهمان عزیز خیلی خوشحال می شوید و شوق شدید دارید به آمدن او، وقتی زنگ می زند می گوید ببخشید برف آمد نتوانستم بیایم، شما جدا ناراحت می شوید. این یک امر وجدانی است. انسان از فوت محبوب لزومی اش متأذی می شود و بغض دارد بغضا تبعیا نسبت به فوت محبوب. فرزند کسی بیمار است، حب شدید دارد که از داروخانه دارو تهیه کند. وقتی می رود و می بیند داروخانه بسته است ناراحت می شود یا نمی شود؟ بلااشکال ناراحت می شود. خب این چه بغضی است؟ بغض و کراهت غیری. و این امر وجدانی است.

ولذا آقای صدر می گوید من روح اقتضاء را قبول دارم، یعنی امر به شیء مقتضی بغض تبعی است نسبت به ترک آن. کما اینکه در مقدمه واجب هم گفت من معتقدم که امر به شیء مقتضی حب تبعی است به مقدمه آن.

آقای خوئی ره اشکالی را مطرح کرده است، فرموده: حب و بغض تبعی تعلق می گیرد به مقدمه. مقدمه واجب محبوب تبعی است، مقدمه حرام مبغوض تبعی است، چه ربطی دارد به نقیض واجب؟ نقیض واجب که مقدمه واجب نیست.

اقول: این اشکال از آقای خوئی عجیب است. چه کسی گفته است که حتما باید حب غیری به مقدمه واجب تعلق بگیرد و بغض غیری هم به مقدمه حرام؟ چه کسی گفته است؟ آقای صدر ادعا می کند وجدان را و حرفش هم خالی از وجه نیست، می گوید وجدان می گوید که همانطوری که انسان نسبت به مقدمه واجب حب غیری دارد و نسبت به مقدمه حرام یعنی علت تامه حرام بغض غیری دارد نسبت به نقیض واجب هم مولی بغض غیری دارد. و این یک امر وجدانی است.

اقول: اشکال ما به آقای صدر همان چیزی است که سابقا هم عرض کردیم:

اولا روح حکم حب و بغض نیست. چه بسا مولا امر می کند به شیئی و لا یحبه ابدا. مثل امر به دفع افسد به فاسد. امر به شرب دواء تلخ، کی مولا دوست دارد شرب دواء تلخ را. مثلا این عبدی که سوار ماشین است یا باید بزند به پدر این مولا یا باید بزند به برادر این مولا، خود این مولا می گوید بزن به برادرم تا پدرم زنده بماند، کی این مولا دوست دارد که برادرش کشته بشود؟ دفع افسد به فاسد می کند.

پس روح وجوب حب نیست و روح حرمت هم بغض نیست.

ثانیا: برفرض روح وجوب حب و روح حرمت بغض باشد، اما این حب و بغض قهری است در مورد حب و بغض غیری. یعنی یک چیز قهری است که مولا از فوت واجب ناراحت می شود. بغض دارد نسبت به فوت واجب. این یک بغض قهری است ناشی از اعمال مولویت زائده نیست. روح حکم برفرض حب یا بغض باشد آن حب و بغضی است که ناشی است از اعمال مولویت زائده. مولا یک اعمال مولویت کرده است گفته نماز بخوان. بله نماز نخوانید ناراحت می شود بخاطر فوت محبوب، اما این بغض مولا نسبت به فوت محبوب و واجب ناشی از اعمال مولویت مستقله نیست.

ولذا به نظر ما روح حکم هم اگر حب و بغض باشد آن حب وبغضی است که ناشی از اعمال مولویت زائده است. هیچ محذوری ندارد با این بیانی که عرض کردیم که مولا وقتی می گوید مثلا شما این کار را ترک کنید، نسبت به علت تامه این کار بغض تبعی دارد، علت تامه حرام مبغوض تبعی است، در عین حال مولا نسبت به این علت تامه حرام حب نفسی داشته باشد. بغض تبعی دارد چون علت تامه حرام است، در عین حال حب نفسی هم دارد وامر ترتبی هم به آن می کند، می گوید اگر آن حرام را مرتکب می شوی این علت تامه حرام را ایجاد کن. اگر مثلا اتلاف می کنی مال غیر را، بیا وضوء بگیر تا با این وضوء اتلاف بشود مال غیر. وضوء علت تامه اتلاف مال غیر است. اگر اتلاف می کنی مال غیر را لااقل نرو آب تنی کن بیا غسل کن یا وضوء بگیر. با اینکه علت تامه حرام مبغوض تبعی است، یا در بحث ما نقیض واجب مبغوض تبعی است و نقیض حرام محبوب تبعی است، اما اینها حب و بغض تبعی است ناشی از اعمال مولویت مستقله نیست. مثل همین بغض تبعی نسبت به علت تامه حرام، که برفرض هم باشد این ناشی از اعمال مولویت نیست. قهری است، در اختیار مولا نیست.

ولذا مولا می گوید من می گویم اتلاف نکن مال غیر را در این مثال وضوئی که علت تامه اتلاف مال غیر است. اگر من وضوء بگیرم آب وضوء می رود باعث می شود که فرش این آقا بسوزد. مولا می گوید اتلاف نکن مال غیر را. وضوء می شود علت تامه اتلاف مال غیر، وضوئت هم مبغوض غیری است. اما اگر شما اتلاف می کنی مال غیر را، من به تو می گویم لااقل وضوء بگیر، نه اینکه بجای وضوء آب پاشی کنی، که نه وضوء گرفتی و از آن طرف مال غیر را هم اتلاف کردی. چه اشکالی دارد مولا با اینکه بغض تبعی دارد نسبت به این علت تامه حرام، اما حب نفسی دارد به او و به نحو ترتب امر می کند به او.

مانحن فیه هم همینطور است. ضد عام واجب که نقیض واجب است، فوقش مبغوض تبعی است. اما این مبغوض تبعی ناشی از اعمال مولویت مستقله نیست بلکه یک امر قهری است. ولذا مانع از این نیست که مولا حب نفسی داشته باشد نسبت به این نقیض واجب و به نحو ترتب هم امر کند به او. مثلا بگوید إن کنت لا تزیل النجاسة عن المسجد فصل.

این به نظر ما هیچ محذوری ندارد.

یقع الکلام بعد الفراغ عن عدم اقتضاء الامر بالشیئ لا للنهی عن ضده الخاص و لا للنهی عن ضده الخاص در ثمره این بحث، انشاء الله فردا.

جلسه 281

چهارشنبه 25/10/87

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.

## ثمره نزاع در اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده الخاص أو العام

بحث راجع به ثمره نزاع در اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده الخاص و العام هست.

### ثمره (در تزاحم بین واجب مضیق و واجب عبادی)

مشهور فرموده اند: اگر بین واجب مضیق و بین واجب عبادی تزاحم شد، مثلا در اول وقت تطهیر مسجد واجب شد که واجب مضیق هست یعنی واجب فوری است، ولی این مکلف بجای تطهیر مسجد مشغول به نماز شد. گفته اند اگر ما قائل بشویم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، پس این نماز که ضد ازاله است نهی دارد، و نهی در عبادت هم مقتضی فساد آن است. ولی اگر بگوئیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، این نماز ولو ضد ازاله واجبه هست اما نهی ندارد تا مقتضی فساد آن باشد. ولذا حکم به صحت آن می شود.

یا مثلا تزاحم شد بین واجب اهم و واجب مهم ولو هر دو مضیفق بود، مثل اینکه آخر وقت است می خواهد وضوء بگیرد نماز بخواند ناگهان شخصی غرق شد. واجب است مشغول بشود به انقاذ غریق و نماز را ترک کند. مگر اینکه بتواند بین راه تیمم کند و با همان حالت که مشغول انقاذ غریق هست نماز هم ولو نماز اضطراری بخواند. اما اگر نتوانست، انقاذ غریق متوقف بر این است که این شخص نماز را ترک کند حتی نماز اضطراری را، باید ترک کند. ولی اگر بجای انقاذ غریق آمد مشغول نماز شد، بنابر قول اقتضاء الامر بالشیئ للنهی عن ضده، گفته اند این نماز باطل است چون امر دارد. بنابر قول به عدم اقتضاء، گفته اند این نماز صحیح است چون نهی ندارد تا مقتضی فساد عبادت بشود.

مثال های فقهی زیاد دارد. شخص جنب در ضیق وقت بجای اینکه تیمم بکند می رود غسل می کند، خب مبتنی بر این بحث است که اگر امر به شیء مقتضی از ضد باشد، این مأمور است به صلاة متیمما، غسل ضد نماز متیمما هست در ضیق وقت و این غسل باطل است، والا اگر قائل نشویم به اقتضاء، این غسل صحیح است.

بحث در تزاحم واجبین هم نیست، گاهی یک مستحبی با یک واجبی تزاحم پیدا می کند. این غسل به هر حال مستحب است ولو الان واجب نیست بخاطر اینکه ما باید تیمم بکنیم، اما فی حد ذاته مستحب هست. به عنوان اینکه غسل جنابت است و غسل جنابت مستحب است می تواند صحیح باشد به شرط اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد نباشد. والا اگر مقتضی نهی از ضد باشد این غسل جنابت نهی دارد. و وقتی نهی داشت فاسد خواهد بود.

#### دو اشکال متعاکس بر این ثمره

بر این ثمره دو ایراد متقابل و متعاکس گرفته شده است:

ایراد اول: ایراد شیخ بهائی است. فرموده است: حتی اگر قائل بشویم به عدم اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده این عبادت باطل است. چرا؟ برای اینکه درست است که ما معتقد شدیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، ولی مانع از امر به ضد که هست. اگر بنا باشد که ما یک واجب مضیقی یا یک واجب اهمی داریم و او امر فعلی دارد، ضد او که نمی تواند امر فعلی داشته باشد. می شود امر به ضدین. طلب ضدین محال است. پس امر به شیء حتما مانع است از امر به ضد آن ولو مقتضی نهی از آن نباشد. و صحت عبادت متقوم است به وجود امر به آن تا بتوانیم قصد کنیم امتثال این امر را لیقع عبادة.

ولذا این ضد عبادی باطل است ولو قائل به اقتضاء امر بالشیئ للنهی عن ضده نشویم.

مرحوم آخوند در کفایه از این اشکال جواب داده است، فرموده: ما قبول داریم که امر بالشیء مانع عن الامر الفعلی بضده، ولکن مانع از ملاک و محبوبیت آن ضد که نیست. این نماز در اول وقت در فرض وجوب ازاله نجاست از مسجد امر ندارد، قبول، اما ملاک و محبوبیت که دارد. چیزی حادث نشده است که موجب بشود این نماز مبغوض بشود. بنابر اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست این نماز مبغوض نیست. پس محبوبیت ذاتیه اش سر جای خودش هست، و ما این نماز را که می خوانیم به قصد ملاک می خوانیم به قصد محبوبیت للمولا می خوانیم و صحیح خواهد بود، ولو امر ندارد. بلکه در این مثال که واجب، واجب موسع است، ما می توانیم نماز اول وقت که میخوانیم به قصد امتثال امر به طبیعی نماز این نماز را بخوانیم. ولو این نماز مصداق صلاة مأموربها نیست، امر به نماز شامل این نماز مزاحم ازاله نمی شود، ولی این نماز مصداق طبیعی صلاة که هست. ما این نماز را بجا می آوریم به قصد امتثال آن امر به طبیعی صلاة. چون امر به طبیعی صلاة امتثال می شود یا با اتیان صلاة مأموربها یا با اتیان به فعلی که موجب استیفاء ملاک او بشود. و این نماز اول وقت ولو مصداق صلاة مأموربها نیست اما موجب استیفاء ملاک آن هست. ولذا می توانیم اصلا این نماز را به قصد امتثال امر بخوانیم.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند از نظر ثبوتی درست است. اگر ما احراز کنیم که این نماز محبوب است للمولا، نیازی به قصد امتثال امر نداریم برای عبادت شدن آن. ولکن از کجا ما بفهمیم این نماز محبوب است؟ عادتا راه کشف محبوب بودن یک فعل و ملاک داشتن آن فعل تعلق امر به آن است. وقتی امر به این نماز ما نداریم، چطور کشف کنیم این نماز ملاک دارد؟

بله! کسانی که قائلند که بعد از سقوط دلالت مطابقیه خطاب تکلیف، خطاب تکلیف دلالت مطابقیه اش این است که امر داریم به این نماز، بعد از سقوط این دلالت مطابقیه از حجیت بخاطر وجود مزاحم، دلالت التزامیه خطاب تکلیف بر وجود ملاک در این نماز باقی است بر حجیت آن، چون دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه نیست. أقم الصلاة مدلول مطابقی اش این بود که طبیعی صلاة امر دارد که شامل این نماز در اول وقت هم که مزاحم ازاله است می شود. این مدلول مطابقی از حجیت افتاد، اما مدلول التزامی اش این است که طبیعی نماز که شامل این نماز هم می شود ملاک دارد. این مدلول التزامی حجت است. چون ما دو ظهور داریم: یکی ظهور مطابقی، که او از حجیت افتاد، یکی دیگر مدلول التزامی بود، او چرا از حجیت بیفتد؟ وجود مزاحم یعنی آن وجوب ازاله مانع است از امر به نماز، اما مانع از ملاک در نماز که نیست.

کسانی که این مبنا را قائل هستند، حق دارند بگویند ما کشف ملاک می کنیم از دلالت التزامیه خطاب امر.

اما مرحوم آخوند که مبنایش این نیست. مرحوم آخوند دلالت التزامیه را تابع دلالت مطابقیه می داند در حجیت. ولذا ایشان چطور کشف کرد وجود ملاک را در این نماز مزاحم ازاله، ما نمی دانیم.

سؤال وجواب: خطاب، یک مدلول مطابقی دارد و هو الامر بالصلاة. این مدلول مطابقی تقیید خورد، شامل این نماز مزاحم ازاله نشد. مدلول التزامی این خطاب امر که وجود ملاک است در طبیعی صلاة، طبق نظر مرحوم آخوند تابع دلالت مطابقیه است در حجیت. و لذا وجهی ندارد کا کشف کنیم که این نماز که مزاحم ازاله است ملاک دارد. از کجا کشف کنیم.

این اشکال به مرحوم آخوند وارد است.

ولکن به نظر ما کلام شیخ بهائی ناتمام است. بخاطر اینکه بنابر قول به عدم اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده، ما امر به این ضد عبادی را می توانیم اثبات کنیم، مشکلی نداریم. درست است که تا امر را اثبات نکنیم کشف ملاک نمی شود، اما ما می توانیم امر را اثبات کنیم. چطور؟ ما دو تا مثال داشتیم، این دو مثال را باید از هم جدا کنیم:

مثال اول: تزاحم بود بین واجب مضیق و واجب موسع عبادی یا مستحب موسع عبادی. مثل اینکه اول وقت تطهیر مسجد واجب شد، من بروم نماز بخوانم. خب این نماز واجب موسع عبادی است. یا آخر وقت بر من واجب بود صلاة مع التیمم، من بروم غسل جنابت بکنم. این غسل جنابت مستحب موسع عبادی است.

در اینجا همانطور که محقق ثانی فرموده است اصلا ما حقیقتا تزاحمی نمی بینیم بین واجب مضیق و واجب موسع. چرا؟ برای اینکه تزاحم یعنی عجز از امتثال تکلیفین. تزاحم یعنی عجز از جمع بین امتثال دو تکلیف. ما عاجز نیستیم از جمع بین امتثال واجب مضیق و واجب موسع. چرا؟ برای اینکه واجب موسع که نمی گوید نماز در اول وقت بخوان. واجب موسع می گوید صرف الوجود نماز در داخل وقت واجب است. واجب مضیق می گوید تطهیر مسجد در اول وقت واجب است. قابل هستند هر دو تکلیف که ما امتثال بکنیم هر دوی این دو تکلیف را و هیچ تزاحمی هم نیست. اول تطهیر مسجد می کنیم بعد می آییم نماز می خوانیم. واجب موسع واجب بدلی است، صرف الوجود نماز واجب است. این نماز در اول وقت مصداق واجب است و نه واجب.

مرحوم نائینی فرموده است: به نظر ما بین واجب موسع و واجب مضیق تزاحم است. این نماز اول وقت امر فعلی ندارد. یعنی صرف الوجود نماز که شامل این نماز در اول وقت بشود امر ندارد. مگر قائل بشویم به امکان ترتب، که مولا بگوید إن لم تزل النجاسة عن المسجد فصل. اگر ما امر ترتبی را پذیرفتیم این در همه جا حل مشکل می کند. یا اگر پذیرفتیم که با قصد ملاک می توان این نماز را تصحیح کرد این مشکل را در همه جا حل می کند حتی در واجبین مضیقین. مثل اینکه آخر وقت باید انقاذ غریق بکنیم بجای انقاذ غریق رفتیم نماز خواندیم. خب این نماز راه تصحیحش یا امر ترتبی است یا قصد ملاک. واجب موسع هم همین حکم را دارد.

اینکه فکر کنید واجب موسع هیچ مشکلی ندارد و هیچ تزاحمی ندارد با واجب مضیق، این درست نیست. چرا؟

مرحوم نائینی فرموده: به این خاطر که ما باید این نکته را توضیح بدهیم: به نظر ما تکلیف مشروط به قدرت است بخاطر اینکه خطاب تکلیف اقتضاء می کند که متعلقش مقدور باشد. مولائی که می گوید صل، انشاء می کند وجوب نماز را، این به داعی بعث و تحریک نحو الصلاة است. تحریک نحو الصلاة اقتضاء می کند که صلاة فعلی باشد که قابل انبعاث و تحرک باشد. مگر می شود مولا تحریک کند عبد را به فعلی که مقدور او نیست. مولا به عبد بگوید طر الی السماء، به داعی تحریک و بعث بگوید. این محال است. چرا؟ برای اینکه داعی تحریک در فعلی که مقدور برای مکلف نیست محال است. محال است که مولا بعث کند به طیران الی السماء با اینکه می داند عبد قادر بر آن نیست. ولذا اقتضاء خطاب تکلیف این است که متعلق تکلیف مقدور باشد. صل یعنی تجب الصلاة المقدورة. وقتی صل شد أی تجب الصلاة المقدورة، مرحوم نائینی فرموده است این نماز در اول وقت صلاة مقدوره نیست. چرا؟ برای اینکه با وجود امر لزومی مولا به ازاله، من شرعا قادر بر نماز در اول وقت نیستم و غیر المقدور شرعا کغیر المقدور عقلا. پس این نماز در اول وقت درست است مصداق صلاة است ولی مصداق صلاة مقدوره نیست، مگر با ترتب، که بگوئیم در فرضی که ازاله را ترک بکنی این نماز می شود مصداق صلاة مقدوره. این نیاز دارد به بحث از امکان ترتب. اما اینکه بیائید بگوئید حتی اگر ترتب محال بود باز ما مشکلی نداریم در تزاحم بین واجب مضیق و موسع، این حرف درستی نیست.

مرحوم نائینی فرموده: بله! کسانی که قائلند که تکلیف عاجز قبیح است، قدرت شرط تکلیف است از باب قبح تکلیف عاجز نه از باب امتناع انقداح داعی تحریک الی غیر المقدور که ما قائلیم. مرحوم نائینی فرموده: ما قائلیم اقتضاء خطاب تکلیف این است که تعلق بگیرد به حصه مقدوره. اما آنهایی که می گویند نه، ما که می گوئیم قدرت شرط تکلیف است چون تکلیف عاجز قبیح است اینها راحت هستند. چرا؟ برای اینکه تکلیف کسی قبیح است که عاجز محض باشد از واجب. اما کسی که قادر است بر یک فرد از افراد واجب ولو نماز در آخر وقت باشد، تکلیف او به طبیعی نماز قبیح نیست. قبیح نیست به این آقا تکلیف کنند که تجب علیک الصلاة. و این نماز جامع است بین این فرد از نماز که غیر مقدور است و بین افراد دیگر نماز که مقدور هستند. تکلیف به جامع بین مقدور و غیر مقدور قبیح نیست. آنها راحت هستند و هیچ مشکلی ندارند و کلام محقق ثانی کاملا طبق نظر آنها درست است.

اما طبق نظر مای نائینی، اقتضاء خطاب تکلیف این است که متعلقش مقدور باشد. ولذا مرحوم نائینی می گوید تکلیف عاجز به نظر من محال است نه قبیح. اصلا محال است که مولا انشاء کند وجوب نماز را به داعی تحریک در حالی که می داند مکلف قابل انبعاث و تحرک نحو الفعل نیست.

سؤال وجواب: مرحوم نائینی می گوید وقتی اقتضاء خطاب تکلیف این است که به داعی تحریک باشد و داعی تحریک متعلقش باید حتما مقدور باشد، مگر می شود مولا به فعل غیر مقدور تحریک کند، نتیجه می گیرد که وقتی مولا می گوید تجب الصلاة متعلقش می شود تجب الصلاة المقدورة. و این نماز در وقت وجوب ازاله مصداق صلاة مقدوره نیست. چرا؟ برای اینکه امر داریم به ضد آن و امر به ضد آن معجز مولوی است از نماز مزاحم ازاله واجبه. این نماز مزاحم ازاله واجبه می شود غیر المقدور شرعا، و غیر المقدور شرعا کغیر المقدور عقلا.

مرحوم آقای خوئی فرموده: جناب آقای نائینی! کلام شما به چند دلیل باطل است:

دلیل اول: اصلا یک نظر سومی هست و آن اینکه نه تکلیف عاجز قبیح است و نه ممتنع است. بلکه تکلیف عاجز ممکن است و قدرت شرط تنجز است نه شرط فعلیت تکلیف. و آن نظر ما هست. مرحوم آقای خوئی هم در تعلیقه اجود التقریرات و هم در محاضرات و هم در دوره اخیره درس ایشان که بعد از محاضرات مطرح شد این مطلب را تکرار کرده اند. فرموده اند به نظر ما اینکه مشهور گفته اند تکلیف عاجز قبیح است یا مرحوم نائینی فرمود تکلیف عاجز ممتنع است و خلاف اقتضاء خطاب تکلیف است، اینها فکر کرده اند که وجوب یعنی انشاء البعث. چون دیده اند وجوب انشاء البعث است، گفته اند بعث به غیر مقدور یا قبیح است یا محال است. اما ما کشف کردیم که حقیقت وجوب غیر از اعتبار الفعل فی ذمة المکلف نیست. صلّ یعنی اعتبار کردم نماز را در ذمه شما. شما شدید بدهکار به نماز. عبارت روشنترش "لله علی الناس حج البیت"، شما بدهکارید به حج. آیا آدم در بدهکاری شرط است که قادر باشد بر اداء دین؟ ما الان بدهکاریم به مهر زنمان و بسیاری از ما قادر بر اداء مهر نیستیم. در اشتغال ذمه تمکن از اداء معتبر نیست. ولذا ما اگر عاجز هم باشیم از یک فعلی، می توانند آن فعل را به عنوان بدهی در ذمه ما اعتبار کنند. بله عقل می آید می گوید قدرت شرط تنجز است. اگر قادر بر انجام واجب نباشید مستحق عقاب نیستید. ولذا اصلا این بحث راه ندارد که شما بگوئید صل شامل این نماز در وقت وجوب ازاله نمی شود. چرا نمی شود؟

سؤال وجواب: فائده اش این است که من نماز در اول وقت می خوانم به قصد امتثال امر. برفرض امر غیر منجز باشد مگر باطل می شود. علاوه بر اینکه این منجز است بخاطر اینکه تا آخر وقت من متمکن هستم از نماز. بالاخره من این نماز را مصداق نماز مأموربها می دانم قصد امتثال امر می کنم. مشکلی ندارد.

این مطلب مرحوم آقای خوئی موجب تعجب شاگردان ایشان شده است. چون آقای خوئی ره به این بحث که می رسد می گوید القدرة شرط للتنجز و لیس شرطا للتکلیف. وفراموش هم نمی کند، در دوره های مختلف این مطلب را مطرح کرده است. ولی عملا در جاهای دیگر ملتزم نیست به این مبنا و می گوید عاجز تکلیف ندارد. پر است کتب مرحوم آقای خوئی که می گوید عاجز تکلیف ندارد. ولذا این موجب تعجب شده است برای شاگردان ایشان.

ما به دقت هم محاضرات را دیدیم و هم نوار درس ایشان را گوش دادیم، به نظر ما آقای خوئی یک مطلب را قبول دارد، وآن این است که کسی که صد در صد عاجز است و هیچ اثری ندارد تکلیف او، تکلیف او لغو است. الان اگر به یک آقایی بگویند بر تو واجب است صوم در حالی که او عاجز است از صوم، تکلیف او لغو است.

اما جائی که تکلیف لغو نباشد، آنجا مرحوم آقای خوئی می گوید مشکلی ندارد. مثلا میت نماز نخواند و قضاء شد، الان هم که در قبر است بدهکار است به نماز. بعث ندارد به نماز تا بگوئید المیت لا یکون قادرا علی الانبعاث. هنوز هم این مبت أقم الصلاة به او متوجه است یعنی نماز بر ذمه او هست. چرا؟ برای اینکه اثر دارد، اثرش این است که دیگران که دلسوزهای این میت هستند برای اینکه این میت را از عذاب الهی نجات بدهند می آیند تبرع می کنند و نماز قضاء او را می خوانند. پس اثر دارد.

یک موردی هم که اثر دارد مرحوم آقای خوئی می فرماید مانحن فیه است که جامع بین مقدور و غیر مقدور است. اینجا تکلیف به جامع نماز اثر دارد. اثرش این است که این آقا نماز در اول وقت که مزاحم با ازاله است بخواند، این نمازش مصداق امتثال امر است وصحیح است. این اثر دارد دیگر. یعنی آقای خوئی قبول دارد که جائی که تکلیف عاجز لغو است، آنجا قدرت شرط تکلیف است. اما در این مثالها معتقد است که تکلیف لغو نیست. یکی در مثال میت که مکلف است به قضاء نماز، چون قبلا می توانست قضاء کند، نکرد تا مرد، الان هم که ده ها سال از مرگ او می گذرد هنوز هم مکلف است به نماز، چون تکلیف یعنی اعتبار الصلاة فی ذمته.

سؤال وجواب: قدرت شرط تنجز است، عدم لغویت شرط تکلیف است. این چیزی که ما از کلام مرحوم آقای خوئی فهمیدیم این است.

سؤال وجواب: عرض کردم تعبیر ایشان این است که میگوید تکلیف به جامع بین غیر مقدور و غیر مقدور لغو نیست.

نتیجه کل فرمایش آقای خوئی ره که ما می فهمیم این است. اما آن چیزی که شاگردان ایشان مثل مرحوم آقای صدر فهمیده اند وشاید آقای خوئی در زمان ایشان اینطور بیان کرده بود که دچار اشکال می شد که قدرت شرط تنجز تکلیف است و نه شرط خود تکلیف، خب این مطلب دچار مشکلات زیادی است و خلاف التزام هایی است که آقای خوئی ره در کل فقه و جاهای دیگر اصول دارد که همیشه می گوید قدرت شرط تکلیف است و تکلیف عاجز لغو است. اینجا یک عبارتی دارد که می گوید کسی که عاجز است از این فرد، این آقا تکلیف بشود به جامع بین المقدور و غیر المقدور. اینکه لغو نیست.

اشکال دوم ایشان این است که فرموده است: برفرض اقتضاء خطاب تکلیف این است که متعلقش مقدور باشد، متعلق أقم الصلاة صرف الوجود نماز است، و صرف الوجود نماز مقدور است. چرا؟ برای اینکه الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور. أقم الصلاة یعنی تجب الصلاة المقدور صرف وجودها. معنایش این است. طبق اقتضاء خطاب تکلیف، معنای أقم الصلاة این می شود که تجب الصلاة المقدور صرف وجودها. و این نماز در اول وقت مصداق الصلاة المقدور صرف وجودها هست. نمازی که یک فرد آن لااقل مقدور است این متعلق تکلیف است. و این نماز در اول وقت مصداق الصلاة المقدور صرف وجودها و فرد واحد منها علی الاقل هست و ما مشکلی نداریم.

اقول: به نظر ما عمده جواب، همین جواب دوم است وبسیار جواب متینی هست. اما جواب اول ایشان اصلا درست نیست. این را ما قبلا بحث کردیم، ما قبلا گفتیم که صیاغت خطاب امر مهم نیست که بگوید صل، یا بگوید لله علی الناس حج البیت، یا بگوید کتب علیکم الصیام. روح خطاب امر این است که به داعی تحریک است. و الا اگر روح خطاب امر این نبود که به داعی تحریک است، خب من بدهکارم به نماز نمی خواهم بدهی ام را اداء کنم، چه مشکلی دارد؟ مثل صبی که شیشه مردم را شکسته بدهکار است اما هیچ تکلیف به اداء ندارد. خیلی ها هستند بدهکارند اما مکلف به اداء نیستند. خب من هم بدهکارم به نماز، مولا گفت تو بدهکاری به نماز، می گویم چشم ممنون، در دفتر بدهکاری ام می نویسم که یکی از بدهکاری های من نماز است. می گویند پس چرا بلند نمی شوی نماز بخوانی؟ میگویم شما نگفتی نماز بخوان.

سؤال وجواب: عقل عملی چرا پس به بدهکارهای دیگر نمی گوید اداء دین بکنید. اداء دین یک تکلیف مستقل است. و الا الان شما بدهکارید به مهر همسرتان، نه عقل عملی و نه عقل نظری و نه هیچ چیز دیگر نمی گوید به شما برو مهر زنتان را اداء کن.

سؤال وجواب: نه، چه بسا تا شما زنده اید مطالبه نکند. این شوهر بدهکار است ولی هیچوقت هم اداء دین بر او واجب نشد، و هیچ کس هم نگفت چرا دینت را اداء نمی کنی.

سؤال وجواب: پس وجوب تکلیفی با حکم وضعی فرق می کند. قوام حکم تکلیفی به روح داعی تکلیف است. حالا صیاغت و شکل حکم تکلیفی هر جوری باشد مهم نیست، "لله علی الناس حج البیت" یا " کتب علیکم الصیام" یا "أقم الصلاة"، فرق نمی کند.

یک نکته عرض کنم بحث را تمام کنم: به نظر ما دیگر مطلب روشن شد، امر به نماز در اینجایی که واجب موسع است هیچ مشکلی ندارد. طبیعی صلاة متعلق امر است. این نماز در وقت ازاله که متعلق امر نیست تا تزاحم بکند. این نماز مصداق واجب است و خودش واجب نیست.

ولکن اشکال ما به آقای خوئی این است که طبق مبنای شما نیاز به ترتب هست، و تمام این حملاتی که در اینجا به مرحوم نائینی کردید و مرحوم نائینی را بدهکار کردید خلاف مبنای خودتان هست.

بقیة الکلام انشاءالله روز شنبه.

جلسه 282

شنبه 28/10/87

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 نائینی بود که فرمودند در جائی که تزاحم هست بین واجب موسع و مضیق، مثلا در ابتداء وقت واجب شد بر مکلف ازاله نجاست از مسجد، اگر این مکلف برود نماز بخواند، تصحیح این نماز یا با کشف ملاک باید باشد و یا با امر ترتبی.

برخلاف محقق ثانی که فرمود این نماز در وقت وجوب ازاله خودش امر ندارد تا امر به ازاله و امر به این فرد از صلاة بشوند امر به ضدین. این نماز مصداق طبیعتی است که آن طبیعت امر دارد. و طبیعت نماز امر داشته باشد دلیل نمی شود که این فرد از نماز هم امر داشته باشد. این فرد از نماز مصداق طبیعت مأموربها است، ولذا هیچ مشکلی ندارد.

مرحوم نائینی فرموده است: این کلام محقق ثانی ناتمام است. برای اینکه صل اقتضاء می کند تعلق امر را به حصه مقدوره. و این صلاة در وقت وجوب ازاله مصداق حصه مقدوره نیست. چون امر داریم به ازاله و این صلاة مزاحم ازاله مصداق طبیعی صلاة هست اما مصداق صلاة مقدوره نیست. و امر تعلق گرفته است به صلاة مقدوره. پس ما برای تصحیح این نماز نمی توانیم به اطلاق صل تمسک کنیم. چون اطلاق صل اقتضاء می کند تعلق امر را به حصه مقدوره، و این صلاة مزاحم ازاله مصداق صلاة مقدوره نیست. یا باید امر ترتبی قائل بشویم یا از راه قصد ملاک تصحیح کنیم نماز را.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی تمام نیست. چون عرض کردیم درست است که ما قبول داریم که خطاب بعث و امر اقتضاء می کند که متعلقش مقدور باشد. اما همینکه یک فرد از افراد طبیعت مقدور شد صحیح است بگوئیم این طبیعت مقدوره است. شما همینکه در کل وقت بتوانید یک نماز بخوانید، صحیح است بگوئیم صلاة فی داخل الوقت مقدورة أی صرف وجودها مقدور.

و در مانحن فیه اینطور است. شما قادر هستید بر یک فرد از افراد صلاة بدون هیچ مشکل. ولذا این نماز در اول وقت ولو مبتلا است به مزاحم وهو وجوب الازالة، ولکن مصداق الصلاة المقدورة أی الصلاة المقدور احد افرادها هست.

ثانیا: جناب نائینی! اینطور که شما معنا کردید صل را و گفتید إئت بالصلاة المقدورة، آمدید شرط واجب کردید قدرت را با اینکه قدرت شرط وجوب است طبق اعتراف خود شما، وقتی قدرت شرط وجوب است معنایش این است که مولا گفته است که إذا قدرت فصل. خب إذا قدرت، قدرت علی چه چیزی؟ قدرت علی صرف وجود الصلاة. إذا قدرت علی صرف وجود الصلاة فائت بالصلاة. مقدوره بودن شرط واجب که نیست شرط وجوب است. ووقتی شرط وجوب شد باید بینیم إذا قدرت فصل آیا به این معنا است که إذا قدرت علی کل فرد من افراد الصلاة فصل، یا إذا قدرت علی صرف وجود الصلاة فصل. بلااشکال عقل و عرف بیش از این نمی گوید که إذا قدرت علی صرف وجود الصلاة فصل. می گوید إئت بصرف وجود الصلاة، و این صلاة در اول وقت مصداق صرف وجود صلاة هست و مشکلی ندارد.

ثالثا: جناب نائینی! برفرض مولا فرمود إئت بالصلاة المقدورة، و این نماز مزاحم ازاله در صورتی مصداق صلاة مقدوره است که ما ازاله را ترک کنیم. این چه ربطی به ترتب دارد؟ ترتب که مورد بحث است این است که خود جعل شارع ترتبی باشد، یعنی شارع بگوید إن لم تُزل فصل. در حالی که شما می گوئید شارع گفته إئت بالصلاة المقدورة. نماز در وقت ازاله در صورتی مصداق صلاة مقدوره است که ما ازاله را ترک کنیم. خب این نحو از ترتب یعنی ترتب در تطبیق، ترتب در انطباق طبیعت بر این فرد، اینکه مورد بحث نیست. بحث ترتب که آیا ممکن است یا محال است ترتب در خود حکم شرعی مورد بحث است که برخی مثل مرحوم آخوند می گویند محال است. چرا؟ برای اینکه مستلزم طلب ضدین است.

مثلا می گویند مولا از یک طرف بگوید أنقذ إبنی، از طرف دیگر بگوید إن کنت لا تنقذ إبنی فأنقذ عبدی، این مشکل طلب الضدین را دارد. چرا؟ برای اینکه من بنا ندارم فرزند مولا را انقاذ کنم. تا ده دقیقه دیگر فرصت هست برای انقاذ ابن مولا و انقاذ عبد مولا، من قادر بر انقاذ هر دو نیستم، می شود باب تزاحم. مولا به من می گوید أنقذ إبنی، بعد می گوید إن کنت لا تنقذ إبنی فی هذه المدة فیجب علیک انقاذ عبدی. مرحوم آخوند فرموده من مکلف اگر فی علم الله نمی خواهم انقاذ بکنم ابن مولا را، تا ده دقیقه دیگر من انقاذ نمی کنم ابن مولا را، آیا الان امر به انقاذ ابن فعلی هست یا فعلی نیست؟ فعلی است، چون هنوز این ده دقیقه منقضی نشده است. الان أنقذ إبنی فعلی است، من در این ده دقیقه آینده عصیان می کنم این امر را، پس الان امر به انقاذ ابن فعلی است. از آن طرف شرط وجوب انقاذ عبد هم محقق است، چون فی علم الله در ده دقیقه آینده انقاذ ابن نخواهم کرد. و عدم انقاذ ابن در این ده دقیقه شرط متأخر است که از حالا انقاذ عبد واجب بشود. مرحوم آخوند می گوید خیلی خوب، در این ده دقیقه هم امر به انقاذ ابن دارم، و هم چون شرط وجوب انقاذ عبد محقق است به نحو شرط متأخر، امر به انقاذ عبد مولا هم دارم. یعنی مولا در این ده دقیقه به من می گوید انقذ ابنی، و چون من عصیان خواهم کرد امر به انقاذ ابن را، به من می گوید أنقذ عبدی. أنقذ إبنی، أنقذ عبدی، می شود طلب ضدین.

خب این اشکال در طلب ضدین است علی نحو الترتب، چه ربطی دارد به این فرمایش مرحوم نائینی که می گوید امر رفته است روی صلاة مقدوره، واین نماز در وقت وجوب ازاله به نحو ترتب می شود مصداق صلاة مقدوره، پس باید بحث کنیم که ترتب ممکن است یا ممکن نیست. آقا! آن ترتبی که بحث می کنیم ممکن است یا ممکن نیست آن ترتبی که شما می گوئید نیست. آن ترتبی که شما می گوئید همه قبول دارند که ممکن است.

بله! یک مطلبی مرحوم آقای خوئی دارد، اگر آن مطلب درست بشود تعلق امر به مطلق صلاة که شامل این نماز در وقت وجوب ازاله هم بشود نیاز به ترتب خواهد داشت. فرمایش آقای خوئی چیست؟

ایشان در محاضرات 3/163 یک مطلبی دارد، فرموده: اطلاق امر قوامش به ترخیص در تطبیق است. یعنی اگر صل بخواهد اطلاق داشته باشد نسبت به این فرد از صلاة، باید مولا ترخیص بدهد مکلف را در تطبیق بر این فرد. اگر ترخیص در تطبیق بر این فرد ممکن نشد اطلاق هم ممکن نیست.

ولذا مرحوم آقای خوئی روی همین مبنا اجتماع امر ونهی را محال می داند. می گوید شما وضوء به ماء مغصوب که می گیرید ولو در حال جهل بسیط به غصب، اطلاق توضأ نمی تواند شامل این وضوء بشود. چرا؟ برای اینکه این وضوء مشمول خطاب نهی از غصب است. لا تغصب یک مصداقش وضوء به ماء مغصوب است. با وجود نهی از وضوء به ماء مغصوب ترخیص در تطبیق ممکن نیست. مولا بگوید تو مرخصی وضوء بگیری به ماء مغصوب؟ اینکه ممکن نیست با وجود نهی از وضوء به ماء مغصوب. ولذا نهی از غصب اگر ثابت بود ولو منجز نباشد مانع از اطلاق امر است.

آقای خوئی در اینجا هم اینطور فرموده، فرموده: شارع نسبت به نماز مزاحم ازاله می تواند ترخیص فعلی بدهد در تطبیق، با وجود اینکه امر داریم به ازاله؟ بگوید تو آزادی نماز در اول وقت بخوانی با اینکه به من می گوید باید بروی ازاله بکنی نجاست را از مسجد در اول وقت. اینکه نمی تواند بگوید تو آزادی نماز اول وقت بخوانی. مگر به نحو ترتب. بگوید اگر ازاله را ترک می کنی آزادی در نماز اول وقت. می شود ترخیص در تطبیق به نحو ترخیص ترتبی. وقتی ترخیص شد ترتبی، اطلاق امر هم می شود اطلاق ترتبی. حالا اگر کسی معتقد بود ترتب محال است حتی در حکم ترخیصی، مشکل پیدا می کند.

ولذا بنابر نظر آقای خوئی صحت این نماز در وقت وجوب ازاله به این است که ما بحث کنیم که آیا ترتب ممکن است لااقل در حکم ترخیصی ترتب ممکن است یا ممکن نیست. اگر گفتیم ممکن نیست، پس نمی تواند این نماز ترخیص در تطبیق داشته باشد. ترخیص فعلی که نمی تواند داشته باشد به نظر آقای خوئی، ترخیص ترتبی را هم که منکر ترتب قبول ندارد، ولذا ترخیص در تطبیق نسبت به این نماز وقتی نبود آقای خوئی ره می گوید اطلاق امر هم نیست.

این فرمایش آقای خوئی ثمراتی هم دارد. مثلا در ضدین لا ثالث لهما، مولا طبق نظر آقای خوئی اگر گفت: کن حاضرا فی یوم من ایام هذا الاسبوع، در یک روز از روزهای این هفته در حضر باش. از طرف دیگر واجب شد بر من سفر در روز شنبه. بخاطر یک مسأله ای مولا به من گفت سافر فی یوم السبت من هذا الاسبوع. و من تنها روزی که سفر نرفتم همین روز شنبه بود. یعنی سافر فی یوم السبت مولا را که عصیان کردم، کن حاضرا فی یوم من ایام هذا الاسبوع را هم در روزهای دیگر امتثال نکردم. از روز یکشنبه رفتم تفریح و تا جمعه در مسافرت بودم. آیا ما که گناه کردیم و سافر یوم السبت را عصیان کردیم، ولی به نحو ترتب کن حاضرا فی یوم من ایام الاسبوع را امتثال کردیم یا نه؟

طبق بیان آقای خوئی نه. چرا؟ برای اینکه کن حاضرا فی یوم من ایام الاسبوع نسبت به یوم السبت که نمی تواند ترخیص در تطبیق داشته باشد بطور ترخیص فعلی، چون با امر به سفر در یوم سبت جمع نمی شود. ترخیص ترتبی هم در اینجا محال است. چرا؟ برای اینکه بگوید إن لم تسافر فأنت مرخص فی أن تکون حاضرا، این می شود ترخیص در حاصل. ترخیص در حاصل محال است. إن لم تسافر فی یوم السبت فأنت مرخص فی أن تکون حاضرا فی یوم السبت، این ترخیص لغو است، ترخیص در حاصل است. چون اگر من ترک کنم سفر را امروز، خودبخود حضر حاصل می شود. معنا ندارد بگوید إن لم تسافر یوم السبت فأنت مرخص فی أن تکون حاضرا. ولذا از نظر آقای خوئی شما نه تنها امر به سفر یوم السبت را عصیان کردید، امر به حضر فی یوم من ایام الاسبوع را هم امتثال نکردید، چون فقط در روز شنبه در این شهر بودید.

اقول: ما معتقدیم قوام اطلاق به ترخیص حیثی است در تطبیق نه ترخیص فعلی. یعنی چه؟ یعنی اطلاق امر می گوید من لا بشرط هستم نسبت به این افراد. منافات ندارد که یک پرونده دیگری هست در آن پرونده از این فرد نهی داری، اما در پرونده من عمرو هیچ این فرد نهی از تطبیق ندارد. یعنی من نسبت به این فرد لا بشرط هستم. از این تعبیر می کنند به ترخیص وضعی، در مقابل ترخیص تکلیفی. ترخیص وضعی یعنی اگر این فرد را انجام دادی من نسبت به انطباق طبیعت بر این فرد بلامانع و لا بشرط هستم. از نظر من امر به کن حاضرا فی یوم من ایام الاسبوع اگر روز شنبه در حضر باشی از نظر من و در پرونده ای که من برای تو تشکیل دادم مشکلی وجود ندارد. منافات ندارد که در پرونده دیگری که مولا گفته است که سافر یوم السبت شما مشکل داشته باشید در حضر یوم السبت.

حتی در وضوء به ماء مغصوب هم ما همین را می گوئیم. می گوئیم اطلاق وضوء می گوید من نسبت به وضوء به ماء مغصوب لا بشرط هستم، از این تعبیر می کنیم به ترخیص حیثی در تطبیق، منافات ندارد که از حیث خطاب لا تغصب که یک پرونده دیگری دارد شما نهی داشته باشید از غصب که منطبق است بر وضوء به ماء مغصوب.

پس به نظر ما قوام اطلاق امر به ترخیص حیثی است در تطبیق، و ترخیص حیثی در تطبیق نیازی به ترتب ندارد.

سؤال وجواب: این عرض ما یک مطلبی است که ترخیص در تطبیق که مقوم امر است ترخیص حیثی است، ترخیص وضعی است، یعنی لا بشرط بودن امر. ربطی به اینکه از این فرد منع بکند بخاطر یک عنوان آخر، ربطی به او ندارد.

سؤال: تکلیف به ما لایطاق پیش نمی آید؟

جواب: فرض این است که امر به جامع داریم. مولا در بحث ما گفته صل، نگفته صل فی اول الوقت تا با ازل النجاسة فی اول الوقت بشود امر به غیر مقدور. گفته صل. ... نظر فعلی مولا این است که شما صرف الوجود نماز را از اول اذان ظهر تا غروب آفتاب بخوانید. از جمع بین این امر به صرف الوجود نماز و امر به ازاله در اول وقت کجا تکلیف به غیر مقدور لازم می آید؟ مثل دو تا واجب، مولا هم می گوید نهار بخور و هم می گوید نماز بخوان. بگوئیم آقا طلب غیر مقدور است هم نماز و هم نهار با هم که نمی شود. می گویند خب نگفتیم با هم، نهار بخور واجب موسع است، نماز بخوان هم واجب موسع است، هر دو را می توانید امتثال کنید، اینکه امر به غیر مقدور نیست. حالا اگر یکی مضیق بود ویکی موسع، آن هم همین طور است. وقتی یکی موسع بود دیگر طلب غیر مقدور نیست.

مرحوم نائینی مطلب دیگری گفته است، فرموده: ما معتقدیم چون در صحت عبادت قصد ملاک کافی است، نمازی که مزاحم واجب است مثلا مزاحم ازاله است، ولو امر نداشته باشد ولو نهی داشته باشد، ولی چون قصد ملاک مصحح عبادت است این نماز مشکلی ندارد. چه قائل بشویم به عدم اقتضاء امر به شیء للنهی عن ضده، و چه قائل بشویم به اقتضاء. چرا؟

برای اینکه برفرض قائل بشویم امر به شیء للنهی عن ضده، این نماز مزاحم ازاله نهی دارد ولی نهی این نهی غیری است ناشی از مفسده در متعلقش نیست. نهی غیری که مقتضی فساد عبادت نیست. نهی نفسی است که کاشف است از مفسده در متعلق و مقتضی فساد است و نه نهی غیری. پس این نهی غیری مقتضی فساد نیست. ما این نماز را که خواندیم فقط امر ندارد. خب نداشته باشد. بنابر قول به اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده، خب این نماز امر ندارد، نداشته باشد، قصد ملاک که کافی است. نهی از این نماز هم که نهی غیری است مقتضی فساد نیست.

مرحوم نائینی با این بیان ثمره بحث اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده را به هم ریخت، گفت لا یترتب ثمرة علی هذا البحث. چون اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده به این معنا است که امر به شیء مقتضی نهی غیری است از ضد، نهی غیری مقتضی فساد نیست. ولذا ما این نماز را می خوانیم به قصد ملاک، امر ندارد نداشته باشد مهم نیست.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی ناتمام است:

اولا: این فرمایش ایشان مبتنی است بر اینکه ما قائل بشویم اگر امر ساقط شد نسبت به یک فردی، اما خطاب امر کشف می کند وجود ملاک را در آن فرد، با اینکه امر به آن فرد ساقط شده است. خب این مبنا درست است که مبنای مرحوم نائینی است که می گوید خطاب صل دو مدلول دارد، یکی تجب الصلاة، و یکی اینکه الصلاة ذات ملاک. مقید آمد تجب الصلاة را قید زد، گفت شامل این نماز مزاحم ازاله نمی شود. اما آن مدلول دوم که می گوید الصلاة ذات ملاک، او را چرا قید بزنیم؟ او مطلق است. از این تعبیر می کند به اطلاق المادة. می گوید در رتبه ماده یعنی در رتبه متعلق امر به صلاة، در آن رتبه صلاة هیچ قیدی ندارد. در رتبه هیئت که وجوب صلاة است ما مجبور شدیم قید بزنیم بگوئیم باید صلاة، صلاة مقدوره باشد. این از آثار وجود هیئت است. چون هیئت صل اقتضاء می کند وجوب نماز را، و وجوب نماز اقتضاء می کند متعلقش مقدور باشد. والا در رتبه سابقه بر عروض هیئت صل، متعلق این هیئت ذات صلاة است واطلاق دارد، شامل این نماز مزاحم ازاله هم می شود. چون ماده اطلاق دارد در رتبه سابقه بر عروض هیئت، و بخاطر عروض هیئت امر است که ما مجبور شدیم مقید کنیم متعلق امر را به حصه مقدوره، والا در رتبه سابقه بر عروض هیئت متعلق صل ذات صلاة بود، وذات صلاة شامل این فرد از نماز که مزاحم ازاله است می شود. ولذا کشف می کنیم ذات نماز ملاک دارد، و این نماز مزاحم ازاله هم مصداق ذات نماز هست.

سؤال وجواب: وجوب نماز و اینکه نماز ذات ملاک است، اینکه نماز ذات ملاک است را از اطلاق ماده فهمیدیم.

در بحث خودش عرض کردیم این فرمایش مرحوم نائینی اساسی ندارد. چرا؟ برای اینکه ما مدلول صل را یک چیز بیشتر نمی دانیم و آن اینکه تجب الصلاة. اینکه مدلول صل را دو چیز بگیریم: یکی اینکه الصلاة واجبة، یکی اینکه الصلاة ذات ملاک. نخیر اینطور نیست. مدلول صل فقط تجب الصلاة است. مدلول صل تجب الصلاة است، ووقتی وجوب نماز شامل این نماز در اول وقت نشود، یعنی دیگر مدلول صل شامل این نماز در اول وقت که مزاحم ازاله است نشده است، از کجا کشف کنیم ملاک را در این نماز؟

بله! اگر فرمایش محقق اصفهانی و محقق عراقی درست بشود که آمده اند گفته اند مدلول التزامی صل این است که الصلاة ذات ملاک، نه فرمایش مرحوم نائینی که بازگشتش به مدلول تضمنی بود، چون گفت تجب الصلاة دو مدلول تضمنی دارد یکی وجوب نماز و دیگری کون الصلاة ذات ملاک، که حرف درستی نبود، اگر فرمایش محقق اصفهانی و محقق عراقی درست بشود که می گویند خطاب امر به صلاة دلالت التزامیه دارد بر اینکه صلاة ذات ملاک است، دلالت مطابقیه اگر از حجیت بیفتد، دلیل نمی شود که دلالت التزامیه هم از حجیت بیفتد.

این بزرگواران مطلبی دارند، می گویند ما یک ظهور التزامی داریم و یک ظهور مطابقی. خطاب الظهور حجة دو تا مصداق دارد، اگر الظهور حجة نسبت به ظهور مطابقی مشکل پیدا کرد شامل بشود، چه وجهی دارد نسبت به ظهور التزامی ما بیائیم رفع ید کنیم از خطاب الظهور حجة. خب الظهور حجة نسبت به ظهور مطابقی مشکل پیدا کرد، نمی شود بخاطر گناهی که ظهور مطابقی کرد ظهور التزامی را چوب بزنیم. خب ظهور التزامی هم مصداق دیگری است برای الظهور حجة عمل می کنیم.

اینها میگویند خطاب صل یک مدلول مطابقی دارد که تجب الصلاة، ویک مدلول التزامی دارد که الصلاة ذات ملاک. مدلول مطابقی از حجیت افتاد، اما مدلول التزامی چرا از حجیت بیفتد.

اقول: اگر این فرمایش محقق اصفهانی و محقق عراقی درست بشود به کمک محقق عراقی می آید. ولی ما در بحث تعارض عرض کردیم که ما یک دلیل عامی نداریم که الظهور حجة. بناء عقلاء است. بناء عقلاء حجیت ظهور التزامی را تابع می دانند نسبت به حجیت دلالت مطابقیه. دلالت مطابقی و ظهور مطابقی وقتی از حجیت افتاد، عقلاء می گویند ظهور التزامی هم تابع او است، مولا حرف جدیدی نزده است.

وقتی به مولا گفتند زید وجوب اکرام دارد یا حرمت اکرام؟ گفت زید وجوب اکرام دارد. خب این بالالتزام می گوید پس حرمت اکرام ندارد. اما اینکه ظهور التزامی اش این است که پس حرمت اکرام ندارد این تابع است. مولا چون گفت زید وجوب اکرام دارد پس حرمت اکرام ندارد. و الا اگر به همین مولا یا مخبر ثقه بگوئیم شما اشتباه می کردی می گفتی زید وجوب اکرام دارد، ما فهمیدیم زید وجوب اکرام ندارد. اما حالا استحباب اکرام دارد یا اباحه اکرام دارد یا حرمت اکرام دارد نمی دانیم. این مخبر ثقه هم گفت راست می گوئید، من اشتباه می کردم می گفتم زید واجب الاکرام. بگوئیم خیلی خوب، آن ظهور التزامی که می گفت پس زید اکرامش حرام نیست او باقی است بر حجیتش. کدام عرف این را می گوید؟ عرف می گوید اینی که گفت زید وجوب اکرام دارد بالالتزام فهمیدیم حرمت اکرام ندارد، این ظهور التزامی اش تبعی بود. چون وجوب اکرام دارد پس حرمت اکرام ندارد. حالا معلوم شد وجوب اکرام ندارد، کی عرف می آید می گوید محکم سر جای خودتان بایستید محکم بگوئید زید حرمت اکرام ندارد چون ظهور التزامی زید واجب الاکرام حجة بلا معارض؟ این حرف ها درست نیست.

ولذا این مبنا که ظهور التزامی در حجیت تابع ظهور مطابقی نیست حرف درستی نیست. خطاب صل ولو به ظهور التزامی بگوید این نماز مزاحم ازاله ملاک دارد، اما این ظهور التزامی است. وقتی ظهور مطابقی خطاب امر ساقط شد و شامل این فرد نشد، ظهور التزامی اش هم که این فرد ملاک دارد حجت نخواهد بود.

تتمه کلام انشاءالله فردا.

جلسه 283

یکشنبه 29/10/87

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 نائینی بود، فرمودند: عبادتی که مزاحم است با واجب و ضد واجب هست صحیح است، برای اینکه ما از خطاب امر به این عبادت کشف کردیم که این عبادت واجد ملاک هست. خطاب صل اطلاقش اقتضاء می کند که این صلاة مزاحم ازاله ملاک دارد. و قصد ملاک مصحح عبادت هست ولو امر نداشته باشیم. حتی ولو نهی داشته باشیم از این عبادت به عنوان اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده. چون نهی از این عبادت نهی غیری است والنهی الغیری لا یقتضی الفساد.

ما دو اشکال کردیم، اشکال اول این بود که بعد از سقوط خطاب امر نسبت به این عبادت، بعد از سقوط اطلاق خطاب صل نسبت به این نماز مزاحم ازاله، اثبات اینکه این نماز واجد ملاک است عادتا ممکن نیست. از کجا ما بفهمیم که این نماز واجد ملاک است بعد از اینکه امر شامل آن نمی شود؟

اینکه برخی تمسک کرده اند به دلالت التزامیه خطاب، گفته اند خطاب امر به نماز دلالت مطابقیه اش این است که این نماز هم مشمول امر است، این دلالت مطابقیه ساقط شده است بخاطر امر به ازاله، اما دلالت التزامیه این خطاب که این نماز واجد ملاک هست باقی است بر حجیت. این مطلبی بود که برخی از بزرگان از جمله محقق اصفهانی ومحقق عراقی هم فرموده بودند.

ما عرض کردیم اولا این مبنا را قبول نداریم که دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه نیست. به نظر ما دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است در حجیت. علاوه در جایی این بحث مطرح می شود که مقید ما نسبت به مدلول مطابقی مقید منفصل باشد. ظهور مطابقی منعقد بشود، به دنبالش ظهور التزامی هم منعقد بشود، مقید منفصل یا معارض منفصل بیاید ظهور مطابقی را از حجیت بیندازد. اینجا است که گفته می شود الظهور حجة نسبت به ظهور التزامی چرا شامل نشود. الظهور حجة نسبت به ظهور مطابقی از کار افتاد اما چرا نسبت به ظهور التزامی از کار بیفتد.

اما در جائی که مقید ما و یا معارض ما نسبت به ظهور مطابقی مقید و یا معارض متصل است، از اول ظهور مطابقی منعقد نمی شود. وقتی ظهور مطابقی منعقد نشد ظهور التزامی در انعقاد مسلم تابع ظهور مطابقی است. اول باید ظهور مطابقی منعقد بشود تا ظهور التزامی منعقد بشود. و با وجود این مقید متصل ظهور مطابقی منعقد نمی شود.

در مانحن فیه صل بنابر نظر مرحوم نائینی اصلا نسبت به نماز مزاحم ازاله ظهور مطابقی پیدا نمی کند. چرا؟ برای اینکه محقق نائینی می گوید قید لبی متصل داریم که خطاب امر تعلق می گیرد به حصه مقدوره. این مقید متصل است. مقید متصل است که می گوید خطاب صل شامل نماز مزاحم با واجب نمی شود. دیگر مورد اینکه بخواهیم به ظهور التزامی تمسک کنیم برای کشف ملاک، باقی نمی ماند.

ولذا مرحوم نائینی حواسش جمع است، تمسک نکرد به دلالت التزامیه، بلکه تمسک کرد به اطلاق ماده، گفت من تمسک می کنم به اطلاق ماده، می گویم هیئت صل عارض شده است بر ذات صلاة نه بر صلاة مقدوره. در رتبه قبل از عروض هیئت، ماده یعنی صلاة اطلاق دارد. ما بخاطر هیئت صل که اقتضاء می کند امر به نماز را، مجبور شدیم بگوئیم این متعلقش حصه مقدوره است. و الا قطع نظر و در رتبه سابقه بر عروض هیئت صل، ماده صل یعنی صلاة اطلاق دارد. ولذا مرحوم نائینی به اطلاق ماده تمسک کرد.

که ما دیروز جواب دادیم که اطلاق ماده ارزشی ندارد، چون صل یک حکم بیشتر نمی گوید، می گوید الصلاة واجبة. اما اینکه الصلاة ذات ملاک، این مدلول خطاب صل نیست. مگر بگوئید مدلول التزامی، که جواب این را هم دادیم.

سؤال وجواب: وقتی مدلول خطاب صل بود الصلاة واجبة وشامل این فرد از نماز که مزاحم ازاله است نشد، الصلاة ذات ملاک که مدلول مطابقی یا تضمنی خطاب صل نیست. مدلول التزامی که شد همان اشکالی که ما به محقق اصفهانی و محقق عراقی کردیم مطرح می شود، که مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است، علاوه بر اینکه اینجا مقید متصل است ودر موارد مقید متصل لا اشکال و لا خلاف در تبعیت ظهور التزامی نسبت به ظهور مطابقی.

اشکال دومی که به مرحوم نائینی هست عرض کنیم و وارد بحث ترتب بشویم: اشکال دوم این است که: جناب نائینی! نهی غیری کشف می کند از مبغوضیت فعل. مولا اگر بگوید لا تصلّ عند وجوب الازالة، خب این کشف می کند از مبغوضیت این نماز ولو مبغوضیة غیریة. مبغوضیت غیریه بالاخره مبغوضیت است. به نظر شما چطور می خواهد این مبغوضیت با محبوبیت جمع بشود به عنوان واحد. به عنوان واحد مولا بگوید من از این نماز بدم می آید چون ضد واجب است، از طرف دیگر بگوید من از این نماز خوشم می آید. چطور این ممکن است؟

شما که می گوئید ما کشف ملاک می کنیم از خطاب صل ولو نهی داشته باشیم از این نماز نهیا غیریا، آیا یعنی کشف می کنید این نماز محبوب است؟ چطور می تواند این نماز هم محبوب باشد و هم مبغوض؟ مگر می شود نهی ولو نهی غیری کاشف از مبغوض بودن فعل نباشد؟ بالاخره شما اگر از کشته شدن یک پیامبری مثلا ناراحت می شوید، از تیر خوردن به او ناراحت می شوید یا نمی شوید؟ آیا می شود شما بگوئید من از تیر خوردن به این پیامبر هیچ ناراحت نشدم. بالاخره بغض تبعی دارید نسبت به تیر خوردن این پیامبر.

سؤال وجواب: ما نهی غیری را منکر شدیم، امر غیری را منکر شدیم در این موارد، اما آن کسی که قائل به نهی غیری است یعنی قائل است که مولا بغض تبعی دارد نسبت به این فعل، چطور می تواند مولا هم نسبت به این فعل حب داشته باشد و هم بغض داشته باشد؟ شمای محقق نائینی که می فرمائید کشف می کنیم از خطاب صل ملاک را در این نماز، ملاک یعنی محبوبیت؟ اینکه با مبغوضیت جمع نمی شود. اگر ملاک به معنای مصلحت است، مصلحت که موجب تقرب نیست. مصلحت فعل ما به خود ما برمی گردد. من روزه می گیرم تا سالم بشوم و روحم تکامل پیدا کند. این روزه که موجب تقرب نیست. باید روزه که می گیری به خدا اضافه کنی، بگوئی روزه می گیرم بخاطر امر خدا یا بخاطر اینکه این روزه محبوب خدا است، نه اینکه روزه می گیرم بخاطر خواص و مصالح روزه. نماز می خوانم چون مصلحت دارد. خب برو ثوابت را هم از همان مصحلت بگیر، چه کار به خدا داری. عبادت با قصد محبوبیت درست می شود نه با قصد مصلحت. ولذا به چه درد می خورد.

بله! ما قبلا عرض کردیم، اگر عرض ما را می پذیرید بحث دیگری است. عرض کردیم که مبغوضیت غیریه امرٌ قهریٌّ علی المولا. و مبغوضیت غیریه که مولا بگوید من از این نماز بدم می آید دست خودم هم نیست، بخاطر اینکه ضد واجب اهم است. ما گفتیم برفرض این مبغوضیت غیریه باشد ناشی از اعمال مولویت نیست بلکه قهری است و لا محیص للمولا عنه. و لذا این مقدار مانع از عبادت بودن این نماز نیست. عبادت بودن نماز متقوم است به محبوبیت ذاتیه آن، واینکه مولا حساب می کند می بیند حالش در این صورتی که این عبد ازاله را ترک کرد رفت نماز خواند بهتر از آن موقعی است که این عبد ازاله را ترک کرد رفت در استخر شنا کرد. مولا حالش عن اتیان هذا العبد بالصلاة فی فرض ترک الازالة افضل منه حین ترک العبد للصلاة و الازالة معا. بله ما این مقدار را کافی می دانیم برای عبادیت. این نماز محبوبیت فی حد نفسها که دارد. حال مولا هم که احسن است عند فعل هذه الصلاة مما إذا ترک المکلف هذه الصلاة والازالة معا. ما این را کافی می دانیم. اما مشهور این را قبول ندارند، مرحوم نائینی هم این مقدار را قبول ندارد. چطور می تواند بگوید من کشف می کنم که این نماز ملاک دارد یعنی محبوب است در حالی که نهی غیری یعنی مبغوض بودن. چطور می تواند یک فعل هم مبغوض باشد بالفعل و هم محبوب باشد.

پس این ثمره که ذکر شد برای بحث اقتضاء که اگر نهی تعلق بگیرد به عبادتی که ضد واجب است دیگر این عبادت متعلق امر نیست، ولذا کشف نمی کنیم که این عبادت واجد ملاک است ومی شود باطل. اما اگر قائل نشدیم به اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده، خب این عبادتی که ضد واجب است نهی که ندارد. امر شامل او می شود. حالا در جائی که واجب موسع است مثل نماز در اول وقت که مزاحم ازاله است، که ما معتقد شدیم اصلا امر به جامع مشکلی ندارد، امر به طبیعی صلاة فعلی است شامل این نماز هم می شود و این نماز را می شود به قصد امتثال امر بجا آورد. و اگر واجب ما واجب مضیق است، مثل اینکه در ضیق وقت نماز انقاذ غریق واجب شد و ما انقاذ غریق را ترک کردیم آمدیم نماز خواندیم. خب این نماز در ضیق وقت امر فعلی ندارد به نظر مشهور، ولی همینکه نهی ندارد ما می توانیم از راه ترتب اثبات کنیم امر به این نماز را. مولا بگوید إن ترکت انقاذ الغریق فصل. از اینجا بحث ترتب شروع شد.

سؤال وجواب: در هر دو مثال، چه در تزاحم واجب موسع با واجب مضیق، اگر نهی بشویم از نماز در اول وقت، دیگر اطلاق امر شاملش نمی شود ولو بخاطر امتناع اجتماع امر و نهی بعنوان واحد امتناعا عقلائیا. ... محبوبیت ذاتیه با مبغوضیت غیریه جمع می شود غیر از این است که در نظر عقلاء امر و نهی به عنوان واحد بخواهد جمع بشود. امتناع عقلائی دارد. مولا بیاید بگوید لا تصل فی وقت وجوب الازالة، خب این با اطلاق صل جمع می شود عند العرف و العقلاء؟ جمع نمی شود دیگر. اگر هم شبهه ای هست در بحث اجتماع امر ونهی باید بحث کنیم که اطلاق صل با لاتصل فی الحمام جمع نمی شود. باید آنجا بحث کنیم.

سؤال وجواب: وقتی که شما نهی دارید از این نماز در اول وقت، چطور امر ترتبی بخواهد این نماز اول وقت را شامل بشود؟ بگوید اگر نماز اول وقت می خوانی نماز اول وقت بخوان؟ اینکه طلب الحاصل است. فرض این است که نهی دارید از نماز در اول وقت به عنوان نماز در اول وقت، اصلا گفته لا تصل فی اول الوقت لأنها مزاحمة للازالة الواجبة، فرض این است. وقتی مولا اینجور گفته است، بعد از آن طرف عقلاء می پذیرند که امر به نماز هم داریم فرقی نمی کند چه این نماز که مزاحم ازاله است و چه نمازهای دیگر؟ اینها از نظر عرف و عقلاء قابل جمع نیستند، ولو نهی غیری از یک فرد باشد نه نهی نفسی. نهی غیری از مصداق العبادة به عنوان عبادت، بگوید لاتصل فی اول الوقت، این عند العقلاء با امر نفسی به جامع جمع نمی شود علی تفصیل سیأتی فی محله. بنابر این اگر این نماز نهی داشته باشد امر شاملش نمی شود و باطل است. چون احراز ملاک در این نماز نمی کنیم. ولی اگر نهی ندارد، اطلاق امر به صلاة شامل این نماز هم می شود. اگر نماز در ضیق وقت بود که مزاحم است با انقاذ غریق، آنجا دیگر بحث امر به جامع نیست، امر به واجب موسع مطرح نیست. این نماز در آخر وقت به نظر مشهور نمی تواند امر فعلی داشته باشد. اینجا است که مشهور پیشنهاد کرده اند گفته اند امر ترتبی داشته باشد. اطلاق صل در اینجا اقتضاء می کند که حالا که نمی تواند این صلاة مزاحم با انقاذ غریق در آخر وقت امر فعلی داشته باشد، چون هم امر فعلی بگوید صل و هم امر فعلی بگوید أنقذ الغریق این می شود طلب الحاصل، گفته اند خب الضرورات تتقدر بقدرها، امر مطلق وفعلی به نماز محال است در وقت وجوب انقاذ غریق، اما امر مشروط و ترتبی که بگوید إن کنت لا تنقذ الغریق فصل، اینکه مشکلی ندارد، اسم این را گذاشته اند ترتب. ولذا از اینجا وارد بحث ترتب شده اند.

سؤال وجواب: این مربوط به بحث ترتب است، که گفته اند وقتی ظهر صل این است که نماز امر دارد، امر مطلق محال است، اما امر ترتبی که محال نیست. الضرورات تتقدر بقدرها. شما وقتی که امر مطلق نمی توانید برای این نماز اثبات کنید، چرا از اصل امر رفع ید می کنید؟ اطلاق صل می گوید نماز امر مطلق دارد، خب این اطلاقش معقول نیست. اما اصل وجود امر به نماز که مشکلی ندارد. توضیح بیشترش را بعد از این عرض می کنیم.

## بحث ترتب

### مرحوم آخوند ترتب را در امر محال می داند نه در ترخیص

بحث ترتب محال نزاع شدید هست. مرحوم آخوند از کسانی است که ترتب را محال می داند.

البته مرحوم آخوند ترتب را محال می داند در امر نه در ترخیص. توضیح ذلک:

گاهی ترخیص ترتبی است. مولا می گوید إن کنت تترک الازالة فأنت مرخص فی الصلاة فی اول الوقت. که اسمش را گذاشتند ترخیص ترتبی در تطبیق. که البته ما گفتیم نیازی به ترخیص ترتبی در تطبیق نداریم. ولی کسانی مثل مرحوم آقای خوئی قائل شدند به ترخیص ترتبی در تطبیق. این ترخیص ترتبی محل نزاع نیست.

سؤال وجواب: بعد از اینکه مرحوم آقای خوئی گفت اطلاق قوامش به ترخیص در تطبیق است. ترخیص در تطبیق فعلی که نمی تواند باشد نسبت به نماز در اول وقت که مزاحم ازاله است. معنا ندارد مولا بگوید تو مرخصی در نماز در وقت وجوب ازاله بطور مطلق. چون این معنایش این است که مرخصی در ترک ازاله. لذا مرحوم آقای خوئی می گویند باید ترخیص ترتبی باشد، إن کنت تترک الازالة فأنت مرخص فی الصلاة فی اول الوقت. قوام اطلاق را به ترخیص در تطبیق می دانند. مرحوم آخوند ترتب را که محال می داند فقط امر ترتبی را محال می داند و الا ترخیص ترتبی به نظر مرحوم آخوند محال نیست.

آن چیزی که محل نزاع است امر ترتبی است به ضد واجب. چرا؟ برای اینکه اشکال هایی که مرحوم آخوند در ترتب می کند این است که می گوید طلب ضدین لازم می آید، یا می گوید استحقاق دو عقاب یا بیشتر لازم می آید. مثلا از این کشتی پانصد مسافر که بودند همه افتادند در دریا، فقط یک دانه را می توانم نجات بدهم. مرحوم آخوند فرموده است در اینجا ما نمی توانیم امر ترتبی داشته باشیم، بلکه همه امرهای به انقاذ این پانصد غریق ساقط می شود. بخاطر وجود ملاک کشف می کنیم یک امر داریم، امر تخییری، أنقذ احد الغرقی. اما اینکه پانصد تا امر ترتبی داشته باشیم، که أنقذ هذا إذا ترکت انقاذ الآخرین، أنقذ ذاک إذا ترکت انقاذ الآخرین، مرحوم آخوند می فرماید دو تا محذور دارد: محذور اول این است که: اگر من هیچکدام را انقاذ نکنم، پانصد تا امر به انقاذ در حق من فعلی شده است دیگر. چون گفت أنقذ هذا إذا ترکت انقاذ الآخرین و من ترک کرده ام انقاذ آخرین را. پس امر به انقاذ هذا فعلی شد. شد أنقذ هذا، چون شرطش محقق شد. پس می شود أنقذ هذا چون شرط وجوبش حاصل شد. خب پانصد تا أنقذ هذا داریم نسبت به تعداد این مسافرین. خب من بیش از یک غریق را نمی توانم نجات بدهم حالا پانصد تا امر به انقاذ غریق این طلب اضداد نیست؟ طلب اضداد است دیگر، طلب غیر مقدور است. پانصد تا خطاب امر هست، هر کدام اشاره می کند به یک غریق، می گوید این را انقاذ کن، خطاب دوم می گوید آن دیگری را انقاذ کن. خب من نمی توانم.

اشکال دیگر مرحوم آخوند این است که اگر من هیچکدام را انقاذ نکنم، طبق نظریه ترتب پانصد تا امر به انقاذ غریق دارم و پانصد تا امر به انقاذ غریق را عصیان کرده ام، آیا پانصد تا عقاب می شوم؟ اگر اینجور باشد که حساب همه با کرام الکاتبین است. یک غریق لا بعینه را می توانست نجات بدهد نداد پانصد تا تکلیف به انقاذ غریق در حقش فعلی شد و این پانصد تا تکلیف را عصیان کرد پانصد تا عقاب باشد، این خلاف وجدان است.

این هم اشکال دوم مرحوم آخوند بود.

خب این اشکالها در صورتی است که ترتب در امر باشد. اما در ترخیص، ترخیص ترتبی که مشکلی ندارد. ترخیص ترتبی که طلب ضدین نمی شود، موجب استحقاق عقاب نمی شود تا بخواهیم اشکال کنیم. ولذا اشکال هایی که در بحث ترتب مطرح است مربوط می شود به امر ترتبی.

سؤال وجواب: در ترخیص می گوید اگر ازاله را ترک کردی مرخصی نماز در اول وقت بخوانی. مرخصی نه اینکه امر داری به نماز در اول وقت. مرخصی نماز واجب را تطبیق کنی بر نماز اول وقت. ترخیص ترتبی نه مستلزم طلب ضدین است و نه مستلزم تعدد عقاب است.

سؤال: طلب ضدین که هست، وقتی ترخیص داد یعنی یکی از مصادیق مأموربه من این فرد می تواند باشد، در عین حال هم امر به ازاله کرده.

جواب: نخیر، امر دارید به طبیعی نماز مع الترخیص فی التطبیق علی هذه الصلاة. نه اینکه این فرد امر دارد. نماز در اول وقت امر ندارد.

بله اگر مبنای شما این باشد که در تخییر عقلی هم قائل بشوید بازگشتش به تخییر شرعی است. یعنی اگر مولا امر کرد به طبیعی نماز، این بازگشتش به این است که امر می کند بکل فرد مشروطا بترک سائر الافراد، می گوید اگر نمازهای دیگر را ترک می کنی امر داری به نماز در اول وقت. اگر این باشد که امر به جامع که از آن تعبیر می کنند به واجب تخییری عقلی، اگر قائل بشوید که این هم برمی گردد به تعلق امر بکل فرد علی تقدیر ترک سائر الافراد، اشکال شما وارد است. ولی این مبنا که درست نیست. امر به جامع منحل نمی شود به امر به کل فرد علی تقدیر ترک سائر الافراد. امر به جامع به حد خودش باقی می ماند. فقط ترخیص دارید در تطبیق جامع بر این فرد. خب ترخیص در تطبیق جامع بر این فرد با ترخیص ترتبی که اگر ازاله را ترک کردی مرخصی نماز بخوانی در اول وقت، چه اشکالی دارد؟ منکرین ترتب هم نمی توانند اینجا اشکال کنند.

پس اینکه در این بحث گاهی می بینید بحث ترخیص در تطبیق را هم ترتبی کرده اند و بعد گفته اند این بحث مبنی است بر امکان ترتب، که در ذهنم هست که در لابلای کلمات وجود دارد این اشتباه است.

مطلب دیگر اینکه مرحوم آقای صدر فرموده است: این بحث از امکان ترتب بسیار سرنوشت ساز است. چرا؟ برای اینکه در باب تزاحم اگر قائل بشویم به امکان ترتب، باب تزاحم مستقل می شود از باب تعارض. داخل در باب تعارض نمی شود. چرا؟ برای اینکه مولا مثلا می گوید أنقذ الغریق، بعد هم خطاب دیگر این است که صل. حالا در ضیق وقت من نمی توانم هم انقاذ غریق کنم و هم نماز بخوانم. اگر امکان ترتب بود، مرحوم آقای صدر فرموده اصلا تعارضی نیست بین این دو خطاب. چرا؟ برای اینکه خطاب أنقذ الغریق یک قید لبی دارد و آن این است که یجب انقاذ الغریق إن لم تشتغل بواجب أهم أو مساو. این قید لبی است به نظر آقای صدر وبرخی از بزرگان که بعدا توضیح خواهیم داد. صل هم همینطور. صل هم قید لبی می گوید مفادش این است که تجب الصلاة إذا لم تشتغل بواجب أهم أو مساو.

پس درست است که ظاهر خطاب صل قید ندارد، اما عقل به او قید لبی زده است، صل إن لم تشتغل بواجب اهم أو مساو. یعنی وجوب نماز علی تقدیر عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی است. وجوب انقاذ غریق هم همینطور.

خب در اینجا من اگر بروم بجای نماز خواندن انقاذ غریق کنم، اشتغال به واجب اهم یا مساوی کرده ام. چون انقاذ غریق یا اهم است یا مساوی است. کشف می شود اصلا نماز برای من وجوب ندارد. چون گفت تجب الصلاة بشرط عدم الاشتغال بواجب اهم أو مساو. و من اشتغال پیدا کردم به امتثال واجب اهم یا لااقل مساوی و هو انقاذ الغریق. اصلا موضوع صلّ برای من محقق نشد.

وقتی اینطور است، اصلا تنافی در جعل پیدا نمی کند خطاب صل با خطاب أنقذ الغریق. تنافی در جعل در صورتی است که موضوع هر دو خطاب در حق من فعلی بشود.

سؤال: بعد از عصیان هر دو، هر دو فعلی می شوند.

جواب: شرط تنافی در جعل این است که اگر من در مقام امتثال باشم تنافی پیدا بشود. چون غرض از جعل امتثال است. مولا می گوید إذا لم تشتغل بانقاذ الغریق تجب الصلاة. اصلا تنافی ندارد این با أنقذ الغریق. چون هیچگاه این دو وجوب در حق من فعلی نمی شوند، مگر بخواهم عصیان بکنم. آن عصیان خارج از محل بحث است.

انشاءالله ببینیم این فرمایش آقای صدر که تزاحم در صورتی خارج است از بحث تعارض که قائل به امکان ترتب بشویم. اگر قائل به امتناع ترتب شدیم مرحوم آقای صدر می فرماید تزاحم از مصادیق باب تعارض خواهد بود.

توضیح مطلب ایشان واشکال به ایشان فردا.

جلسه 284

دوشنبه 30/10/87

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 ثمره مسأله اقتضاء عرض کنم: مرحوم آقای خوئی پذیرفتند که اگر نهی داشته باشیم از ضد واجب، دیگر نمی تواند این ضد متعلق امر باشد. نماز مزاحم ازاله اگر نهی داشته باشد نمی تواند مصداق واجب بشود. این مطلب را ایشان هم در درسشان فرموده اند و هم در تقریری که از ایشان چاپ شده به نام «غایة المأمول» نوشته مرحوم آشیخ محمد تقی جواهری 1/438.

و اینکه در محاضرات 3/88 از آقای خوئی نقل کرده است که چون نهی از نماز مزاحم ازاله نهی غیری است و نهی غیری ناشی از مبغوضیت و مفسده در متعلق نیست فلا یقتضی الفساد، و می شود این نماز را ولو نهی غیری دارد به عنوان مصداق واجب انجام داد، وبعد هم فرموده است و ولو منعتم عن ذلک التزمنا بامکان الامر الترتبی بهذه الصلاة، این از غرائب است وبعید می دانیم که مرحوم آقای خوئی این مطلب را بفرماید. ایشان از کسانی است که می گوید نهی از یک فرد با اطلاق امر نسبت به آن فرد محال است جمع بشود ولو کان النهی غیریا.

وانگهی امر ترتبی یعنی چه؟ شما اگر ملتزم می شوید و سلمنا می گوئید که لو سلمنا أن النهی الغیری یقتضی الفساد فیمکن تصحیح هذه الصلاة بالامر الترتبی، مگر این اگر ترتبی معقول هست که بگوید إن کنت تخالف هذا النهی یعنی إن کنت تصلی، نهی از نماز که مزاحم ازاله است عصیان اگر شد یعنی إذا صلیت، فصل؟ اینکه معقول نیست.

پس آنچه که در محاضرات در صفحه 88 از آقای خوئی نقل کرده اند وبرای ما درد سر ایجاد کردند مجبور شدیم به نوار ایشان و به سائر تقریرهای ایشان رجوع کنیم، به نظر ما این مطلب اشتباه است و شأن آقای خوئی ره نیست که این مطالب را فرموده باشد. در تقریر مرحوم آشیخ محمد جواهری صریحا فرموده، گفته مگر می شود نهی از این نماز با اطلاق امر به این نماز جمع بشود. یمتنع اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد ولو کان النهی غیریا.

این یک مطلبی است که از بحث گذشته باقی مانده بود.

اما ادامه بحث ترتب:

مرحوم آقای صدر فرمودند ثمره بحث ترتب این است که ما اگر قائل شدیم به امکان ترتب یمتاز الباب التزاحم عن باب التعارض و لایندرج فی باب التعارض. چطور؟

ایشان فرموده اند مثلا خطاب أنقذ الغریق با خطاب صل در ضیق وقت تزاحم می کنند. به نظر ما که ترتب ممکن است، هر خطاب تکلیفی یک قید لبی دارد، و این قید لبی را عقل می گوید وکشف می کند، قید لبی اش این است که این تکلیف در زمانی هست که شما مشغول به امتثال واجب اهم یا مساوی دیگر که ضد این هست نشوید. صل یعنی الصلاة واجبة إذا لم تشتغل بواجب مزاحم اهم أو مساوی. یجب انقاذ الغریق هم این است که یجب انقاذ الغریق ما لم تشتغل بواجب مزاحم اهم أو مساو. حالا این قید لبی را چطور به دست آوردیم این مربوط می شود به بحث های آینده.

وقتی اینطور شد اصلا بین این دو تا خطاب تعارض نیست. چرا؟ برای اینکه تعارض یعنی تنافی و تکاذب در جعل، مثل صل با لا تصل، تکاذب و تنافی در جعل دارند، محال است که هر دو خطاب جعل شده باشند، هم صل و هم لا تصل. اما صل إذا لم تشتغل بواجب اهم أو مساو، انقذ الغریق ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو، جعلشان کاملا ممکن است. چرا؟ برای اینکه مشکل از این ناشی می شد که از اجتماع صل و أنقذ الغریق تکلیف به غیر مقدور لازم می آمد. فرض این است که با این قید لبی دیگر تکلیف به غیر مقدور لازم نمی آید. من امر دارم به انقاذ غریق چون واجب اهم است. و در فرض اشتغال به انقاذ غریق اصلا امر به نماز ندارم. در فرضی امر به نماز دارم که عصیان بکنم خطاب أنقذ الغریق را. آنوقت امر دارم به نماز. در حقیقت امر به نماز می گوید اگر عصیان می کنی انقاذ غریق را نماز بخوان. هیچوقت خطاب صل إن لم تنقذ الغریق اقتضاء نمی کند شما انقاذ غریق را ترک کنید. چون إن لم تشتغل بواجب اهم أو مساو تطبیقش بر انقاذ غریق این است که می گوید إن لم تنقذ الغریق فصل. هیچوقت خطاب صل نمی گوید عصیان کن امر به انقاذ غریق را. بلکه می گوید اگر عصیان می کنی نماز بخوان. هیچ تنافی ندارد با خطاب أنقذ الغریق. أنقذ الغریق می گوید انقاذ بکن غریق را. صل می گوید اگر عصیان می کنی انقاذ غریق را نماز بخوان. این طلب ضدین نیست. چون از اول صل گفت من نمی گویم انقاذ غریق را ترک کن. اگر ترک می کنی نماز بخوان. مثل پدری که به فرزندش می گوید إذهب الی المدرسة فإن کنت لا تذهب الی المدرسة فاجلس فی البیت واقرأ الکتاب. آیا این طلب ضدین است؟ طلب غیر مقدور است؟ نخیر. فرق این مثال با مثال صل و انقذ الغریق این است که در این مثال ترتب در خود خطاب اخذ شده، به تعبیر آقای سیستانی اسمش را گذاشته الترتب الآمری، که خود آمر در خطاب امر ترتب را اخذ کرده است. اما در خطاب صل و انقذ الغریق ترتب مأموری است. در خود خطاب اخذ نشده است، به لحاظ مرحله امتثال عقل است که به ما می گوید که ترتب هست.

سؤال: آیا طلب کرده دو تا ضدین را در آن واحد واشکال نکرده یا طلب نکرده اصلا.

جواب: طلب ضدین موقعی محال است که طلب این ضد اقتضاء کند ترک ضد آخر را. و طلب آن ضد اقتضاء کند ترک این ضد را. بعد من مکلف بگویم جناب مولا من چه گناهی کردم، به من گفتی إن صعدت الی السطح فیجب علیک القیام و الجلوس فی زمان واحد. من چه گناهی کرده ام. حالا گناه کرده ام رفته ام بالای پشت بام خب عقابم کنید، اما دیگر از من طلب نکنید قیام وجلوس فی زمان واحد را، چرا؟ برای اینکه وقتی می گوئید فیجب علیک القیام، اقتضاء می کند ترک جلوس را عقلا. وقتی می گوئی یجب الجلوس، اقتضاء می کند ترک قیام را عقلا. بالاخره از یک طرف به من خطابی کرده ای که اقتضاء می کند قیام را، از یک طرف به من گفتی اجلس که اقتضاء می کند ترک قیام را. چون اقتضاء می کند جلوس را اقتضاءا مطلقا. اما اگر بیاید مولا به من بگوید یجب علیک القیام فإن لم تقم فیجب علیک الجلوس، هیچوقت این إن لم تقم فیجب علیک الجلوس اقتضاء ترک قیام نمی کند. چون دارد مولا می گوید إن لم تقم فیجب علیک الجلوس. هیچ وقت واجب مشروط اقتضاء نمی کند ایجاد شرطش را. مولا می گوید إن جامعت فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة. هیچ وقت این واجب مشروط اقتضاء نمی کند که انسان ایجاد کند شرطش را و افطار عمدی بکند در ماه رمضان، بلکه ایجاد شرطش حرام است. واجب مشروط نه تنها اقتضاء نمی کند ایجاد شرطش را، بلکه چه بسا دلیل داریم از خارج که ایجاد شرطش حرام است. إنلم تقم فیجب علیک الجلوس هیچوقت اقتضاء نمی کند ترک قیام را، منافات ندارد با یجب القیام. یجب القیام اقتضاء می کند قیام را و ترک جلوس را. منتهی یجب الجلوس إن لم تقم می گوید اگر اقتضاء خطاب یجب القیام تأثیر خود را در تو نگذاشت چون آدم منقادی نبودی، اقتضاء یجب القیام این بود که قیام کنی و ترک کنی جلوس را، اما این اقتضاء تکلیف الجاء که نیست، باید شما منقاد باشید تا اقتضائش تأثیرگذار باشد. اگر شما منقاد نبودید و اقتضاء امر به قیام تأثیرگذار نبود، در این حال امر به جلوس فعلی می شود می گوید من می گویم حال که امر به قیام اقتضاء قیام در تو نداشت یعنی اقتضائش فعلی نشد در تو، امر به جلوس می گوید حالا جلوس بکن. این إجلس إن لم تقم اقتضاء نمی کرد عصیان امر به قیام را تا با خطاب یجب القیام تنافی پیدا کند. اجتماع وجوب قیام با وجوب جلوس در آن واحد محال نیست. بله الان هم وجوب قیام دارم بخاطر اینکه واجب اهم است، و هم چون ترک خواهم کرد قیام را، وجوب جلوس فعلی شد. اجتماع الوجوبین است، اما این اجتماع الوجوبین فی زمان واحد منتهی به طلب جمع بین الضدین نیست به نحوی که لو فرض محالا که شما متمکن شدید از جمع بین قیام و جلوس، آن جلوسی که شما کردید در حال قیام لو فرض محالا، این مصداق واجب نیست. چون واجب جلوس علی تقدیر ترک القیام است. پس اصلا این وجوب قیام و وجوب جلوس علی تقدیر ترک القیام طلب جمع بین الضدین نمی کند. حتی اگر شما متمکن بودید از جمع بین الضدین وجمع می کردید بین الضدین، بر صفت وجوب واقع نمی شد. حتی اگر متمکن بودید هم قیام می کردید و هم جلوس، اصلا آن جلوس واجب نبود. چون جلوسی واجب است که در تقدیر ترک قیام باشد. ولذا شرط وجوب جلوس ترک قیام است. شرط وجوب است. یعنی لو فرض محالا که شما بتوانید قیام وجلوس را همزمان ایجاد کنید، این مصداق واجب نیست. چون این جلوس شرط وجوبش فراهم نیست. شرط وجوبش ترک قیام است.

پس می بینید که درست است که در آن واحد الان هم به من وجوب قیام متوجه شده و هم بخاطر اینکه عصیان خواهم کرد امر به قیام را وجوب جلوس در حق من فعلی شده، ولی اجتماع الوجوبین فی زمان واحد مساوی با وجوب جمع بین الضدین نیست. وآن چیزی که محال است طلب جمع بین الضدین است. هیچگاه این دو تا وجوب طلب جمع بین الضدین نکردند. چرا؟ برای اینکه خطاب إن لم تقم فاجلس می گوید اگر ترک می کنی قیام را، من نمی گویم ترک کن، اگر ترک می کنی قیام را جلوس بر تو واجب است. خب این هیچوقت تمانع ندارد با خطاب یجب القیام. موقعی تمانع بود که خطاب إن لم تقم فاجلس اقتضاء بکند ترک قیام را. آنوقت با خطاب یجب القیام که اقتضاء می کرد قیام را تنافی پیدا می کند.

ولذا این بحث ترتب با این مثالی که مرحوم آخوند می زند که إن صعدت الی السطح فقم و اجلس فی آن واحد فرق می کند. چون وجوب جلوس در این مثال مشروط به ترک قیام نیست. نسبت به قیام و عدم قیام لا بشرط است. مشروط به صعود الی السطح است. اگر صعود الی السطح بکنی هم وجوب قیام فعلی می شود و هم وجوب جلوس، و اینها نسبت به همدیگر هم لابشرط هستند. یعنی چه؟ یعنی إن صعدت الی السطح فیجب القیام می گوید من اقتضاء می کنم که در فرض صعود الی السطح قیام بکنی و جلوس نکنی. ان صعدت الی السطح فاجلس هم می گوید در فرض صعود من اقتضاء می کنم جلوس بکنی و قیام نکنی. خب با هم تضاد در مرحله اقتضاء دارند، یکی می گوید اقتضاء می کنم قیام بکنی جلوس را ترک کنی، یکی کی گوید اقتضاء می کنم جلوس بکنی قیام را ترک کنی. فرق می کند با این مثال ترتب. در مثال ترتب وجوب مهم علی تقدیر عصیان اهم است. و هیچوقت اقتضاء نمی کند عصیان اهم را.

سؤال وجواب: اجتماع الطلبین هست فی زمان واحد. برای اینکه در این واحد در ترتب، هم امر دارم به اهم، و هم شرط متأخر وجوب مهم که عصیان اهم است فی علم الله حاصل است. فی علم الله من اهم را ترک خواهم کرد، وجوب مهم هم بر من فعلی است. هم وجوب اهم فعلی است، قم، و هم وجوب مهم فعلی است که إن کنت لا تقم فاجلس. هم وجوب قیام فعلی است و هم وجوب جلوس. ولی وجوب جلوس واجب مشروط است. هیچوقت واجب مشروط اقتضاء نمی کند ایجاد شرطش را. هیچوقت إن کنت لا تقم فاجلس اقتضاء نمی کند که شما ترک کنید قیام را. ولذا با خطاب یجب القیام هیچ تنافی در مرحله اقتضاء ندارد.

ولذا مرحوم آقای صدر می گوید: اصلا با این بیانی که ما داشتیم، در باب تزاحم خطاب های متزاحم اصلا تنافی در جعل ندارند. منتهی گاهی ترتب را خود شارع اخذ می کرد، مثل اینکه خود شارع می گوید قم إن لم تقم فاجلس. و گاهی ترتب را عقل کشف می کند در باب تزاحم. صل و انقذ الغریق اینطور است. صل می گوید إن کنت لا تنقذ الغریق فصل. از باب اینکه انقاذ غریق اشتغال به واجب اهم یا مساوی است، وخطاب صل مشروط است که إن کنت لا تشتغل بالواجب الاهم أو المساوی المزاحم فصل. از آن طرف أنقذ الغریق هم إن کنت لا تشتغل بالواجب الاهم أو المساوی المزاحم فأنقذ الغریق. فرض این است که انقاذ غریق اهم است، پس وجوب انقاذ غریق فعلی است. وجوب نماز هم علی تقدیر ترک انقاذ غریق است. هیچوقت إن لم تنقذ الغریق فصل اقتضاء نمی کند که شما انقاذ غریق را ترک کنید. می گوید اگر ترک می کنید، خوش انصاف من نمی گویم ترک کن، البته من کاری ندارم، من لا بشرط هستم نسبت به این ترک انقاذ، ولی مهم این است که من نمی گویم ترک کن انقاذ غریق را، پس با آن خطابی که می گوید انقاذ غریق بکن هیچ تنافی در اقتضاء ندارم.

این فرمایش آقای صدر است که میگوید به برکت اینکه ما ترتب را ممکن می دانیم باب تزاحم باز شد و از باب تعارض خارج شد.

اما مرحوم آخوندی که ترتب را محال می داند، می گوید أنقذ الغریق با إن کنت لاتنقذ الغریق فصلّ جمعش محال است. چرا؟ برای اینکه همزمان ده دقیقه مانده به غروب آفتاب، آن غریق هم دارد جلو چشمش در استخر دست و پا می زند. خطاب انقذ الغریق که فعلی است. خطاب صل هم فعلی است. چرا؟ برای اینکه شرط متأخرش این است که إن کنت لا تنقذ الغریق در این ده دقیقه از الان بر تو واجب است نماز. و فرض این است که من انقاذ غریق نخواهم کرد، شرط متأخر حاصل است فی علم الله. پس وجوب نماز هم فعلی است.

مرحوم آخوند می گوید خب همین الان یک خطاب می گوید أنقذ الغریق ویک خطاب می گوید صل. چون خطاب صل می گوید شرط متأخر من حاصل است، واجب مشروط با حصول شرطش می شود واجب فعلی، ولذا می شود طلب ضدین. خب مرحوم آخوندی که اینجور می گوید و ترتب را در باب تزاحم محال می داند، دیگر جمع بین این دو خطاب می شود تکلیف به غیر مقدور. تکلیف به غیر مقدور هم که محال است، تعارض می شود بین این دو تا خطاب. باب می شود باب تعارض.

سؤال وجواب: اجتماع طلبین هست. یعنی در این ده دقیقه آخر وقت وجوب انقاذ غریق هست، وجوب نماز هم هست، اما این وجوب نماز اقتضاء نمی کند که شما انقاذ غریق را ترک کنید. الان هم که شرط متأخرش حاصل است باز می گوید به من ربطی ندارد. تو داری انقاذ غریق را ترک می کنی. من نمی گویم انقاذ غریق را ترک کن. الواجب المشروط بحصول شرطه لا یخرج عن کونه واجبا مشروطا بل هو واجب مشروط الی یوم القیامة. هیچوقت واجب مشروط حتی علی تقدیر حصول شرطش واجب مطلق نمی شود، اقتضاء نمی کند که شرطش را ایجاد کنیم. همیشه می گوید من به تو می گویم اگر انقاذ غریق را ترک می کنی نماز بخوان. هر چه به او بگوئیم من انقاذ غریق را ترک می کنم، می گوید به من ربطی ندارد، من نمی گویم انقاذ غریق را ترک کن، اگر انقاذ غریق را ترک می کنی نماز بخوان. خب چه تنافی ای دارد با وجوب انقاذ غریق؟ اصلا با هم آشتی کامل هستند. وجوب انقاذ غریق می گوید انقاذ غریق بکن. إن لم تنقذ الغریق فصل هم می گوید اگر عصیان می کنی انقاذ غریق را نماز بخوان. هیچوقت اقتضاء نمی کند آن وجوب نماز مشروط که ما ترک کنیم انقاذ غریق را تا با وجوب انقاذ غریق اصطکاک پیدا کند و تنافی در مرحله اقتضاء پیدا کند.

سؤال: خود اراده عصیان شرط مقارن است یا عصیان شرط متأخر است؟

جواب: عصیان شرط متأخر است.

سؤال: خب این بنده خدا که نمی داند من عصیان می کنم.

جواب: به نحو قضیه شرطیه جعل می کند می گوید إن کنت لا تنقذ الغریق فصل.

سؤال: عصیان شرط است یا ترک؟ چون ممکن است ترک بشود غیر اختیارا و از قدرتش خارج شده باشد.

جواب: عصیان. فرض این است که در باب تزاحم قدرت بر کل من المتزاحمین فی حد نفسه داریم. اینها خیلی در اینجا تأثیر ندارد. عصیان اهم شرط متأخر است یا ترک اهم شرط متأخر است، مهم این است که امر به مهم مشروط به ترک اهم یا عصیان اهم است وهیچوقت اقتضاء نمی کند عصیان اهم را. وفرض این است که من مکلف هم خودم را می شناسم، می دانم من حال انقاذ غریق ندارم. بحث در این نیست که من می دانم یا نمی دانم. فرض کنید من می دانم انقاذ غریق نمی کنم، اینجور فرض کنید، بعد وجوب نماز فعلی است در حق من.

این قسمت اول فرمایش مرحوم آقای صدر.

اینکه آقای صدر فرمود شرط تزاحم امکان ترتب است، ولذا نتیجه می گیرد که ضدین لا ثالث لهما مثل حضر و سفر یا حرکت وسکون در آنها ترتب معقول نیست. خطاب یجب الحضر با خطاب یجب السفر متزاحمین نیستند، متعارضین هستند. چرا؟ می گوید چون معنا ندارد بگوید إن ترکت السفر فیجب الحضر. این طلب الحاصل است. خب إن ترکت الحضر یعنی إن سافرت. ضدین لا ثالث لهما است دیگر. إن ترکت الحضر یعنی إن سافرت، فسافر، این می شود طلب الحاصل.

سؤال وجواب: یک موردش همین ضدین لا ثالث لهم است، نسبت به این می شوند متعارض.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. اولا: این مبتنی است بر تعریف آقای صدر از تزاحم، که تزاحم عبارت است از اجتماع دو حکم بدون اینکه اینها با هم در مرحله جعل مشکل داشته باشند.

اما مرحوم آخوند تزاحم را میگوید ممکن است دو حکم با هم مشکل داشته باشند اما اگر ملاک هر دو حکم محرز بود می شود باب تزاحم. ولذا اگر پدر به فرزندش بگوید دختر خاله ات را اگر بگیری عاقت می کنم. مادر می گوید اگر دختر خاله ات را نگیری عاقت می کنم. (حالا فرض هم کردیم که در اینجا اطاعت پدر واجب و اطاعت مادر هم واجب).

از نظر مرحوم آقای صدر که نظر مرحوم آقای خوئی هم همین است، این باب تزاحم نیست. چرا؟ برای اینکه این فعل واحد است که ازدواج با دختر خاله است، مادر می گوید بکن و پدر می گوید نکن. چطور ترتب فرض کنیم؟ اگر عصیان کردی پدر را پس اطاعت کن مادر را. خب اگر عصیان کنم پدر را یعنی ازدواج کنم با دختر خاله ام، پس اطاعت کنم مادر را؟ یعنی پس ازدواج کن با دختر خاله ات؟ اینکه طلب الحاصل است.

مرحوم آخوند می گوید این حرفها را رها کنید. همینکه ملاک برای وجوب هست و ملاک برای حرمت هم هست می شود باب تزاحم. مرجحات باب تزاحم ترجیح به اهمیت است. خب به احترام مادر بیشتر در اسلام تأکید شده است، سه بار در روایت فرمود مادر، آخرش گفت مادر ندارم یک بار فرمود برو به پدرت نیکی بکن. احتمال اهمیت در مادر بیشتر است ولذا این فرزند حتما باید با دختر خاله ازدواج کند طبق نظر مرحوم آخوند.

ولی اگر تعارض بود مخیر می شد. می شد مباح. چون تساقط که کردند می شود مباح. نه واجب است و نه حرام است می شود مباح مثل جائی که اصلا این آقا پدر ومادر نداشت.

واین باید بحث بشود. اینطور نیست که فرمایش مرحوم آخوند واضح البطلان باشد.

ثانیا: جناب آقای صدر! گاهی دو فعل است. برخلاف این مثال ازدواج با دختر خاله که یک فعل است گاهی دو فعل است، ولی ترتب در آن معقول نیست. مثل چی؟ مثل علت و معلول. وضوء من با آب سرد علت اضرار به نفس است. اضرار به نفس چیست؟ آن یک ماهی است که در بستر بیماری می خوابم و دست می گذارم به کلیه و دست می گذارم به پیشانی ام و می گویم آه. این ضرر بر نفس است. سبب ضرر بر نفس آن وضوئی است که آن روز با آب سرد گرفتی یا آن غسلی است که با آب سرد گرفتی. فرموده اند و آقای خوئی هم فرموده است که اینجا ترتب معقول نیست. برای اینکه شارع چه بگوید؟ بگوید إن کنت توجد الضرر علی نفسک فتوضأ؟ این مثل این می ماند که بگوید إن کنت توجد المعلول فأوجد العلة. آقا! فرض وجود معلول مساوی است با فرض وجود علت. و فرض این است که هر علتی معلول خودش را دارد. این ضرر بر نفس یک فردی است که معلول وضوء است. این ضرر بر نفس حرام است. شارع بگوید اگر این ضرر بر نفس را ایجاد می کنی پس وضوء بگیر. خب این ضرر را اگر ایجاد کنم یعنی علت آن را ایجاد کرده ام. اگر علت آن را ایجاد کنم پس علت آن را ایجاد کنم؟ اینکه می شود طلب الحاصل.

ولذا به نظر آقای صدر وقبل از ایشان آقای خوئی امر به وضوء با تحریم اضرار به نفس ولو مصبشان دو تا است یکی علت است که میخواهد واجب بشود ویکی معلول است که می خواهد حرام بشود، ولکن چون ترتب ممکن نیست باب می شود باب تعارض.

منتهی این بزرگواران یک درجه تخفیف می دهند، می گویند در فرضی تعارض می کند که خطاب تحریم اضرار به نفس واصل باشد. اگر مصب یکی بود مثل قضیه ازدواج با دختر خاله، نه وصول شرط نبود. اجتماع امر ونهی فی فعل واحد محال است ولو یکی واصل نشود. اما چون دو فعل است (این را بعدا توضیح میدهیم)، نظر این بزرگان این است که می گویند اگر تحریم اضرار به نفس واصل نشود به شما، ندانید که این وضوء سبب اضرار به نفس است، مشکلی نداریم، خطاب توضأ اطلاقش محکم است علی توضیح سیأتی فی محله، که مطلب درستی هم هست، ولی اگر تحریم اضرار به نفس به شما واصل شد کبرویا و صغرویا، اینجا ترتب نمی شود با خطاب وضوء برایش درست کرد، باب می شود باب تعارض.

اقول: به نظر ما هیچ وجهی ندارد که ما امکان ترتب را شرط تزاحم بدانیم. اینکه قید می زنند که امکان ترتب شرط تزاحم است، نخیر. ممکن است بگوئیم شرط تزاحم اختلاف متعلق حکمین است، قبول نکنیم متعلق اگر واحد بود مثل ازدواج با دختر خاله، اینجا باب تزاحم است. آنجا را بگوئیم باب تعارض. اما ممکن است آنجا را ما بپذیریم که در باب تزاحم متعلق امر ونهی نباید یکی باشد والا می شود باب تعارض. اما در باب تزاحم وجهی ندارد شرط کنیم که ترتب ممکن باشد. چرا؟ برای اینکه یک مبنا در ترتب مبنای امام قده است که ما هم در دوره سابقه قبول داشتیم. بعد که بررسی کردیم دیدیم علاوه بر امام قده در منتقی الاصول هم این مبنا را قائل هستند، و آن مبنا این است که: در باب تزاحم هر دو خطاب تکلیف مطلق هست و هیچ قیدی ندارد. توضأ مطلق، لا تضر بنفسک مطلق، حالا اتفاقا در یکجا امتثال هر دو ممکن نیست این مربوط می شود به حکم عقل. عقل است که می آید می گوید در مرحله تنجز اهم منجز است، و اگر اهم را ترک کردی مهم منجز می شود. اما خطاب تکلیف باق باطلاقه. چرا؟ برای اینکه حضرت امام قده فرموده اصلا قدرت شرط تکلیف نیست. آخر تزاحم که دو تا تکلیف فعلی هستند می شود طلب غیر مقدور دیگر. بیشتر از اینکه نیست. در همان مثال صل و أنقذ الغریق از اجتماع این دو تا وجوب بطور مطلق تکلیف به غیر مقدور لازم می آمد، امام قده می فرماید بیاید، متعلق تکلیف که لازم نیست مقدور باشد.

در منتقی الاصول مطلبی را گفته اند که ما هم در دوره سابقه می گفتیم. می گفتیم شرط تکلیف قدرت بر متعلق است فی حد ذاته. من قدرت بر نماز دارم، خطاب صل فعلی است، قدرت بر انقاذ غریق هم دارم، خطاب أنقاذ غریق فعلی است. اما اینکه قدرت بر جمع بینهما ندارم این دیگر مربوط به خطاب شرعی نیست، این مربوط می شود به حکم عقل در مرحله امتثال. و این مبنای قابل توجهی است. اگر این مبنا را قائل شدیم اصلا در باب تزاحم هر دو تکلیف فعلی است بدون هیچ قیدی. ما دیگر نیاز به ترتب نداریم. یکفی در تکلیف که داعویت فی الجمله داشته باشد. در غیر تزاحم داعویت دارد، در تزاحم هم داعویت فی الجمله دارد، داعویت فی الجمله اش این است که اگر اهم است او را انجام بده و اگر مهم است وقتی اهم را ترک کردی بیا مهم را انجام بده. اما تکلیف مطلق است. خطاب تکلیف مشروط به هیچ شرطی نیست. به چه دلیل ما خطاب صل را تقیید بزنیم؟ به چه دلیل خطاب أنقذ الغریق را تقیید بزنیم؟ آخرش این است که می گوئید باید متعلقش مقدور باشد، امام که می گوید او هم لازم نیست، شما که می گوئید او هم لازم است خب متعلق هر کدام فی حد ذاته مقدور است دیگر، بیشتر از اینکه ما دلیل نداریم.

طبق این مبنا اصلا نیازی به بحث ترتب نیست. اصلا ترتب محال باشد مهم نیست. سرنوشت تزاحم هیچ با ترتب پیوند نمی خورد.

به نظر ما طبق مبنای خود آقای صدر هم که قید لبی است باز امکان ترتب شرط نیست. انشاءالله فردا.

جلسه 285

سه شنبه 01/11/87

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 آیا در تزاحم ما نیاز به بحث از ترتب داریم یا نه؟

یعنی اگر ترتب ممکن نشد، متزاحمین داخل در باب تعارض می شوند یا داخل در باب تعارض نمی شوند؟ اگر داخل در باب تعارض بشوند قواعد باب تعارض را باید اعمال کنیم من التساقط بعد فقد المرجحات.

حضرت امام ره فرمودند: در باب تزاحم ما هیچ نیازی به فرض ترتب نداریم. دو خطاب مطلق داریم: أنقذ الغریق، أقم الصلاة، هر دو مطلق هستند، تزاحم مرتبط می شود به حکم عقل در مرحله امتثال و تنجز تکلیف. در مرحله امتثال و تنجز تکلیف است که عقل حکم می کند به تنجز اهم و تنجز المهم علی تقدیر ترک الاهم.

این مطلب از مبنایی که مرحوم آقای خوئی مطرح کرده است که قدرت شرط تنجز است هم استفاده می شود. ولذا اگر مرحوم آقای خوئی ملتزم بود به آن مبنای خودش که قدرت شرط تنجز است و نه شرط فعلیت تکلیف، در باب تزاحم باید ملتزم می شد به همین مبنای امام قده.

ولکن ایشان ملتزم نشده است به مبنای خودش و مطالبی فرموده است که بازگشتش به فرض ترتب است در تزاحم، که وجوب مهم مشروط است به ترک اهم، که با مبنای خودش این مطلب سازگار نیست.

مرحوم آقای صدر صریحا فرموده است که ما معتقدیم هر کجا امکان ترتب نبود تزاحم منجز می شود به تعارض. مثالی که ما برای ایشان زدیم مثال امر به وضوء ونهی از اضرار به نفس بود، که اضرار به نفس معلول وضوء است. امر به وضوء علی تقدیر تحقق الاضرار بالنفس معقول نیست، چون می شود امر به علت علی تقدیر وجود المعلول. امر به علت علی تقدیر وجود المعلول طلب الحاصل است. بگوید اگر این پنبه می سوزد، علت سوختن پنبه را ایجاد کن. اگر پنبه می سوزد یعنی علت او ایجاد شده است، معنا ندارد طلب کنی ایجاد این علت را.

ولذا مرحوم آقای صدر فرموده: خطاب تجب الوضوء با خطاب یحرم الاضرار بالنفس ولو مصبشان یکی نیست، امر به علت می خورد نهی از معلول است، ولکن باب، باب تعارض است.

مرحوم آقای خوئی هم در بحث لاضرر آنجا همین مطلب را بیان کرده است که باب در اینجا باب تعارض است چون امر ترتبی معهود نیست.

اقول: به نظر ما حتی اگر ما در باب تزاحم قائل به ترتب شدیم، اما اگر یکجایی ترتب ممکن نبود چرا باب را ببریم به باب تعارض؟ چه وجهی دارد؟

در همین مثال یجب الوضوء، فرض این است که اضرار به نفس حرام اهم است، این یک فرض. فرض دوم اینکه وضوء واجب موسع است، می توانم من صبر کنم آب گرم بشود وضوء با آب گرم بگیرم و هیچ متضرر هم نمی شوم. ولی عجله دارم اول وقت با آب سرد وضوء می گیرم و مریض می شوم. وجوب وضوء رفته روی جامع وضوء، نهی از اضرار به نفسی است که معلول وضوء به آب سرد است. این هم فرض دوم.

اگر فرض اول مراد است که وضوء با آب گرم ممکن نیست، فقط اگر بخواهم وضوء بگیرم باید با آب سرد وضوء بگیرم و مندوحه ای نیست، ولی این وضوء علت است برای اضرار به نفس که حرام اهم است. در این فرض می گوئیم جناب آقای صدر! شما فرموده اید یجب الوضوء مثل هر خطاب تکلیف دیگر اطلاق نمی تواند داشته باشد نسبت به فرض اشتغال به واجب اهم و یا امتثال حرام اهم یا مساوی. یجب الوضوء محال است اطلاق داشته باشد نسبت به آن فرضی که من مکلف مشتغل می شوم به امتثال تکلیف اهم یا مساوی. وفرض این است که تحریم اضرار به نفس حرام اهم است. پس محال است یجب الوضوء اطلاق داشته باشد نسبت به فرضی که من مشغول امتثال خطاب تحریم اضرار به نفس می شوم. این اطلاق نسبت به وجوب وضوء محال است. این چیزی است که خود آقای صدر فرموده است. و مبنای اینکه ایشان خطاب تکلیف را مقید می داند به عدم اشتغال به تکلیف اهم یا مساوی همین است که می گوید اطلاق تکلیف نسبت به فرض اشتغال به امتثال تکلیف اهم یا مساوی محال است. قبیح است بر مولا که در فرض اشتغال به تکلیف اهم یا مساوی بگوید تو باید بیائی و وضوء بگیری. فرض این است که من مشغول امتثال تکلیف اهم یا مساوی هستم، چطور به من امر تعیینی بکند که حتما باید امتثال امر اهم یا مساوی را ترک کنی بیائی وضوء بگیری؟ این غیر معقول است. اطلاق یجب الوضوء نسبت به فرض اشتغال به امتثال تکلیف اهم محال است. این یک حکم عقل.

یک حکم عقلی دیگر هم داریم، اطلاق تکلیف به وضوء که مستلزم طلب الحاصل هم بشود محال است.

پس دو تا حکم عقل است، یک حکم عقل این است که اطلاق وجوب وضوء نسبت به فرض اشتغال به امتثال تکلیف اهم یا مساوی محال است، حکم دیگر عقل این است که اطلاق وجوب الوضوء المستلزم لطلب الحاصل محال. دو تا مقید لبی به خطاب یجب الوضوء وارد می شود. دو ضربه بر پیکر یجب الوضوء توسط عقل وارد می شود. نتیجه این می شود که یجب الوضوء الا إذا کان علة للاضرار بالنفس. اصلا دیگر خطاب یجب الوضوء مقید لبی داشت اطلاق ندارد نسبت به این فرد که وضوء علت اضرار به نفس است. اول باید یجب الوضوء اطلاق داشته باشد، تا بعد اطلاق یجب الوضوء با اطلاق یحرم الاضرار بالنفس تعارض کنند. وقتی مقید لبی آمد گفت محال است اطلاق وجوب وضوء نسبت به فرضی که وضوء علت است برای اضرار به نفس، اصلا کأنه مولا گفته است یجب الوضوء الذی لیس علة للاضرار بالنفس. خب این خطاب با یحرم الاضرار بالنفس چه تعارض وتنافی ای دارد در مدلول؟

سؤال وجواب: در این فرض که علت است وضوء برای اضرار به نفس، اصلا وضوء امر ندارد ولوبه نحو ترتب. فرمایش آقای صدر این مقدار قبول، بنابر اینکه ما در تزاحم ترتب را لازم بدانیم اینجا امر ترتبی به وضوء که إن کنت توجد الاضرار بالنفس فتوضأ بله این امر ترتبی غیر معقول است، اما چرا می گوئید یدخل فی باب التعارض؟ می دانید که با یدخل فی باب التعارض می خواهید ضربه بزنید بر هر دو خطاب؟ اصلا یجب الوضوء دو مقید لبی داشت، او را کوچک کرد، شد یجب الوضوء الذی لیس علة للاضرار بالنفس، این با یحرم الاضرار بالنفس اصلا اصطکاکی ندارد. نتیجه این می شود که ما دیگر سراغ قواعد تعارض نمی رویم. اگر ببینیم اضرار به نفس حرام اهم است یا مساوی است یا محتمل الاهمیة است، می گوئیم در این حال وضوء اصلا واجب نیست. این دیگر تعارض نیست.

بله امر ترتبی به وضوء هم ثابت نشد. ما این را طبق مسلک ایشان که تزاحم قوامش به امر ترتبی است می پذیریم. اما این مطلب ایشان که صریحا می گوید یدخل فی باب التعارض، نه این درست نیست و ما این فرمایش ایشان را نمی توانیم قبول کنیم.

سؤال وجواب: اگر وضوء و تحریم اضرار به نفس مساوی بودند، در اینجا تحریم اضرار به نفس ساقط است، وجوب وضوء هم ساقط است، یا امر دارید تخییرا به جامع که إما توضأ أو إجتنب عن الاضرار بالنفس، یا استحباب وضوء داریم. چون استحباب وضوء که تزاحم ندارد با تحریم. وجوب است که تزاحم دارد با تحریم. اگر هر دو مساوی بودند یا ملتزم می شویم به یک امر وجوبی تخییری به جامع بین الوضوء و الاجتناب عن الاضرار بالنفس، بخاطر اینکه ملاک مساوی در هر دو هست، یا ملتزم می شویم به استحباب وضوء، و این مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: یجب الوضوء یک خطابی است که عقل تا این خطاب را دید می گوید او را ببرید قرنطینه. اول عقل می گوید به شما بگویم اطلاق این توضأ نسبت به فرض اشتغال به امتثال تکلیف اهم یا مساوی محال است، اسمش را هم می گذارد مقید لبی متصل. آقای صدر اینجور اسم گذاری می کند دیگر، میگوید مقید لبی بدیهی. که خود این هم از عجائب است. بعد می خواهیم یجب الوضوء را از قرنطینه در بیاوریم، می بینیم نماینده دوم عقل می گوید نگه دارد باز با شما کار دارم، اطلاق یجب الوضوء نسبت به جائی که مستلزم طلب الحاصل است آن هم محال است. شما این یجب الوضوء را اگر بگوئید اطلاق دارد حتی نسبت به فرض امتثال تکلیف اهم، این به نظر خود آقای صدر محال است. اگر اطلاق ندارد نسبت به فرض امتثال تکلیف اهم ولی می خواهد امر ترتبی داشته باشد، آقای صدر می گوید این هم محال است، چون امر ترتبی به علت علی تقدیر تحقق المعلول طلب الحاصل است. این امر به وضوء را با دو مقید لبی چنان لاغر کرد که شده یجب الوضوء الذی لیس علة للاضرار بالنفس. از قرنطینه که بیرون آمد اینجور بود. این خطاب آنقدر لاغر است که هیچ اصطکاکی با خطاب یحرم الاضرار بالنفس ندارد. کجا با هم اصطکاک دارند؟ اصلا دلیل یحرم الاضرار بالنفس ورود پیدا می کند بر این خطابی که می گوید إذا لم تشتغل بامتثال تکلیف اهم ولم یکن الامر بالوضوء مستلزما لطلب الحاصل فهناک یجب الوضوء. یعنی چه؟ یعنی إن لم یکن الوضوء علة للاضرار بالنفس فیجب الوضوء. تحریم اضرار به نفس که آمد ورود دارد بر این خطاب إذا لم یکن الوضوء علة للاضرار المحرم بالنفس فیجب الوضوء. رافع موضوع این است. بله تزاحم نیست که اگر امتثال نکنی تکلیف حرمت اضرار به نفس را امر ترتبی به وضوء داشته باشی، ولی تعارض هم نیست. آن چیزی که مرحوم آقای صدر فرموده لاندرج فی باب التعارض ما به این اشکال داریم.

سؤال وجواب: در اینجا وضوء واجب نیست لا للتعارض بلکه لورود خطاب تحریم اضرار به نفس بر خطاب وجوب وضوء. دلیل وارد که با دلیل مورود تنافی و تعارض ندارد. اما آنجایی که من می توانم وضوء با آب گرم بگیرم، او اصلا تنافی نیست بین خطاب توضأ بالماء با خطاب لا تضر بنفسک. تنافی ای نیست تا تعارض برقرار بشود بین این دو. چون مندوحه است، من می توانم وضوئی بگیرم که علت اضرار به نفس نباشد. پس این فرمایش ایشان درست نیست.

سؤال وجواب: اگر عرض خود ما را می خواهید ما معتقدیم این مثالها باب تزاحم است. چون بعدا خواهیم گفت امکان ترتب را مقوم باب تزاحم نمی دانیم. چون مصب امر با مصب نهی دو چیز است عرفا کشف ملاک در هر دو کردیم و هیچ مشکلی نیست.

سؤال وجواب: اطلاق خطاب توضأ با اطلاق خطاب تحریم اضرار به نفس محال نیست که در یکجا جمع بشوند. تضاد اتفاقی است، یعنی اتفاقا من قادر نیستم بر جمع بین الامتثالین. حالا ما این را بعدا بحث می کنیم حداقل مقتضای قاعده اولیه این است که ما عرض می کنیم. اینکه از نصوص خاصه چیز دیگری استفاده کنیم بحث دیگری است. ما فعلا علی القاعده در تزاحم امکان ترتب را شرط نمی دانیم.

سؤال وجواب: در فرضی که مندوحه است امر داریم به طبیعی وضوء. ... اصلا تزاحم نیست بین امر به وضوء و تحریم اضرار به نفس. بلکه دو تکلیفی است که هر دو قابل امتثال هستند.

مرحوم آقای خوئی برای امکان ترتب فرموده است شواهد کثیره ای هم در عرف و هم در شرع داریم:

اما در عرف؛ پدر به فرزندش می گوید إذهب الی المدرسة وإن کنت لا تذهب الی المدرسة فاجلس فی البیت و اقرأ کتابک. یا مثالی که ما می زنیم: پسر عمو رفت خاستگاری دختر عمو. می گوید دختر عمویم را به من بدهید، ولی اگر قبول نمی کنید لااقل دختر عمویم را بدهید به پسر خاله اش، نروید دختر عموی من را بدبخت کنید بدهید به این لات محله ای که صبح تا شب تو خیابان است. این می شود طلب ترتبی دیگر. این مثال را زدم تا بعد روی جزئیاتش بحث کنیم.

اما مثال شرعی؛ آقای خوئی فرموده: در شرع گاهی سفر واجب است لنذر أو لجهاد. و لکن اگر شما سفر را ترک کنی شارع می گوید إن لم تسافر فصل التمام فی الحضر. إن لم تسافر فصم فی شهر رمضان فی الحضر. اینکه هیچ فقیهی نمی تواند منکرش شود که اگر سفر بر من واجب شد ولی سفر نرفتم در وطن خودم نمازم چهار رکعتی است و در ماه رمضان هم روزه واجب است. آیا می شود کسی بگوید نه ترتب محال است نماز از گردن شما ساقط است و روزه هم بر شما واجب نیست. آیا می تواند همچنین چیزی بگوید؟ آیا می تواند بگوید در خانه خودت نماز دو رکعتی بخوان؟ نمی تواند. بین سفر و صلاة تمام و صوم فی الحضر تضاد بین المتعلقین هست یا نیست؟ هست دیگر. نمی شود بین سفر و بین تمام فی الحضر یا صوم جمع کرد. ولذا آنهایی که منکر ترتب هستند در این مثالها چه می کنند خدا می داند.

گاهی هم بر عکس است. بر من واجب است در این سفری که آمده ام قصد اقامه عشرة ایام کنم چون نذر کرده ام فردا روزه بگیرم. یا روزه قضاء ماه رمضان به گردنم است اگر فردا قصد اقامه نکنم وروزه نگیرم می افتد به سال آینده، ومشهور هم می گویند تأخیر قضاء حرام است، کفاره که مسلم دارد مشهور می گویند حرام هم هست. خب قصد اقامه بر من واجب است. اما اگر اقامه عشرة ایام نکردم در این سفر، بلااشکال وظیفه ام نماز دو رکعتی است. امر به اقامه و امر به صلاة قصر در سفر شرعی، امر به اقامه یعنی امر به حضر شرعی یعنی کن حاضرا شرعا کی تتمکن من قضاء صوم شهر رمضان، کن حاضرا شرعا با إن لم تکن حاضرا شرعا فصل القصر فی السفر الشرعی اینها با هم تضاد دارند دیگر. آدم یا حضر شرعی دارد یا سفر شرعی. با هم جمع نمی شوند.

(حالا آقای خوئی می گوید شواهد کثیره. ما نفهمیدیم با این چند تا مثال شواهد کثیره شد؟ مگر تزاحم در مستحبات را هم آقای خوئی در نظرش بوده یادش رفته مطرح کند. البته طبق مبنای خودش خوب کاری کرده مطرح نکرده، ولی می شود طبق مبنایی که در بحث تزاحم در مستحبات مطرح می شود که قائلند و ما هم قائلیم که در مستحبات هم فرض تزاحم می شود، اصلا مستحبات همه اش فرض تزاحم است. عمره بجا بیاور، کربلا برو. انحلالی است دیگر. من همزمان که نمی توانم هم عمره بجا بیاورم و هم کربلا بروم، هم جمکران بروم، هم مشهد الرضا بروم، هم روزه بگیرم، کل مفاتیح الجنان را همزمان در خودم پیاده کنم، اینکه نمی شود. اینها را منکرین ترتب چطور توجیه می کنند؟ همزمان به من می گویند إعتمر، زر الحسین علیه السلام. آقا طلب غیر مقدور ولو طلب استحبابی نمی شود. آیا می شود طلب استحبابی بکنی که یستحب إن تطیر الی السماء؟ طلب استحبابی غیر مقدور نمی شود دیگر. خب اینجا هم طلب استحبابی کردی هم زیارة الحسین و هم عمره را. و این غیر مقدور است. ولی آقای خوئی مستحبات را نفرموده، ومنکر است که در مستحبات تزاحم باشد، می گوید طلب استحبابی ضدین هیچ اشکال ندارد، چون عقاب که نمی کنند. مهم نیست در جای خودش بحث می کنیم).

اقول: اگر این مثال های آقای خوئی مثال منبه بود که منکرین ترتب را از خواب بیدار کند مثل مرحوم آخوند خراسانی یا مرحوم شیخ انصاری، یا در معاصرین ما بزرگانی داریم که منکر ترتب هستند، می خواهد با ذکر این منبه های وجدانی اینها را از انکار ترتب منصرف کنیم اهلا و سهلا. ولی این بزرگانی که ما می شناسیم با این مطالب متنبه نمی شوند و توجیه می کنند.

اما آن مثال عرفی را دو جور می توانند توجیه کنند. یکی اینکه ملتزم بشوند که ما یک امری داریم به جامع، جامع بین ذهاب الی المدرسة و مطالعة الدروس فی البیت. یک امر تعیینی هم داریم به خصوص ذهاب الی المدرسة، کجایش ترتب شد. وقتی ترتب محال است دیگر نگوئید خلاف ظاهر است.

سؤال وجواب: جامع انتزاعی است مثل هر واجب تخییری. سؤال: احد الفردین جامع را چطور می شود امتثال کرد؟ جواب: یک امر تعیینی رفته روی ذهاب الی المدرسة؛ یک امر تخییری هم رفته روی جامع انتزاعی تخییری بین این دو. اینکه محذور ندارد.

سؤال: تخییر و تعیین چه جور با هم جمع می شوند؟

جواب: دو تا امر است. اگر این پسر برود مدرسه، هر دو امر را امتثال کرده است. اگر نرود مدرسه و در خانه درس بخواند، امر به جامع را امتثال کرده ولی امر به آن ذهاب الی المدرسة را عصیان کرده است. و اگر برود در کوچه فوتبال بازی کند هر دو امر را عصیان کرده است.

سؤال وجواب: محذور ها فرق می کند. اگر شما می گوئید دو امر مستلزم دو عقاب است، و این فرزند چون نمی تواند هم ذهاب الی المدرسة کند و هم در منزل درس را بخواند می شود عقاب بر غیر مقدور، بله اگر اینجور بگوئید، این توجیه امر به جامع و امر به فرد درست نمی شود. چون بالاخره دو امر است. دو امر آقایان می گویند دو تا عقاب دارد. ولی مشکل امر ترتبی عمده اش طلب ضدین است. می گوید هم مولا به من بگوید انقاذ کن ابنم را و هم بگوید انقاذ کن عبدم را، این طلب ضدین است. می گوئیم مولا که همچین چیزی نگفته است. مولا گفته است که برو مدرسه، نگفت که اگر مدرسه نرفتی خانه بمان درس بخوان. می گوید جامع بین ذهاب الی المدرسة و خانه ماندن هم بر تو واجب است.

یا اینجور توجیه می کند.

توجیه دوم این است که می گوید: اصلا ما یک امر داریم به ذهاب الی المدرسة و یک نهی داریم از ترک مجموع. إذهب الی المدرسة ویحرم علیک ترک الذهاب الی المدرسة والجلوس فی البیت معا. ترک این دو با هم حرام و ذهاب به مدرسه هم واجب است. اگر این فرزند برود کوچه، هم واجب را ترک کرده و هم حرام را مرتکب شده است. اما اگر بنشیند خانه درس بخواند، واجب را ترک کرده ولی حرام را مرتکب نشده است. چون حرام ترک مجموع الامرین است. این آقا مجموع الامرین را ترک نکرده است.

اما راجع به آن امثله شرعیه، غیر از آن جوابی که در مثال عرفی بود که اینجا هم می آید، جواب دیگر این است که جناب آقای خوئی! شما اشتباهتان این است که فکر کردید قید حضر قید واجب است. یجب السفر، و إن لم تسافر یجب التمام فی الحضر. این فی الحضر را قید واجب گرفتید، بعد گفتید تضاد هست بین سفر و بین التمام فی الحضر. تضاد است چون نمی شود هر دو را با هم انجام داد هم سفر و هم التمام فی الحضر.

ولی جناب آقای خوئی! مبنای خود شما این است که حضر شرط وجوب است نه شرط واجب. مولا می گوید سافر فإن لم تسافر و کنت حاضرا فیجب علیک صلاة التمام والصوم فی شهر رمضان. قید فی الحضر در متعلق اخذ نمی شود. وقتی قید حضر در متعلق اخذ نشد، ترتب که محال است چون تضاد است بین اهم و مهم و قابل جمع نیستند و مقدور نیست جمعشان. اما در این مثال بین سفر و بین ذات نماز تمام وصوم تضاد هست؟ مولا گفته یجب السفر، متعلق سفر است. اینجا هم گفته است که إن کنت حاضرا فیجب الصوم، متعلق صوم است. بین صوم و بین سفر تضاد هست؟! بله اگر در سفر روزه بگیری شرط وجوب ندارد، اما تضاد نیست بین سفر و صوم. اگر بگوئی واجب الصوم فی الحضر است بله، اما چه کسی می گوید واجب الصوم فی الحضر است؟!

سؤال وجواب: تضیق قهری یعنی صوم در سفر شرط وجوب چون ندارد مصداق واجب بما هو واجب نیست. اما هیچوقت شرط وجوب طلب تحصیل نمی شود. اگر مولا گفت إن کنت حاضرا فصم، هیچگاه طلب نمی کند شرط الوجوب را. طلب می کند ذات صوم را. وقتی طلب کرد ذات صوم را و از این طرف هم طلب کرده سفر را، بین متعلق طلب در سفر و متعلق طلب در صوم تضادی نیست.

سؤال وجواب: لا تصم فی السفر ارشاد است به عدم وجوب صوم در سفر، یعنی حضر شرط وجوب است. در صلاة تمام هم حضر شرط وجوب است. نمی خواهم بگویم حتما این را بگوئید، ولی نقض نکنید به منکرین ترتب. خب منکرین ترتب وقتی ببینند راه فرار دارند اگر بگویند شرط وجوب است نقض به آنها وارد نیست، خب می گویند شرط وجوب است. حالا شما می گوئید من استظهارم این است که شرط واجب است، اولا این استظهار شما درست نیست. ثانیا وقتی منکر ترتب می گوید ترتب محال است و در این مثالها راه برای توجیه هست، دیگر حضر شرط وجوب است و مشکلی پیش نمی آید.

پس این نقضها قابل جواب است.

تتمه بحث در این نقض به صلاة تمام فی الحضر أو الصوم فی الحضر را فردا انشاءالله عرض می کنیم.

جلسه 286

چهارشنبه 02/11/87

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 فروع فقهیه ای بود که مرحوم آقای خوئی به عنوان نقض بر منکرین ترتب مطرح کرد. مثلا واجب شد بر شخصی سفر، ولی اگر سفر نرود بر او واجب است نماز تمام وصوم فی الحضر. این می شود ترتب. امر به سفر با امر به صلاة تمام فی الحضر علی تقدیر ترک السفر.

ما جواب دادیم که در اینجا ترتب محال به نظر کسانی که ترتب را محال می دانند پیش نمی آید. ترتب هست اما هر ترتبی محال نیست به نظر قائلین به امتناع ترتب. ترتبی محال است که بین واجبین تضاد باشد. بین سفر و صلاة تمام تضاد نیست. چون حضر شرط وجوب است و نه شرط واجب. واجب صلاة تمام است، شرط وجوبش حضر است. واجب که صلاة تمام شد با سفر قابل جمع است. بله صلاة تمام فی السفر مصداق واجب نیست والا تضادی با خود سفر ندارد. وهمینطور اقامه و وجوب صلاة قصر فی السفر.

مرحوم آقای صدر فرموده است: بنابر نظر کسانی که معتقدند سفر و حضر شرط الوجوب نیست، بلکه شرط الواجب هست، می توانیم جواب دیگری از این نقض به سفر بدهیم. این مطلب را توضیح بدهیم:

در باب سفر و حضر دو مبنا هست: یکی مبنای مشهور که میگویند قید سفر وحضر شرط وجوب است و قید مکلف است، المکلف الحاضر یجب علیه التمام تعیینا، والمکلف المسافر یجب علیه القصر تعیینا. این نظر مشهور است.

در مقابل نظر مشهور نظری است که خود آقای صدر در بحوث 5/430 فرموده است که ما استظهار می کنیم که سفر و حضر قید واجب هستند و نه قید وجوب. کل مکلف یجب علیه إما صلاة التمام فی الحضر أو صلاة القصر فی السفر. هر مکلفی مکلف است به جامع بین صلاة تمام فی الحضر و صلاة قصر فی السفر.

بنابر این نظر دوم اصلا این نقضی که مرحوم آقای خوئی کرد به صلاة تمام و صلاة قصر وارد نیست. چرا؟ برای اینکه ما امر داریم به سفر برای اینکه نذر کردیم سفر کنیم یا مقدمه جهاد است. به ما گفته اند یجب علیک السفر مثلا. دیگر امر ترتبی نداریم که إن لم تسافر فیجب علیک التمام. یک امر به جامعی داریم که همه این امر به جامع را دارند، یجب علی کل مکلف صلاة التمام فی الحضر أو القصر فی السفر. این امر به جامع با امر به سفر اصلا مشکلی ندارد. چون ما امر به سفر که داریم با امر به صلاة تمام فی الحضر مشکل پیدا می کند و با ترتب می خواهیم مشکلش را حل کنیم. مرحوم آقای صدر فرموده است اصلا ما در فقه چیزی به نام امر به صلاة التمام تعیینا نداریم تا بخواهد مشکل تنافی با امر به سفر پیدا کند که چطور مولا می گوید سافر اگر سفر مقدمه جهاد باشد مثلا، از آن طرف هم می گوید إن لم تسافر فأتم الصلاة. اصلا ما در فقه أتم الصلاة نداریم. ما در فقه داریم که کل مکلف یجب علیه الجامع بین التمام فی الحضر و القصر فی السفر. و این جامع که واجب تخییری است هیچ تنافی ندارد با امر به صلاة. واجب است شما که امروز نذر کردید سفر بروید یا سفر مقدمه جهاد است سفر کنید. از آن طرف همه روزها چه امروز و چه دیروز و چه فردا یک تکلیف به جامع هم دارید، جامع بین صلاة تمام فی الحضر وصلاة قصر فی السفر. اگر سفر نروید و در حضر باشید، خب شما برای اتیان به این جامع راهی جز نماز تمام خواندن ندارید. چون اگر بخواهید نماز قصر بخوانید، قید واجب صلاة القصر فی السفر است. پس اینجا نماز قصر مجزی نیست و مصداق جامع نیست. در وطن که هستید اگر بخواهید امتثال جامع بکنید باید صلاة تمام بخوانید تا بشود صلاة التمام فی الحضر. نه اینکه صلاة تمام بر شما واجب است. نه، بر شما جامع واجب است، منتهی چون در حضر هستید اگر بجای صلاة تمام صلاة قصر بخوانید، اتیان به آن جامع نکردید. چون جامع صلاة التمام فی الحضر أو صلاة القصر فی السفر است. پس ما اصلا نیازی به بحث ترتب پیدا نمی کنیم طبق این توجیه.

البته این توجیه ثمرات زیادی در بحث صلاة مسافر دارد، ما قبلا اشاره کردیم. مثلا در ضیق وقت چهار رکعت مانده به آخر وقت در سفری که داشتید به یک شهری متوجه شدید که نماز ظهر و عصر را نخواندید. امروز ظهر هم رسیدید به این شهر، قصد اقامه عشرة ایام هم کرده بودید ولی یادتان رفته نماز ظهر و عصر بخوانید والان هم چهار رکعت بیشتر به آخر وقت نمانده است. طبق نظر آقای صدر عقلا واجب است شما قصد اقامه تان را به هم بزنید. چرا؟ برای اینکه شما امتثال این امر به جامع نمی توانید بکنید مگر با خواندن صلاة القصر فی السفر. چون صلاة التمام فی الحضر هشت رکعت می شود و فرصت نیست. عقل می گوید حالا که متمکن از آن عدل واجب که صلاة التمام فی الحضر هست نیستی قصد اقامه را به هم بزن بشود صلاة القصر فی السفر. اما به نظر مشهور، نه، من قصد اقامه عشرة ایام کرده ام، به من گفته اند ایها المکلف الحاضر شرعا یجب علیک صلاة التمام. میگویم لا یکلف الله نفسا الا وسعها من تمکن ندارم از نماز ظهر و عصر چهار رکعتی، ولذا نماز ظهر را بعدا قضاء می کنم الان نماز عصر می خوانم. اگر کسی بگوید واجب است عدول بکنی از قصد اقامه، طبق نظر مشهور صناعی صحبت نکرده است، چون تبدیل موضوع تکلیف واجب نیست.

سؤال وجواب: طبق نظر شهید صدر عقل می گوید شما مکلفی به جامع. مکلف به جامع که بودی این جامع دو فرد دارد، یک فردش غیر مقدور است و هو صلاة التمام، فرد دیگرش که صلاة القصر است مقدور است، چون می توانی صلاة القصر فی السفر بخوانی. شرط تکلیف که نیست. تکلیف به جامع دارید، شما می توانید تکلیف به جامع را در ضمن فرد دوم امتثال کنید. عقل حکم می کند به لزوم امتثال.

سؤال وجواب: بنابر این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نباشد. و الا اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد که دیگر ضد می شود باطل. بحث در این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست و ما می خواهیم امر به این ضد واجب را با ترتب درست کنیم. آقای صدر می فرماید در این مثالی که شما می زنید صلاة قصر و تمام، نیازی به ترتب نیست.

مرحوم آقای صدر فرموده است: یک نقضی به نظر مشهور که می گویند بر مسافر تعیینا نماز قصر واجب است و بر حاضر تعیینا نماز تمام واجب است، وآن نقض به کسی است که در اثناء وقت مثلا سفر می کند. تا ساعت دو بعد از ظهر در قم هست که وطنش هست، دو بعد از ظهر می رود سفر. این آقا چه چیز بر او واجب است؟ اول وقت حاضر است. اگر بگوئید یجب علیه التمام تعیینا، این خلاف ضرورت فقه است، چون می تواند نماز نخواند بگذارد برود بیرون قم نماز شکسته بخواند. اگر می گوئید نماز تمام برای این شخص امر ندارد، این هم خلاف ضرورت فقه است، چون می تواند اول وقت در قم نماز تمام بخواند. پس مکلف است به جامع بین القصر فی السفر و التمام فی الحضر. فثبت المطلوب.

سؤال وجواب: این آقایی که اثناء وقت سفر می رود به چه چیزی امر دارد؟ امر دارد به نماز تمام تعیینا؟ پس چطور مجاز است بر ترک نماز تمام الی أن یسافر؟. اگر کسی در اول وقت آب دارد، وسط وقت آب را می ریزد روی زمین و مجبور است تیمم کند، آیا جائز است؟ جائز نیست با اینکه موضوع را از بین می برد. آب وضوء را در اثناء وقت تلف کردن هم اعدام موضوع است ولذا تیمم بعدش می شود صحیح، ولی شما آنجا ملتزم نیستید که اعدام موضوع جائز است. چون مکلف است به وضوء تعیینا، ولو آب ریختن در اثناء وقت اعدام موضوع است، ولی بالاخره تکلیف تعیینی داشت به وضوء، عصیان کرد تکلیف تعیینی را وعقاب می شود. اما در بحث صلاة تمام در اول وقت، عمدا اعدام موضوع می کند و هیچ عقاب نمی شود. خب اگر امر تعیینی به صلاة تمام داشت در اول وقت، مگر می شود عقاب نشود بخاطر ترک نماز تمام؟ اینکه مجاز است به ترک معلوم می شود امر تعیینی به نماز تمام ندارد.

ولذا مرحوم آقای خوئی در کتاب الصلاة بحث قضاء فرموده اند: به نظر ما این آقا که در اثناء وقت سفر می رود، اول وقت مخیر است بین صلاة تمام فی الحضر یا صلاة قصر فی السفر. ولی آخر وقت که رفته سفر و چند دقیقه مانده به غروب آفتاب، آنجا امر تعیینی به صلاة قصر دارد. یعنی در اول وقت این آقا امر تخییری دارد، ولی آخر وقت این امر تخییری مرحوم می شود و امر تعیینی به صلاة قصر پیدا می کند. ولذا ایشان می فرماید اقض ما فات کما فات می گوید اگر صلاة قصر را هم در سفر نخواند بعدا نماز قصر را باید قضاء کند.

اقول: این فرمایش آقای خوئی درست نیست. اصلا اینکه این آقا اول وقت امر به جامع دارد، خب این لغو است که این امر به جامعش آخر وقت تبدیل بشود به امر تعیینی به صلاة قصر. خب همین امر به جامع تا آخر وقت بماند، منتهی عقلا امکان امتثال این امر به جامع بین القصر فی السفر و التمام فی الحضر نیست مگر اینکه نماز قصر بخواند. نه اینکه امر به جامع شرعا ساقط شد تبدیل شد به امر به صلاة القصر فی السفر. نه، همان امر به جامع هست، لغو است او تبدیل بشود به امر به فرد. امر به جامع هست منتهی آخر وقت ممکن نیست این جامع را اتیان کند مگر در ضمن صلاة قصر فی السفر.

پس انصاف این است که راجع به این شخص امر به جامع هست از اول وقت تا آخر وقت. منتهی آخر وقت چون در سفر است امتثال این امر به جامع ممکن نیست مگر در ضمن صلاة قصر فی السفر. اگر نماز نخواند تا قضاء شد، معیار در قضاء روایات می گوید اقض ما فات کما فات إن سفرا فسفر و إن حضرا فحضر. زمان فوت اگر مسافر بودی، باید نماز قصراقضاء کنی، و اگر حاضر بودی نمازت فوت شد باید نماز تمام قضاء کنی.

سؤال وجواب: اگر تا آخر وقت قاصد اقامه عشرة ایام بود ونمازش را نخواند او می شود إن حضرا فحضر. این حضر شرعی است که اعم است از وطن و بلدی که نوی فیه اقامة عشرة ایام.

ممکن است شما بفرمائید که دلیل داریم که من سافر فی اثناء الوقت مکلف است به جامع بین القصر فی السفر و التمام فی الحضر. تفصیل می دهیم که این آقا مکلف است به جامع، اما آن کسی که در تمام وقت حاضر است او مکلف است به صلاة تمام تعیینا، یا کسی که در تمام وقت مسافر است مکلف است به صلاة قصر تعیینا. شما ممکن است این اشکال را بکنید که چه وجهی دارد آقای صدر می گوید هر مکلفی ولو ما که در تمام وقت در حضر هستیم مکلفند به جامع بین القصر فی السفر و التمام فی الحضر؟ نخیر، اگر در تمام وقت ما حاضریم مکلفیم به تمام تعیینا و اگر در تمام وقت مسافریم مکلفیم به قصر تعیینا. و اگر در اثناء وقت حالمان عوض می شود از حضر به سفر تبدیل می شود یا بالعکس، مکلفیم به جامع.

اقول: این تفصیل اشکال عقلی ندارد. شارع می گوید ان کنت حاضرا فی تمام الوقت فیجب علیک صلاة التمام تعیینا. مثل اینکه گفته است که من شهد منکم الشهر فلیصمه. کسی که در ماه رمضان در وطنش هست واجب است روزه بگیرد. شما می توانی موضوع و صورت مسأله را پاک کنی. مصداق من شهد منکم الشهر نشوی. ولی اگر مصداق هستی واجب تعیینی است صوم فی شهر رمضان. اینجا هم اگر مصداق هستی برای حاضر فی تمام الوقت، مکلفی به صلاة تمام. پس امکانش هست که ما این تفصیل را بدهیم.

ولی انصافا این تفصیل خلاف متفاهم عرفی است که آدم راجع به یک گروه که الحاضر فی تمام الوقت است بگوید امر تعیینی به صلاة تمام دارد، راجع به مسافر در تمام وقت بگوید امر تعیینی به صلاة قصر دارد، راجع به کسانی که اول وقت حاضرند در اثناء وقت می شوند مسافر یا بالعکس، بگوید مکلفند به جامع. این خلاف متفاهم عرفی است.

ولذا اظهر این است که همه مکلفند به جامع بین القصر فی السفر و التمام فی الحضر. ولذا این بیان آقای صدر بیان خوبی است. و دیگر با این مبنا اصلا آن نقض آقای خوئی جای ندارد. اصلا امر ترتبی اینجا مطرح نمی شود تا ما نقض کنیم به این مثالها بر علیه مخالفین ترتب.

بله! نقض به صوم بحث دیگری است. که مولا گفته سافر فإن لم تسافر فصم فی شهر رمضان. این نقض جوابش مطلبی است که دیروز گفتیم که گفتیم تضاد بین متعلقین نیست. ذات صوم بر من واجب است، حضر شرط وجوب است. اما این جوابی که امروز می دهیم که اصلا تکلیف به جامع مطرح است طبق نظر صحیح. در تکلیف به جامع که دیگر بحث ترتب نیست.

این در مورد صلاة تمام و صلاة قصر است.

سؤال وجواب: شما دارید جواب دیروز را که ما دادیم مطرح می کنید که امر به صلاة تمام بنابر نظر مشهور که امر تعیینی داریم به صلاة تمام علی تقدیر الحضر، ما گفتیم حضر شرط وجوب است نه شرط واجب، شما می فرمائید شرط وجوب شرط واجب هم هست. نه این درست نیست. شرط واجب آن چیزی است که طلب می شود تحصیلش. مولا گفته است إن کنت حاضرا فصلّ تماما. واجب صلاة تمام است، ذات صلاة تمام، وحضر شرط وجوب است. این جواب دیروز بود که از آقای خوئی می دادیم که صلاة تمام که واجب است هیچ تضادی با سفر ذاتا ندارد.

سؤال وجواب: تضاد بین المتعلقین نیست. منتهی دو نماز که بخوانی یکی از آنها مصداق واجب نیست اما امکان جمع بین نماز قصر وتمام که هست. تضاد بین متعلقین که نیست. بله اگر هر دو را بخوانی هم نماز قصر وهم نماز تمام، یکی از آنها علی صفة الوجوب واقع نمی شود. او بحث دیگری است.

سؤال وجواب: با این قرینه عرفیه که ذکر کردیم استظهار این است که همه امر به جامع بین القصر فی السفر و التمام فی الحضر دارند حتی آن پیرزن روستایی که در تمام عمرش شهر را ندیده همیشه مکلف بوده به جامع بین قصر فی السفر و التمام فی الحضر.

سؤال وجواب: آقا می فرمایند ما ملتزم به مسلک مشهور می شویم می گوئیم حاضر یجب علیه التمام تعیینا، منتهی انسان مجاز است اعدام موضوع بکند، ترک کند این واجب را با اعدام موضوع. می گوئیم آقای خوئی جواب شما را داده است، می گوید کسی که در اثناء وقت سفر می رود، این چه واجب تعیینی در اول وقت است که به او می گویند الا و لابد نماز چهار رکعتی بخوان، از آن طرف هم می گویند اگر می خواهی بروی سفر و در سفر نماز دو رکعتی بخوانی مانعی ندارد. این مانعی ندارد و آن الا ولابد باید نماز تمام بخوانی با هم جمع نمی شوند.

سؤال وجواب: من تا وقتی حاضرم امر تعیینی داشتم به نماز تمام، خب چرا نخواندم. پس امر تعیینی نداشتم به نماز تمام، اگر امر تعیینی داشتم به نماز تمام چرا نخواندم. شما نماز تمام تا آخر وقت نمی خوانی، چون تا ساعت دو که قم هستید که نماز نخواندید، گرفتید نهار خوردید و تلویزیون نگاه کردید. بعد ساعت دو هم که رفتید کاشان که نماز تمام نخواندید بلکه نماز قصر خواندید. این چه وجوب نماز تمامی است در حق شما که جواز ترک دارد؟

مرحوم آقای صدر می گوید من دلم برای مشهور سوخت، در جلد 5 فرموده ولو استظهار ما مخالف مشهور است، ولی مشهور می توانند در این مثالی که سافر فی اثناء الوقت توجیه کنند. چه بگویند؟ بگویند یجب التمام علی کل مکلف حاضر بشرط أن لا یسافر فی اثناء الوقت سفرا غیر مسبوق بصلاة التمام. حاضر در اول وقت سه دسته اند:

گروه اول لا یسافر فی اثناء الوقت، خب یجب علی الحاضر فی اول الوقت التمام بشرط أن لا یسافر فی اثناء الوقت.

گروه دوم کسانی هستند که سفر می کنند در اثناء وقت ولی نماز تمام قبلش نخوانده اند. اینها هم مکلف به نماز تمام نیستند. چرا؟ برای اینکه شرط در موردشان محقق نیست. برای اینکه شرط تکلیف به تمام این است که أن لا یسافر فی اثناء الوقت سفرا غیر مسبوق بصلاة التمام. خب این شرط در مورد این آقا محقق نیست. برای اینکه مسافرت می کند در اثناء وقت یک سفری که آن سفر مسبوق به صلاة تمام نیست. یک سفری در اثناء وقت می رود که هنوز نماز تمامش را نخوانده است. کسی که در اثناء وقت سفری می رود که قبل از او نماز چهار رکعتی نخوانده، او هم مکلف به تمام نیست.

گروه سوم: مسافر در اثناء وقت هستند ولی اول وقت نماز ظهر و عصرشان را چهار رکعتی در خانه می خوانند. اینها مکلفند به تمام. چرا؟ برای اینکه سافر فی اثناء الوقت ولکن سافر سفرا مسبوقا بالصلاة التمام.

پس دو گروه مکلفند به نماز تمام، یکی کسانی که حاضر بودند در اول وقت و لم یسافر فی اثناء الوقت ابدا، گروه دوم حاضرند در اول وقت ولی سافر فی اثناء الوقت سفرا مسبوقا بالتمام. سفری رفتند در اثناء وقت که قبلش نماز تمام خواندند، اینها هم مکلفند به نماز تمام. فقط گروه دوم که سافر سفرا غیر مسبوق بصلاة التمام، آنها مکلف به تمام نیستند.

اقول: مشکل را ایشان حل کرد. اما با این بیان من ببینید مشکل چه جوری دومرتبه زنده می شود. اول وقت است شما می خواهی ساعت دو بروی کاشان، اگر اول وقت نماز تمام بخوانی، مکلفی به نماز تمام، اگر نخوانی مکلف به نماز تمام نیستی. خب جناب آقای صدر! این می شود طلب الحاصل. این آقایی که اول وقت در قم بود ساعت دو می خواهد برود کاشان، این آقا به نظر شمای آقای صدر اگر نماز تمام بخواند اول وقت، واجب است بر او نماز تمام، و اگر نخواند واجب نیست بر او نماز تمام. اینکه می شود طلب الحاصل. این چه دفاعی بود از مشهور کردید جناب آقای صدر؟ این دفاع نبود این حمله نبود در شکل دفاع.

سؤال وجواب: واجب است تمام بخواند فی جمیع الوقت نه فی اول الوقت. واجب که نیست در اول الوقت نماز بخواند. باید قبل از غروب نماز تمام بخواند. الحاضر فی اول الوقت إذا لم یسافر سفرا غیر مسبوق بالتمام یجب علیه التمام فی جمیع الوقت. چه مشکلی پیش می آید؟ غیر از طلب الحاصل اشکال دیگری دارید؟

سؤال وجواب: بر هیچ کسی واجب نیست نماز اول بخواند. صبر می کند آخر وقت. آخر وقت هم که تکلیفش مشخص می شود که چه باید بکند.

سؤال وجواب: کلام در این است که به این آقایی که وسط وقت ساعت دو می خواهد برود کاشان، به این آقا بالاخره کی می گوید أتمَّ الصلاة؟ موقعی که این آقا اول وقت نماز تمام بخواند. إذا صلی التمام فی اول الوقت فیجب علیه التمام. همین می شود طلب الحاصل دیگر.

پس حق این است که ما قائل بشویم کل مکلفٍ مکلفٌ بالجامع بین القصر فی السفر و التمام فی الحضر. ولذا این اشکال بر آقای خوئی تثبیت می شود که این نقض را نباید اینجا مطرح می کرد.

یقع الکلام فیما ذکره المحقق النائینی، که جناب شیخ شما ترتب را از یک طرف محال می دانید، ولی از دو طرف در متزاحمین متساویین ممکن می دانید. و من الغریب ذلک. انشاءالله ببینیم مرحوم نائینی چه می گویند.

جلسه 287

شنبه 05/11/87

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 ترتب ابتدا از محقق ثانی ره مطرح شده است و ایشان قائل به امکان ترتب شده اند. از مرحوم کاشف الغطاء هم در بحث من اجهر فی موضع الاخفات نقل شده است که ایشان فرموده اند من اجهر فی موضع الاحفات أو اخفت فی موضع الاجهار نمازش صحیح است بخاطر امر ترتبی.

مرحوم شیخ انصاری مخالف ترتب است و ترتب را محال می داند، مثل مرحوم آخوند.

مرحوم میرزای شیرازی سید مجدد و مرحوم نائینی قائل به امکان ترتب هستند.

یک مطلبی که مرحوم نائینی دارد این است که می فرماید: و من الغریب شیخ انصاری منکر ترتب است بین اهم و مهم. می گوید امر ترتبی به مهم محال است. اما در بحث تعارض اگر یک خبری گفت قم، یک خبری گفت إجلس، بنابر قول به طریقیت در حجیت امارات، قائل شده است به تساقط. اما بنا بر قول به سببیت قائل شده است به تزاحم، فرموده است که واجب است قیام علی تقدیر ترک الجلوس، و واجب است جلوس علی تقدیر ترک القیام. مرحوم نائینی فرموده است این غریب است که ما ترتب را از جانب واحد محال بدانیم، اما ترتب من الجانبین را ممکن بدانیم. یک ترتب محال، دو ترتب ممکن باشد.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی قابل جواب است. اولا آن عبارت مرحوم شیخ در بحث تعارض ظهور در ترتب در حکم شرعی ندارد. و لذا صریحا فرموده است که یحکم العقل بوجوب امتثال احدهما لا بعینه. عقل می گوید حال که هم قیام ملاک دارد بنابر سببیت و هم جلوس ملاک دارد، شما هم متمکن نیستید از جمع بینهما، بر شما واجب است عقلا امتثال احد الخطابین. این عبارت شبیه آن مسلکی است که مثل حضرت امام قده دارند، که تزاحم مربوط می شود به حکم عقل. در مقام تزاحم ترتب بین دو حکم شرعی نیست، عقل است که حکم می کند به تخییر عند تساوی المتزاحمین و تعیین الاهم عند تزاحم الاهم و المهم.

ثانیا: برفرض مرحوم شیخ ترتب در حکم شرعی را بگوید، بله ترتب من کلا الجانبین اشکالش کمتر است از ترتب من جانب واحد. چرا؟ برای اینکه در ترتب من جانب واحد مثل تزاحم اهم و مهم، مهم درگیر نیست با اهم. مهم یک وجوب مشروط است، می گوید إذا لم تأت بالاهم فأت بالمهم. امر به مهم اقتضاء ندارد ترک اهم را. امر به مهم می گوید إذا کنت تترک الاهم فأت بالمهم. من هیچوقت نمی گویم لا تأت بالاهم. اما امر به اهم مطلق است، می گوید در هر حال چه آن حالی که فرض می شود مرا امتثال می کنی و چه آن حالی که فرض می شود مرا عصیان می کنی، من اعلام می کنم باید اهم را بیاوری. یعنی در آن حالی که این مکلف انقاذ ابن مولا نمی کند، انقاذ می کند عبد مولا را، هنوز این مولا زنده است. أنقذ إبنی هنوز خطابش زنده است و به این مکلف می گوید أنقذ إبن المولا. حتی در حال عصیان امر به انقاذ ابن مولا باز امر به انقاذ ابن مولا فعلی است، چون هنوز عصیان در خارج محقق نشده است، در مستقبل محقق خواهد شد. ولذا أنقذ إبنی فعلی است ومطلق است و اقتضاء می کند أنقذ إبنی که ما ترک کنیم انقاذ عبد مولا را و امتثال کنیم انقاذ ابن مولا را. امر اهم فعلی است و مطلق است. و یکی از مشکلات در باب تزاحم این است که چطور در آن حالی که ما عصیان می کنیم اهم را، هم امر به مهم داریم و هم امر به اهم داریم. اما در جائی که ترتب من کلا الجانبین است، تزاحم است بین انقاذ ابن مولا و عم مولا. می گوید فرقی نمی کند، عمو هم احترام دارد با پسرم تفاوتی ندارد. اینجا می گوید إن کنت تترک انقاذ إبنی فأنقذ عمی، إن کنت تترک إنقاذ عمی فأنقذ إبنی. شما در خارج اگر بروید انقاذ کنید عم مولا را، اصلا انقاذ ابن امر ندارد تا بخواهد تزاحم پیدا کند و تمانع پیدا کند. اگر بروید انقاذ کنید عم مولا را، فقط عم مولا وجوب انقاذ دارد، ابن مولا وجوب انقاذ ندارد. چون وجوب انقاذ ابن مولا این است که إن کنت لاتنقذ عمی فأنقذ إبنی. و اگر هم بروید انقاذ کنید ابن مولا را، انقاذ عم مولا امر ندارد.

البته من نمی خواهم بگویم در تزاحم متساویین امر ترتبی به کلا المتساویین هیچ محذوری ندارد. بعد توضیح خواهیم داد که آنجا هم خالی از اشکال نیست. ولکن یک اشکالی در تزاحم اهم و مهم است که در تزاحم متساویین نیست. و لذا اشکال امر ترتبی به مهم اشد است، اطلاق دارد امر به اهم. امر به اهم سازش ناپذیر است. به قول ضرب المثل خودتان می گوئید دو تا نیم من با هم جمع می شوند، امر ترتبی به انقاذ عم مولا با امر ترتبی به انقاذ ابن مولا با هم تمانع ندارند. اما امر ترتبی انقاذ عبد مولا با امر مطلق انقاذ ابن مولا، این امر مطلق انقاذ ابن مولا می گوید من در هر حالی فعلی هستم. حتی در حال عصیان و اشتغال به انقاذ عبد مولا من اعلام می کنم که انقاذ ابن مولا ترک نشود. از آن طرف هم امر به انقاذ عبد مولا در این حال می گوید انقاذ کن عبد مولا را، شبهه اینکه امر مطلق به اهم جمع نمی شود با امر ترتبی به مهم این اقوی هست.

سؤال وجواب: اینکه مرحوم نائینی فرمود و من الغریب أن العلامة الانصاری منع من الترتب فی تزاحم الاهم و المهم و لکن ذکر الترتب فی تزاحم المتساویین، نه این غریب نیست.

سؤال وجواب: امر به متساویین مترتب است بر ترک فعل آخر، نه بر عصیان فعل آخر. یعنی محال است در باب تزاحم متساویین امر بکند مثلا مولا به انقاذ ابنش مترتبا علی عصیان الامر بانقاذ العم. این محال است. این را بعد توضیح می دهیم. ترتب در متساویین این است که میگوید إن کنت لا تنقذ عمی فأنقذ ابنی، این هم می گوید إن کنت لا تنقذ إبنی فأنقذ عمی. اینها در فرض اشتغال به هر کدام دیگری اصلا فعلی نیست. برخلاف تزاحم اهم و مهم، که در فرض اشتغال به مهم امر به اهم فعلی است.

سؤال وجواب: بحث در امکان ترتب است نه در وقوع که در باب متساویین می گویند ممکن است. ولی در باب تزاحم اهم و مهم می گویند اصلا ممکن نیست که مولا بگوید أنقذ إبنی، إن کنت لا تنقذ إبنی فأنقذ عبدی. چون امر به انقاذ ابن مطلق است در حال عصیان هم فعلی است لذا مشکل پیدا می کند. در هر حال می گوید أنقذ إبنی حتی در این حالی که داری می روی سمت انقاذ عبد مولا. خب با امر به انقاذ عبد مولا در این حال مشکل پیدا می کنند و قابل جمع نیستند. اشکال این است. برخلاف ترتب من کلا الجانبین. اگر شما بروید سراغ انقاذ ابن مولا، اصلا امر ندارد انقاذ عم مولا تا بخواهد مشکلی ایجاد کند.

سؤال وجواب: دو تا واجب مشروطی داریم که قابل جمع نیستند. وجوب کل واحد منهما علی تقدیر ترک الآخر. در صورتی که امکان جمع بین الفعلین نباشد می شود ترتب من کلا الجانبین. اگر امکان جمع باشد بین الفعلین، مثل اینکه بگوید إن کنت لا تصوم فأطعم، إن کنت لا تطعم فصم، بله این هیچ مشکلی ندارد. مرحوم آخوند هم در واجب تخییری این را تصویر کرده است. گفته گاهی ملاک در دو فعل است نه ملاک در جامع، که جامع واجب بشود، گاهی ملاک در دو فعل است ولکن امکان استیفاء کلا الملاکین معا نیست. خود مرحوم آخوند هم در کفایه در بحث واجب تخییری دارد. می گوید گاهی می بینیم ملاک در دو فعل است، هم صوم ملاک دارد در کسی که افطر متعمدا، و هم اطعام مسکین ملاک دارد. می پرسید پس چرا هر دو را واجب تعیینی نکرد؟ می گوئیم چون امکان استیفاء کلا الملاکین معا نیست. مرحوم آخوند گفته خب واجب می شود اطعام علی تقدیر ترک الصوم، واجب هم می شود صوم علی تقدیر ترک الاطعام.

به مرحوم آخوند هم اشکال کرده اند که اینکه شد ترتب.

ممکن است مرحوم آخوند بگوید من ترتب من کلا الجانبین را قبول دارم. که البته این بعید است و با عبارتهای بحث تزاحمش نمی سازد. یا بگوید من نظرم در بحث واجب تخییری به جایی است که امکان اتیان کلا الفعلین باشد مثل همین مثال صوم و اطعام مسکین. امکان استیفاء کلا الملاکین نباشد ولی امکان اتیان به کلا الفعلین باشد. به هر حال ترتب یعنی همین که این فعل واجب باشد علی تقدیر ترک آن فعل. و اگر متساویین بودند آن فعل هم واجب است علی تقدیر ترک این فعل. و اگر امکان اتیان کلا الفعلین معا نبود همین بحث ترتب در تزاحم متساویین می شود.

سؤال: این اشکال در بحث واجب تخییری بود که در فرضی که هر دو را ترک می کنند دو تا عصیان کرده اند. جواب: عرض کردم ما نمی گوئیم ترتب من کلا الجانبین هیچ اشکالی ندارد، اما اشکالش اخف است از اشکال تزاحم اهم و مهم. در تزاحم اهم و مهم یک اشکال زائدی هست و آن این است که امر به اهم یقتضی ترک المهم مطلقا. امر به اهم ینادی باعلی صوته یجب انقاذ الابن مطلقا حتی در آن حالی که فرض می شود شما عصیان می کنید و مشغول انقاذ عبد مولا می شوید. در همان حال هم امر به انقاذ ابن می گوید بروید سراغ انقاذ ابن مولا، گفته می شود این جمع نمی شود با اینکه در این حال یک خطاب دیگری بگوید بروید سراغ انقاذ عبد مولا. ولی در تزاحم متساویین شما دنبال هر فعلی بروید معنایش این است که فعل دیگر امر ندارد. حالا شما می گوئید لازمه اش در ترتب متساویین این است که اگر هر دو را ترک کنم دو تا عقاب می شوم، خب این یک محذوری است که مرحوم آخوند در بحث ترتب مطرح کرد، معلوم نیست مرحوم شیخ مشکل ترتب را در تعدد عقاب بگیرد که لازمه ترتب تعدد عقاب است. اشکال تزاحم اهم و مهم چون اخف است ولذا نمی شود گفت و من الغریب ما عن العلامة الانصاری.

سؤال وجواب: اشکال تعدد عقاب در هر دو هست و مرحوم آخوند در هر دو مطرح کرده است. حالا شما ملتزم می شوید ولی مرحوم آخوند می گوید استاد ما علی ما ببالی که مدافع ترتب بود نمی توانست ملتزم بشود به تعدد عقاب و لذا دنبال یک راه حلی بود. اما در تزاحم اهم و مهم یک اشکال زائدی هست. پس اشکال تزاحم اهم ومهم اشد است.

در بحث واجب تخییری هم این نقض به مرحوم آخوند وارد است که لازمه مسلک شما در واجب تخییری که دو قسم کردید واجب تخییری را، گفتید گاهی ملاک در جامع است، یک امر می رود به احدهمای لابعینه، گاهی ملاک در هر دو فعل است، صوم و اطعام مسکین، ولی امکان استیفاء کلا الملاکین معا چون نیست، مولا می گوید یجب الصوم إذا لم تطعم الفقیر، یجب الاطعام إذا لم تصم، این مسلک مرحوم آخوند برفرض بگوئید نظر مرحوم آخوند به جائی است که امکان اتیان به کلا الفعلین هست، بر خلاف بحث تزاحم که امکان اتیان کلا الفعلین نیست، ولی این اشکال تعدد عقاب آنجا هم مطرح می شود که ممکن است مرحوم آخوند بگوید من آنجا هم ملتزم می شوم، اگر کسی نه روزه گرفت و نه اطعام کرد دو تا عقاب می شود. ممکن است گوید. بگوید چون قادر بودی هم روزه بگیری وهم اطعام کنی. ولو اگر هر دو را انجام می دادی استیفاء کلا الملاکین نمی توانستی انجام بکنی، اما همینکه می توانستی به اصطلاح حالت مترسک داشته باشد و پوشالی باشد که ولو فعل بی ملاک هم صوم و هم اطعام با هم انجام بدهی، حالا هر دو را ترک کردی دو تا عقاب داری، اما در فرض تزاحم فرض این است که این مکلف نمی تواند هر دو کار را انجام بدهد. بالاخره ممکن است مرحوم آخوند فکر می کرد و اینجوری جواب می داد.

حالا بحث ترتب دو مشکل اساسی دارد. قبل از اینکه این دو مشکل اساسی را عرض کنم یک توضیحی در بحث ترتب بدهم، وآن این است که: گاهی بعد از عصیان اهم مجال برای اتیان مهم هست. أنقذ إبنی، مکلف گوش نداد. جنازه ابن مولا آمد روی آب. اما عبد مولا از آن آدمهای قوی است، انقاذش هم نکنند تا یک ساعت دیگر دست و پا می زند. دیگر امر به انقاذ ابن مولا ساقط شد، چون دیگر ابن مولا مرد. موضوع از بین رفت. از این به بعد امر به انقاذ عبد مولا فعلی می شو و این نیازی به بحث ترتب ندارد.

مرحوم آخوند هم می گوید اینجا ما هم قبول داریم که بعد از سقوط امر به اهم اگر مجال برای امتثال مهم هست بگذارید امر به مهم فعلی بشود. این مکلف اگر انقاذ می کرد ابن مولا را دیگر توان انقاذ عبد مولا را نداشت، ولی انقاذ نکرد ابن مولا را، ابن مولا مرد، حالا عبد مولا زنده است مولا می گوید خب أنقذ عبدی. شبیه روزه ماه رمضان، یک آقایی است می گوید دکتر به من گفته در این سی روز یک روز می توانی روزه بگیری، حالا میل خودت است، روز 21 ماه رمضان روزه می گیری یا روز اول، هر کی روزه می گیری. دکتر اعلام بی طرفی کرد نسبت به روزهای ماه رمضان. اما علماء می گویند روز اول بر تو صوم واجب است. چرا؟ برای اینکه الان موضوع در حق تو فعلی است، من شهد منکم الشهر و لم یکن مریضا أو مسافرا روزه بگیر. شما هم گفتید قول طبیب که قائل به تخییر است اوفق به نفس است، روزه را خردید. شب شد، امر به صوم روز اول ساقط شد بالعصیان. فردا به شما خطاب می کنند که صم فی الیوم الثانی من شهر رمضان، باز هم روزه را خردید. او هم امرش ساقط شد. تا روز سی ام ماه رمضان. اگر روز سی ام را هم عصیان کردید و گفتید این هم برود به سرنوشت 29 روز دیگر ملحق بشود، سی تا تکلیف به تدریج فعلی شده است الاهم فالاهم. مرحوم آخوند می گوید اشکال ندارد. در حالی که لازمه این سی تا تکلیف سی تا عقاب است در حالی که شما قادر بر یک صوم بیشتر نیستید.

حالا مرحوم آخوند مشکل تعدد عقاب را چکار می کند، ما نمی دانیم چه می کند، اما مرحوم آخوند می گوید اینجا من هم قبول دارم سی تا امر را، برای اینکه اینجا مشکل ترتب نیست. چرا؟ برای اینکه هر امری که مرد بعد از مردن او امر به روزه فردا فعلی می شود. یا در همین مثال انقاذ ابن مولا، موقعی که ابن مولا مرد و امر به انقاذ ابن مولا ساقط شد، ناگهان می بینیم چراغ امر انقاذ عبد مولا روشن شد. می پرسیم تا حالا کجا بودی؟ می گوید از ترس آن امر به انقاذ ابن مولا من نمی توانستم عرض اندام بکنم. مرحوم آخوند هم که گفت محال است با وجود امر به اهم امر ترتبی به مهم. می گویند الان چرا آمدی؟ می گوید مرحوم آخوند مجوز صادر کرد و گفت امر به اهم دیگر ساقط شد. خلا لک الجو فبیضی واصفری ونقّری ما شئت أن تنقّری. دیگر امر به مهم میدان را برای خودش خالی می بیند.

پس مورد نزاع جائی است که امر به مهم در زمان امر به اهم می خواهد فعلی بشود نه در زمانی که امر به اهم ساقط شد آنوقت می بینیم اتیان به مهم ممکن است امر به مهم می خواهیم پیدا کنیم. فرض ترتب در جائی است که عبد مولا و ابن مولا هر دو مثل هم هستند، همزمان با هم می میرند، ده دقیقه فرصت است، این مکلف در این ده دقیقه انقاذ بکند ابن مولا را کرده، اگر نکند ابن مولا می میرد. عبد مولا هم در همین ده دقیقه قابل انقاذ است. والا اگر او را هم در این ده دقیقه انقاذ نکنی او هم می میرد. در همین ده دقیقه هر چه می خواهد بشود باید بشود. خب مرحوم آخوند میگوید در این ده دقیقه که امر داریم به انقاذ ابن مولا. امر ترتبی به انقاذ عبد مولا نمی شود. بعد از اینکه این ده دقیقه گذشت و پسر مولا مرد، خب عبد مولا هم مرده است و دیگر به درد نمی خورد. بحث ترتب در اینجا هست.

دو اشکال اساسی به ترتب گرفته شده است:

اشکال اول را مرحوم آخوند تقریب کرده است. فرموده: در تزاحم اهم و مهم، امر به انقاذ ابن مولا فعلی است. امر به انقاذ عبد مولا ترتبی است. إن کنت لاتنقذ إبنی فأنقذ عبدی.

مرحوم آخوند می فرماید ببینید رتبه امر به مهم متأخر است از امر اهم. من این را قبول دارم. چون امر به مهم موضوعش عصیان امر اهم است. عصیان امر اهم هم چون تأخر دارد از خود امر به اهم، باید یک امری فرض کنیم تا عصیان او فرض بشود. پس امر به مهم تأخر دارد رتبة از امر به اهم، چون موضوع امر به مهم عصیان اهم است، حکم از موضوعش تأخر دارد. عصیان اهم هم تأخر دارد از خود امر به اهم تأخر عصیان الامر عن ذات الامر. پس می شود بگوئیم امر به مهم متأخر است از امر به اهم. (مرحوم آخوند نگفته بمرتبتین ولی واقعش می شود بمرتبتین).

ولکن مرحوم آخوند فرموده: این امر به اهم ما را رها نمی کند. این امر به اهم می گوید من در هر مرتبه ای هستم. در مرتبه امتثال هستم. در مرتبه عصیان هستم. چکار کنیم. امر به اهم می گوید در همان مرتبه ای که شما عصیان می کنید امر به اهم را و امر به مهم فعلی می شود، فکر نکنید من با شما نیستم. امر به اهم معکم أینما کنتم. این امر به اهم یقتضی ترک المهم عقلا و صرف القدرة فی اتیان الاهم. خب اقتضاء امر به اهم حتی در فرض اتیان این امر به اهم این است که اترک المهم و اشتغل بالاهم. أنقذ إبنی در آن ده دقیقه که بنا داری عصیان کنی امر به انقاذ ابن را، باز ینادی باعلی صوته که می گوید من امر به انقاذ ابن مولا هستم در حال عصیان هم فعلی هستم، اقتضاء می کنم عقلا ترک کنی انقاذ عبد مولا را و مشغول انقاذ ابن مولا بشوی. این را امر به اهم می گوید. امر به مهم هم اگر بخواهد بگوید در این حال عصیان امر به اهم من اقتضاء می کنم اشتغال به انقاذ عبد مولا را. نگاه به امر مهم می کنیم می بینیم بنده خدا خیلی سلم است، می گوید من کاری ندارم، من هیچوقت نمی گویم انقاذ نکن ابن مولا را، نه می گویم بکن و نه می گویم نکن. امر به مهم نسبت به انقاذ ابن مولا که شرط وجوبش هست ساکت است. خب همین بس است دیگر. همین بس است که می گوید من نمی گویم انقاذ نکن ابن مولا را عصیان کن امر به اهم را. ولی اگر عصیان می کنی امر به اهم را، لطفا گوش به حرف من بده بیا انقاذ کن عبد مولا را. مشکل در امر به مهم نیست مشکل در امر به اهم است که در این حال هم می گوید مرگ بر امر به مهم. این را می گوید دیگر. می گوید باید شما در همین حال هم ترک کنی مهم را و مشغول اهم بشوی.

این اشکال مرحوم آخوند، که می گوید لازمه جمع بین امر به اهم و امر به مهم در این حال این است که تکلیف بشویم به غیر مقدور. چون من قدرت ندارم که در این ده دقیقه هم انقاذ کنم ابن مولا را و هم انقاذ کنم عبد مولا را. أنقذ إبنی می گوید مشغول بشو انقاذ کن ابن مولا را، حتی در همین حال عصیان هم باز می گوید. أنقذ عبدی هم می گوید مشغول بشو انقاذ عبد مولا کن. خب این می شود طلب غیر مقدور. چون من قادر نیستم بر جمع بین این دو فعل. مثل اینکه یکی بگوید قم و یکی بگوید إجلس، همزمان. خب من نمی توانم.

إن قلت: آن طلب غیر مقدوری محال است که مستند به سوء اختیار مکلف نباشد. "ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا"، در برخی از آیات هم هست که "فبما نقضهم میثاقهم حرمنا علیهم"، که غیر مقدور عرفی مراد است. برخی از تکالیف بنی اسرائیل واقعا غیر مقدور عرفی بود، ولی چون مستند به سوء اختیارشان بود مشکلی نداشت. این إن قلت می گوید اینجا هم مولا می گوید أنقذ إبنی، بعد می گوید إن کنت تعصی امر به انقاذ ابن را فأنقذ عبدی. کی طلب ضدین پیش می آید؟ موقعی که این آقای مکلف عصیان بکند امر به انقاذ ابن مولا را. خب عصیان نکند. طلب غیر مقدور یعنی طلب ضدین (انقاذ ابن مولا و انقاذ عبد مولا ضدین هستند برای این مکلف دیگر، لا یجتمعان) این معلق است بر عصیان این مکلف. این محال نیست.

قلت: مرحوم آخوند می گوید چه جور محال نیست؟! اگر مولا به کسی بگوید إن کنت تصعد فوق السطح فقم و اجلس فی آن واحد. خب این محال است از مولای حکیم صادر بشود.

اگر مولا بگوید خب می خواست نرود، من که به او نگفتم برو بالای پشت بام، می خواست نرود.

می گویند مولا! حالا که رفت، علی تقدیر اینکه رفت بالای پشت بام، می شود تو طلب ضدین بکنی؟

جالب این است که مرحوم آخوند می گوید طلب ضدین ( طلب غیر مقدور) محال من المولی الحکیم الملتفت الی محالیته. مثل اینکه یک محالی است که از همه محال نیست، فقط از مولای حکیم محال است. چون می گوید التکلیف بالمحال محال من المولی الحکیم الملتفت الی محالیته. من می خواهم عرض کنم این ظاهرا بازگشتش به قبیح بودن طلب غیر مقدور است ولو تعبیر کرده محال. حالا مهم نیست.

خلاصه حرف مرحوم آخوند این است که چه فرق می کند، طلب ضدین محال است از مولای حکیم یا حالا شما تعبیر کنید قبیح است ولو معلق باشد بر فعل اختیاری و مستند باشد به سوء اختیار مکلف. پس ترتب شد محال.

این دلیل اول ایشان. دلیل دوم ایشان انشاء الله روزهای آینده.

جلسه 288

یکشنبه 06/11/87

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 اشکال مرحوم آخوند بود به ترتب. البته اشکال مرحوم آخوند در کفایه در ترتب اهم و مهم مطرح شده است. بحث ترتب در متساویین را ایشان مطرح نکرده اند. راجع به تزاحم اهم و مهم ایشان فرموده است که امر به اهم در رتبه امر به مهم ثابت هست ولو امر به مهم در رتبه امر به اهم نباشد.

امر به مهم موضوعش عصیان اهم است. و عصیان اهم هم که متأخر است از امر به اهم. پس رتبه امر به مهم متأخر است از رتبه امر به اهم. ولکن امر به اهم تضیق ندارد رتبه اش به اینکه فقط در رتبه سابقه باشد نسبت به امر به مهم. نخیر، اطلاق دارد رتبه او. هم رتبه اش سابق است و هم مقارن با امر به اهم.

ایشان فرموده است که ولو امر به مهم صعود نمی کند به رتبه امر به اهم، ولی امر به اهم رتبه اش نزول می کند تا به رتبه امر به مهم برسد. طبعا در رتبه امر به مهم هم امر به اهم داریم و هم امر به مهم، و این طلب ضدین است.

اقول: این تعبیر ایشان جالب نیست که فرموده اند رتبه امر به اهم در رتبه امر به مهم هم هست. رتبه علت سابق است بر معلول و محال است که هم رتبه بشود علت با معلول. صحیح نیست بگوئیم آتش هم در رتبه سابقه بر حرارت هست و هم در رتبه مقارنه با حرارت. این معنا ندارد. چون معنای اینکه علت در رتبه سابق است این است که وجود معلول توقف دارد بر وجود علت اما وجود علت توقف بر وجود معلول ندارد. پس علت مثل آتش در رتبه سابقه است بر حرارت. زمانا با هم معاصرند والا رتبه علت مقدم است بر رتبه معلول. معنا ندارد که هم در رتبه متقدمه بر معلول باشد و هم در رتبه مقارنه با معلول باشد، این اصلا کلام غیر مفهومی است.

بهتر بود که مرحوم آخوند اینطور تعبیر می کرد که می فرمود بالاخره امر به مهم ولو مشروط است به عصیان اهم، ولی امر به اهم که مطلق است. اطلاق دارد، هم شامل فرض امتثال می شود و هم شامل فرض عصیان. در زمانی که فرض می کنیم عصیان می کند مکلف اهم را در زمان آینده، امر به اهم فعلی است. چه کار داریم رتبه این امر به اهم چیست. امر به اهم در حال عصیان هم فعلی است. امر به مهم هم در حال عصیان اهم می خواهد فعلی بشود. بین اینها تنافی به وجود می آید. چرا؟ برای اینکه در همین حالی که مکلف می گوید من در این ده دقیقه آینده انقاذ نمی کنم ابن مولا را حتی یموت و ینتقل الی رحمة الله تعالی، مولا در این ده دقیقه هم به او می گوید أنقذ إبنی و هم به او می گوید أنقذ عبدی. أنقذ إبنی می گوید که عقلا اقتضاء دارد که این مکلف رها کند انقاذ عبد را وصرف کند قدرتش را در انقاذ ابن. پس أنقذ إبنی اقتضاء دارد ترک مهم را یعنی ترک انقاذ عبد را و اتیان به انقاذ ابن را. خب این تنافی پیدا می کند با امر به انقاذ عبد که در این حال فعلی شده است. امر به انقاذ عبد می گوید شما انقاذ بکن عبد را. أنقذ إبنی می گوید صرف کن قدرتت را بجای انقاذ عبد مولا در انقاذ ابن مولا، خب تنافی پیدا می کند با أنقذ عبدی دیگر. این به این نحو اگر تقریب می شد. نه اینکه بگوئید امر به اهم هم در رتبه قبل از امر به مهم است و هم در رتبه خود امر به مهم است. این کلام غیر معقولی است. علت در رتبه سابقه بر معلول است. اگر بنا باشد امر به اهم در رتبه علت باشد، چون مقدم است بر عصیان وعصیان هم مقدم است بر امر به اهم، در رتبه سابقه است، رتبه اش دیگر رتبه مقارن با مهم نمی شود. مرحوم آخوند اگر اینجور تقریب می کرد که ظاهرا هم مقصودش همین است که بگوید اطلاق دارد امر به اهم، در زمان عصیان اهم باز امر به اهم فعلی است و اقتضاء می کند ترک مهم را و اشتغال به اهم را، خب این با امر به مهم تنافی پیدا می کند.

ما در جواب از مرحوم آخوند کافی نیست بیائیم بگوئیم جناب آخوند! امر به مهم واجب مشروط است، إن کنت تعصی الاهم فائت بالمهم، این واجب مشروط است. واجب مشروط هیچوقت اقتضاء نمی کند که شرطش را تحصیل کنیم. بلکه گاهی تحصیل شرط در واجب مشروط حرام است. مثل من جامع اهله فی نهار شهر رمضان فلیعتق رقبة. جماع در ماه رمضان شرط وجوب کفاره است در عین حال که خود این شرط الوجوب حرام است. پس واجب مشروط هیچوقت اقتضاء نمی کند ایجاد شرطش را. گفته می شود که إن کنت تعصی الامر بالاهم فائت بالمهم که اقتضاء نمی کند عصیان اهم را تا تنافی پیدا کند با امر به اهم.

خب این را مرحوم آخوند پنبه اش را زده است. مرحوم آخوند می گوید من امر مهم را نمی گویم، امر مهم که عرضه درگیری با امر به اهم را ندارد. امر به اهم است که مطلق است و تحمل دیدن امر به مهم را ندارد. چرا؟ برای اینکه امر به مهم وجود دارد و ینادی باعلی صوته که اترکوا المهم وائتوا بالاهم.

بله امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست، امر به اهم مقتضی نهی شرعی از مهم نیست. ولی اقتضاء عقلی دارد که ما ترک کنیم مهم را. اقتضاء نهی شرعی ندارد از مهم، ولی اقتضاء عقلی دارد که ما مهم را ترک کنیم. شبیه امر به شیء که اقتضاء عقلی دارد نسبت به اتیان مقدمه اش. بلااشکال مقدمه واجب، واجب عقلی است. واجب شرعی نیست. امر به ذی المقدمه اقتضاء دارد اتیان به مقدمه را عقلا. امر به اهم هم اقتضاء دارد ترک مهم را عقلا. چون مهم ضد اهم است. آن امر به اهمی که میگوید أنقذ الابن، خب اقتضاء دارد که اترک انقاذ العبد و أنقذ الابن. یعنی در واقع می گوید گوش به حرف امر به مهم ندهید. خب این می شود تنافی در اقتضاء امر به اهم و امر به مهم.

پس مشکل در امر به اهم است که اطلاقش جلو امر به مهم را می گیرد. اینکه می خواهید بگوئید امر به مهم اقتضاء ندارد عصیان اهم را، اینکه دردی را دوا نمی کند.

ولذا برخی از اعلام معاصرین هم در کتاب تسدید الاصول رسما اشکال مرحوم آخوند را پذیرفته اند، گفته اند بله! امر به اهم جلو امر ترتبی به مهم را می گیرد، با ترتب نمی شود امر به مهم درست کرد.

ولکن انصاف این است که فرمایش مرحوم آخوند درست نیست. چرا؟ برای اینکه می گوئیم جناب آخوند! شما راجع به امر به مهم که پذیرفتید در مرحله اقتضاء امتثال درگیر با امر به اهم نیست. امر به مهم درگیر نیست با امر به اهم. چرا؟ برای اینکه امر به مهم می گوید اگر عصیان می کنی امر به اهم را فائت بالمهم. هیچوقت این امر ترتبی به مهم اقتضاء نمی کند عصیان اهم را. اصلا وجود آن امر به مهم متوقف است بر اینکه امر به اهم تأثیر نکرده باشد وناکام باشد. وجود وفعلی شدن امر به مهم متوقف است بر ناکامی امر به اهم. خب همچنین امری که متوقف است بر عدم تأثیر امر به اهم، چطور می تواند جلو تأثیر او را بگیرد؟ مثل پشه ای که وجودش متوقف است بر نبود باد، چطور می تواند جلو باد را بگیرد؟

این را که مرحوم آخوند هم قبول دارد ونیازی نیست ما با مرحوم آخوند سر این مطلب چانه بزنیم.

می رویم سراغ امر به اهم؛ می گوئیم امر به اهم هم مشکلی با امر به مهم ندارد. نه تنها امر مهم مشکل ندارد با امر اهم، امر اهم هم مشکل ندارد با امر به مهم. چرا؟ برای اینکه امر اهم اقتضاء می کند اتیان اهم را. أنقذ إبنی اقتضاء می کند انقاذ ابن مولا را. و در این راستا اقتضاء می کند ترک انقاذ عبد را لاجل انقاذ الابن. هیچوقت امر به انقاذ ابن مولا بطور مطلق اقتضاء نمی کند ترک انقاذ عبد را. امر به اهم بطور مطلق اقتضاء نمی کند ترک مهم را. اقتضاء می کند ترک مهم را للاتیان بالاهم. اگر شما فرض کنید امر اهم ناکام بود وفاشل بود در اتیان مکلف للاهم، هر چی به مکلف می گوئید أنقذ إبنی، این مکلف می گوید نخیر من با ابن مولا مشکل دارم و او را انقاذ نخواهم کرد و امر به انقاذ ابن شد فاشل و ناکام. در فرضی که امر به انقاذ ابن مولا فاشل هست و نتوانسته است در مقتضای خودش تأثیر بگذارد و مکلف را به سمت انقاذ ابن مولا تحریک کند، در این فرض هیچ اقتضائی نسبت به ترک مهم ندارد. اقتضاء امر به اهم این است که اترک المهم للاتیان بالاهم. اما اقتضائش این نیست که اترک المهم حتی علی تقدیر ترک الاهم. اطلاق دارد امر به اهم، اما اقتضاء می کند امر به اهم ترک مهم را للاتیان بالاهم. می گوید انقاذ عبد نکن تا انقاذ ابن بکنی. امر به انقاذ ابن مولا که اهم است اقتضاء دارد حتی در حال عصیان مکلف، اما اقتضاء چه چیزی را دارد؟ اقتضاء دارد ترک مهم للاتیان بالاهم را. می گوید مهم را ترک کن تا اهم را انجام بدهی. حالا اگر فرض کردیم این امر به اهم ناکام بود، در فرض ناکام بودن در ایجاد اهم، اقتضاء ترک مهم را در این فرض ندارد. می گوید من اقتضاء می کنم که شما ترک کنی انقاذ عبد مولا را، ولی انقاذ عبد مولا را ترک کن تا انقاذ بکنی ابن مولا را. اما اگر من ناکام خواهد بود در تحریک شما به انقاذ ابن مولا، در این حال من از شما نمی خواهم انقاذ عبد مولا را ترک کنید.

و إن شئت قلت: اگر با این بیان وجدانی قانع نشدید که مثالهای عرفی زیادی هم دارد، پدر می گوید إذهب الی المدرسة فإن کنت لا تذهب الی المدرسة فاجلس فی البیت و اقرأ کتابک. اگر این بیان وجدانی قانع تان نمی کند بیان برهانی می گوئیم. بیان برهانی این است که: محال است امر به اهم مانع باشد از تأثیر امر به مهم در مقتضای خودش. چرا؟ چون شرط مانع بودن امر به اهم دو چیز است: یکی اینکه مانع فرع بر وجود مقتضی است. باید مقتضی موجود باشد، آتش موجود باشد بعد آب که ریختیم به این پنبه، رطوبت پنبه مانع می شود از تأثیر مقتضی در مقتضا. مانع یعنی این دیگر. مانع یعنی ما یمنع من تأثیر المقتضی فی حصول المقتضا. رطوبت پنبه مانع است، چرا؟ برای اینکه جلو تأثیر آتش را در سوختن پنبه می گیرد. پس باید آتش موجود باشد، این رطوبت جلو تأثیر آتش را در احتراق قطنه بگیرد تا ما بگوئیم الرطوبة مانعة.

در مانحن فیه هم این امر به انقاذ ابن مولا کی می تواند مانع باشد از تأثیر امر به مهم در تحریک مکلف نحو المهم؟ چون امر به مهم مقتضی است، اتیان به مهم توسط مکلف مقتضا است، کی امر به اهم می خواهد مانع باشد از این مقتضی؟ موقعی که مقتضی موجود باشد. مقتضی موجود باشد، بعد این مانع به نام امر به اهم بگوید من تأثیر می گذارم در اینکه جلو حصول مقتضای تو را می گیرم. مثل رطوبت. رطوبت قطنه می گوید ای آتشی که موجود هستی من تأثیرگذار هستم در اینکه جلو ایجاد احتراق القطنه را توسط شای آتش بگیرم. وقتی رطوبت قطنه این را میگوید بعد می گوئیم الرطوبة فی القطنة مانعة. آیا امر به اهم همچنین عرضه ای دارد؟ ندارد. چرا؟ برای اینکه باید اول فرض کنید امر به مهم هست تا مقتضی موجود بشود برای اتیان مهم. و الا اگر امر به مهم نباشد، امر به اهم فضا را برای خود خالی می بیند، او که نمی شود مانع. مانع در صورتی مانع است که مقتضی موجود باشد. پس امر به اهم موقعی می خواهد مانع بشود که امر به مهم موجود بشود بعد بگوید آقای امر به مهم تو موجود هستی ولی من کاری می کنم که تو نتوانی مقتضای خودت را که اتیان مکلف للمهم است ایجاد کنی. امر به مهم یک خنده ای می کند می گوید توی امر به مهم اگر عرضه داشتی این مکلف را تحریک کنی و مؤثر بودی اصلا من امر به مهم موجود نمی شدم. شما وقتی می توانی بگوئی من مانعم که مؤثر باشی از جلوگیری از حصول مقتضای امر به مهم. امر به مهم مقتضی اتیان مهم است، موقعی می توانیم بگوئیم این امر به اهم مانع است که این امر به اهم مؤثر باشد در جلوگیری از حصول مقتضای امر به مهم. اگر امر به اهم در حدی است که این مکلف به سمت اهم می رود، آن امر به اهم در شرائطی است که تأثیر می گذارد در مکلف و مکلف می رود اهم را اتیان می کند، اصلا امر به مهم موجود نمی شود، یعنی مقتضی موجود نمی شود. اگر این مکلف در حدی نیست که امر به اهم در او مؤثر باشد، یعنی عصیان می کند امر به اهم را، آنوقت است که امر به مهم فعلی می شود. آنوقت اگر امر به اهمی که هست و قبول داریم هست، بگوید آقای امر به مهم تو را ناکام می کنم، مؤثر خواهم بود در اینکه تو نتوانی مقتضای خودت را که اتیان مکلف للمهم است ایجاد کنی. خب امر به مهم به او می خندد، می گوید تو اگر مؤثر بودی در این مکلف، این مکلف می رفت اهم را می آورد و اصلا من امر به مهم موجود نمی شدم. اصلا وجود من امر به مهم از برکات عدم مؤثر بودن تو است. آنوقت چطور می خواهی ادعا کنی که من مؤثر خواهم بود در اینکه جلو امر به مهم را بگیرم تا تأثیر نکند در حصول مقتضایش.

پس شمای امر به اهم لطفا شعار نده که أنا مانع. کجا انت مانع؟ آیا در آنوقتی که مکلف منقاد است و می رود اتیان اهم می کند؟ خب در این حال که اصلا مقتضی برای مهم موجود نیست تا بگوئید أنا مانع عن تأثیر هذا المقتضی. و وقتی مقتضی موجود است، یعنی امر به مهم داریم که مقتضی است برای عصیان مهم، اصلا فرض شده است که شمای امر به اهم ناکام بودی و مؤثر نبودی در تحریک مکلف، پس چطور می توانی بگوئی من مؤثر خواهم بود در منع از تأثیر امر به مهم در مقتضای خودش. و مانعیة الامر بالاهم عن تأثیر الامر بالمهم فی مقتضاه مستحیل، کما أنّ مانعیة الامر بالمهم عن تأثیر الامر بالاهم مستحیلة.

پس تمانع در مرحله اقتضاء این دو امر از بین رفت. چرا؟ برای اینکه اقتضاء امر به مهم اصلا در موقعی است که امر به اهم ناکام بود در تأثیر. و لذا با هم هیچ اصطکاکی ندارند.

مثال عرفی اش هم هست. پسرعمو آمده خاستگاری دخترعمویش، می گوید این دخترعمو را به من بدهید، عقد دخترعمو و پسرعمو را در آسمانها بسته اند. می گویند نمی دهیم. می گوید من که دست بردار نیستم از حرف خودم، می روم و می آیم، اگر ناامید هم بشوم باز دست از خواسته ام که برنمی دارم. این می شود امر به اهم. ولی می گوید چون دخترعمویم هست به او علاقه دارم اگر به من نمی دهید بدهید به پسرخاله اش که لااقل با او خوشبخت بشود. ما را بدبخت می کنید دیگر دخترعمویمان را بدبخت نکنید. مبادا بروید این دخترعمو را بدهید به این جوان لات محله که آمده خاستگاری اش.

خب این چه می گوید؟ این میخواهد بگوید عموجان من طلب کردم که دخترتان را به من بدهید، ولی در فرض اینکه من ناکام باشم از جلب رضایت شما، یک اقتضاء دیگری دارم و یک طلب دیگری دارم و آن اینکه دخترعمو را بدهید به پسرخاله اش. اصلا محال است این دو طلب در مرحله اقتضاء با هم اصطکاک پیدا کنند. چون طلب مهم اصلا فرع بر عدم نجاح و عدم فلاح امر به اهم است. اصلا با هم تنافی و اصطکاک در مرحله اقتضاء پیدا نمی کنند.

سؤال وجواب: اگر عاصی اجلس است به او می گوئید قم، قم مطلق می گوئید یا قم ترتبی؟ اگر قم مطلق بگوئید یعنی حتی اگر عاصی نباشی نسبت به امر به قیام باز هم باید جلوس کنی. در این صورت معلوم است که تمانع است در مرحله اقتضاء. اگر می گوئید فرض این است که این مکلف عصیان می کند امر به قیام را، مولا گفت ایها المکلف أنقذ إبنی می داند این مکلف دشمنی دیرینه دارد با پسر مولا، بعد به او بگوید أنقذ عبدی، ولو در لسانش مطلق است ولی ثبوتا مسلم بخاطر اینکه می بیند شرط حاصل است و هو العصیان بالاهم، این شرط را ذکر نمی کند. اینکه اشکال ندارد. او در مقام اثبات ذکر نکرد والا ثبوتا مسلم اطلاق ندارد که أنقذ عبدی سواء کنت عاصیا للامر بانقاذ الابن أم لا. قطعا اینجور نیست. منتهی چون مولا احراز می کند که این مکلف عاصی امر به انقاذ ابن است، دیگر چون احراز شرط می کند نمی گوید.

سؤال وجواب: ایها العاصی قم و اجلس، آیا یعنی ایها العاصی من اقتضاء که تو قیام بکنی، یعنی اقتضاء دارم که ترک کنی جلوس را و قیام کنی. از آن طرف اقتضاء هم دارم ترک کنی قیام را و جلوس کنی. خب این می شود تمانع در اقتضاء.

فرق است بین این مثالهایی که ما می زنیم با این مثالی که مرحوم آخوند مطرح کرده که إن صعدت الی السطح فقم و اجلس فی آن واحد، یا به قول شما إن کنت عاصیا لاوامری فقم و اجلس فی آن واحد. مولا نسبت به عاصی می خواهد جعل حکم کند، یعنی خصوص موضوع این حکم عاصی است؟ اینکه محال است. چون جعل حکم می کنند به داعی تحریک. اگر در موضوع اخذ بشود که مکلفی که نماز نمی خواند باید نماز بخواند. روح تکلیف تحریک است نه اتمام حجت. و الا اگر اتمام حجت بگوئید، به شخص عاجز هم بگوئید طر الی السماء. می پرسند چرا به او می گوئید طر الی السماء؟ می گوید برای اینکه من فلز این را می شناسم این اگر هم می توانست گوش به حرف من نمی داد، من می خواهم بگویم طر الی السماء تا طیران نکند چون نمی تواند بعد کتکش بزنم. خب این منطق درست است؟ طر الی السماء به داعی تحریک است. معنا ندارد شما بگوئید فرض کردیم این آقا عاصی و عاجز است در عین حال داعی تحریک داریم. اینکه نمی شود.

فرق این مثالی که ما زدیم با مثال إن صعدت فقم و اجلس این است که وجوب جلوس مترتب بر عصیان وجوب قیام نیست. در فرضی که می رود بالای پشت بام، امر به قیام امر مطلق است اقتضاء می کند ترک جلوس و اشتغال به قیام را. امر به جلوس هم مطلق است او هم اقتضاء می کند ترک قیام و اشتغال به جلوس را. با همدیگر مطارده دارند.

این فرق می کند با مانحن فیه. در مانحن فیه امر به مهم در طول ناکامی امر به اهم است. با هم مطارده ندارند. اصلا امر به مهم می گوید من کی تحریک کردم مردم را که امر به اهم ناکام بشود؟ خدا کند ناکام نشود، به من ربطی ندارد. پس امر به مهم مشکلی با امر به اهم ندارد. امر به مهم نمی گوید امر به اهم ناکام بشود. امر به اهم هم در فرض ناکامی اقتضائی نسبت به ترک مهم ندارد. امر به اهم می گوید اگر این دیگ برای من نمی جوشد، گوشت حلال در آن بریزید و بخورید که لااقل برای شما بجوشد. امر به اهم این را می گوید دیگر. می گوید من می گویم این دیگ برای من بجوشد و شمای مکلف امر به اهم را انجام بدهید. ولی اگر بنا است این دیگ برای من نجوشد، پس برای هیچ کس نجوشد؟ کی اقتضاء امر به اهم این است؟

و جالب این است که خود مرحوم آخوند در استدلال بر ترتب می گوید شواهد عرفیه دارد، در جوابش اصلا از این شواهد عرفیه جواب نمی دهد. خب شواهد عرفیه را چکار می کنی؟ إذهب الی المدرسة فإن کنت لا تذهب الی المدرسة فاجلس فی البیت واقرأ الکتاب، اقلا توجیه بکن. ولذا بعضی ها در شرح کفایه بخاطر ضعف علمی شان آمده اند دیده اند از وجدانشان که نمی توانند بگذرند در امکان ترتب، گفته اند ما ذکره صاحب الکفایة شبهة فی قبال بدیهة. ترتب امکانش بدیهی است، این کلام مرحوم آخوند شبهه است و شبهه در مقابل بدیهه را نباید گوش داد. خب جناب آخوند! یک کاری بکن آن مثالهای عرفی که باعث شده اینها بگویند ترتب بدیهی است جواب بدهید.

سؤال وجواب: شرط متأخر عصیان اهم است الی آخر الوقت. شرط متأخر این است که اگر انقاذ ابن نمی کنید تا آخر وقت الی أن یموت الابن.

سؤال وجواب: بحث را عوض نکنید. عبد نمی دانست چه ربطی دارد به بحث امکان ترتب؟ فرض کنید این عبد می دانست، خودش اینقدر کینه دارد از ابن مولا می گوید من اصلا انقاذ نمی کنم این مولا را. ...بحث علم وجهل عبد بحث دیگری است او مرحله تنجز است. بحث ما در امکان ترتب است.

این در تزاحم بین اهم و مهم بود. اما تزاحم بین المتساویین مرحوم آخوند بحث نکرده ما پیگیری می کنیم با بقیه مطالب انشاءالله.

جلسه 289

دوشنبه 07/11/87

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 اشکال مرحوم آخوند بود به ترتب. فرمودند در زمان اتیان اهم، امر اهم فعلی است، امر مهم هم که فعلی می شود، یلزم منهما طلب الضدین.

ما عرض کردیم و می گوئیم طلب ضدین فی حد ذاته محال نیست. آنچه محال است طلب جمع بین الضدین است. اما اینکه ما دو تا امر داشته باشیم، یکی به انقاذ ابن مولا و دیگری به انقاذ عبد مولا که عملا شده اند ضدین لعدم قدرة المکلف علی الجمع، اینجا اجتماع الطلبین هست ولی چون امر به انقاذ عبد مولا ترتبی است منجر به طلب الجمع بین الضدین نمی شود. شاهدش این است که اگر مکلف برفرض محال جمع کرد بین مهم و اهم، مهم واجب نیست. مهم وقتی واجب است که عصیان بشود اهم، والا واجب نیست.

اینکه ما بیائیم بگوئیم بالاخره امر به اهم و امر به مهم یکی از آنها تحریک من قبل المولا هست نحو الاهم یکی از آنها تحریک من قبل المولا است نحو المهم. خب مولا نباید حساب کند که این عبد ممکن است عصیان کند امر او را. بگوید من امر می کنم به ضدین، تو عصیان بکن. اینکه نمی شود. مشکل این است که گفته می شود مولا وقتی واجب می کند انقاذ ابن را، یعنی تحریک من قبل المولا به طرف انقاذ ابن محقق شده است. امر هم می کند به انقاذ عبد مولا، تحریک من قبل المولی نحو انقاذ العبد محقق شده است. دو تا تحریک من قبل المولی به ضدین، این جائز نیست.

اقول: جواب این اشکال این است که به چه دلیل جائز نیست. به چه دلیل تحریک به اهم من قبل المولی مانع از وجود تحریک به مهم من قبل المولی می شود؟! ما نمی گوئیم ادعاء ادعای غیر معقولی است، ادعا کنید که نفس تحریک به اهم من قبل المولا مانع است از تحریک به مهم من قبل المولا و لو ترتبا، این حرف معقول هست ولی حرف بی دلیل است. چرا تحریک من قبل المولا نحو الاهم با تحریک من قبل المولا نحو المهم تضاد دارند؟ به چه دلیل؟ قیاس با إن صعدت علی السطح فقم و اجلس فی آن واحد قیاس مع الفارق است. چرا؟ برای اینکه در این مثال إن صعدت اگر مکلف در مقام انقیاد باشد از ناحیه اجلس و قم، تحریک من قبل المولا می خواهد بشود تحریک خارجی دیگر. چون تحریک من قبل المولا فاصله اش با تحرک مکلف این است که اگر مکلف منقاد بشود تحریک من قبل المولا می شود تحریک بالفعل. همیشه اینجور است دیگر. مولا می گوید أقم الصلاة، تحریک من قبل المولا هست، اگر شما در مقام انقیاد باشید این تحریک من قبل المولا می شود تحریک خارجی وفعلی و شما متحرک می شوید نحو الواجب.

در إن صعدت فقم و اجلس اگر شما در مقام انقیاد باشید، خب امکان تحرک نحو القیام والجلوس فی آن واحد ندارید. اگر شما در مقام انقیاد باشید از ناحیه اجلس و قم، می گوئید خدایا ما شدیم عبد منقاد، به ما گفتی لا تصعد علی السطح اشتباه کردیم، حالا بفرما دستورت چیست؟ مولا می گوید إن صعدت علی السطح فقم و اجلس فی آن واحد. می گویم خدایا حالا من هیچ، اگر جبرئیلت هم بود که در مقام انقیاد هست "لایعصون الله ما امرهم" امکان تحرک داشت نحو القیام و الجلوس معا؟ خدا می فرماید درست است.

اما در مثال اهم ومهم، اگر مکلفی در مقام انقیاد بود از ناحیه امر به اهم و امر به مهم، اصلا امر به مهم زنده نمی شود. چون معنایش این است که منقاد است نسبت به امر به اهم، تحریک بالفعل و تحریک خارجی رخ می دهد نحو الاهم، دیگر اصلا موضوع امر به مهم محقق نمی شود.

پس اگر مکلف در مقام انقیاد باشد من ناحیة هذین الامرین، اصلا موضوع امر به مهم زنده نمی شودو

بله اگر در مقام انقیاد نباشد، دو تا تحریک من قبل المولا هست، یکی تحریک من قبل المولا نحو الاهم و یکی تحریک من قبل المولا نحو المهم. ولی بین این دو تحریک طولیت است. تحریک به مهم مشروط است به عدم موفقیت تحریک به اهم. اراده اهم و اراده مهم هر دو در نفس مولا هست در فرض عصیان مکلف للاهم. ولی اراده مولا نسبت به مهم موضوعش عدم نجاح اراده اهم است فی تحریک المکلف. می گوید اگر اراده من نسبت به انقاذ ابن تو را تحریک نکرد و مؤثر در تو نبود، من اراده می کنم مهم را. به چه دلیل ارادتین با هم جمع نمی شوند به این نحو که طولیت هست بین الارادتین. به چه دلیل تحریک من قبل المولا نحو الاهم و المهم با هم جمع نمی شوند بعد از اینکه طولیت هست بین التحریکین؟ تحریک به مهم در طول عدم توفیق تحریک به اهم است. اگر تحریک به اخم موفق نبود وشما را متحرک نکرد چون منقاد نبودید نسبت به امر به اهم، حالا از این به بعد تحریک دارید به مهم، چه محذوری دارد. شواهد عرفیه هم داشت.

اینکه مرحوم آخوند توجیه می کند این شواهد عرفیه را که مولا دست از امر اهم برداشت. خب این توجیه خلاف وجدان است. مولا داد می زند می گوید أنقذ إبنی، ولی این عبد سابقه خوبی ندارد می ترسد نه انقاذ ابن بکند و نه انقاذ عبد، هی تکرار می کند، می گوید أنقذ إبنی إن نت لا تنقذ إبنی فأنقذ عبدی، باز تکرار می کند که أنقذ إبنی إن نت لا تنقذ إبنی فأنقذ عبدی، تکرار می کند تا دیگر ممکن است این مکلف ببیند باز انقاذ عبد مولا بکند تخفیف در عقابش داده می شود می رود انقاذ عبد مولا می کند.

این در صورتی است که تزاحم بین اهم و مهم باشد.

سؤال وجواب: این توجیه که امر ارشادی به مهم است للارشاد الی وجدانه للملاک، این هم خلاف وجدان است. برای اینکه خود شما وقتی به فرزندتان می گوئید برو مدرسه، اگر مدرسه نمی روی در خانه بمان ودرس بخوان، هیچ ارشادی در کار نیست، مولویت محض است. و هیچ هم دست برنداشته اید از امر به ذهاب الی المدرسة.

مرحوم آقای صدر می گوید: طبق مسلکی که ما در باب واجب مشروط داریم، خیلی مطلب راحت جواب داده می شود و نیاز به این پیچ و خم ها نیست. چطور؟ ایشان می گویند این امر به مهم واجب مشروط است دیگر، وجوب مهم علی تقدیر ترک الاهم. ایشان می گوید ما در واجب مشروط گفتیم که مولا اراده دارد جامع بین عدم شرط را و بین فعل جزاء علی تقدیر الشرط را. مثلا مولا می گوید إن سافرت فاشرب دواءا، اگر سفر رفتی دوا بخور که مریض نشوی. مولا اراده دارد جامع بین ترک سفر و شرب دواء علی تقدیر السفر را. می گوید یا سفر نرو، یا اگر می روی دوا بخور. می گوید ما اینجور توجیه کردیم.

آنوقت می گوید در امر به مهم واجب مشروط است، بازگشتش به این است که مولایی که می گوید إن کنت لا تنقذ إبنی فأنقذ عبدی، جامع بین انقاذ ابن و بین انقاذ عبد علی تقدی ترک انقاذ ابن را می خوهد. انقاذ ابن عدم شرط است دیگر. چون شرط ترک انقاذ ابن بود. عدم شرط می شود انقاذ ابن. مولا می گوید من جامع بین انقاذ ابن و انقاذ عبد علی تقدیر ترک انقاذ الابن را از تو می خواهم. اینکه مشکل ندارد جامع را می خواهد. هم از یک طرف امر به انقاذ ابن می کند، هم از یک طرف امر می کند به جامع بین انقاذ ابن و بین انقاذ عبد علی تقدیر ترک انقاذ ابن. اصلا دیگر ولو امر ترتبی است و واجب مشروط شد، ولی دیگر نیازی به این توجیه هایی که تا حالا بود که اجتماع امر به ضدین محال نیست چون منجر به طلب الجمع بین الضدین نمی شود، نه راحت جواب می دهیم، می گوئیم اصلا امر ترتبی به مهم بازگشتش به امر به جامع است.

سؤال وجواب: یک واجب تعیینی است که أنقذ إبنی، واجب دوم جامع بین انقاذ ابن و انقاذ عبد علی تقدیر ترک انقاذ الابن است. چون ایشان می گوید بازگشت واجب مشروط به امر به جامع و اراده جامع است بین عدم الشرط وبین فعل الجزاء علی تقدیر الشرط است.

اقول: این فرمایش آقای صدر با مبانی خودش سازگار نیست. ایشان در آن بحث واجب مشروط گفت در فرضی که شرط فعلی می شود مولا اراده دارد جزاء را. این شوق به جامع بین عدم شرط و بین فعل جزاء، این مربوط به قبل از فعلیت شرط است، اما در فرض فعلیت شرط مولا اراده دارد خصوص جزاء را. و خود ایشان آنجا گفت که من این حرفها را راجع به شوق می زنم، می گویم در واجب مشروط قبل از تحقق شرط شوق به جامع هست. اما آن چیزی که سجله المولا فی عهدة العبد و طالب العبد به، خود ایشان تصریح کرد گفت من قبول دارم که امر تعیینی کرد به جزاء علی تقدیر الشرط. خود ایشان آنجا گفت من در مقام تحلیل شوق می گویم قبل از تحقق شرط در قضیه شرطیه مولا شوق به جزاء ندارد، شوق به جامع دارد بین عدم شرط وفعل جزاء عقیب الشرط. اما خود ایشان آنجا دو مطلب را گفت، گفت اولا بعد از تحقق شرط یعنی در طول تحقق شرط من قبول دارم که مولا اراده تعیینیه دارد نسبت به جزاء، و باز هم گفت این را هم قبول دارم که اصلا این مرحله شوق را من تحلیل کردم گفتم شوق به جامع، والا ما طالبه المولا و سجله فی عهدة العبد هو الاتیان بالجزاء. خب جناب آقای صدر! پس اشکال حل نشد. ما سجله المولا فی عهدة العبد جامع بین عدم شرط و فعل جزاء نیست. ما سجله المولا خصوص فعل جزاء است. پس امر تعیینی داریم به جزاء منتهی مشروطا به تحقق شرط. امر تعیینی داریم به انقاذ عبد مولا مشروطا به ترک انقاذ ابن مولا. خب این امر تعیینی به انقاذ عبد مولا به نحو مشروط با امر تعیینی به انقاذ ابن مولا باید توجیه بشود. اینکه بگوئید با مبنای ما دیگر مشکل حل شد، نه هیچ مشکل حل نشد.

هذا کله در تزاحم اهم ومهم.

اما در تزاحم متساویین؛ آقای سیستانی فرموده اند: عقلائی نیست که مولا امر ترتبی بکند در باب متساوی ها. پانصد تا غریق اینجا هست شما یکی را می توانی انقاذ کنی. مولا پانصد تا امر کند. انقاذ غریق یکم واجب است مشروطا به ترک انقاذ 499 غریق دیگر. انقاذ غریق دوم واجب است مشروطا به ترک انقاذ غریق های دیگر. پانصد تا امر ترتبی عقلائی است؟ عقلائی این است که یک امر می برند روی جامع می گویند أنقذ أحدهم. و یشهد علی ذلک که اگر پانصد تا امر داشته باشیم به نحو ترتب و این مکلف هیچکدام را امتثال نکند، باید بگوئید پانصد تا عقاب. و این خلاف وجدان است.

اقول: می گوئیم جناب آقای سیستانی! اگر امر ترتبی در لسان شارع اخذ بشود، یعنی در خصوص باب تزاحم مولا آمده کنار این پانصد تا غریق می خواهد به عبدش دستور بدهد، بله عقلائی است که می گوید أنقذ واحدا منهم. اما خطاب قانونی ومطلق، یک قانون مطلق است، أنقذ الغرقی. همه جا که باب تزاحم نیست، اتفق التزاحم. غیر عقلائی است که مولا هر خطاب تکلیفی را یک قیدی بزند بگوید این واجب است به شرط عدم اشتغال به مزاحم اهم یا مساوی. آیا این غیر عقلائی است؟ کجای آن غیر عقلائی است؟ هر خطاب تکلیفی را که دست بگیریم کنارش یک پیوستی دارد، پیوستش این است که هذا واجب بشرط عدم الاشتغال بواجب اهم أو مساو. این کجایش غیر عقلائی است؟

اما بحث تعدد عقاب، مطرح خواهیم کرد که هیچ تعدد امر ملازم با تعدد عقاب نیست.

پس به نظر ما اوامر ترتبیه در باب تزاحم متساویین أو المتساویات معقول است.

سؤال وجواب: بحث در امکان ترتب است نه در وقوع ترتب. ... اگر شارع بگوید غیر عقلائی است؟! بحث در امکان است نه در وقوع، بحث وقوعش بعدا می آید.

البته ما این را قبول داریم که امر ترتبی در تزاحم متساویین معقول نیست داعی باشد نحو متعلقش. إن لم تنقذ إبنی الاول فأنقذ إبنی الثانی، إن لم تنقذ إبنی الثانی فأنقذ إبنی الاول، متساویین هستند دیگر. معقول نیست که این دو تا امر ترتبی داعی باشند نحو متعلق خودشان. چرا؟ برای اینکه ترجیح بلامرجح است. جعل این دو تا امر ترتبی برای اینکه داعی باشند نحو الجامع، جامع انقذ احد الابنین می خواهد تحریک بکند به سمت او، اما انتخاب ابن اول مثلا این دیگر یا به داعی نفسانی مکلف است یا بخاطر یک امر استحبابی دیگر هست که مولا امر استحبابی دارد که انقاذ ابن اول مقدم است بر انقاذ ابن دوم. اما خود این دو تا امر ترتبی هیچ اقتضائی نسبت به تقدیم احدهما علی الآخر ندارد، داعی نحو الجامع است. و گاهی هم انسان هیچ داعی ای ندارد بر انقاذ ابن اول. از باب ترجیح بلامرجح است. مثل کسی که گرسنه است دو تا نان در مقابلش هست، هیچ مزیتی بین این دو تا نان نیست. بالاخره به نظر شما آقایان فلاسفه آیا آنقدر گرسنگی می کشد تا بیفتد و بمیرد، چون اگر یکی از این نانها را بخورد ترجیح بلامرجح لازم می آید؟ اینکه نیست. بحث مفصلش در جای خودش.

ترجیح بلا مرجح نسبت به فاعل مختار که فعلی را اختیار می کند از باب ترجیح بلا مرجح اینکه هیچ محذوری ندارد.

اینجا هم همینطور است، اختیار می کند اختیار می کند انقاذ احدهما را از باب اینکه متساوی هستند و ترجیح بلامرجح که نه محال است و نه قبیح، اینکه مشکلی ندارد. اما اینکه انتظار داشته باشیم که امر ترتبی به مساوی یحرّک نحو متعلقه، نه این محال است. یحرّک نحو الجامع. و این هیچ محذوری ندارد.

از اشکال اول گذشتیم.

این را هم عرض کنم در امر ترتبی به متساویین شرط امر عصیان دیگری نیست. نمی گوید أنقذ إبنی الاول إذا عصیت امر به انقاذ ابنی الثانی. چرا؟ برای اینکه دور پیش می آید. عصیان فرع بر امر است. امر به انقاذ ابن اول اگر مشروط است به عصیان امر به انقاذ ابن دوم، عصیان انقاذ ابن دوم فرع بر این است که امر داشته باشد. آن معنایش این است که امر به انقاذ ابن اول متوقف است بر امر به انقاذ ابن دوم تا عصیان برای او فرض بکنیم. امر به انقاذ ابن دوم هم مشروط بشود به امر به انقاذ ابن اول تا عصیان برای او فرض بشود. اگر بنا باشد امر به انقاذ این ابن مشروط باشد به عصیان امر به انقاذ ابن دوم، پس امر به این مشروط است به وجود امر به او، و امر به او هم مشروط است به وجود ام به این، و می شود دور.

سؤال وجواب: بالاخره مشروط می شود این امر به این به عدم اتیان به فعل دیگری. ... امر لولائی که بگوئید امر به انقاذ این عبد مشروط است به عصیان تقدیری امر به انقاذ ابن دوم، عصیان تقدیری اصلا یعنی چه؟ عصیان تقدیری که عصیان نیست.

سؤال وجواب: بحث در امکان امر ترتبی است. ایشان در اهم و مهم می گوید ترتب معقول است، اما در متساوی ها ترتب غیر معقول است یعنی غیر عقلائی است. سؤال: شما می فرمائید عقلائی است آقای سیستانی می گویند غیر عقلائی است، اما دلیلی ارائه نفرمودید؟ جواب: دلیلش علیکم بالوجدان. آیا مولا خطاب تکلیفش را بگوید یجب الصلاة ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو، یجب انقاذ الغریق ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو، آیا عقلاء عزاداری می کنند که مولا کار غیر عقلائی کرد. سؤال: آیا ترتبی می شود؟ جواب: وقتی اینجور بگوئی ترتب من الجانبین می شود دیگر.

اشکال دومی که مرحوم آخوند مطرح کرده است و می گوید سیدنا الاستاذ قائل به ترتب بود این اشکال دوم را که می کردیم نمی توانست جواب بدهد، این اشکال این است که میگوید: لازمه تعدد امر تعدد عقاب است. اگر امر به اهم داریم امر به مهم هم داریم، مکلف هر دو را ترک کرد، باید بگوئید دو تا عقاب می شود. چرا؟ برای اینکه دو تا امر را عصیان کرد، با اینکه این خلاف وجدان است. چون این مکلف می گوید مولا من بیش از یک کار نمی توانستم بکنم، تو مرا دو تا عقاب می کنی. این تعدد عقاب غیر معقول است و لازمه تعدد امر که در ترتب شما قائل می شوید امر به اهم و امر به مهم لازمه اش این است که اگر هر دو را عصیان کنیم تعدد عقاب لازم بیاید. از بطلان لازم کشف می کنیم بطلان ملزوم را.

مرحوم نائینی وآقای خوئی ره فرموده اند تعدد عقاب چه مشکلی دارد؟ ملتزم می شویم. دو تا امر را عصیان کرد دو تا عقاب می شود نوش جانش.

اقول: انصاف این است که اینجور هم برخورد کردن خلاف وجدان است. جناب نائینی وآقای خوئی! مثلا ده هزار غریق هستند، من با رفیقم رفتم آنجا. رفیقم فقط می تواند یک غریق را انقاذ کند، همین غریقی که یک متری اش هست، انقاذ نکرد. ولی من مخیرم، در این ده هزار غریق هر کدام را که اراده کنم سریع می توانم خودم را به آنها برسانم و او را انقاذ کنم. من هم انقاذ نکردم و رفیقم هم انقاذ نکرد. ما را بردند دادگاه عدل الهی. خداوند متعال به آن رفیق ما خطاب می کند که یک امر به تو داشتیم که أنقذ هذا الغریق که یک متری تو بود، لم تنقذه. و ما عقاب تعیین کردیم که من لم یمتثل امرنا یضرب عشرة اسواط. یک نگاهی به من می کنند می گویند تو ده هزار امر را عصیان کردی، چرا؟ برای اینکه ده هزار امر ترتبی بود با عصیان تو همه اش شد فعلی. چون أنقذ هذا إن ترکت انقاذ الآخرین، و أنا ترکت انقاذ الآخرین. پس امر به انقاذ این غریق فعلی شد. امر به انقاذ غریق دوم هم فعلی شد. ده هزار امر به انقاذ غریق را عصیان کردی. ده هزار امر را ضرب کن در ده تا تازیانه، باید صد هزار ضربه شلاق بخوری. واقعا وجدان عرفی و عقلی و عقلائی این را قبول می کند؟ می گویند اگر دنبال کتک زدن این شخص هستی همینجور بزن، دیگه این بدبخت را رها کن. خب یک انقاذ غریق را متمکن بود که انجام نداد. یک فوت غرض مستند به او است، بقیه 9999 غریق فوتشان مستند به این مکلف نیست. این مکلف اگر ابوذر و سلمان هم بود فقط یک غریق فوتش مستند به این می شد نه بیشتر.

ولذا این فرمایش مرحوم نائینی وآقای خوئی درست نیست.

مرحوم نائینی یک شاهدی هم آورده، گفته واجب کفائی است. واجب کفائی گاهی جوری است که بیش از یک نفر نمی تواند انجام بدهد. مولا به همه خطاب کرد گفت این دشمن خدا و پیامبر را بکشید، این ساب النبی را بکشید. خب یک نفر اگر بکشد دیگر موضوع منتفی می شود. این جمعیت صد میلیونی مخاطب بودند به این واجب کفائی، هیچکدام نرفتند این ساب النبی را بکشند و همه هم می توانستند. مرحوم نائینی گفته آیا به تعداد افراد عقاب داریم یا نداریم؟ صد میلیون جمعیت عقاب می شوند بخاطر یک واجب کفائی. با اینکه همه شان قادر بر انجام این فعل با هم نیستند، یکی از آنها که انجام بدهد دیگر بقیه نمی توانند انجام بدهد. با اینکه احدهم لا بعینه قادر است بر قتل ساب النبی ولی کل واحد منهم عقاب می شود. خب جناب َآخوند اینجا هم همینطور است. من مکلف بر انقاذ احدهم قادرم ولی بر تک تک عصیانها عقاب می شوم.

بعد هم مرحوم نائینی فرموده بگذارید نکته اش را هم بگویم، من را عقاب نمی کنم که چرا جمع بین الامتثالین نکردی، هم انقاذ نکردی الف را و هم انقاذ نکردی ب را تا بگوئید عقاب بر غیر مقدور است. من را عقاب می کنند بر جمع بین العصیانین. من را عقاب نمی کنند که چرا جمع نکردی بین الامتثالین، عقاب می شوم بر جمع بین العصیانین. خب من قادر بودم که نه عصیان الف را انجام بدهم و نه عصیان ب را. اگر می آمدم اهم را انجام می دادم یا احد المتساویین را انجام می دادم اصلا عصیانی محقق نمی شد. حالا اهم را که عصیان کردم پیش کشم، ضمیمه کردم عصیان مهم را به عصیان اهم. من را عقاب می کنند که لم جمعت بین العصیانین فتعاقب بعقابین. و من قادر بودم جمع بین العصیانین نکنم.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی هم درست نیست. چه ربطی دارد واجب کفائی به بحث ما. در واجب کفائی فوت غرض مولا مستند به تک تک این مکلفین است. مولا روز قیامت خطاب می کند به زید، می گوید تو تفویت کردی غرض مرا، لم تقتل ساب النبی. این زید می تواند بگوید من تفویت نکردم؟ نمی تواند بگوید. خطاب می رسد که القیاه فی جهنم. بعد عمرو را می آورند می گویند لم فوّت غرضی؟ تو چرا تفویت کردی غرض مرا؟ او هم می گوید اشتباه کردم، می گویند این را هم ببرید جهنم. هر کدام از مکلفین به اختیار خودش غرض در واجب کفائی را. اما در باب تزاحم حرف این است که این مکلف واحد آیا دو تا غرض را در متساوی ها مثلا به اختیار خودش تفویت کرده است؟

سؤال: واجب کفائی هم مستند به مجموع است نه تک تک افراد.

جواب: در واجب کفائی مجموع را از کجا پیدا کنند عقاب کنند. در به در دنبال احد المکفین بگردند که بیا عقابت کنیم، از کجا می خواهند پیدایش کنند؟ غیر از این است که زید و عمرو و بکر را ببرند عقاب کنند؟ اما در بحث تزاحم می گویند آقای مکلف واحد! دو تا غرض مولا یکی فوتش در اختیار تو نبود، اگر ابوذر هم بودی یکی از آنها فوت می شد، ولی چرا آن ثانیهما لا بعینه را که می توانستی تفویت نکنی به اختیار خودت تفویت کردی؟ و الا تفویت یکی از این دو غرض غیر اختیاری است در بحث تزاحم.

بله می توانیم به مرحوم آخوند نقض دیگری وارد کنیم همان نقضی که قبلا عرض کردم. ماه رمضان روز اول می گویند صم، اگر امروز روزه بگیری دیگر از فردا دکتر گفته نمی توانی روزه بگیری، فقط یک روز. خب روزه نگرفتی. باز شب که شد می گویند صم الیوم الثانی. باز هم اگر روز دوم روزه می گرفتی فقط همان روز بود دیگر نمی توانستی روزه بگیری. سی روز همینجور به تو گفتند صم و هیچکدام را امتثال نکردی. جناب آخوند! شما که اینجا قائل به سی تا امر هستید، آیا قائل به سی تا عقاب هستید یا نیستید؟ اگر نیستید پس چطور می گوئید لازمه تعدد امر تعدد عقاب است. اگر هستید، خب اینجا هم مکلف می گوید من بدبخت بیش از یک روز آیا می توانستم روزه بگیرم؟ رفیق من یک آدم گردن کلفتی است ماه رمضان که می تواند روزه بگیرد یازده ماه دیگرش را هم می تواند روزه بگیرد. او روزه اش را خورد، سی تا عقاب و کفاره دارد. من بدبخت که تازه عمل جراحی کردم دکتر به زور اجازه داده که یک روز روزه بگیری، منتهی من هم نگرفتم. من هم مثل او سی تا عقاب و سی تا کفاره؟! خب جناب آخوند! همان تعجبی که شما جاهای دیگر می کردید اینجا هم هست و شما چه جور می خواهید جواب بدهید؟

بقیه کلام سیأتی انشاءالله.

جلسه 290

سه شنبه 08/11/87

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 اشکال مرحوم آخوند بود که لازمه تعدد امر در موارد تزاحم تعدد عقاب هست عند عصیان کلا الامرین. اهم و مهم را اگر مکلف ترک کرد، شما باید بپذیرید که دو عقاب می شود و این خلاف وجدان است.

در جواب از مرحوم آخوند ما دو نقض مطرح می کنیم:

نقض اول: مطلبی بود که دیروز عرض کردیم که شما در جائی که امتثال مهم بعد از سقوط امر به اهم ممکن هست، مثل روزه ماه رمضان که قادر نیست مکلف مگر بر صوم یوم واحد، قبول دارید که بعد از سقوط امر به صوم یوم اول مانعی ندارد که در شب روز دوم امر به صوم روز دوم فعلی بشود. چون امر به صوم یوم اول ساقط شد بالعصیان. خودتان تصریح کردید که بعد از عصیان امر به اهم وسقوط آن، امر به مهم مشکل ندارد. خب اینجا لازمه تعدد امر به فرمایش شما تعدد عقاب است و گفته می شود که خلاف وجدان است مکلفی که فقط می توانست یک روز روزه بگیرد سی عقاب بشود که چرا در ماه رمضان روزه نگرفتی، به تعداد روزهای صوم عقاب بشود. هر چه شما اینجا گفتید ما در جواب شما خواهیم گفت.

نقض دوم: مکلف ابتداء وقت آب داشت اما وضوء نگرفت. اثناء وقت فاقد ماء شد مکلف شد به تیمم. بلا اشکال این مکلف دو امر دارد: یک امر به وضوء و یک امر بعد از فقد ماء به تیمم. نمی شود بگوئید که این آقا امر به وضوء نداشت. اگر امر به وضوء نداشت، پس چرا شما فتوی می دهید به وجوب وضوء در اول وقت بر این مکلف؟ نمی توانید بگوئید بعد از فقد ماء امر به تیمم ندارد. چون این خلاف فتوای شما است به اینکه بعد از فقد ماء ولو به سوء اختیار تیمم امر دارد. بعد از فقد ماء دیگر امر به وضوء نیست، ولی تا قبل از فقد ماء امر به وضوء بود، بعد از فقد ماء امر به وضوء ساقط شد امر به تیمم فعلی شد.

سؤال وجواب: مرحوم آخوند در این مثال چون ترتب نیست پذیرفته است تعدد امر را.

خب اگر این مکلف اصلا نماز نخواند دو عقاب می شود، اما دوست او در کنار آب مباح در کنار نهر نماز نخواند یک عقاب شد چون یک امر بیشتر نداشت و آن هم به نماز با وضوء بود. این قابل التزام است؟ اگر آب زیاد داشته باشیم وتا آخر وقت واجد الماء باشیم و نماز نخوانیم یک عقاب بشویم. اما اگر گرفتار کم آبی بشویم در اثناء وقت بشویم فاقد الماء ونماز نخوانیم دو عقاب بشویم، این انصافا خلاف وجدان است.

نگوئید که این آقا امر به صلاة مع الطهارة دارد، چون اگر امر به صلاة مع الطهارة دارد، پس چرا عقاب می کنید این شخص را که لم ترکت الصلاة مع الوضوء. پس فتوی بدهید که یجوز ترک الوضوء اختیارا الی أن یفقد الماء فیتیمم. مثل اینکه راجع به حاضر فتوی می دادید که یجوز ترک صلاة التمام فی الحضر الی أن یسافر فیصلی القصر فی السفر. اینکه دلیل داریم که وقتی آب هست حق ندارید صبر کنید تا آب را از دست بدهید، یعنی دلیل دارید بر امر به صلاة مع الوضوء. علماء به هر دو فتوی داده اند، هم یجب علی هذا المکلف الاتیان بالصلاة مع الوضوء قبل فقد الماء، نگاه کنید عروه را بحث تیمم، فتوی داده اند. و هم در خود همان مسأله فتوی داده اند که و إذا أتی و أخّر الصلاة الی أن تلف الماء فیجب علیه الصلاة مع التیمم. اگر بنا بود صلاة مع الطهارة اعم از طهارت ترابیه وطهارت مائیه واجب بود، می شد مثل صلاة تمام فی الحضر والقصر فی السفر که اختیارا عدول از احدهما الی الآخر جائز بود. معلوم می شود در بحث نماز با وضوء و نماز با تیمم دو امر داریم.

سؤال وجواب: اشکالش این است که این آقا امروز دچار کم آبی شده یک بطری آب دارد با این وضوء نگرفت. گذاشت این بطری آب را خودش و مهمانها خوردند بعد مجبور شد تیمم کند. و نماز نخواند. (آدم سهل انگاری است). خب روز دیگر هم رفته بودند کنار نحر آب نماز نخواندند، آنجا یک عقاب می شود چون تا آخر فاقد الماء نشد تا امر به تیمم داشته باشد، اما امروز که سازمان آب، آب را کم کرده و دچار کم آبی هستند عقاب شدید می شود. این خلاف وجدان نیست؟ اگر تعدد امر موجب تعدد عقاب باشد، آنجا هم تعدد عقاب خلاف وجدان است.

سؤال وجواب: چرا اجازه نمی دهید صبر کند بعد از ساعت سه که فاقد الماء شد با تیمم تحصیل طهارت کند؟ خب او هم طهارت است. اگر او طهارت نبود که نماز با تیمم بعد از فقد ماء باطل بود، باید نمازش را قضاء می کرد.

ما دو تا مطلب می گوئیم: ما معتقدیم تعدد امر ناشی است از تعدد تفویت غرض مستندا الی اختیار المکلف. تعدد عقاب از لوازم تعدد تفویت اختیاری غرض مولا است. این عرض ما است.

ولذا همه این مثالها را جواب داریم:

اما آن مثال صوم شهر رمضان، معتقدیم سی غرض فوت شد چون اهم و مهم بود، ولذا مولا غرض داشت. اهم ومهم که می گوئیم ولو بخاطر سبق زمانی. روز اول ماه رمضان مولا غرض مولوی داشت که حتما امروز روزه بگیر. غرض مولوی دارد. تفویت شد این غرض مولوی تفویتا اختیاریا. لذا مستحق عقاب است. فردا باز مولا غرض مولوی داشت، تفویت اختیاری کرده باز مستحق عقاب است. تا روز سی­ام سی استحقاق عقاب و سی کفاره به گردن ما می آید، وما ملتزم می شویم ولا نبالی. هیچ فرقی نمی کند این مکلف با آن مکلفی که سی روز را می توانست روزه بگیرد و عمدا نگرفت. در استحقاق عقاب عقلا هیچ فرق نمی کند. مثل این می ماند که مکلفی یک بطری آب داشت، هزار نفر در این بیابان در حال عطش هستند و زمان مرگشان هم تدریجی است. نفر اول در دقیقه اول اگر آب ندهیم فوت می کند. به او آب ندادیم تا فوت کرد. نفر دوم یک دقیقه دیگر اگر آب به او نرسد فوت می کند. همینجور به تدریج. خود مرحوم آخوند مگر ملتزم نیست به تعدد امر و تفویت اختیاری شده است چند غرض مولا. چرا مستحق عقاب نباشد.

ولذا در اهم و مهم ما ملتزمیم که وجدان عقلائی و فطری با تعدد عقاب هیچ مشکل ندارد، چون به اختیار مکلف تفویت شده است اغراض متعدد مولا.

اینکه برخی بگویند یک عقاب می شود و آن هم بر تفویت اهم، منتهی اگر مهم را انجام داد تخفیف می دهند در عقاب او، چون بخشی از مصلحت مورد نظر مولا را تحصیل کرده است، و اگر مهم را انجام نداد مولا تخفیف در عقاب بر اهم نمی دهد. اینها هیچ وجهی ندارد. مولا اگر می خواهد تفضل کند، آن بحث دیگری است إنه ذو فضل عظیم. اگر بحث استحقاق عقاب است، این مکلف مستحق عقاب است. همان عقابی که تعیین شده بود که من ترک الاهم ضرب مأة سوط و من ترک المهم ضرب خمسین سوط، این آقایی که هر دو را ترک کرده به او 150 تازیانه می زنند، نه عقل جلوگیر است و نه عقلاء.

سؤال وجواب: ما کار به مصالح و مفاسد نداریم، به قول مرحوم بروجردی ما درویش نیستیم. ما می گوئیم غرض مولا یعنی اراده لزومیه مولا در اهم و مهم متعدد است. مولا اراده لزومیه اش این است که انقاذ کنیم ابنش را، ودر طول عصیان انقاذ ابن مولا اراده لزومیه اش این است که انقاذ کنیم عبد مولا را. و ما دو تا اراده لزومیه مولا را تفویت کردیم، مستحق عقاب متعدد می شویم.

اما در متساویین آنجا ولو قانون دو تا است، یجب الصلاة ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساوی، یجب انقاذ الغریق ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساوی. فرض کنید هر دو مساوی است. دو قانون داریم. من با فرمایش آقای سیستانی که یک قانون داریم و آن هم امر به احدهمای لابعینه است در متساویین، موافق نیستم. ولی به لحاظ روح قانون که ارادة المولا است انصافا ما کما اینکه در بحث تعارض هم عرض کردیم مولا اراده واحده دارد. اراده دارد اتیان کند مکلف به احد المتساویین لا بعینه.

سؤال وجواب: خلاف وجدان است که در متساویین از مولا وقتی بپرسیم بگوید من دو اراده دارم. از مولا بپرسیم مولا چه بکنم؟ می گوید یکی از اینها را انجام بده. اهتمام مولا و اراده مولا به اتیان احدهمای لابعینه است، وما عقاب می شویم که چرا اراده مولا به اتیان احدهما را امتثال نکردیم.

و إن شئت قلت: در باب تزاحم متساویین عقاب می شود مکلف بر تفویت اختیاری غرض مولا. و تفویت دو غرض مولا اختیاری نیست. چون اگر من منقاد هم بودم احد الغرضین فوت می شد به غیر اختیار من. پس تفویت احد الغرضین مستند به اختیار من نیست، تفویت ثانی الغرضین لا بعینه مستند به اختیار من است.

سؤال وجواب: نقض نکنید به اهم و مهم. در اهم و مهم دو تا غرض دارد، و غرض به مهم در فرضی است که ما اهم را ترک کنیم. شما وقتی اهم را ترک می کنی خب تفویت کردی غرض اهم را عقاب می شوی. و اگر مهم را هم عصیان کنید یک غرض ترتبی داشت مولا او را هم تفویت کردید. عرض کردم اگر بخواهیم تحلیل بکنیم تحلیلش به این است که اهتمام مولا و اراده مولا در اهم و مهم دو تا است، إئت بالاهم تعیینا، و إن لم تأت بالاهم فأت بالمهم تعیینا. اما در باب متساویین وجدان عقلائی می گوید یک اراده دارد به اتیان احدهما.

عرض کردیم وجدان در موارد تساوی متزاحمین قائل به تعدد عقاب نیست. ده هزار غریق است، یکی لا بعینه را من می توانم انقاذ کنم و او را هم انقاذ نکردم آیا ده هزار عقاب می شوم، این خلاف وجدان است. عقاب من ده هزار تا بشود اما عقاب شمایی که فقط در بین این ده هزار نفر می توانستید زید را انقاذ کنید و او را انقاذ نکردید یکی بشود، خب این خلاف وجدان است. خب همین وجدان را شاهد می گیریم بر اینکه در مورد تساوی متزاحمین أو المتزاحمات مولا یک اراده ویک اهتمام دارد به اتیان احدهما.

اتفاقا این مثالهایی که زدیم مثل همین مسأله امر به وضوء که نشان می دهد دو تا عقاب مستهجن است، برای این است که یک غرض مولا تفویت شده است. غرض صد درجه ای بود نماز با وضوء، مولا برای اینکه به این غرض صد درجه ای اش نرسید، امر می کند به نماز با تیمم که به هشتاد درصد از این غرض برسد. یعنی مولا برای وصول به بخشی از این غرض اولی اش امر کرد به نماز با تیمم. کسی که نماز را تا آخر وقت ترک کند، این یک غرض صد درجه ای مولا را تفویت کرده است، یعنی همان غرض به معنای ما تعلق به غرض المولا، کار به مصلحت ندارد. آن چیزی که غرض مولا است نماز با وضوء بود منتهی به نحو اختلاف مراتب. اگر شما نماز با وضوء نخواندید نماز با تیمم خواندید عند فقد الماء فی آخر الوقت، معظم این غرض را استیفاء کرده اید وبخشی از این غرض را تفویت کردید. پس اگر نماز نخواندید کل آن غرض را تفویت کردید مثل آن روزی که در کنار آب مباح بودید تا آخر وقت و نماز نخواندید که آنجا هم کل غرض را تفویت کرده بودید. پس عقاب شما امروز و دیروز واحد است، چون اگر دیروز نماز نخواندید در کنار آب، کل غرض را تفویت کردید، امروز هم که در اثناء وقت فاقد الماء شدید و نماز نخواندید کل غرض را تفویت کردید. امر به نماز با تیمم برای این بود که بخشی از غرض را در نماز مولا استیفاء کند. غرضِ متعدد نیست.

سؤال وجواب: در روزه انحلالی است. روزه اول یک غرض دارد، روزه روز دوم یک غرض آخری دارد. ... مطلق شمولی است، فمن شهد منکم الشهر فلیصمه آخرش هم گفته و لتکملوا العدة. این شخص امروز مکلف است. چون فردا آمد فکر فردا می کنیم. امروز به او می گویند صم هذا الیوم بخاطر سبق زمانی. غرض تعلق گرفته به صوم امروز. عصیان کرد عقاب می شود. فردا قادر است، چون هر روز که روزه نمی گیرد قدرتش را بر صوم یک روز حفظ می کند. باز هم تفویت می کند غرض مولا را. اینجا هیچ وجدان عقلی و عقلائی نمی گوید که تعدد عقاب مستهجن است. اما در مورد متساویین اگر از مولا بپرسیم مولا چه کنم، ده هزار غریق است من هم یکی را می توانم انقاذ کنم چکار کنم؟ مولا می گوید برو یکی را انقاذ کن. اراده مولا این است. منتهی در شکل قانون که می آید می شود اوامر ترتبیه. والا اراده و اهتمام مولا به احد المتساویین لا بعینه است. ولذا اتفاقا تعدد عقاب تابع تعدد تفویت اختیاری غرض مولا است. ما تابع روح هستیم والا شکل امر که مهم نیست. آن ناراحتی مولا از عصیان شما بخاطر این است که مولا می خواهد که باید یکی از این ده هزار غریق را انقاذ کنی و نکردی. این است.

سؤال: آیا نمی شود شکلش خلاف روح شکل بگیرد؟ جواب: اگر شکلش در راستای روح نیست یعنی به آن نمی انجامد نه. ولی اگر یک اختلاف به اجمال وتفصیل دارند چه اشکالی دارد؟ ما که این را در بحث اجزاء هم گفتیم. گفتیم ممکن است ملاک به نحوی باشد ولکن امر مولا به نحو دیگری است ولکن موجب تفویت ملاک نمی شود. ... بالاخره قانون را حساب کنیم، قانون این است که أنقذ الغریق ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو. ولی از مولا وقتی می پرسیم مولا الان نماز و انقاذ غریق متزاحمین متساویین هستند فرضا، خب اینجا چه کار کنم؟ مولا می گوید یکی را انجام بده دیگر. واگر هر دو را ترک کردی بخواهد عقابت کند می گوید چرا اینکه می خواستم یکی را انجام بدهی انجام ندادی.

شما این عرائض من را با آن وجدانتان که در متساویین تعدد عقاب خلاف وجدان است اما در اهم ومهم تعدد عقاب خلاف وجدان نیست، اگر این وجدان را بپذیرید، این تحلیل ما با این وجدان سازگار است.

ما یک نکته هم عرض می کنیم، آن نکته این است که: حداقل اینکه مرحوم صاحب کفایه شمشیر کشیده است بر علیه قائلین به امکان ترتب که لازمه امر ترتبی تعدد عقاب است و این خلاف وجدان است، این شمشیر را از دست صاحب کفایه می گیریم. دیگر بحث، بحث وجدان می شود. به جایی می رسد که هر کدام باید بگویند به حضرت عباس وجدان این را می گوید، دیگری هم می گوید به حضرت ابوالفضل وجدان این را می گوید. اول که آمده بودید حمله کردید تمام شد، رسید به اینجا که قسم به حضرت ابوالفضل و حضرت عباس بخورید.

سؤال وجواب: بله اگر اهم و مهم هستند تعدد عقاب است. رئیس اداره غریق اول، معاونش غریق دوم، مدیر دفترش غریق سوم، تا آخرش که می رسد به چای ریز اداره، بنابر نگاه دنیوی ما که اینها اختلاف مراتب پیدا می کنند، بله ملتزم می شویم به تعدد. خلاف وجدان نیست.

برفرض شما همان شمشیر هنوز دستتان هست و می گویید نه اینها درست نیست، خب باز هم می گوئیم در اهم و مهم هم تعدد امر هست ولی اگر شما هر دو را عصیان بکنید اینجا یک عقاب می شوید بر ترک اهم، ولکن اگر اهم را ترک کنید مهم را انجام بدهید کسر و انکسار می شود. آخرش این را می گوئیم دیگر. اگر هر دو را ترک کنید یک عقاب بر ترک اهم می شوید ولی اگر اهم را ترک کنید مهم را انجام بدهید کسر وانکسار می شود. فوقش اگر اصرار کنید این را می گوئیم، نه اینکه بیائید انکار کنید امر ترتبی را. می گوئیم امر ترتبی به مهم هست واگر کسی ترک کرد هم امر به اهم و هم امر به مهم را عقاب کامل بر ترک اهم می شود، و اگر اهم را ترک کرد ولی مهم را انجام داد، کسر و انکسار می شود ارش از او می گیرند وعقابش کمتر می شود. فوقش با این حرف ما دیگر آقایان جزع و فزع نمی کنند که تعدد العقاب کفر. نه. در عین حال چرا دست بر می دارید از تعدد امر؟

سؤال وجواب: این استحباب مهم نمی شود. اگر اهم را ترک کردی ومهم را هم ترک کردی صد ضربه شلاق می خوری. ولی اگر اهم را ترک کردی و مهم را انجام دادی پنجاه ضربه شلاق می خوری. فوقش در آخرین مرحله این را می گوئید. نه اینکه الان ابتداءا بگوئیم. ما ملتزمیم به حرف اول، اما لو سلمنا (هر چند لم نسلم) که تعدد عقاب در اهم و مهم خلاف وجدان است، بسم الله، می گوئیم اهم ترکش موجب استحقاق کامل است إذا ترک المهم، وإذا فعل المهم کسر و انکسار می شود. من این حرف را قبول ندارم می گویم فوقش این می شود.

سؤال: اینکه بگوئید شما اگر این را انجام بدهی گناهت کم می شود، مثلا اگر زنا کنی صدقه بدهی گناهت کم می شود آیا یعنی پس صدقه واجب است؟ نه.

سؤال: آنجا اینطور است دلیل نمی شود که اینجا هم اینطور باشد. خب مولا امر ترتبی می کند به مهم عند عصیان الاهم. شما می گوئید نه این امر ترتبی به مهم محال است چون مستتبع تعدد عقاب است. می گوئیم خب اگر تعدد عقاب خلاف وجدان است دست از تعدد عقاب بردار چرا دست از تعدد امر بر می داری؟ مگر خدا فرموده است که بین تعدد امر و تعدد عقاب تلازم هست؟ وجدان هم که این را نگفت. در مثال نماز با وضوء ونماز با تیمم در آخر وقت که مجبور بودید تعدد امر را بپذیرید. شما در زمانی که عصیان می شود امر به اهم و تازه امر به مهم زنده می شود، خود مرحوم آخوند وشما پذیرفتید تعدد امر را. آنجاها یا می گفتید تعدد عقاب آنجا خلاف وجدان است، پس تفکیک کردید بین تعدد امر و تعدد عقاب. یا می گوئید نه دیگر آنجا تعدد عقاب خلاف وجدان نیست، خب واقعا پا روی وجدانتان گذاشتید، که کنار آب سد کرج نماز نمی خواند یک عقاب، بدبخت رفته بیابان کشاورزی می کند آب ندارد آن روز دو تا عقاب. تازه به این دو عقاب هم بسنده نمی کنید، بلکه بعد می گوئید الان مکلف بود به نماز با اجزاء وشرائط کامل، ضیق وقت که شد امر دارد به نماز با حذف سوره. اینجور است دیگر. امر دارد به نمازی که یک رکعتش را در وقت درک کند، در حالی که قبلا امرش این بود که نماز چهار رکعتی در وقت با تمام اجزاء وشرائط. ضیق وقت که می شود امر پیدا می کند به نماز با حذف سوره و اگر خیلی ضیق وقت شد می گویند یک رکعت داخل وقت و بقیه اش ضیق وقت (که مرحوم آخوند هم اینها را قبول دارد) می دانید که بعد ده ها عقاب درست می شود برای این بدبختی که نماز نخوانده است. خب این خلاف وجدان نیست؟

سؤال وجواب: ما می گوئیم وجدان تعدد عقاب در اهم ومهم را می پذیرد. و من انکر هذا الوجدان خب چرا دست از تعدد امر بر می دارد، بلکه بیاید توجیه کند و وحدت عقاب درست کند در اهم و مهم به همان نحوی که عرض کردیم.

سؤال وجواب: هیچ تالی فاسدی ندارد. در مثال روزه امر تعیینی داریم به روزه روز اول بخاطر سبق زمانی. و اگر امروز روزه نگرفت فردایش امر تعیینی دارد به روزه فردا، والی آخر. اما در انقاذ غریق من عشرة آلاف غریق امر تعیینی ندارد.

سؤال وجواب: اینکه در روز دیگر که غریق ها متساوی بودند و این آقا هیچکدام را انقاذ نکرد و یک عقاب شد، این عدم عقاب زائد او مستند بود به امر غیر اختیاری. مثل این می ماند که یک آقایی مشروب نخورد چون مشروب نبود. ولی یک آقای دیگری رفت مغازه مشروب فروشی دید مغازه الان باز کرده مشروب گرفت خورد. بگوئید آقا باز شدن مغازه که در اختیار این آقا نبود، او را عقاب نکردید این را عقاب کردید. می گویند نخوردن خمر توسط فرد اول مستند بود به امر غیر اختیاری. اما خوردن خمر توسط فرد دوم که مستند به اختیارش هست. اینجا هم همینطور است. اینجا شما می گوئید روزهای قبل که غریق ها مساوی بودند یک عقاب. خب بله او عقاب زائد نمی شد ولو از باب شانس. اما این آقا که عقاب می شود بخاطر اهم ومهم بودن غریق ها، این به اختیار خودش تفویت کرده است اغراض لزومی مولا را.

بله! در متساویین ما در یک فرض قائلیم به تعدد عقاب. کجا؟ آنجایی که اگر یکی از این مساوی ها را بیاوری اصلا ملاک در بقیه فعلی نمی شود. مثل اینکه مولا گفت این پدر و پسر که آمده اند از آنها پذیرائی کن و چلوکباب جلو آنها بگذار. خب پدر و پسر آمده اند من یک چلوکباب بیشتر ندارم، خب اینجا فرض کنید متساویین هستند، اگر من دو تا غذا داشتم و جلو این دو نفر نمی گذاشتم، اینجا تفویت غرض مولا شده بود وتفویت ملاک. ولی اگر یک غذا داشته باشم و بگذارم جلو یکی از اینها، اصلا از دیگری ملاک فوت نشده است. چرا؟ برای اینکه ملاک پذیرائی احترام مهمان است. می گویم بیشتر از این یک غذا نبود می گذارم جلو پدر محترم. پسر می گوید آفرین بر تو. مولای من هم می گوید آفرین بر تو. چون آنها می دانند که ما از بیرون غذا می آوریم الان غذا تمام شده و یکی بیشتر نیست. ولی اگر همین یک غذا را هم نمی آوردی جلو این دو تا مهمان، هر دو تا مهمان از اینجا ناراحت می رفتند.

پس اگر پرس غذا را بگذاری جلو یکی از این دو تا، اصلا وجوب اطعام دیگری ملاک پیدا نمی کند. چون ملاکش احترام بود و الان اگر غذا برای دیگری نمی بری چون نیست بی احترامی به او نشده است. حالا اگر این مکلف برای هیچکدام غذا نبرد، دو تا ملاک فعلی شد و به اختیار خودش دو تا ملاک فعلی را تفویت کرد. مولا می گوید دو تا عقاب که سهل است، اگر می توانستم و عقل اجازه می داد بیشتر از این عقابت می کردم. تو می توانستی یک کاری بکنی غذا به یک نفر بدهی تا اصلا ملاک در اطعام دیگری فعلی نشود. چرا؟ برای اینکه عدم اطعام به یکی از اینها شرط اتصاف است نسبت به ملاک در دیگری. اصلا اگر غذا به این نفر اول بدهی ملاک ملزم پیدا نمی شود نسبت به غذا دادن به دیگری در این فرضی که غذا بیشتر از یکی نیست. حالا که هیچکدام را اطعام نکردی دو تا ملاک فعلی شد دو تا عقاب می شوی. چون تفویت این دو ملاک مستند است به اختیار تو. این فرق می کند با انقاذ غریق. آنجا ملاک انقاذ غریق فعلی است و قدرت شرط استیفاء ملاک است. یعنی اگر شما یکی را انقاذ کنی بقیه را انقاذ نکنی، ملاک در انقاذ بقیه فعلی است وفوت می شود و فوت آنها هم مستند به شما نیست.

به نظر ما امکان ترتب لمن تصوره از اوضح واضحات است. اگر بزرگان شبهه کرده اند بخاطر شبهه ای بوده است که در ذهن مبارکشان بوده است و اگر این شبهه حل بشود آنها هم ترتب را می پذیرند.

جلسه 291

چهارشنبه 09/11/87

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 ترتب به اینجا رسید که عرض کردیم در ترتب طلب جمع بین ضدین لازم نمی آید، چه در ترتب بین اهم و مهم و چه در ترتب بین المتساویین. و اینکه در متساویین هم در فرض ترک کلا المتساویین لازم می آید که ما دو امر فعلی داشته باشیم، یک امر به انقاذ ابن مولا، یک امر به انقاذ أب مولا، و هر دو مساوی هستند. اگر ترک بکنیم انقاذ هر دو را، هر دو امر فعلی می شود. شبهه می شود که خب این امر به ضدین است.

جوابش این است که این امر به ضدین هست ولی مقتضی جمع بین الضدین نیست. شما هر کدام را که انجام بدهید امر دیگری مرتفع می شود یعنی کشف می شود که از اول امر به دیگری نداشتید. اگر انقاذ کنید ابن مولا را، شرط وجوب انقاذ أب مولا ترک انقاذ ابن مولا هست. و معلوم می شود که وجوب انقاذ أب مولا شرط الوجوبش محقق نبوده است.

اما راجع به محذور عقاب ما بحث کردیم، امروز دو تا شاهد می خواهم عرض کنم برای صحت عرض خودمان:

شاهد اول: لازمه فرمایش مرحوم آخوند این است که کسی که اهم را ترک کرد مستحق عقاب کامل است بر ترک اهم. واتیان مهم و عدم اتیان سیان است از حیث استحقاق عقاب. انقذ النبی را عصیان می کند، امر ترتبی دارد که انقذ الامام. شما بگوئید سیان عند الله است که انقذت الامام أم لا، از حیث استحقاق عقاب تفاوتی نمی کند. انقاذ نبی را که ترک کردی مستحق عقاب هستی، انقاذ امام را که واجب مهم است ترک بکنی یا نکنی فقط فرقش در استیفاء مصلحت است که مهم مصلحت دارد. اما هیچ از شما نمی خواهند انقاذ امام را. چون امر ترتبی به مهم محال است. انقاذ هم بکنی امام را یا نکنی، هیچ فرقی در عقاب تو نمی کند مگر اینکه خداوند تفضل بکند که بحث ما در تفضل نیست.

این شاهد بر این است که فرمایش مرحوم آخوند خلاف وجدان است.

سؤال وجواب: کسی زنا بکند در کنار زنا کردن صلوات بفرستد، بگوئیم عقابش کمتر است از کسی که صلوات نمی فرستد، چه ربطی به هم دارند؟

سؤال وجواب: اگر اشکال وارد بشود تکافؤ اشکالات هم بشود کافی است که دیگر این شمشیر تیزی را که از رو بسته اند علیه قائلین به ترتب کند شود.

شاهد دوم: ده دقیقه مانده به طلوع آفتاب و یک آب هست باید انقاذ مؤمن بکنیم. ولی نمی کنید، می گوئید من با این مؤمن رابطه خوبی ندارم می خواهم هر چه زودتر به لقاء الله بپیوندد او را انقاذ نمی کنید. امر به وضوء دارید یا امر به تیمم یا هیچکدام؟ امر به وضوء که امر ترتبی است شما قبول ندارید. امر به تیمم هم که موضوعش فاقد الماء است. شما که فاقد الماء نیستید. مگر بر مسلک مرحوم نائینی که می گوید مجرد امر به خلاف یعنی مجرد امر به ضد وضوء انسان را فاقد الماء می کند. خب این مسلک را که قبول ندارند که مجرد اینکه مولا گفت إصرف هذا الماء فی انقاذ المؤمن دیگر ما می شویم فاقد الماء. خب این را که قبول ندارند. پس وضوء که امر ندارد. تیمم هم که موضوعش فاقد الماء است. پس این مکلف چه بکند؟ نماز نخواند یا بخواند؟ نماز می خواند وضوء بگیرد یا تیمم کند؟ توجیه این فرع طبق نظر مرحوم آخوند کار آسانی نیست.

به نظر ما ترتب ممکن است. فرقی هم نمی کند شرط امر به مهم عصیان اهم باشد، یا ترک فعل اهم باشد، یا عزم بر عصیان اهم باشد. فرقی نمی کند. هر کدام باشد ممکن است. شما بگوئید امر به انقاذ عبد مولا شرطش عصیان امر به انقاذ ابن مولا است که اهم است. وفرقی هم نمی کند که این شرط، شرط متأخر باشد یا شرط مقارن باشد. یعنی چه؟ نیم ساعت فرصت هست. تا نیم ساعت دیگر ابن مولا می تواند مقاومت کند و زیر آور بماند وبعد از آن بخاطر نبود اکسیژن خفه می شود. خب مولا می گوید أنقذ إبنی، از آن طرف هم می گوید إن لم تنقذ إبنی فأنقذ عبدی. می تواند مولا بگوید اگر عصیان خواهی کرد در آینده امر به انقاذ ابن مرا به نحو شرط متأخر، از همین الان امر داری به انقاذ عبد مولا. وشرط متأخر برای وجوب هیچ مشکلی ندارد. مولا می گوید اگر فردا مهمان می آید امروز بر تو واجب است که میوه بخری. شرط متأخر وجوب هیچ محذوری ندارد. مخصوصا در اینجا که شرط استیفاء ملاک است. اگر شما عصیان بکنید امر به اهم را، این شرط استیفاء ملاک در مهم هست. شرط متأخر وجوب هیچ محذوری ندارد مخصوصا در جائی که شرط استیفاء ملاک باشد. شرط این بحث را در شرط متأخر دادیم رجوع کنید.

می تواند عصیان امر به اهم شرط مقارن باشد. چطور؟ مولا می گوید آن آنی که عصیان اهم محقق می شود، مقارن با او شما امر به مهم دارید. لازمه این مطلب این است که نیم ساعت فرصت هست برای انقاذ ابن مولا. ولی بیست دقیقه اگر بگذرد، بعد از این بیست دقیقه دیگر این واجب موسع می شود واجب مضیق. آن دقیقه آخر زمانی است که اگر دیر بجنبی امر به انقاذ ابن مولا عصیان خواهد شد. دیگر ابن مولا نفس های آخر را دارد می کشد. اگر بگوئید عصیان شرط مقارن است، در این بیست دقیقه اول امر نداریم به انقاذ عبد مولا، چون هنوز عصیان در خارج حاصل نشده است. سیحصل عصیان الامر بانقاذ الابن. ولی اگر بخواهی شرط مقارن بگیرید الان حاصل نیست. بیست دقیقه که گذشت رسیدیم به دقیقه بیست ویکم، که ما دیگر باز انقاذ نمی کنیم ابن مولا را، آن عصیان امر به انقاذ ابن مولا شروع می شود. از آن دقیقه بیست ویکم به بعد عصیان امر به اهم فعلی است. بنابر اینکه عصیان امر به اهم شرط مقارن باشد، امر به مهم از دقیقه بیست ویکم فعلی می شود. او هم اشکال ندارد. چرا؟ برای اینکه همان دقیقه بیست ویکم امر دارم به نحو ترتب به انقاذ عبد مولا، می توانم بروم همان دقیقه بیست ویکم انقاذ کنم عبد مولا را.

پس ما می گوئیم هم امکان اخذ عصیان امر به اهم به نحو شرط متأخر هست که امتیازش این است که از همین الان امر دارم به انقاذ عبد مولا إذا کنت سوف اعصی الامر بانقاذ ابن المولا. و هم می تواند شرط مقارن باشد عصیان امر به انقاذ ابن مولا، منتهی فقط را دقیقه بیست ویکم به بعد عصیان امر به انقاذ ابن مولا فعلی می شود.

سؤال: این دیگر ترتب نیست بلکه با عصیان امر ساقط می شود. جواب: آن مقارن با دقیقه بیست ویکم نه بعد از دقیقه بیست ویکم، یعنی دقیقه بیست ویکم فرصت هست، سر دقیقه بیست ویکم که آنِ عصیان امر به انقاذ ابن مولا است، در همین دقیقه این طرف نوشته اند امتثال امر به انقاذ ابن مولا. امتثال که دیگر اگر یک ثانیه هم دیر بکنی کار از کار گذشته است. یک راه دیگر هست، آنجا نوشته اند عصیان انقاذ ابن مولا وفعلیت امر به انقاذ عبد مولا. هر دو در دقیقه بیست ویکم است. شما اگر در این دقیقه بیست ویکم امتثال بکنید امر به انقاذ ابن مولا را، می توانید، اگر هم عصیان بکنید امر به انقاذ ابن مولا را، می توانید و همزمان امکان انقاذ عبد مولا هم هست. بله اگر دقیقه بیست ویکم گذشت، دیگر نه امکان امتثال امر به انقاذ ابن مولا هست، چون تا بروید آوار را بردارید جنازه ابن مولا بیرون می آید از نفس کشیدن ابن مولا خبری نیست. از دقیقه بیست ویکم که گذشت اگر کاری نکردید امکان انقاذ عبد مولا هم نیست. بحث در همان دقیقه بیست ویکم است، به قول شماها می گوئید دقیقه نود. آن آخرین لحظه است که فرصت طلائی است. یا انتخاب می کنی امتثال امر اهم را و همان دقیقه بیست ویکم مشغول می شوی به انقاذ ابن مولا. هم می شود همان دقیقه بیست و یکم امتثال نکنی انقاذ ابن مولا را که می شود عصیان امر به انقاذ ابن مولا، و همزمان امر به انقاذ عبد مولا داری.

بعضی ها اینجا اشکال کرده اند، گفته اند امر به انقاذ عبد مولا اگر دقیقه بیست ویکم فعلی بشود، مرحوم آخوند گفته است که زمان امتثال بعد از زمان امر است. اول باید امر بیاید، مکلف تصور و تصدیق فائده بکند، داعی پیدا بکند تا امتثال کند. بالاخره یک دقیقه فاصله نشود یک ثانیه که فاصله می شود. زمان بعث یک مقداری مقدم است بر زمان انبعاث. شما می گوئید چون اگر عصیان شرط مقارن باشد، عصیان امر به انقاذ ابن مولا دقیقه بیست ویکم منجز یعنی فعلی می شود. در همان دقیقه بیست ویکم بخواهد امر فعلی بشود به انقاذ عبد مولا، آنوقت امتثال انقاذ عبد مولا هم در همان دقیقه بیست ویکم است، می شود تقارن زمان بعث وانبعاث. مرحوم آخوند در بحث واجب معلق گفته نمی شود. وقتی به آدم می گویند برو تا بخواهد برود بالاخره چند لحظه طول می کشد تا تصور امر مولا بکند، تصور فائده امتثال بکند، تصدیق به فائده بکند، انقداح اراده بکند، یک مقدار طول می کشد. پس گفته می شود که شرط مقارن به درد نمی خورد. چون دقیقه بیست ویکم تازه می خواهد امر به انقاذ عبد مولا فعلی بشود. خب من هم در دقیقه بیست و دوم انقاذ بکنم عبد مولا را دیگر. والا دقیقه بیست ویکم که من هنوز فکرش را نکرده ام، انقداح اراده نشده، دقیقه بیست و دوم هم که کار از کار می گذرد دیگر. فوری وفوتی است.

اقول: جوابش این است که مرحوم آخوند اگر نظرش این است که زمان انبعاث از زمان بعث منفک می شود عقلا، این نظر درست نیست. چه اشکالی دارد شما قبل از اینکه امر بیاید فکرهایت را کرده باشی که سر دقیقه بیست و یکم امر می آید به انقاذ عبد مولا. قبلش تصور فائده امتثال و تصدیق به آن کردی. اراده هم از قبلش در نفست منقدح شده است. فقط منتظری چراغ امر به مهم روشن بشود همزمان امتثال کنی او را. این هیچ محذور عقلی ندارد. می دانم که سر دقیقه بیست ویکم عصیان امر به اهم فعلی خواهد شد چون خودم از خودم خبر دارم که حال اتیان به اهم ندارم. پس می دانم که دقیقه بیست ویکم امر به مهم خواهد آمد، و امتثال امر به مهم در تخفیف عذاب مؤثر است. از قبل تصمیممی گیرم که سر دقیقه بیست ویکم انقاذ کنم عبد مولا را مقارنا با آمدن امر.

سؤال وجواب: شما می دانید که بعضی از امرها را عصیان خواهید کرد. اینکه شرط متأخر نیست. ما که علم شما را کار نداریم. شما علم دارید که موقع اذان ظهر وجوب نماز فعلی خواهد شد. ... سر دقیقه بیست ویکم آن عصیان است. مقارن با آن عصیان امر به انقاذ عبد مولا فعلی می شود. مقارن با فعلی شدن امر به انقاذ عبد مولا من هم انقاذ خواهم کرد عبد مولا را. همه اینها مقارن رخ خواهد داد.

سؤال: باید زمان بگذرد تا عصیان رخ بدهد. جواب: اصلا در این زمان اگر الان نروی یعنی عصیان. چون اگر الا نروی یعنی دیگر نرفته ای. پس الان که نمی روی یعنی عصیان فعلی. همین آنی که سراغ انقاذ ابن مولا نمی روی امر داری به انقاذ عبد مولا. چون عصیان امر به انقاذ ابن مولا فعلی است. امر داری به انقاذ عبد مولا، همزمان هم امتثال می کنی امر به انقاذ عبد مولا را.

اگر اصرارتان این است که شرط متأخر را قبول نکنید این حرفها را می گوئیم. والا اگر شرط متأخر را قبول کنید که این حرفها نیست. از همان دقیقه اول شرط متأخر عصیان امر به انقاذ ابن مولا هست. چون فی علم الله تا آخر وقت عصیان خواهید کرد امر به انقاذ ابن مولا را. اگر شرط متأخر بگوئید از همان دقیقه اول امر به انقاذ عبد مولا دارید.

مرحوم نائینی هم که شرط متأخر را قبول ندارد، خودش هر جا که گیر می کند راه حل ارائه می دهد. مرحوم نائینی که یکی از رهبران انقلاب ضد شرط متأخر است،خودش گفته است جائی که گیر می کنیم توجیه می کنیم. مثلا اول طلوع فجر امر به صوم می خواهد فعلی بشود، ولکن ما باید تا طلوع آفتاب قدرت داشته باشیم بر صوم. والا اگر من تا غروب آفتاب قدرت بر صوم ندارم چه جور امر به صوم فعلی می شود؟ ما می گوئیم بقاء القدرة الی آخر النهار شرط متأخر است برای وجوب صوم من طلوع الفجر. مرحوم نائینی که شرط متأخر را منکر است می گوید تعقب القدرة، یعنی اینکه هنگام طلوع فجر قادر باشی و قدرت در هنگام طلوع فجر متعقب باشد به بقاء القدرة الی آخر الیوم. یعنی به دنبال داشته باشد بقاء قدرت تا آخر روز را. بعد می گوید به دنبال داشتن شرط مقارن است. خود وصف تعقب الان حاصل است. الان این قدرت اول طلوع فجر متصف است به اینکه بعد از آن وبه دنبال آن قدرت تا غروب آفتاب باقی است. اسمش را گفته تعقب بقاء القدرة وگفته وصف تعقب شرط مقارن است.

خب اینجا هم می گوئیم که تعقب العصیان، اگر مکلف به نحوی است که تعقب عصیان امر به اهم دارد. مرحوم نائینی که می گوید خب اگر فی علم الله این مکلف عصیان می کند امر به اهم را، از اول وقت وصف تعقب به عصیان را دارد.

این به نظر ما شرط متأخرش ولو با توجیه مرحوم نائینی که برمی گرداند به شرط تعقب بی اشکال است. شرط مقارن هم عقلا بی اشکال است.

بله! در بحث شرط مقارن امر، یک شبهه ای هست ربطی به اینجا هم ندارد. حالا یک شبهه ای هست. آن شبهه این است که گفته می شود اگر زمان بعث مقارن باشد با زمان انبعاث، یعنی مولا آنوقتی که می گوید نگاه بکن به من، همزمان با انظر الیّ همزمان مکلف نظر کند به مولا. شبهه اش این است که این امر کی فعلی می شود؟ قبل از این ثانیه که امر نداشتیم که انظر الیّ. در این ثانیه که امر می خواهد بیاید، مکلف نظر الی المولا و امتثال مسقط امر است. یعنی همزمان با تحقق نظر مکلف دیگر امر ساقط می شود. امتثال علت تامه است برای سقوط امر. معلول از علت تامه اش زمانا منفک نیست. خب شبهه این است که این امر انظر الیّ کی زنده شد؟ قبل از این ثانیه سی که مولا امر نداشت. سر ثانیه سی که می خواهد امر کند نگاه می کند می بیند که مکلف امتثال کرد، همزمان با امتثال هم که امر ساقط می شود. پس این امر کی نفس بکشد و کی زنده بشود.

ولذا شبهه می شود که زمان امتثال متأخر از زمان امر است که مثلا در ثانیه سی ام امر می آید، لااقل ثانیه سی ویکم امتثال می آید، که در یک ثانیه دلش را خوش کند این امر مولا که ما آمدیم و سریع رفتیم. اما وقتی امتثال همزمان با حدوث امر بیاید، اصلا در نطفه خفه کردید این امر مولا را.

این شبهه ای است روی نظر کسانی که می گویند امتثال مسقط امر است.

این شبهه اختصاص به اینجا ندارد. این شبهه در همه اوامر می آید وباید برای آن فکری کرد. ربطی به اینجا ندارد که مربوط بشود به بحث ترتب. اگر کسی بخواهد این شبهه را اینجا مطرح کند این فرصت طلبی می شود. چون این شبهه این است که زمان امتثال عقلا باید متأخر باشد از زمان امر بخاطر این شبهه.

عرض کردم این شببه هم روی مبنای کسانی است که می گویند امتثال مسقط امر است. اما اگر مثل آقای صدر گفتیم امتثال مسقط امر نیست، امر به فعلیت خودش باقی است منتهی شما امتثالش کردید، عقل دیگر به شما چیزی نمی گوید. خب اصلا امر ساقط نمی شود با امتثال واین شبهات هم پیش نمی آید. اگر هم مشهوری بشویم که می گویند امتثال مسقط امر است، بخاطر این شبهه عقلی می گوئیم امتثال که مسقط امر است، عقل که نمی گوید از باب ظهور خطاب است یا از باب حکم عقلاء است، خب اگر بنا باشد ما بگوئیم همزمان با امتثال باید امر باقی باشد، واز آن طرف مسقط هم می دانیم امتثال را، خب می گوئیم اینجا امتثال مقتضی است برای اینکه در آن متأخر یعنی ثانیه سی ام امتثال که کردی مقتضی است که این امر در ثانیه سی ویکم ساقط بشود، اگر بنا باشد در ثانیه سی ویکم ساقط بشود که همزمان با امتثال است، خب این امر چه زمانی می خواهد فعلی بشود.

به هر حال این شبهات اصلا خیلی مهم نیست. اخذ عصیان امر به اهم به نحو شرط متأخر و به نحو شرط مقارن کاملا ممکن است. ونیازی هم نیست که ما بیائیم عزم علی العصیان را شرط قرار بدهیم، بگوئیم إذا عزمت علی عصیان الاهم فأت بالمهم. چرا؟ برای اینکه شما اگر عزم را هم شرط قرار بدهید حتما باید بگوئید العزم المستمر، نه عزم یک آن. یک آن تصمیم گرفتم امر اهم را امتثال نکنم، آیا این کافی است برای اینکه امر به مهم فعلی بشود. اینکه نمی شود. چرا؟ برای اینکه آمد وبعد پشیمان شدم، یک آن تصمیم بر عصیان امر به اهم گرفتم اما بعد فکر کردم از جهنم ترسیدم پشیمان شدم می خواهم امتثال کنم امر به اهم را، آن یک لحظه عزم بر عصیان اهم، اگر بنا باشد امر به مهم را فعلی کند، خب می شود طلب الضدین. امر به مهم می گوید من دیگر فعلی شدم بیا مهم را انجام بده. امر به اهم هم میگوید بیا من را انجام بده. می شود طلب ضدین. پس شرط امر به مهم اگر هم عزم باشد باید عزم مستمر الی آخر الوقت علی عصیان الاهم باشد. خب باز همان محذور شرط متأخر پیش می آید. پس چرا بیخود بیائیم سری که درد نمی کند دستمال ببندیم. اگر شرط متأخر ممکن است، خب همان عصیان امر به اهم شرط متأخر باشد چه نیازی است عزم شرط متأخر باشد. نمی گویم محال است، نه محال نیست وهیچ اشکالی ندارد. إذا عزمت علی ترک الاهم وعصیانه عزما مستمرا الی آخر الوقت فأت بالمهم. هیچ محذوری ندارد. ما می گوئیم نیازی به آن نیست.

سؤال وجواب: إذا لم تعزم علی اتیان الاهم، منتهی عدم العزم علی اتیان الاهم تو مستمر بود تا آخر وقت، این می تواند شرط باشد. همین عزم علی العصیان هم کسی که تا آخر وقت امر را انجام نمی دهد، عزم علی العصیان دارد دیگر. الان می خواهد انجام ندهد، بعدش هم که می خواهد انجام ندهد، تا آخر وقت می خواهد انجام ندهد، می شود عزم مستمر علی العصیان دیگر. شرط شدن عزم علی العصیان یا عدم العزم علی الامتثال برای امر به مهم محذور ندارد، فقط ما می گوئیم نیازی به آن نیست. این در رابطه با این بحث.س اصلا شما می توانید بگوئید شرط امر به مهم ترک الاهم است. نه عصیان، نه امتثال، ترک الاهم است. البته باز هم باید بشود ترک الاهم الی آخر الوقت. این هم می تواند شرط وجوب مهم باشد.

یک نکته ای عرض کنم: مرحوم نائینی فرموده است: عزم علی العصیان نمی شود شرط وجوب مهم باشد. بروید خود عصیان اهم را شرط امر به مهم بدانید. عزم علی العصیان را شرط مهم قرار دادن محال است. چرا؟

ایشان فرموده برای اینکه ممکن است من تا آخر عزم علی العصیان داشته باشم ولی العبد یدبر والله یقدر، اما واقعا از من اهم صادر بشود اتفاقا. تا آخر هم من تصمیم داشتم اهم را ترک کنم ولی اصلا نمی دانم چی شد که ناخودآگاه اهم را انجام دادم. آیا می شود در اینجا شما بگوئید امر به مهم فعلی می شود؟ نمی شود. خب امر به مهم فعلی بشود برای من که اتیان کرده ام به اهم، به جرم اینکه تو تا آخر عزم علی العصیان داشتی. پس نمی تواند عزم علی العصیان شرط امر به مهم باشد.

اقول: ما نمی فهمیم این فرمایش ایشان یعنی چه. کسی که عزم علی العصیان دارد نسبت به اهم و این عزمش مستمر است تا آخر وقت، خب این اهم به اختیار او که صادر نمی شود. کسی که عزم دارد اهم را انجام ندهد و تا آخر وقت هم این عزمش ادامه دارد، چطور می خواهد اهم که عزم دارد بر ترکش از او به اختیار خودش صادر بشود. مگر واجب فعل اختیاری نیست؟

فوقش اگر اصرار دارید که من گاهی عزم مستمر بر عصیان اهم دارم ولی اهم یتحقق منی غفلة، اینجا که دیگر نمی توانیم امر به مهم داشته باشیم.

می گوئیم خب یک قید دومی بزنید، إذا عزمت علی عصیان الاهم و کان ترک الاهم باختیارک فأت بالمهم. عزم بر عصیان اهم اگر داشتی و ترک اهم در اختیار تو بود، فأت بالمهم. این فرضی که شما فرمودید که من عزم بر عصیان اهم داشتم ولی اهم سهوا از من صادر شد، خارج می شود. چرا؟ برای اینکه در اینجا ترک اهم در اختیار من نیست. چون فرض این است که من غافلم و اهم را بدون اختیار انجام دادم. یعنی ترک اهم در اختیار من نبود. کسی امر به مهم دارد که دو تا شرط در او فعلی بشود: یکی اینکه عزم بر عصیان اهم داشته باشد. دوم اینکه ترک اهم در اختیارش باشد. اما شمائی که ترک اهم در اختیارت نیست سهوا اهم را انجام میدهی، تو نه، تو مکلف به مهم نیستی.

سؤال وجواب: ما بحثمان در امکان ترتب است. ما می گوئیم امکان چنین تقییدهایی هست، نگوئید محال است. ولکن اگر می گوئید عرفی نیست، بله ما هم قبول داریم عرفی اش همان شرط متأخر عصیان الاهم است، یا شرط متأخر ترک فعل اهم است. اگر عرفی می گوئید که ما هم قبول داریم. و اگر عقلی بحث می کنید همه اینها امکان عقلی دارد.

فتحصل من جمیع ما ذکرناه که ترتب ممکن است.

برخی ادله دیگری که بر امکان ترتب آورده اند نیازی به بحث در آن نیست. انشاءالله اگر مختصری هم توضیح بدهیم در حد چند دقیقه، بعدش وارد دو مطلب می شویم: یکی اینکه آیا امکان ترتب کافی است برای اثبات وقوع آن، دوم اینکه آیا ما در بحث تزاحم نیاز داریم به ترتب یا نیاز نداریم کما علیه السید الامام قدس الله نفسه الزکیة. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 292

شنبه 12/11/87

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 ترتب بود. در رابطه با ترتب دو وجه دیگر ذکر شده است برای اثبات امکان ترتب:

وجه اول: گفته اند بین امر به مهم و امر به اهم اختلاف رتبه است، و در تضاد بین دو چیز وحدت رتبه معتبر است.

چرا بین امر مهم وامر اهم اختلاف رتبه است؟

گفته اند چونکه امر به مهم موضوعش عصیان اهم است. عصیان اهم رتبه اش مساوی است با امتثال اهم، لأن العصیان نقیض الامتثال و النقیضان فی رتبة واحدة.

پس ثابت می شود که عصیان اهم متأخر است رتبة از اهم بخاطر اینکه عصیان اهم هم رتبه است با امتثال اهم، و روشن است که امتثال اهم متأخر است رتبة از اهم.

نتیجه می گیریم که امر به مهم متأخر است از عصیان اهم، عصیان اهم هم متأخر است از خود امر به اهم. عصیان امر به اهم از امر به اهم متأخر است دیگر.

حالا که ثابت شد بین امر به مهم و امر به اهم اختلاف رتبه است بلکه متأخر است امر به مهم از امر به اهم بمرتبتین، دیگر اینها مشکلی ندارند. تضاد در جائی استکه اختلاف رتبه بین ضدین نباشد.

اقول: این مطلب واضح الاندفاع است. اولا: اختلاف رتبه مشکل ضدین را حل نمی کند. حالا اگر فرض می کردیم احد الضدین علت ضد آخر بود، سواد علت بیاض بود، با هم جمع می شدند؟ چون علت و معلول اختلاف رتبه دارند دیگر اجتماعشان محال نیست و لو اجتماع مثلین بشود؟ لو فرض که ضد علة لضده الآخر، هل یجوز اجتماعهما فی آن واحد؟. اصلا اگر بنا باشد اختلاف رتبه مشکل تضاد را حل کند، خب شما می توانستید بگوئید امر به مهم موضوعش قصد امتثال امر به اهم است. کسی که قصد دارد امتثال کند امر به اهم را، امر به مهم دارد. و اختلاف رتبه درست می شد. چون امر به مهم موضوعش می شد قصد امتثال امر به اهم، و قصد امتثال امر به اهم که متأخر است از امر به اهم. آنوقت اختلاف رتبه بین امر به مهم و امر به اهم درست می شد. باید بگوئید مشکلی پیش نمی آید. این را که نمی شود گفت.

اصلا امر به مهم اگر موضوعش وجود امر به اهم بود، إذا وجد الامر بالاهم فهناک امرٌ بالمهم، باز اختلاف رتبه درست می شد بین مهم و اهم. چون در موضوع امر به مهم، وجود امر به اهم اخذ شده است، و حکم از موضوعش تأخر دارد رتبة. صرف اختلاف رتبه که مشکل را حل نمی کند.

باید مشکل تضاد ضدین را برطرف کنید نه اینکه اختلاف رتبه درست کنید و به این دلخوش باشید.

ثانیا: امر به اهم و امر به مهم تضاد ذاتی که ندارند، تضادشان ناشی است از عجز مکلف از جمع بین الفعلین. تضاد امر اهم و امر به مهم بالعرض است ناشی است از تضاد بین المتعلقین لاجل عدم قدرة المکلف علی الجمع بینهما.

پس شما بین فعل اهم و فعل مهم تضاد را برطرف کنید. اختلاف رتبه درست کردن در امر به اهم و امر به مهم که مشکل را حل نمی کند.

پس این وجه برای امکان ترتب درست نیست.

مرحوم آقای خوئی جواب دیگری ذکر کرده است که ما نفهمیدم ایشان چطور فرموده است. فرموده است اصلا بین امر مهم و امر اهم اختلاف رتبه نیست. چرا؟ برای اینکه درست است که موضوع امر مهم عصیان اهم است وحکم از موضوعش تأخر دارد. عصیان ام به اهم تأخر دارد از خود امر به اهم. نه بخاطر اینکه عصیان نقیض امتثال است و النقیضان فی رتبة واحدة، که حرف درستی نیست. اینکه نقیضان فی رتبة واحدة حرف درستی نیست. نار متقدم است رتبة بر حرارت. دلیل نمی شود که عدم نار هم متقدم باشد رتبة بر حرارت. نه، عدم نار وجهی ندارد تقدم رتبی داشته باشد بر حرارت. نار است که علت حرارت است، عدم نار چکاره است. نار چون علت حرارت است مقدم است رتبة بر او، دلیل نمی شود که عدم نار هم با خود نار در رتبه واحده باشند و او هم مقدم باشد بر حرارت. آخه تقدم ملاک می خواهد. وجود نار بر وجود حرارت تقدم دارد چون علت او است، پدر شما بر شما تقدم رتبی دارد دلیل نمی شود که عموی شما هم بر شما تقدم رتبی داشته باشد چون با پدر شما متضایفین هستند. وجود نار تقدم دارد بر حرارت، دلیل نمی شود که عدم نار هم تقدم داشته باشد بر حرارت.

سؤال وجواب: همانطور که بین نار و عدم نار تساوی رتبه است، بین عدم نار و حرارت هم تساوی رتبه است. شما می خواهید بگوئید نار چون مقدم است رتبة بر حرارت پس عدم نار هم مقدم است رتبة بر حرارت. چون عدم نار با وجود نار نقیضان هستند و النقیضان فی رتبة واحدة. خب این حرف درستی نیست. تقدم رتبی ملاک می خواهد. نار علت حرارت است اما عدم نار که علت حرارت نیست.

پس مرحوم آقای خوئی فرموده و درست هم فرموده است که عصیان امر به اهم خودش تأخر رتبی دارد از امر به اهم، نه اینکه چون نقیض امتثال است و النقیضان فی رتبة واحدة که شعار نادرستی است.

سؤال: نقیضان فی رتبة واحدة هستند چون نمی توانند علت همدیگر باشند. ولی نمی شود نتیجه گرفت که اگر خودش مقدم بود نقیضش هم مقدم است.

جواب: بله بحث در همین است که آیا قانون النقیضان فی رتبة واحدة را بخواهید تأسیس کنید بگوئید که وجود نار که علت حرارت است و تقدم دارد رتبة بر حرارت، عدم نار هم در رتبه وجود نار است و همین نار هم تقدم رتبی دارد بر حرارت. خب این حرف درستی نیست. تقدم رتبی ملاک می خواهد. ملاکی نیست در تقدم رتبی عدم النار بر حرارت. پس عصیان امر اهم نه بخاطر اینکه نقیض امتثال است ما می گوئیم تأخر دارد رتبة از اهم، چون الامتثال متأخر رتبة عن الاهم و العصیان نقیض الامتثال فی رتبة واحدة. نه این حرف درستی نیست. خود امتثال و عصیان هر دو جداگانه که بررسی می شوند، امتثال انتزاع می شود از موافقت امر، عصیان هم انتزاع می شود از مخالفت امر. پس عصیان تأخر رتبی دارد از امر، نه اینکه چون نقیض امتثال است.

این مطلب را داشته باشید.

آقای خوئی ره فرموده است که قبول کردیم امر به مهم متأخر است رتبة از عصیان امر به اهم تأخر الحکم عن موضوعه، عصیان امر به اهم هم تأخر دارد از امر به اهم رتبة تأخر عصیان الامر عن نفس الامر. اما وجهی ندارد بگوئیم امر به مهم تأخر رتبی دارد از امر به اهم.

اقول: این فرمایش آقای خوئی خیلی غریب است. برای اینکه ملاک تقدیم و تأخر رتبی در اینجا هست. ملاک این است که لا یفرض وجود المتأخر الا والمتقدم موجود. معنای تقدم و تأخر رتبی این است. معلول تأخر رتبی دارد از علت، یعنی لا یفرض وجود المعلول الا والعلة موجودة دون العکس. ممکن است علت موجود باشد ولی چون هنوز شرط موجود نیست معلول موجود نشود. متأخر رتبی هرگاه موجود باشد متقدم رتبة هم حتما موجود است دون العکس.

جناب آقای خوئی! وقتی که امر به مهم متأخر است از عصیان امر به اهم، عصیان امر به اهم هم متأخر است رتبة از خود امر به اهم، حتما امر به مهم تأخر رتبی پیدا می کند از امر به اهم. چرا؟ برای اینکه لا یفرض وجود الامر بالمهم الا والامر بالاهم کان موجودا. ولی ممکن است امر به اهم موجود باشد امر به مهم موجود نباشد.

پس وجهی نداشت شما اختلاف رتبه بین امر به مهم و امر به اهم را انکار کنید.

سؤال وجواب: اینجور گفته اند که امکان داشته باشد که متقدم موجود باشد بدون متأخر، ولی امکان وجود متأخر بدون وجود متقدم نیست. معلول نیست به علت ناقصه اش اینطور است. اینطور تعریف کرده اند.

سؤال وجواب: شما به این تعریف اشکال دارید که علت تامه هم بدون معلول موجود نمی شود. خب ما می گوئیم تعریف متأخر رتبی این است که در فلسفه گفته اند لا یمکن وجوده الا والمتقدم موجود. اما علت تامه بالحمل الشایع نه به وصف علیت تامه، علت تامه به حمل شایع یعنی نار، یمکن وجود النار بدون الحرارة، ولی لا یمکن وجود الحرارة بدون وجود النار. اگر به وصف علت تامه بگیرید، وصف علت تامه با وصف معلولیت تضایف دارد. اما ذات علت تامه، یعنی آتش و رطوبت قطنه، ممکن است آتش موجود باشد ولی حرارت موجود نشود. ممکن است رطوبت قطنه موجود باشد ولی احتراق موجود نشود. حالا این بحث مربوط به اینجا نیست. ذات علت تامه، نه به وصف علیت تامه، وصف علیت تامه تضایف دارد با وصف معلولیت، ذات علت تامه تقدیم رتبی دارد بر معلول. چون معلول موجود نمی شود مگر اینکه علت تامه موجود است ولکن ممکن است ذات علت تامه مثل آتش موجود باشد ولکن حرارت موجود نشود بخاطر فقد شرط.

پس این فرمایش آقای خوئی درست نیست.

سؤال وجواب: تقدم و تأخر رتبی منحصر نیست به علت و معلول. دو متأخر است رتبة از یک. چرا؟ برای اینکه لا یفرض دو الا و اینکه یک موجود است ولی ممکن است یک موجود باشد دو موجود نباشد. پس تقدم و تأخر رتبی منحصر به علت و معلول نیست.

و اینکه حضرت امام قده فرموده اند عصیان تأخر رتبی ندارد از امر. پس موضوع امر به مهم عصیان امر به اهم است ولی عصیان امر به مهم تأخر رتبی ندارد از امر به اهم، امتثال او هم تأخر رتبی ندارد از امر به اهم.

اقول: ما نمی فهمیم، چطور می شود امتثال یا عصیان امر از خود امر تأخر رتبی نداشته باشد. عنوان عصیان و امتثال که واضح است انتزاع می شود عنوان امتثال از موافقت امر و عنوان عصیان هم انتزاع می شود از مخالفت امر، پس چطور می تواند تأخر رتبی از امر نداشته باشد. بله می تواند شارع موضوع امر به مهم را اصلا ترک ذات اهم قرار بدهد، ترک انقاذ ابن مولا قرار بدهد، نه عصیان امر به انقاذ ابن مولا. بله آن دیگر ترک انقاذ ابن مولا تأخر رتبی از امر به انقاذ ندارد. ولی عنوان عصیان حسابش جدا است.

مهم در اشکال به این وجه بر امکان ترتب این است که اختلاف رتبه مشکل تضاد را حل نمی کند.

وجه دوم: دیگری برای ترتب ذکر شده است. گفته اند: عصیان امر به اهم علت دو چیز است، یک سقوط امر به اهم. چون العصیان مسقط. دوم وجود امر به مهم. عصیان امر به اهم پدر دو فرزند است، یکی سقوط امر به اهم لأن العصیان علة السقوط. دوم اینکه عصیان امر به اهم علت امر به مهم است چونکه موضوع علت حکمش هست. پس امر به مهم وسقوط امر به اهم معلول علت واحده هستند و با هم در رتبه واحده اند. دیگر این را که نمی شود کسی انکار کند که معلولین علة واحدة فی رتبة واحدة.

حالا که اینجور شد، امر به مهم با سقوط امر به اهم وحدت رتبه دارند. چون هر دو معلول عصیان امر به اهم هستند. چطور می شود این امر به مهم با دشمن سقوط یعنی ثبوت، این امر به مهمی که هم رتبه سقوط الامر بالاهم است چطور می تواند هم رتبه دشمن سقوط باشد یعنی هم رتبه ثبوت الامر بالاهم باشد؟ این محال است دیگر.

پس نتیجه گرفتیم که در رتبه امر به مهم امر به اهم ثابت نیست. چون در این رتبه امر به مهم، ام به اهم ساقط است پس محال است ثابت باشد.

این منشأ می شود که بگوئیم هیچگاه ثبوت امر به اهم با ثبوت امر به مهم در رتبه واحده نیستند. چون آن چیزی که هم رتبه ثبوت الامر بالمهم است سقوط الامر بالاهم هست لا نقیضه.

اقول: این مطلب باز می خواهد اختلاف رتبه درست کند بین امر به مهم و امر به اهم با یک مقدار استدلال پیشرفته تر. آن استدلالهای قرون وسطایی وجه اول در آن نیست، این وجه اول با آخرین ابتکارت علمی همراه است. ولی هیچ منتج نیست. برای اینکه اختلاف رتبه بین امر به اهم و امر به مهم عرض کردیم مشکلی را حل نمی کند.

از این بحث گذشتیم.

البته این استدلال بد استدلالی نیست. بالاخره عصیان اهم علت است (ولو علت تکوینیه نیست ولی علت بالمعنی الاعم است اعم از علت تکوینیه وتشریعیه است) برای دو چیز: یکی سقوط الامر بالاهم، و یکی ثبوت الامر بالمهم. و معلولین علت واحده هم رتبه اند. خب این حرف بدی نیست.

شما نفرمائید که آقای بروجردی ره فرمود دیگران هم فرموده اند که غلط است ما بگوئیم عصیان علت سقوط امر است. آن چیزی که علت سقوط امر است عجز مکلف است از امتثال، و یا ارتفاع موضوع است. عصیان بما هو عصیان مسقط تکلیف نیست مادامی که منجر نشود به عجز مکلف از امتثال یا به انتفاء موضوع. کسی که میت را دفن نمی کند، صرف عصیان امر به دفن میت مسقط امر نیست. یا باید گرگ بخورد این میت را، که ارتفاع موضوع بشود، یا دیگر این مکلف عاجز بشود از امتثال امر به دفن میت، چون حرکت کرد و از آن مسیر فاصله گرفت دیگر نمی تواند به آن منطقه برگردد، والا صرف عصیان بما هو عصیان مسقط امر نیست. آقای بروجردی ره اینجور فرموده است.

اقول: باشد مهم نیست، شما یک مقدار ما را در این مسیر معطل می کنید، عصیان علت سقوط نیست اما ملازم است با علت سقوط. چون عصیان سبب عجز مکلف می شود و عجز مکلف سبب سقوط است. عصیان منتهی می شود به عجز، والا عصیان صدق نمی کند. عصیان منتهی به عجز می شود و عجز هم منتهی به سقوط امر می شود. فرق نمی کند.

پس اشکال ما این است که اختلاف رتبه بین امر به مهم وامر به اهم را درست کردید جزاکم الله ولکن به هیچ دردی نمی خورد و هیچ مشکلی را حل نمی کند.

در بحث ترتب که ما امکانش را اثبات کردیم، یک مطلبی هست و این مطلب مهم است، این را عرض کنم: مرحوم ایروانی فرموده است ترتب را درست کردید بسیار خوب، اما اصلا کسی که امر به اهم را ترک می کند مشغول ضد عبادی می شود، این اصلا عقلاءا لا یتمشی منه قصد القربة. آقا از طلوع فجر تا طلوع آفتاب مشغول دعای ندبه و قرائت قرآن است می گوید نمازمان را بعدا قضاء می کنیم. عقلاء می گویند اصلا این چه عبادتی است؟ اصلا ولو شما امر ترتبی هم درست کردید ولی اصلا این عمل را مقرب نمی دانید. در نهج البلاغه هست که: « لا بأس بالنوافل ما لم تضر بالفرائض فإذا اضرت بالفرائض فارفضوها».

اقول: این فرمایش مرحوم ایروانی درست نیست. حالا کسی نماز نمی خواند بیاید کافر حربی بشود؟ نماز نمی خواند، حالا بجای نماز بگیرد بخوابد. حالا قرآن بخواند. حال مولا آن موقعی که قرآن می خواند بهتر است یا آن وقتی که می رود قمار بازی می کند یا به لهو و لعب مشغول می شود؟ مول گفته نقذ الغریق، این آقا انقاذ غریق نکرد رفت نماز خواند. بله انقاذ غریق نکرد بسیار بد کرد، اما این نماز چه مشکلی دارد، بهتر از این است که برود بازی بکند. ولو داعی این آقا بر ترک انقاذ غریق این است که می گوید اگر نبود نمازم را نخوانده بودم اگر ده تا غریق هم جلوم بود می رفتم همه را انقاذ می کردم اما من از نماز خدا نمی گذرم. خب باشد، باز هم این مشکل جهل این آقا است. اما حالا که دارد انقاذ غریق را ترک می کند و می آید نماز می خواند، خدا با این نمازش مشکل ندارد، عرف هم با این نمازش مشکل ندارند، می گویند چرا انقاذ غریق را ترک کرد. مردم با دعای ندبه او مشکل ندراند، مشکلشان این است که می گویند چرا نمازت را نخواندی.

سؤال: اشکال در صلاحیت تقرب است یا در متمشی شدن قصد قربت است؟

جواب: در متمشی شدن است. می گوید برفرض امر ترتبی باشد، اما این فعل از این آقا چطور به وصف عبادت صادر بشود. می گوید ضد عبادی واجب اهم لا یصلح للمقربیة.

پس این درست نیست.

بحث در این واقع می شود که راجع به ترتب ما امکانش را درست کردیم. مرحوم نائینی وآقای خوئی یک جمله ای فرموده اند، فرموده اند اثبات امکان ترتب کافی است برای اثبات وقوع آن. همینکه گفتید ممکن است، رسیدید به آخر خط، دیگر راجع به وقوع آن کسی نمی تواند با شما چانه بزند. چرا؟ برای اینکه مقتضای اطلاق دلیل این است که مثلا نماز در وقت وجوب انقاذ غریق امر دارد. أقم الصلاة. اگر ترتب ممکن نبود، می گفتیم امر به نماز ساقط است. ولی وقتی ترتب ممکن شد یا محتمل الامکان شد (که بنده اضافه کردم) شما به ظهور اقم الصلاة تمسک می کنید می گوئید که امر به نماز مطلقا نمی شود، اما امر به نماز مترتبا علی عصیان الانقاذ که محذوری ندارد. حال یا جازمیم که محذوری ندارد. وقتی جازمیم محذور ندارد، رفع ید از ظهور اقم الصلاة نسبت به اصل وجوب نماز، رفع ید از حجت است به لا حجت. واگر احتمال هم بدهیم امکان ترتب را، باز در اصول گفته اند که اگر ظاهر خطاب مولا حکمی باشد نمی دانیم این حکم ممکن است یا ممکن نیست، اصالة الامکان جاری می کنیم، بناء عقلاء بر این است که اگر ظاهر خطاب مولا یک حکمی بود تا احراز نکنند که محال است باید بنا بگذارند بر وقوع آن.

سؤال وجواب: اگر ظاهر خطاب این است که اقم الصلاة واین ظهورش شامل نماز مزاحم انقاذ غریق هم می شود. اطلاق این امر معقول نیست. چون اطلاق امر به مهم که به نظر مشهور محال است. ولکن اصل امر به مهم که معقول هست جزما أو احتمالا.

سؤال: وقتی حکم مترتبا را احتمال میدهیم مستحیل باشد یعنی احتمال میدهیم که شارع همچنین چیزی نگفته باشد. جواب: شارع که فرموده اقم الصلاة، احتمال میدهیم مطابق با واقع بودن این ظهور محال باشد. ظهور اقم الصلاة که می گوید امروز هم نماز واجب است حتی مطلقا واجب است. منتهی می دانیم ظهور مطلق ندارد به نظر مشهور، وجوب مشروطش ممکن است، و ما برای رفع ید از اصل وجوب نیاز به حجت اقوی داریم.

سؤال وجواب: إذا اضرت بالفرائض فارفضوها مثل فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع است، این ارشاد است به اینکه ترک کن این را تا بروی او را انجام بدهی. نه اینکه نهی داری از این. می گوید مطالعه را رها کن برو نان بخر، نه اینکه اگر نان نخریدی هم مطالعه نکن. لا خیر فیها یعنی خوب مطلق نیست که انسان بجای فریضه نافله بخواند. نه اینکه حالا اگر فریضه را ترک کردی نافله را هم ترک کن برو در خیابان بگرد.

سؤال وجواب: آنچه در ذهن ما هست این است که لا بأس بالنوافل ما لم تضر بالفرائض فإذا اضرت بالفرائض فارفضوها. برفرض تعبیر دیگری باشد که لا خیر بالنوافل إذا اضرت بالفرائض. اگر هم این باشد یعنی لا خیر مطلق نیست. ظهور عرفی این عبارات این است.

سؤال وجواب: اولا سند ندارد. وانگهی لا قربة بالنوافل إذا اضرت بالفرائض یعنی قربت ندارد به این معنا که متفاهم عرفی این است که ترک فریضه به بهانه نافله درست نیست. اما اگر فریضه را نمی خوانی نافله را هم ترک کن؟ این متفاهم عرفی نیست. ثالثا: برفرض این فرمایش شما درست باشد اما در نافله است، در واجب مهم و اهم که نیست. نفرمود که لا قربة بالواجب المهم إذا اضر بالواجب الاهم. اینجور که نفرمود. فوقش در نافله و فریضه کسی بگوید سند درست است و این ظاهر لا قربة بالنوافل إذا اضرت بالفرائض یعنی نافله ای که ضد فریضه است قربی نیست. برفرض این باشد اما در مورد واجب مهم و اهم که اینطور نیست.

این یک مطلب.

راجع به این مطلب که اثبات ترتب کافی است در اثبات وقوع آن، این مطلب درستی نیست. چرا؟ برای اینکه گاهی عرف اگر خطاب یک ظهوری داشت و این ظهور ممکن نبود، مثلا یک خطابی ظاهر بود در وجوب مطلق، این قابل اخذ نبود، حمل این خطاب بر واجب مشروط گاهی اخذ به ظهور خطاب تلقی نمی شود. این تحمیل یک ظهور جدیدی است بر خطاب.

مثلا ما در حدیث داریم کل شیء لک حلال. علم اجمالی داریم یا این آب نجس است یا آن آب. ظاهر کل شیء لک حلال این است که مرخص هستید در شرب این آب و مرخصید در شرب آن آب. دو تا ترخیص مطلق. این مستلزم مخالفت قطعیه علم اجمالی است و این نمی شود. بعضی ها گفته اند الضرورات تتقدر بقدرها، ما از اطلاق ترخیص در این دو رفع ید می کنیم، می گوئیم انت مرخص فی شرب هذا الماء إذا ترکت شرب الماء الثانی. و انت مرخص فی شرب الماء الثانی إذا ترکت شرب الماء الاول. می شود دو تا ترخیص مشروط. نتیجه اش این می شود که یکی را می توانی بخوری به شرط اینکه دیگری را ترک کنی. اسم این را می گذارند ترخیص تخییری در اطراف علم اجمالی.

مرحوم آقا ضیاء عراقی فرموده کسانی که ترخیص در مخالفت احتمالیه علم اجمالی را ممکن می دانند باید ملتزم بشوند به این ترخیص تخییری.

اقول: ما اینجور جواب دادیم (و در برخی از کلمات هم هست) که آن چیزی که مضمون کل شیء لک حلال است، ترخیص مطلق است در این آب و آن آب. اینکه ما بیائیم حمل کنیم این کل شیء لک حلال را بر ترخیص تخییری، این عمل به بعض ظهور نیست، این تحمیل ظهور جدید است بر حدیث.

ببینیم آیا در اینجا هم مشابه همین مطلب را می توانیم بیان کنیم یا نه.

جلسه 293

یکشنبه 13/11/87

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 نائینی و آقای خوئی فرمودند اثبات امکان ترتب کافی است برای اثبات وقوع آن. همینکه ثابت شد ترتب ممکن است، تمسک می کنیم به اطلاق خطاب تکلیف به مهم و می گوئیم تنها مانع عقلی این است که امر به مهم در فرض امتثال اهم ثابت باشد. اطلاق امر به مهم در فرض امتثال اهم مانع عقلی دارد. اما وجوب مهم مشروطا بعصیان الامر بالاهم وقتی مانع عقلی نداشت تمسک می کنیم به ظهور خطاب امر به مهم.

ما عرض کردیم این مطلب نیاز به تحقیق وبررسی دارد. چرا؟ برای اینکه موارد مشابهی هست در اصول که ما عرض کردیم آنچه ظاهر خطاب است قابل التزام نیست. توجیه خطاب مما لا یقبله العرف ولو امکن عقلا. مثلا مثالی دیروز زدیم امروز هم مثال دیگری می زنیم. مثالی که امروز می زنیم این هست که: دلیل می گوید خبر الثقة حجة، شامل خبرین متعارضین هم می شود، ولکن مشکل در اطلاق حجیت این دو خبر هست. اگر بگویند این خبر حجت است به شرط التزام به آن، حجیت مشروطه به التزام، آن خبر هم حجت مشروط به التزام، می شود حجیت تخییریه. کما اینکه در باب فتویین متعارضین مشهور قائلند به حجیت تخییریه، می گویند هذا الفتوی حجة بشرط الالتزام به. اگر ملتزمی به فتوای این مرجع مساوی عمل کنی فتوای او حجت است، اگر ملتزمی به فتوای مرجع مساوی دوم عمل کنی فتوای او حجت است. اینکه محال نیست.

ولذا گفته می شود که ما از اطلاق خبر الثقة حجة، فتوی الفقیه حجة، بعد از اینکه عقل می گوید امکان حجیت مطلقه هر دو نیست، حجیت مشروطه استفاده کنیم، چه مانعی دارد؟

ما در بحث تعارض عرض کردیم که اولا گاهی قرینه، قرینه متصله است. عرف واضح است نزدش که دلیل خبر الثقة حجة شامل خبرین متعارضین نمی شود معا. این قرینه متصله موجب اجمال می شود در این دلیل حجیت. چطور ما ظهور این دلیل را در حجیت تخییریه اثبات کنیم؟

وبرفرض قرینه منفصله باشد، بدیهی نباشد مشکل شمول دلیل حجیت خبر ثقه للخبرین المتعارضین، ولی به هر حال قرینه منفصله یعنی برهان عقلی نظری آمد گفت یمتنع حجیة کلا الخبرین المتتعاضین معا حجیة مطلقة. این کلفت زائده دارد بگوئیم مولا لحاظ کرد فرض تعارض را. آخه باید اینطور بگوئیم، بگوئیم مولا لحاظ کرد فرض تعارض را. در فرض تعارض بجای حجیت مطلقه حجیت مشروطه جعل کرد. آیا خطاب خبر الثقة حجة قابلیت عرفیه دارد که بگوئیم نظر کرد مولا الی فرض التعارض و با جعل حجیت مشروطه علاج کرد تعارض را؟ این خطاب خبر الثقة حجة عرفا متکفل این هست؟

برفرض به نظر عقلی ظهور منعقد می شود در دلیل خبر الثقة حجة نسبت به این خبرین متعارضین، ولی آیا بناء عرف و عقلاء بر حجیت همچنین ظهوری هست، ظهوری که نیاز به کلفت زائده دارد؟ این بحث مشکلی است که از خبر الثقة حجة بیائیم وبر این خطاب خبر الثقة حجة تحمیل کنیم که او ناظر است به فرض تعارض و برای فرض تعارض جعل حجیت مشروطه کرده است که هذا حجة إذا التزمت بالعمل به، ذاک الخبر حجة إذا التزمت بالعمل به. ولی در غیر فرض تعارض نه، مولا جعل کرد حجیت را برای خبر حجة مطلقة. برفرض همچنین ظهوری در خطاب خبر الثقة حجة منعقد بشود، آیا احراز کردید بناء عقلاء را بر حجیت همچنین ظهوری؟ برهان عقلی که نداریم که هر ظهوری حجت است. بناء عقلاء است. مثالها منحصر به این موارد نیست که من عرض می کنم. دیروز مثال علم اجمالی را زدیم به نجاسة احد المائین، که کسی بگوید اطلاق حلیت ظاهریه این دو اناء مشکل دارد، خب اصل این حلیت این اناء مشروطا بترک الاناء الآخر، و حلیة الاناء الآخر مشروطا بترک الاناء الاول که مشکل ندارد، یا در خبرین متعارضین که امروز مثال زدیم. یا فرض کنید کسی همزمان رفت دو تا خواهر گرفت. بگوئیم نفود این عقد بر این خواهر مطلقا و نفوذ عقد بر آن خواهر مطلقا محال است، محال است بخاطر اینکه یلزم منه الجمع بین الاختین. ولی شارع بگوید هذا العقد نافذ اذا التزمت به، ذاک العقد نافذ إذا اخترته. که از برخی روایات استفاده می شود که کسی که دو تا خواهر را همزمان بگیرد یختار واحدة منهما، یکی را انتخاب می کند برای زوجیت و نیاز به عقد مجدد نیست. حالا آن روایت اگر سندش تمام بشود و اصحاب هم قبول بکنند روی سر ما و قبول می کنیم، اما کسی بیاید از خود احل الله عقد النکاح این معنا را استفاده کند نفوذ این عقد بر خواهر بشرط الالتزام به، و نفوذ عقد آن خواهر بشرط الالتزام به، این عرفی نیست. ولذا در بحث تزاحم هم عرض می کنیم اینکه به عنوان یک اصل مسلم گرفته اند که امکان ترتب همان و حجیت ظهور خطاب امر به مهم در اصل وجوب مهم همان. نخیر. ممکن است شارع بتواند تصریح کند که إن ترکت الاهم فأت بالمهم، ولی از اطلاق خطاب امر به مهم نتوانیم امر ترتبی استفاده کنیم. کما اینکه نظر برخی از اعاظم این است که اصلا خطابات تکلیف منصرف هستند از فرض تزاحم. اصلا عرف به تعبیر ایشان گاهی تعبیر می کردند اگر دید در این ظهور اضطرابی پیش آمد یعنی توقف کرد عرف، مستقیم نبود معنایی که این خطاب دارد، عرف متوقف می شود و عمل نمی کند به خطاب. خب ایشان نظرشان این است که میگویند در باب تزاحم هم عرف استظهار نمی کند که خطاب أقم الصلاة می گوید من واجبم حتی در حال تزاحم با انقاذ غریق. أنقذ الغریق هم می گوید من واجبم حتی در فرض تزاحم با وجوب نماز. بعد ما بیائیم بنشینیم از پیش خودمان ترتب را پیشنهاد کنیم برای علاج آن تعارض، این مورد قبول همه نیست. ولذا باید در ضمن این مباحثمان این بحث را هم دنبال کنیم که در کجا استظهار از خطاب کردن برای امر ترتبی عرفی است ودر کجا عرفی نیست. صرفا بحث عقلی کردن کافی نیست.

خود مرحوم آقای خوئی در احکام امضائیه قبول ندارد که امکان ترتب مساوی است با وقوع آن. چطور؟ ایشان می فرماید رجل نذر أن یزور الحسین علیه السلام فی عرفة هذه السنة ثم استطاع. وجوب وفاء به نذر مطلقا منافی است با وجوب حج. و وجوب حج وجوب ابتدائی است، اما وجوب وفاء به نذر وجوب امضائی است، شرط الله قبل شرطکم. وجوب امضائی در جائی است که منافی با وجوب ابتدائی الهی نباشد.

إن قلت: لو ترک هذا المکلف حجة الاسلام فهل یجب علیه الوفاء بالنذر ترتبا یا نه؟

حضرت امام فرموده اگر حج نمی روی باید وفاء به نذرت را ترک نکنی. چون معتقد است باب تزاحم است، به این معناست که حج مقدم است چون واجب اولی است، ولی اگر حج نرفتی کربلایت را برو. نه اینکه روز عرفه بروی دنبال گردش.

مرحوم آقای خوئی فرموده نه، حج نرفتی بد کردی، اما لازم نیست کربلا بروی. چرا؟ برای اینکه امر مطلق به وفاء به نذر که نمی شود. امر ترتبی در اینجا راه ندارد دلیل خاص می خواهیم. چرا؟ برای اینکه ظاهر خطاب فِ بنذرک امضاء است. من مکلف که ترتبا نذر نکردم، من مطلقا نذر کردم. من نگفتم إن ترکت الحج فأزور الحسین علیه السلام فی عرفة. من بطور مطلق نذر کردم. شارع بیاید بگوید وفاء کن به نذرت علی تقدیر ترک الحج، این مفاد امضاء نیست. امضاء ظاهرش این است که من فقط آخر نامه مهر تأیید می زنم، آخر این نذر تو مهر تأیید می زنم نه اینکه تصرف می کنم در نذر تو. مهر تأیید یک امضاء خدا است که این نذر تأیید می شود. اینکه نمی شود. اینکه بخواهد اگر باشد که بگوید اگر حج نرفتی به نذرت وفاء کن، این مساق دلیل امضاء نیست.

بالاخره ایشان در اینجا پذیرفته است با این تقریب که امکان ترتب مساوق با وقوعش نیست. حالا در جای خودش اگر فرصت شد این مطالب را بحث خواهیم کرد.

سؤال: امضاء مشروط می شود ممضاة که مشروط نمی شود.

جواب: بالاخره این آقا نذر مطلق کرد، شارع می خواهد نذر این را بطور مشروط امضاء کند. البته فعلا بحث تفصیلی نمی خواهیم بکنیم. ما فرمایش شما را به نحوی در باب تعارض مطرح کردیم در جواب بر مرحوم آقای خوئی. ولی کلام در این است که می خواهیم شاهد بیاوریم که خود ایشان امکان ترتب را مساوق با وقوع نگرفته است. ولو ما این حرف را قبول نداریم اما اصل مدعا درست است که صرف امکان ترتب لا یساوق الحکم بوقوعه. باید ما نکته را پیدا کنیم.

بله امکان ترتب برای اینکه امر ترتبی به دلیل خاص ثابت بشود مشکلی ندارد.

سؤال وجواب: اینها را باید در مبانی و مسالک تزاحم حساب کنیم، ببینیم کدام مسلک با نظر عرفی مطابقت دارد.

راجع به این مطلب دوم هم که اصلا در بحث تزاحم نیاز به ترتب داریم یا نه، برخی از بزرگان فرموده اند نه، ما نیازی به ترتب نداریم. تزاحم بین اهم و مهم و تزاحم بین المتساویین هیچ نیازی به ترتب ندارد. اصلا امر به متزاحمین مطلق است، صل وجوب صلاة را مطلقا می رساند، أنقذ الغریق هم وجوب انقاذ را مطلقا می رساند، و عقلا هیچ محذوری ندارد امر مطلق به نماز و امر مطلق به انقاذ غریق. حالا اتفاقا مکلف قادر بر جمع نیست بین الامتثالین، خب باشد. نوبت می رسد به حکم عقل. و الا لغو و مستهجن و قبیح نیست اطلاق وجوب نماز و اطلاق وجوب انقاذ نسبت به فرض تزاحم. چرا؟ برای اینکه عقل و عرف بیش از قدرت بر ذات متعلق را شرط نمی کنند. اما قدرت بر جمع بین این فعل واجب و جمع بین فعل واجب دیگر داری یا نداری، او دیگر مربوط به خطاب شرعی نیست، او دیگر مربوط می شود به حکم عقل در مقام لزوم امتثال.

این مسلکی است که ما در دوره قبل انتخاب کردیم، دیدیم برخی از بزرگان از جمله صاحب منتقی الاصول هم این مسلک را انتخاب کرده اند.

حضرت امام ره بالاتر فرموده است. فرموده اصلا قدرت بر ذات فعل واجب هم شرط تنجز است. تکلیف شامل غیر مقدور هم می شود فضلا از اینکه خود فعل مقدور باشد جمع بینه و بین واجب آخر غیر مقدور باشد. که این را باید بحث کنیم.

پس اول ببینیم مسالک در باب تزاحم بین اهم و مهم یا بین متساویین چند تا است.

## مسالک خمسه باب تزاحم

ما که استقراء کردیم، در نظر ابتدائی پنج مسلک هست، که خود این پنج مسلک هم بعد انشعاباتی پیدا می کنند:

### مسلک اول باب تزاحم

مسلک اول: مسلک مرحوم آخوند است که می گوید: اصلا چون ترتب محال است با وجود امر به اهم امر به مهم ساقط است رأسا. نسبت به فرض تزاحم اصلا امر به مهمی نداریم. در تزاحم متساویین هم هر دو امر ساقط است، نه امر به این متساوی داریم و نه امر به آن متساوی.

ان قلت: جناب آخوند! خب اینکه شد تعارض. تزاحم را کشاندید به باب تعارض. می خواهید بگوئید با وجود امر به اهم امر به مهم ساقط است، با وجود تساوی متزاحمین هر دو امر ساقط است.

مرحوم آخوند می گوید بله، نسبت به حکم فعلی متزاحمین هم به باب تعارض برمی گردند. منتهی باب تزاحم با باب تعارض این است که احراز کردیم ملاک را در کلا الحکمین در باب تزاحم. در باب تعارض احراز نکردیم ملاک را. خب اکرم العالم، لا تکرم الفاسق، نسبت به عالم فاسق ما احراز نکردیم که هم مفسده هست که ملاک حرمت است و هم مصلحت هست که ملاک وجوب است. در باب تزاحم هر دو ملاک هست. چون هر دو ملاک هست اگر شما اهم ر ترک کنی مهم را بیاوری صحیح است لاشتماله علی الملاک. و در متساویین چون هر دو ملاک هست، مولا که قبیح است تفویت کند کلا الملاکین را معا، کشف می کنیم یک امری دارد به جامع بینهما، إئت احدهما. چون ملاک که در هر دو هست. خب مولا قبیح است بیاید بگوید نه هیچکدام واجب نیست. خب بگوید یجب احدهما که لااقل احد الملاکین استیفاء بشود.

این فرمایش مرحوم آخوند.

نتیجه فرمایش مرحوم آخوند این است که تزاحم قوامش به احراز ملاک الحکمین است حتی در فعل واحد. صوم یوم عاشورا هم مصلحت دارد و هم ترکش مصلحت دارد. می شود تزاحم. پدر به فرزندش می گوید افعل کذا، مادر به او میگوید لا تفعل. می شود تزاحم. مرجحات باب تزاحم را به نظر مرحوم آخوند باید پیاده کنیم. اگر اطاعت ام اهم است یا محتمل الاهمیة است بعینه او مقدم است.

سؤال وجواب: مصلحت در امتثال امر مادر است که امر کرد. امر مادر که با امر پدر قابل جمع است. وجوب شرعی اطاعت پدر ومادر است که اینجا قابل جمع نیست. امتثال امر مادر ملاک دارد حداقل در جائی که به قول آقای سیستانی امر پدر و مادر شفقة علی الولد است و با عصیان وعدم اطاعت متأذی می شوند. پس امتثال امر مادر ملاک دارد یا مطلقا یا فی فرض کونه ناشئا عن الشفقة وتأذی الوالدین من المخالفة، امتثال امر پدر هم ملاک دارد. مرجح باب تزاحم اهمیت ملاک یا احتمال اهمیت بعینه است.

اقول: ما عرضمان این است که: حالا این مطلب را منکر نیستیم مثل آقای خوئی واستاد ما مرحوم آقای تبریزی که اشکال می کردند، تا امر ساقط می شد اگر یک کسی می گفت ملاک هست زود مچ او را می گرفتند می گفتند کاشف از ملاک امر است، وقتی امر نیست از کجا می گوئی ملاک هست؟ علم غیب داری؟ این فرمایش آقای خوئی و آقای تبریزی را ما در بحث تعارض جواب دادیم. ظهور خطاب این است که این متعلقش ملاک دارد ولو در حال عذر. بخاطر اینکه عرفا اینطور است که قدرت شرط استیفاء ملاک است، یعنی ملاک هست در حال عجز. غالبا در خطابات عرفیه اینطور است، در حال عجز ملاک هست، عاجز هم باشی انقاذ غریق ملاک دارد. ظهور اصل خطاب تکلیف است که من هم مثل خطاب های عرفی ناشی هستم از یک ملاکی که قدرت شرط استیفاء آن هست. یعنی اگر عاجز شدی مثل عجز از انقاذ غریق پیدا کردی ملاک هست در انقاذ غریق منتهی تو نمی توانی این ملاک را استیفاء کنی.

سؤال وجواب: ظهور خطاب امر در جائی که در خود خطاب قدرت نیامده این است. اگر بگوید إذا قدرت فتوضأ، نه، اما بطور مطلق می گوید توضأ، اطلاق اثباتی دارد یعنی در خطاب قید قدرت اخذ نشده است. ظهور عرفی اش این است که علی وزان الخطابات التکالیف العرفیه است، قدرت شرط استیفاء ملاک است. مثل اینکه مولا به عبدش می گوید کفش بپوش برو خیابان، خب قدرت شرط استیفاء است. اگر قدرت ندارد بر کفش پوشیدن، خب ملاک و احتیاج به کشف پوشیدن که از بین نمی رود. ولی اگر به یک فر بگوید اگر پا داری کفش بپوش، آنجا نه، اگر طرف پا ندارد اصلا احتیاج ندارد به کفش، اصلا احتیاج ملزمی نیست به کفش پوشیدن نسبت به کسی که پا ندارد. ولذا پا داشتن شرط اتصاف به ملاک است، قدرت بر تهیه کفش شرط استیفاء ملاک است. ظاهر خطابات تکالیف عرفیه این است که قدرت شرط استیفاء ملاک است. این ظهور منشأ می شود که اگر شارع هم بگوید إفعل کذا، اگر شما قدرت هم نداشتی ملاکی هست استیفاء نمی توانی بکنی.

سؤال وجواب: مدلول التزامی اصل خطاب تکلیف است. یعنی خطاب تکلیف که می گوید إذا زلزلت الارض فبادروا الی مساجدکم فصلوا، متبادر عرفی این است که اگر کسی که نمی تواند، دستانش را بستند نمی گذارند وضوء بگیرد یا تیمم کند و نمی تواند نماز بخواند، این ملاک نماز آیات عقیب الزلزله از او فوت می شود. ظهور عرفی اش این است. خطاب تکلیف نسبت به من عاجز ساقط شده اما اصل خطاب که هست. نسبت به من عاجز قید لبی می گوید که شما تکلیف نداری، ولی خطاب إذا زلزلت الارض فبادروا الی مساجدکم فصلوا که هست. ظهور عرفی والتزامی این خطاب چون قدرت هم که در خود خطاب شرط نشد این است که قدرت شرط استیفاء ملاک است.

شاهدش این است که اگر یک مکلف دیگری شما را عاجز بکند، دستانتان را محکم بگیرد بگوید نمی گذارم نماز بخوانی. آیا این آقایی که شما را بر ترک نماز اکراه کرد کار قبیحی مرتکب شد یا نشد؟ بلا اشکال کار قبیحی مرتکب شد. اکراه بر ترک واجب است، اکراه بر ارتکاب حرام است، بلا اشکال قبیح است. در حالی که اگر واقعا قدرت شرط اتصاف به ملاک است، خدا پدرش را بیامرزد. مثل اینکه ما احتیاج داشتیم به پتو گرم، یک آقایی آمد بخاری آورد، اصلا نیاز به پتو را از بین برد و جلو استفاده ما را از پتو گرفت. می گوئید خدا پدرش را بیامرزد، نیاز ما را به پتو برطرف کرد. اما اگر بخاری نیاورد جلو پتو برداشتن شما را هم بگیرد. شما تا صبح می لرزی و آن آقا را نفرین می کنی. چرا؟ برای اینکه وقتی بخاری نمی آورد ملاک ونیاز به پتو داری، حالا عاجزت می کند از استفاده از پتو.

در تکالیف شرعیه هم ارتکاز عرفی این است. خود فقهاء می گویند اکراه بر ترک واجب گناه است. اگر کسی شما را به زور بیندازد در یک مکان مغصوب. حرمت غصب انحلالی است. غصب بر مکرَه که حرام نیست. اگر این آقای مکرِه با این کار خودش جلو اتصاف به ملاک را گرفته خدا پدرش را بیامرزد. یک کاری کرد که حرام خدا بر من حلال شد. این تصرف عن اکراه که قبلا حرام نبود، تصرف عن لا اکراه بود که حرام بود. مثل چی؟

یک مالکی آمد گفت من راضی نیستم کسی از این حوض من وضوء بگیرد مگر مکره باشد. هر طلبه ای رفیقش را اکراه کرد. گفت اگر نروی از حوض این آقا وضوء بگیری می روم تو را لو می دهم و به مدیر مدرسه می گویم این درس نمی خواند بیرونت می کنند. این طلبه هم گفت مکره شدیم برویم از حوض این آقا وضوء بگیریم. حالا یک وقت می گوئید ناراحت کرد این مکرَه را، اما در جائی که مکرَه از خدایش هست می گوید خدایا نمی شد یک کسی ما را اکراه کند که از حوض این آقا وضوء بگیریم و راحت بشویم. ولذا این مکرِه هیچ گناهی نکرده، چرا؟ برای اینکه ملاکی را تفویت نکرده است. ملاک در اینجا از حرمت غصب است، و غصب هم در صورتی است که مکره نباشد. خود مالک گفته لا ارضی بوضوء احد من حوضی الا من کان مکرها. اگر بنا باشد اکراه رافع اتصاف به ملاک باشد، عجز رافع اتصاف به ملاک باشد، باید بگوئیم خدا پدر این مکرِه را بیامرزد که مرا مجبور کرد که از حوض این مالک وضوء بگیرم. چون با کار او من دیگر اصلا مصداق غاصب نیستم. چون مالک گفت لا ارضی الا بوضوء المکره. اما در اکراه بر ترک واجب، اکراه بر ارتکاب حرام، چرا فقهاء می گویند مکرِه عقاب می شود؟ چون می گویند دارد القاء می کند در مفسده.

اینها شاهد بر این است که عذرمثل عجز و اکراه و اضطرار اینها رافع ملاک نیست، اینها جلو استیفاء ملاک را می گیرد.

این تقریبی که ما کردیم غیر از تقریبی است که محقق اصفهانی و محقق عراقی و محقق نائینی می کنند. آنها چه می گویند؟ می گویند مدلول مطابقی خطاب این است که این عاجز تکلیف دارد. مدلول مطابقی از کار افتاد. مدلول التزامی خطاب این است که این عاجز فعلش ملاک دارد. مدلول مطابقی این است که هذا العاجز مکلف، مدلول التزامی اش این است که الواجب ذا ملاک فی حق هذا العاجز. بعد می گویند مدلول مطابقی از کار افتاد چرا مدلول التزامی را از بین می برید آقایان مخالفین؟. خب خطاب نسبت به تکلیف عاجز از کار افتاد، اما مدلول التزامی اش این است که در حال عجز این فعل ملاک دارد. این مدلول التزامی حجت است. حجیت مدلول التزامی به نظر این بزرگان تابع حجیت مدلول مطابقی نیست.

ما اصلا اینجور نمی گوئیم. ما قبول نداریم این مبنا را که دلالت التزامیه در حجیت مستقل است. ما می گوئیم دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است. اصلا دلالت مطابقیه خطاب تکلیف از اول منعقد نمی شود نسبت به عاجز. اصلا ظهور مطابقی منعقد نمی شود نه اینکه منقعد می شود و حجت نیست. اینجا که روشن است که ظهور مطابقی وقتی منعقد نشود ظهور التزامی هم منعقد نمی شود. اگر منعقد هم می شد قبول نداشتیم که حجیتش مستقله باشد تا چه برسد به اینکه قید لبی جلو ظهور خطاب تکلیف را نسبت به تکلیف عاجز می گیرد به قرینه متصله. وقتی ظهور مطابقی از کار افتاد ظهور التزامی که اصلا منعقد نمی شود. چون ظهور التزامی در انعقاد که مسلم تابع انعقاد ظهور مطابقی است بلا ریب و لا اشکال.

ولذا ما تقریب را عوض کردیم، ما گفتیم خود ذات خطاب تکلیف که می گوید إذا زلزلت الارض فصلوا، چون قدرت در لسان خطاب به وسیله قید لفظی متصل اخذ نشده است که وجدانا هم نشده است، یک ظهور التزامی عرفی دارد که من مثل خطابهای تکلیف عرفی هستم، قدرت و نحوها شرط استیفاء ملاک در من است.

ولذا خود این آقایان مثل آقای خوئی واستاد ما اینجا اشکال می کنند، ما از آنها می پرسیدیم که بسیار خوب، بنده آب نجس می گذارم جلو مهمان، او اصلا احتمال نجاست نمی دهد چون باورش نمی آید که این میزبان با عمامه و ریش سفید بیاید آب نجس جلو مهمان بگذارد، ولذا قطع دارد که این آب پاک است. قاطع هم که به نظر شما تکلیف ندارد که تشرب النجس، چون قاطع و معتقد به عدم است. خب وقتی تکلیف ندارد چرا حرام است که من آب نجس جلو او بگذارم؟

می گفتیم جناب استاد! مگر خود شما نگفتید که آب نجس جلو صبی گذاشتن اشکال ندارد چون تکلیف ندارد. خب این مهمان هم تکلیف ندارد چون الغافل و المعتقد بالعدم لیس مکلفا.

ایشان اینجا نمی توانستند بپذیرند که آب نجس جلو مهمان گذاشتن حرام نیست. حالا من یادم نیست چطور توجیه می کرد، ولی توجیهی ندارد الا همین چیزی که ما می گوئیم که غفلت، عجز، اکراه، اضطرار اینها همه به نظر عرفی رافع ملاک نیست، مانع از استیفاء ملاک است.

بله یک نکته عرض کنم: گاهی ملاک در امتثال امر مولا است. مثل رمی جمرات. اصلا ملاک شاید در این است که اصلا امتثال امر خدا بکنیم. والا یک ستون سنگی هفت تا سنگ بزن. امتثال امر خدا است که ملاک دارد. خب در این صورت اگر امر خدا ساقط بشود دیگر امتثال امری نمی ماند. ولذا در مواردی که احتمال عقلائی می دهیم که امتثال امر ملاک داشته باشد، اینجا با سقوط امر دیگر اصلا امتثال امری نمی ماند تا کشف ملاک کنیم.

و این مطلب علی رأی الکل همینطور است، یعنی هیچ کس نمی تواند مخالفت کند، که اگر در امتثال امر ملاک بود با سقوط امر دیگر ملاکی نمی ماند.

وبقیة الکلام انشاءالله در جلسات آینده.

جلسه 294

دوشنبه 14/11/87

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 مسالک خمسه باب تزاحم بود.

مسلک اول مسلک مرحوم آخوند بود که ترتب ممکن نمی دانستند ولذا قائل بودند که امر مهم ساقط هست در فرض فعلیت امر به اهم. و در متساویین هر دو امر ساقط است و بخاطر وجود ملاک یک امر تخییری به جامع تعلق می گیرد.

به نظر ما انکار ترتب و قول به استحاله ترتب نباید منجر بشود که ما امر به مهم را ساقط بدانیم. ما همیشه با ترتب مشکل را حل نمی کنیم. توضیح ذلک:

اگر تزاحم بین الحرامین باشد، (اول این را توضیح بدهیم بعد سراغ تزاحم بین الواجبین)، در تزاحم بین الحرامین مثلا مکلف مجبور است یا عین نجس بخورد مثلا خمر، و یا متنجس بخورد مثلا آب ملاقی دم. شارع در اینجا نسبت به اهم نهیش را حفظ می کند، لا تشرب الخمر. اما نسبت به مهم، شرب ماء متنجس دو حصه دارد: شرب ماء نجس که مقارن است با دفع اضطرار توسط شرب الخمر، و شرب ماء نجس که مقارن نیست با دفع اضطرار به وسیله شرب خمر. شارع می آید از یک حصه از شرب ماء متنجس نهی می کند، می گوید لا تشرب الماء المتنجس المقارن لشرب الخمر. اینکه نیاز به ترتب ندارد. حرام است شرب خمر. حرام است شرب ماء متنجس که مقرون است و همراه است با دفع اضطرار به وسیله شرب خمر. اگر کسی دفع اضطرار کرد به وسیله شرب خمر، هم شرب خمر حرام است چون گفته بودند لاتشرب الخمر، و هم شرب این ماء متنجس حرام است چون مصداق حصه مقارنه با شرب خمر است. این هیچ مشکلی ندارد حتی بنابر نظر مرحوم آخوند. چرا؟ برای اینکه من قادر بر امتثال هر دو نهی هستم. من اگر می آمدم خمر نمی خوردم آب متنجس را می خوردم، حصه مباحه از شرب ماء متنجس را انجام داده بودم به سوء اختیار خودم هم اتیان کردم نسبت به شرب خمر و مرتکب شرب خمر شدم، و هم مرتکب حصه محرمه از شرب ماء متنجس شدم. ولذا جمع بین این دو نهی، نهی از شرب الخمر ونهی از شرب ماء متنجس مقرون به شرب خمر این نهی از غیر مقدور نیست.

وهمینطور است در تزاحم بین الحرامین المتساویین. یک شربت نجس هست و یک آب نجس، هر دو متساوی اند، ومن مضطرم به شرب احدهما. نیازی به ترتب نیست. شارع نهی می کند از شرب شربتی که مقرون باشد به شرب ماء متنجس، و نهی هم می کند از شرب ماء متنجسی که مقرون است به شرب این شربت متنجس. اگر کسی یکی از این دو را بخورد و دیگری را نخورد، حرام مرتکب نشده است، اگر هر دو را بخورد دو تا حرام مرتکب شده است، چون هم حصه ای از شرب ماء را که مقرون به شرب شربت هست ایجاد کرده است، این حصه محرمه است، و هم حصه ای از خوردن شربت را که مقرون هست به شرب ماء متنجس ایجاد کرده است. نهی از این دو حصه که نهی به غیر مقدور نیست. بلکه ما هم که ترتب را ممکن می دانیم باید همین را بگوئیم. چرا؟ برای اینکه ما ولو به حسب ظاهر می توانیم بگوئیم إن شربت الماء المتنجس فلا تشرب الشربة المتنجسة، قید حرمت بگیریم. مرحوم آخوند می گفت قید حرمت نمی شود اما ما می گوئیم قید حرمت می شود. اما ما هم که می گوئیم قید حرمت می شود، قید حرمت موجب تضیق قهری حرام هست. یعنی اگر مولا بگوید إذا شربت هذه الشربة المتنجسة فیحرم أن تشرب هذا الماء المتجس، قید حرمت قید حرام هم لبا هست، یعنی نهی از این حصه مقرونه. نهی از حصه ای از شرب ماء که مقرون است به شرب شربت. و نهی از حصه ای از شرب شربت که مقرون است به شرب ماء. این حتی به نظر مرحوم آخوند هم که ترتب را محال می داند مشکلی پیش نمی آید.

این در تزاحم بین الحرامین.

سؤال وجواب: این اشکال شما مثل این می ماند که بگوئیم اگر کسی یک خمری را یکجا بخورد، یک خمری است یکبار بنشیند تمامش را سر بکشد. فرض دیگر این است که نه، این خمر را داخل دو لیوان بریزد، یک لیوان را صبح زهر مار کند و یک لیوان را ظهر زهر مار کند. عقابشان با هم فرق می کند یا نمی کند؟ خب اینجا عرفا دو تا شرب خمر است، ولی جایی که همه را یکجا سر می کشید یک شرب خمر است. ولی عقابشان ممکن است فرق نکند. چون بالاخره شرب خمر هر آنش حرام است. اگر کسی بیاید یک کیلو خمر شرب کند، خب این هر آنش یک حرام است تا اینکه شرب خمر تمام بشود. حالا اگر این خمر یک کیلو را تقسیم کند به دو بخش، باز این خمر یک کیلویی را خورده، این ممکن است عقابش فرق نکند. ولی از نظر فقهی اینجا دو تا حد می خورد. یعنی از صبح که شرب خمر کرد بعد حدش که زدند، بعدش دومرتبه برای شرب خمر ظهر یک حد دیگری ممکن است بزنند. شاید اگر بعد از ظهر هم گیرش بیاورند دو تا حدش بزنند، چون دو تا شرب خمر کرده است، ولی آن کسی که یکجا بخورد، یکبار شرب خمر کرده و یک حد ممکن است بخورد. اما از جهت عقاب شاید فرق نکند. این بحث شما ربطی به اینجا هم ندارد، در هر حرامی این بحث می آید. ما بحثمان فعلا در عقاب و ثواب نیست خدا خودش می داند با بندگان خودش چکار می کند.

در تزاحم بین واجب و حرام هم، آنجا هم همینطور است. شارع می آید از حصه ای از حرام که مقرون به ترک واجب است نهی می کند. می گوید آن غصبی که مقترن است با ترک انقاذ غریق، او حرام است، انقاذ غریق هم واجب است. مشکلی ندارد، چون طلب غیر مقدور نیست. انقاذ غریق واجب، غصب غیر مقرون به انقاذ غریق حرام، شما هم می توانید هر دو را امتثال کنید، اگر انقاذ غریق کردید آن غصب شما مصداق غصب مقرون به ترک انقاذ نیست.

سؤال وجواب: نه، شارع می گوید انقاذ غریق واجب، حصه ای از غصب و هو الغصب المقرون بترک الانقاذ این حصه حرام است. آیا شما نمی توانید جمع کنید بین امتثالهما؟ آیا شما نمی توانید هم انقاذ غریق بکنید و هم ترک کنید این حصه محرمه از غصب را؟ می توانید. شما اگر غصب کردید و بعد انقاذ غریق کردید، هم واجب را انجام دادید و هم حرام را ترک کردید، چون حرام هو الغصب المقرون بترک الانقاذ. وغصب شما غصب مقرون به ترک انقاذ نیست. پس حرام مرتکب نشدید واجب را هم انجام دادید، کجای آن طلب غیر مقدور است؟

سؤال وجواب: تزاحم هست بین غصب و بین انقاذ غریق. چون متوقف است انقاذ غریق بر غصب.

ما می گوئیم خطاب لا تغصب که مطلق است، خطاب أنقذ الغریق هم مطلق است، ما می گوئیم وقتی که شما ترتب را محال می دانید نیایید بگوئید چون انقاذ غریق واجب اهم است پس ما دیگر نهی از غصب نداریم مطلقا. نه. حالا یک وقت بحث مبنای وجوب مطلق مقدمه را پیش می کشید و می گوئید مطلق مقدمه واجب است ولو مقدمه موصوله نباشد، آن یک بحث دیگر است. بعد نتیجه می گیرید حالا که مطلق مقدمه واجب شد دیگر نمی تواند حرام باشد. آن یک مبنایی است که شما در بحث وجوب مقدمه قائل شدید. اما قطع نظر از آن مبنا، بدون امکان ترتب هم می شود به نتیجه دلخواه رسید.

سؤال وجواب: در عالم اثبات هم مشکلی نداریم. چرا؟ برای اینکه فرض این است که با وجود اینکه انقاذ غریق اهم است دیگر لاتغصب نمی تواند غصب موصل الی الانقاذ را شامل بشود و او را تحریم کند. اما غصب غیر موصل الی الانقاذ یعنی غصبی که مقرون به ترک انقاذ است او حرام بشود. ما هم می گوئیم این حصه حرام است. چون ولو قید حرمت بگیریم که إذا ترکت الانقاذ فیحرم الغصب، ولی قید حرمت لبا قید حرام هم هست.

سؤال وجواب: در ترتب مرحوم آخوند می گفت مثلا مولا می گوید أنقذ إبنی إن کنت لا تنقذ إبنی فأنقذ عبدی واین می شود جمع بین الضدین. چرا؟ برای اینکه من وقتی ترک می کنم انقاذ ابن مولا را، هم خطاب أنقذ إبنی دارم چون درست است که من ترک خواهم کرد انقاذ ابن مولا را، ولی الان فرصت برای انقاذ ابن مولا که از بین نرفته است، خدا می داند که من عصیان خواهم کرد امر به انقاذ ابن مولا را. الان امر به انقاذ ابن مولا که فعلی است. مرحوم آخوند می گوید امر به انقاذ عبد مولا هم می خواهد فعلی بشود چون شرطش عصیان متأخر امر به اهم است و شرط حاصل است فی علم الله، می شود طلب ضدین. هم مولا می گوید أنقذ إبنی و هم می گوید أنقذ عبدی، می شود طلب جمع بین الضدین.

اما در این بحث تزاحم بین واجب و حرام، که حرام شد حصه ای از غصب، حصه ای که موصل الی الانقاذ نباشد، اصلا طلب جمع بین الضدین پیش نمی آید.

در تزاحم بین الواجبین هم مرحوم محقق عراقی اصلا به همین نحو تصویر فرموده اند. می گوید ما می گوئیم خدا واجب کرد بر ما اهم را بطور مطلق، و واجب کرد بر ما سدّ باب عدم را بر مهم الا من جهة اتیان الاهم. مولا گفته من از شما می خواهم انقاذ کنید ابن مرا، و از شما می خواهم که تمام درها را به روی عدم انقاذ عبد من ببندید فقط یک در باز باشد، و آن در امتثال اهم یعنی امتثال امر به انقاذ ابن مولا است. یعنی طلب نمی کند انقاذ عبد مولا را من جمیع الجهات. طلب نمی کند که ما سد باب عدم کنیم بر انقاذ عبد مولا من جمیع الجهات. می گوید این انقاذ عبد من برای معدوم شدن چند راه دارد، یک راهش این است که انقاذ نکنید ابن مولا را انقاذ هم نکنید عبد مولا را، بروید فوتبال بازی کنید. فوتبال بازی کردن یک باب عدم است و یک سببی است برای انعدام انقاذ عبد مولا. یک باب عدم دیگر برای انقاذ عبد مولا این است که بروید مشغول انقاذ ابن مولا بشوید. برای اینکه انقاذ عبد مولا منعدم بشود دو راه وجود دارد، یک راه درست و یک راه غلط. راه درست این است که بروید انقاذ ابن مولا بکنید. با انقاذ ابن مولا منعدم شد انقاذ عبد. راه نادرست و غلط این است که بروید فوتبال بازی کنید و با بازی فوتبال منعدم بشود انقاذ عبد مولا. مرحوم محقق عراقی می گوید مولا می تواند امر بکند به سد باب عدم بر انقاذ عبد المولا من حیث فوتبال بازی. بگوید باب غلط عدم را که با فوتبال بازی می خواستی منعدم کنی انقاذ عبد مرا، او را ببند و روی او خط قرمز بکش. بیشتر از این من از تو نمی خواهم. یعنی امر می کند به سد باب عدم بر انقاذ عبد المولا من سائر الجهات دون جهة انقاذ ابن المولا.

سؤال وجواب: فوقش امر به سد ابواب عدم بر انقاذ العبد بشود امر مشروط. که إذا کنت لا تنقذ إبنی فسُدّ بقیة ابواب العدم علی انقاذ عبدی. این کجایش طلب جمع بین الضدین است؟ طلب جمع بین الضدین این است که مولا بگوید أنقذ إبنی إن کنت لا تنقذ إبنی فسُدّ جمیع ابواب العدم علی انقاذ عبدی که یکی از باب های عدم انقاذ ابن مولا است. این هم یکی از ابواب عدم انقاذ عبد است دیگر. معنایش این می شود که مولا به این مکلف از یک طرف می گوید پسر مرا انقاذ کن، از طرف دیگر می گوید تمام درهای عدم را بر انقاذ عبد من ببند، یکی از درهای عدم انقاذ ابن مولا است. یعنی او را هم ترک کن. خب این می شود طلب جمع بین ضدین. اما اگر بکند به سدّ بعض ابواب العدم علی انقاذ العبد، بگوید من از تو می خواهم انقاذ بکنی ابن مرا، این یک خواسته کوچک از شما، یک خواسته کوچک دیگر هم دارم: این انقاذ عبد من دو راه دارد برای منعدم شدن: یک راه، راه درست است، و آن این است که بروی مشغول بشوی به انقاذ ابن من. من طلب نمی کنم سدّ این باب عدم را. ولی یک راه دیگر راه نادرست است و آن این است که با فوتبال بازی بخواهی انقاذ عبد مرا منعدم کنی. من از تو می خواهم این راه نادرست عدم را بر انقاذ عبدم مسدود کنی. این تقاضای زیادی است؟ کجای این طلب جمع بین الضدین است؟ شما نمی توانی جمع کنی بینهما؟ شما وقتی رفتی انقاذ کردی ابن مولا را، هر دو امر را امتثال کردی. چرا؟ برای اینکه هم انقاذ کردی ابن مولا را، و هم سدّ باب عدم کردی بر انقاذ عبد مولا از حیث بازی فوتبال. چون فوتبال بازی نکردی. وقتی فوتبال بازی نکردی سدّ باب عدم کردی بر انقاذ عبد مولا از حیث فوتبال بازی. امر به انقاذ ابن مولا را هم که امتثال کردی. پس هیچ طلب جمع بین الضدین نیست.

سؤال وجواب: شمای مرحوم آخوند گفتید از جمع بین امر به اهم و امر به مهم طلب ضدین لازم می آید، با این بیان طلب ضدین لازم نیامد. چون مولا نمیگوید إن ترکت انقاذ إبنی فأنقذ عبدی. می گوید إن ترکت انقاذ إبنی فسدّ بقیة ابواب العدم علی انقاذ عبدی. مولا از شما نمی خواهد که جمیع ابواب عدم را بر انقاذ عبد مولا ببندید، هم فوتبال بازی نکنید که یک باب عدم هست بر انقاذ العبد، و هم پسر مولا را انقاذ نکنید که باب دیگری است برای عدم انقاذ العبد. نه، فقط می گوید من از او می خواهم از این دو دری که منتهی می شود به منعدم شدن انقاذ العبد یک در را ببندی، و آن دری است که باز می شود به استادیوم ورزشی. آن را ببند، این باب عدم بر انقاذ عبد بسته بشود، می ماند این دری که این طرف است که باز می شود به سمت انقاذ الابن. نه این را من از تو نمی خواهم ببندی. فقط یک باب عدم را ببند بر انقاذ العبد، وآن باب عدم است از حیث بازی فوتبال. کجای این طلب جمع بین الضدین است؟ ...جناب آخوند! شما امر به مهم را چرا اعدام کردید؟ حرف این است که گفتید ترتب محال است پس امر به مهم باید اعدام گردد. نخیر، اعدام نباید گردد. اگر بیائید اینجور توجیه کنید بگوئید شارع امر کرد به سدّ باب عدم بر انقاذ العبد من سائر الجهات. مولا گاهی اینجور است که به عبدش می گوید شما آب بیاور جلو مهمان بگذار. چرا؟ برای اینکه شاید مهمان تشنه باشد و آب بخواهد، اگر آب نباشد برای ما بد است. اما اینکه مهمان خودش نخواهد آب بخورد دیگر مربوط به صاحب خانه نیست. خودش کاهلی کرده است. اینجا امر می کند به سد ابواب عدم بر سیراب شدن این مهمان الا یک باب عدم، و آن این است که خود مولا نخواهد بخورد. چون سیراب شدن این مهمان منعدم می شود از دو راه، یکی اینکه آب پیدا نکند. یکی اینکه خودش نخواهد بخورد. مولا به عبدش می گوید تو باب عدم را بر سیراب شدن مهمان از حیث فقد آب ببند، این در را ببند، آب را بیاور جلو مهمان بگذار، اما سدّ باب عدم بر ارتواء وسیرابی مهمان از حیث اینکه ممکن است مهمان خودش نخواهد آب بخورد دیگر وظیفه تو نیست. خودش نمی خواهد بخورد به من و تو چه ربطی دارد. این اشکال دارد؟

اینجا هم همین است دیگر. مولا میگوید سدّ باب العدم علی انقاذ عبدی من ناحیة لعب کرة القدم و لکن آمرک بسد باب العدم علی انقاذ عبدی من ناحیة الاشتغال بانقاذ ابنی. خب این با امر به انقاذ ابن هیچگاه تنافی پیدا نمی کند و ما نیاز به ترتب هم نداریم.

سؤال وجواب: مولا می گوید سد باب عدم کن بر انقاذ عبد از هر جهت. فقط از جهت انقاذ أبن مولا من نمی گویم سد باب عدم بکن. شما می خواهید بگوئید فوتبال بازی نکرد رفت گرفت خوابید، خب خوابیدن هم یک باب عدم است بر انقاذ العبد.

سؤال وجواب: خب همین هیچکار نکردن یک باب عدم است بر انقاذ عبد. شما مشکلتان با من این است که چرا فقط مثال به فوتبال زدم. خب یک باب عدم دیگر بر انقاذ العبد عدم اراده است در این حال. شما امر دارید به انقاذ ابن مولا و امر دارید به سدّ جمیع ابواب عدم علی انقاذ عبد المولا الا بابا واحدا و هو الاشتغال بانقاذ ابن المولی. این باب عدم است دیگر. یعنی یک راه برای منعدم شدن انقاذ عبد اشتغال به انقاذ ابن است. من اصلا نمی خواهم این راه عدم را ببندی، اما بقیه ابواب عدم را برو ببند. یک باب، بابی است که به استادیوم ورزشی باز می شود، او را ببند، یک باب هم باز می شود به اتاق خواب، او را هم ببند، یک باب هم باز می شود به حمام، او را هم ببند. فقط یک باب می ماند و آن دری است که می روی به آن سمتی که ابن مولا دارد غرق می شود و او را انقاذ بکن. این باب عدم که اشتغال به انقاذ ابن مولا است من از تو نمی خواهم این باب عدم بر انقاذ عبد را ترک کنی. اما بقیه ابواب عدم را بر انقاذ عبد مسدود کن.

خب شما اگر بروید انقاذ کنید ابن مولا را، هر دو تکلیف را امتثال کردید، اما اگر بیائید انقاذ نکنید ابن مولا را، بروید فوتبال بازی کنید، دو تا تکلیف را اتیان کردید، شما قادر بودید بر امتثال هر دو تکلیف. اگر شما می رفتی انقاذ می کردی ابن مولا را، هم انقاذ ابن مولا کردی و هم سد کردی بقیة ابواب العدم را علی انقاذ العبد.

این مسلک اول است که مسلک مرحوم آخوند بود. که ما عرض کردیم مرحوم آخوند که ترتب را منکر شده خب از راه دیگر می توانست بیاید امر به مهم درست کند.

حالا ممکن است شما بفرمائید در مقام تزاحم واجب اهم ومهم ظاهر خطاب امر به مهم تحمل نمی کند این توجیه را. ظاهر خطاب امر به مهم که بگوئیم سُدَّ بقیة ابواب العدم علی المهم الا بابا واحدا، این عرفی نیست. این بحث دیگری است و در اینجا من با شما موافقم. اما کسانی که می گویند امکان ترتب مساوی است با وقوع آن، آنها که این حرف را نباید بزنند. یا در تزاحم واجب و حرام یا در تزاحم حرامین که خلاف ظاهر هم نبود. حرام می شود حصه ای که مقرون است به ترک واجب. دیگر مشکلی نداشت اصلا، خیلی راحت می توانستیم ملتزم بشویم به مطلب بدون اینکه با محذور ترتبی که مرحوم آخوند درست کرده مواجه بشویم.

سؤال وجواب: خود مرحوم آخوند در بحث اراده راه حل هایی اراده داد، گفت اراده شرط باشد نه جزء. به نحوی اخذ کنید که اراده بشود شرط الواجب. این را که ایشان اشکال نکرد. گفت جزء الواجب نکنید اما شرط الواجب باشد که اشکال ندارد. بجای اینکه جزء واجب باشد بشود شرط واجب. سدّ جمیع ابواب عدمی بکنید که مقرون است به سدّ باب عدم من حیث فقد الارادة. به هر حال مخرج دارد که ما طبق نظر مرحوم آخوند هم بتوانیم این را تصحیح کنیم.

### مسلک دوم باب تزاحم

مسلک دوم: مسلک محقق عراقی است. ظاهر کلام محقق عراقی این است که اصلا باب تزاحم یعنی باب تعارض بین اطلاق الخطابین. اطلاق خطاب أنقذ إبنی با اطلاق خطاب أنقذ عبدی تعارض دارد. چرا؟ برای اینکه اطلاق خطاب أنقذ إبنی می گوید سواء أنقذت عبدی أم لا فیجب علیک انقاذ ابنی. خطاب أنقذ عبدی هم می گوید سواء أنقذت إبنی أم لا فیجب أن تنقذ عبدی. این اطلاقهایشان برای مردم دردسر ساز شده. خب اطلاقها با هم تعارض می کنند. آنوقت می شود دو تا وجوب مشروط. إن لم تنقذ إبنی فأنقذ عبدی و إن لم تنقذ عبدی فأنقذ إبنی. البته این در صورتی است که متساویین باشند. اما اگر انقاذ ابن مولا اهم باشد، ما علم تفصیلی داریم که امر به انقاذ عبد مولا یقینا اطلاق ندارد. یقنا اطلاق ندارد که أنقذ عبدی سواء انقذت إبنی أم لا. چون مهم است، و مهم یقینا اطلاق ندارد نسبت به فرض اشتغال به اهم. ولی اصالة الاطلاق در اهم معارض است می گوید أنقذ إبنی مطلقا.

پس اگر تزاحم بین اهم و مهم بود اطلاق مهم مشکل دارد با اهم، اطلاقش را تقیید می زنیم. می گوئیم إن ترکت الاهم فأت بالمهم. و اگر متساویین بودند هر دو اطلاق با هم مشکل دارند. خب هر دو اطلاق را از می بریم، اصل دو خطاب به نحو مشروط باقی می ماند، أنقذ هذا إن ترکت انقاذ ذاک، أنقذ ذاک إن ترکت انقاذ هذا. البته این مبتنی است بر امکان ترتب. اگر ترتب ممکن نبود که ما نمی توانستیم اینجور دو تا وجوب مشروط درست کنیم.

اقول: این فرمایش محقق عراقی درست نیست. چرا؟ برای اینکه این معنایش این است که هر خطاب تکلیفی تک تک تکالیف دیگر را بازرسی بکند. مثلا خطاب صل اطلاق دارد که سواء أنقذت الغریق أم لا. این یک مزاحم. اطلاق دارد سواء اطفأت الحریق أم لا، سواء صلیت الآیات أم لا. این معنایش است که ما از قضیه حقیقی بودن تکالیف رفع ید کنیم. خب تکالیف قضایای حقیقیه هستند، نظر نمی کنند به تفاصیل تکالیف دیگر. این خطاب تکلیف باید یک قید کلی بخورد. قید کلی به خطاب تکلیف این است که یجب هذا الفعل ما لم تشتغل بواجب أهم أو مساوی. اینطور نیست که قضیه خارجیه باشد. نماز را مولا حساب بکند با انقاذ غریق. بلکه یک صل که مولا می گوید یک کتاب صد جلدی را در ذهنش ترسیم کند از تکالیف دیگر، بگوید صل ولو أنقذت الغریق، صل و لو اطفأت الحریق و ...کدام مولایی این کار را می کنند.

سؤال وجواب: مولای حکیم هم مثل مولای عرفی جعل قانون می کند. ما بیشتر از این دلیل نداریم.

بله! اگر بیاید به نحو قضیه حقیقیه یک قید کلی بزند بگوید تجب الصلاة ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو، که این می شود مسلک ثالث که یک قید کلی خورده است به خطاب. و این در صورتی است که اصلا عقل و عرف اشکال بکند در اطلاق خطاب تکلیف و بگوید باید خطاب صل حتما قید بخورد والا در مورد تزاحم محذور طلب الضدین پیش می آید. اگر بنا است قید بخورد باید قید کلی بخورد.

سؤال وجواب: منحل می شود ولی در لحاظ مولا که تفاصیل به ذهن نمی آید. اطلاق جمع القیود که نیست. اگر بنا است اطلاق صل نسبت به فرض تزاحم ممکن نباشد، پس باید یک قید کلی بخورد، چون قضیه، قضیه حقیقیه است. والا لازمه اش این است که خطاب صل بیاید بگوید من از همه تکالیف دیگر مهمتر هستم. تو من را انجام بده بقیه تکالیف مهم نیستند. خطاب اطفأ الحریق هم همین را بگوید، خطاب أزل النجاسة عن المسجد هم همین را بگوید. در حالی که این خلاف وجدان است. اگر بنا است اطلاق خطاب تکلیف نسبت به فرض تزاحم و اشتغال به مزاحم اهم یا مساوی درست نباشد، چون قضیه حقیقیه است باید یک قید کلی بخورد که صل ما لم تشتغل بواجب أهم أو مساوی، که مسلک سوم همین است که میرسیم. و اگر مثل امام قده گفتیم اطلاق تکلیف نسبت به فرض تزاحم هیچ محذور عقلی و عقلائی ندارد، اصلا هیچ قیدی نمی خورد. خطاب صل مطلق، خطاب أنقذ الغریق هم مطلق، همه خطابها مطلق. در فرض تزاحم سر وکار ما می افتد با حکم عقل، که حکم عقل در مقام تنجز می گوید اهم را انجام بده و مهم فدای او بشود، یا مخیری در متساویین.

پس این مسلک دوم درست نشد. ننتقل الی المسلک الثالث غدا انشاءالله.

جلسه 295

چهارشنبه 16/11/87

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.

### مسلک سوم باب تزاحم

مسلک سوم در باب تزاحم: این است که خطاب تکلیف در باب تزاحم هیچ نوع تنافی و تعارض با خطاب تکلیف مزاحم دیگر ندارد.

تعارض عبارت است از تنافی در جعل. مثل اکرم العالم و لا تکرم الفاسق، اینها تنافی در جعل دارند. در مورد عالم فاسق نمی شود هر دو حکم هم وجوب اکرام و هم حرمت اکرام جمع بشوند.

در باب تزاحم اصلا تنافی در جعل طبق مسلک سوم نیست. چرا؟ برای اینکه اصحاب این مسلک سوم از جمله مرحوم نائینی وآقای خوئی و مرحوم آقای صدر و مرحوم استاد آقای تبریزی می گویند از اول خطاب تکلیف یک قید لبی دارد. خطاب صل با خطاب أنقذ الغریق هر کدام یک قید لبی دارند، قید لبی شان این است که هرگاه قادر بودی بر نماز، نماز بخوان. هرگاه قادر بودی بر انقاذ غریق، انقاذ غریق بکن. در فرضی که شما مزاحم دارید نسبت به نماز، انقاذ غریق مزاحم است با نماز، اگر انقاذ غریق اهم باشد شما با اشتغال به اهم قدرت بر مهم ندارید. و اگر مساوی باشند، شما با اشتغال به یکی از این دو قدرت بر دیگری نداری. پس إذا قدرت فصل با إذا قدرت فأنقذ الغریق هیچگاه موضوعشان فعلی نمی شود به نحوی که با همدیگر تعارض بکنند. چون شما وقتی که تزاحم شد انقاذ غریق اهم بود سراغ انقاذ غریق رفتید، قادر نیستید بر نماز. و وجوب نماز منتفی می شود به انتفاء موضوع آن. موضوع وجوب نماز قدرت است. شما با اشتغال به انقاذ غریق قدرت بر نماز نخواهی داشت. پس موضوع وجوب نماز فعلی نمی شود در فرض اشتغال به انقاذ غریق تا با هم تعارض بکنند.

البته این خلاصه مسلک سوم هست. این مسلک سوم تقریب های مختلفی دارد که ما سه تقریب مهم آن را عرض می کنیم:

تقریب اول مسلک سوم: تقریبی است که مرحوم نائینی ومرحوم آقای خوئی مطرح کرده اند. که ما این تقریب را بیان کردیم. می گویند خطاب تکلیف مشروط به قدرت است. صل انصراف دارد به حکم عقل از فرض عجز. پس صل از اول ظهور ندارد در تکلیف در فرض عجز. می شود إذا قدرت فصل. أنقذ الغریق هم همینطور، می شود إذا قدرت فأنقذ الغریق. و اگر انقاذ غریق اهم بود اهم را انجام دادید، کشف می شود که قدرت بر نماز که مهم است ندارید و وجوب نماز منتفی می شود به انتفاء موضوع آن که قدرت است.

اقول: این فرمایش با این تقریب درست نیست. چرا؟ برای اینکه مراد از قدرت چیست؟ قدرت ظهور دارد در قدرت تکوینیه. و من وقتی که قادر هستم بر نماز فی حد ذاته، صدق می کند که إذا قدرت فصل. صرف قدرت در انقاذ غریق ولو باعث عجز می شود از نماز، ولکن موضوع وجوب نماز حدوث القدرة است نه بقاء القدرة. والا اگر موضوع وجوب نماز بقاء القدرة بود، من می توانستم صرف قدرت بکنم در غیر از انقاذ غریق، صرف قدرت کنم در بازی فوتبال. بعد بگویم من که قدرت ندارم بر نماز رفتم مشغول بازی فوتبال شدم. موضوع وجوب نماز حدوث القدرة است، ولذا تعجیز نفس از نماز بعد از اینکه وجوب فعلی شد حرام است. خب حدوث قدرت هم بر مهم هست و هم بر اهم. هم خطاب إذا قدرت فصل شامل من می شود چون قادرم بر نماز، و هم خطاب إذا قدرت فأنقذ الغریق.

بله من قادر بر جمع بین الفعلین نیستم. جمع بین الفعلین که امر مخصوص ندارد.

این نکته را هم عرض کنم: مرحوم آقای خوئی که در اینجا هم مسلک شده است با استادش مرحوم نائینی، گویا فراموش کرده است که بارها تکرار کردند که القدرة شرط التنجز و لیس شرطا للتکلیف. خب جناب آقای خوئی! شما که این را بارها تکرار کردید هم در تعلیقه اجود التقریرات آوردید و هم در محاضرات آوردید، هم در کتابهای دیگرتان نقل شد، هم در درستان آوردید، دیگر اصلا إذا قدرت فصل یعنی چه؟ خطاب صل که إذا قدرت فصل نمی شود. قدرت شرط تنجز تکلیف است به نظر شما. اگر می خواهید بگوئید لغو است که خطاب صل شامل من بشود در فرض تزاحم و خطاب أنقذ الغریق هم شامل من بشود در فرض تزاحم، خودتان می دانید که لغو نیست. اثرش تحریک فی الجمله است. اگر متساوی بودند اثرش تحریک نحو احد الفعلین است، اگر یکی اهم بود دیگری مهم، اثرش تحریک به اهم است و عند عصیان الاهم اثرش تحریک به مهم است.

این تقریب اول است برای مسلک سوم که تقریب درستی نبود.

سؤال وجواب: فرموده اند إذا قدرت فصل با إذا قدرت فأنقذ الغریق را عقل نگاه می کند، اگر شما می بینید انقاذ غریق اهم است، با اشتغال به انقاذ غریق دیگر قادر بر نماز نیستید. ...صرف قدرت در اتیان اهم رافع قدرت بر مهم است. طبق این تقریب می گوید اشتغال به اهم رافع قدرت بر مهم است. خب وقتی قدرت بر مهم نداشتی یرتفع الامر بالمهم بارتفاع موضوعه. اگر اتیان اهم نکنی آنوقت قادری بر مهم و امر به مهم ثابت می شود بثبوت موضوعه.

سؤال وجواب: اگر هر دو را ترک کنی بله هم قادری بر اهم و هم قادری بر مهم، هر دو امر فعلی می شود، ولی محذوری ندارد. چرا؟ برای اینکه شما اگر در مقام انقیاد بودی مشکلی پیش می آمد؟ مشکلی پیش نمی آمد. اهم را انجام می دادی و دیگر قادر بر مهم نبودی. در متساویین هم احدهما را انجام می دادی ودیگر قادر بر دیگری نبودی. در فرض عصیان هر دو امر فعلی می شود. ما چکار به فرض عصیان داریم. برای تجربه اینکه آیا شخص قادر است بر امتثال، باید ظرف امتثال را نگاه کنیم نه اینکه دلمان به حال عصاة بسوزد که اینها دو امر دارند هم امر به صلاة و هم امر به انقاذ غریق. ما نگاه می کنیم به فرض امتثال می بینیم هیچ محذوری پیش نمی آید.

پس تقریب اول به نظر ما درست نبود چون عرض کردیم صرف قدرت در اهم رافع قدرت حدوثیه بر مهم نیست. و آن چیزی که شرط وجوب است حدوث القدرة است نه بقاء القدرة. والا لازمه اش این است که تعجیز النفس اختیارا جائز باشد چون من بقاء القدرة را از بین می برم در نماز ولو با رفتن ومشغول شدن به بازی فوتبال.

سؤال: بقاء قدرت شرط بقاء تکلیف است نه شرط حدوث تکلیف. جواب: شرط تکلیف حدوث القدرة است. لذا ولو بقاءا شما قدرت را از بین ببرید اما تکلیف متوجه شما شده است، و اگر تعجیز نفس بکنید تکلیف ساقط می شود بالعصیان. و الا آن چیزی که موضوع تکلیف است حدوث القدرة است بر فعل، و بیشتر از این ما دلیلی نداریم.

سؤال: حدوث قدرت شرط حدوث تکلیف است و بقاء قدرت شرط بقاء تکلیف است؟ جواب: شما وقتی که اول قادرید بر نماز، تکلیف به نماز دارید، ولو این قدرتتان را عمدا از بین ببرید. ...بعدش تکلیف رفع می شود بخاطر عصیان. ... ما می گوئیم این تقریب اولی که مرحوم نائینی ذکر کرد گفت إذا قدرت فصل شامل کسی که انقاذ غریق بکند در فرض تزاحم نمی شود. ما می گوئیم چرا نمی شود؟ خب کسی می رود انقاذ غریق می کند قدرت بر ذات نماز که دارد، با انقاذ غریق قدرتش را بر نماز اتلاف می کند. خب شرط تکلیف حدوث القدرة است ولو شما قدرت را از بین ببرید باز شما تکلیف داشتید. حدوث القدرة شرط تکلیف است ولو شما خودتان را تعجیز بکنید کشف نمی شود که تکلیف از اول شامل شما نبوده است. بله الان که خودتان را تعجیز کردید بالعصیان تکلیف ساقط شده است. آن چیزی که موضوع حدوث تکلیف است عبارت است از حدوث قدرت. و اگر شما بعد از آن تعجیز نفس بکنید عصیان کردید تکلیف را، و تکلیف ساقط می شود بخاطر عصیان.

سؤال وجواب: شما قدرت بر ذات نماز که دارید. شارع گفته إذا قدرت فصل، إذا قدرت فأنقذ الغریق. قدرت بر ذات نماز دارید قدرت بر انقاذ غریق هم دارید، صرف قدرت در انقاذ غریق رافع حدوث القدرة علی الصلاة نیست، بلکه تعجیز النفس است عن الصلاة وتعجیز النفس که رافع حدوث التکلیف نیست. مهم این است که تکلیف از اول وقت به شما متوجه شد به نماز و به انقاذ غریق و قادر بر جمع بین این دو نیستید.

تقریب دوم برای مسلک سوم: تقریبی است که آقای سیستانی ذکر کرده اند. ایشان فرموده اند درست است که از نظر عقلی إذا قدرت فصل صادق است که شما قادرید بر نماز ولو در فرض تزاحم. إذا قدرت فأنقذ الغریق هم صادق است که شما قادرید بر انقاذ غریق. اما عرف متمم جعل تطبیقی دارد، یعنی دخالت می کند و می گوید ولو عقلا شما قدرت دارید بر هر کدام از این دو فعل، اما من عرف می گویم تا شما دنبال اهم هستید و اهم را می خواهید انجام بدهید قادر بر مهم نستید. و اگر اهم را عصیان می کنید آنوقت قادر بر مهم هستید. ولو عقل می گوید شما قادر بر نماز هستید که مهم است علی أی حال، وقادر بر انقاذ غریق هم هستید علی أی حال، اما عرف صادق نمی داند قدرت بر مهم را عند الاشتغال بالاهم. و در متزاحمین هم که مساوی هستند عرف می گوید شما قادرید بر احدهما، یکی از این دو را می توانید انجام بدهید.

البته ایشان می گویند که ما این مسلک سوم را قبول نداریم ولو خودمان تقریب کردیم این مسلک سوم را. چرا؟ برای اینکه این قدرت که شما مطرح کردید، قدرت تامه یعنی قدرتی که فرض تزاحم هم در او مطرح هست یعنی قدرت تامه که می شود قدرت بر جمع بین الامتثالین، این نمی تواند شرط تکلیف باشد. آن چیزی که شرط تکلیف است قدرت بر ذات فعل است، و شما قدرت دارید بر ذات نماز و بر ذات انقاذ غریق. این قدرتی که شما می گوئید که قدرت داشته باشم بر جمع بین الامتثالین که ایشان اسمش را می گذارد القدرة التامة، این از انقسامات تامه تکلیف است. یعنی اول باید تکلیف به نماز و تکلیف به انقاذ غریق باشد، و در رتبه لاحقه هر دو واصل بشوند، چون تزاحم بین التکلیفین الواصلین هست، بین غیر تکلیفین غیر واصلین که فرض تزاحم نمی شود کما سیأتی فی محله. پس باید اول امر به نماز و امر به انقاذ باشد و بعدا هر دو واصل بشوند وبعدا فرض تزاحم مطرح بشود، آنوقت شما بگوئید من قدرت تامه ندارم. خب این قدرت تامه ای که در طول تزاحم ودر طول وصول کلا التکلیفین هست خب این از انقسامات ثانویه تکلیف است. یعنی چه؟ یعنی اول باید فرض تکلیف بکنیم بعد تقسیم کنیم مکلف را که قدرت تامه دارد یا ندارد. فرق می کند با قدرت بر ذات نماز مثلا. شما اگر امر به نماز هم نبود می توانستید مکلف را تقسیم کنید به قادر بر نماز و عاجز از نماز. قدرت بر ذات فعل جزء انقسامات اولیه است. یعنی قطع نظر از تکلیف هم فعل قابل انقسام است به فعل مقدور و فعل غیر مقدور. اما قدرت تامه انتزاع می شود از وجود امر به نماز و امر به انقاذ و وصول این دو ثم فرض التزاحم بینهما. آنوقت می گویند ما قدرت تامه نداریم که قادر باشیم بر جمع بین الامتثالین. این قدرت تامه را نمی شود در موضوع امر به صلاة اخذ کرد، چون این قدرت تامه از انقسامات ثانویه است.

این فرمایش آقای سیستانی.

اقول: این فرمایش آقای سیستانی به نظر ما ناتمام است و خلاف آن چیزی است که خود ایشان در بحث های دیگر بیان کرده اند.

اولا: اینکه ایشان گفتند قدرت تامه از انقسامات ثانویه است، این درست نیست. چرا؟ برای اینکه قدرت تامه یعنی قدرت بر جمع بین نماز و امتثال امر واصل به انقاذ غریق. آن چیزی که در رتبه لاحقه امر به نماز هست او اخذ نشده است در متعلق امر به نماز. وصول امر به مزاحم اخذ شده است، یعنی وصول امر به انقاذ غریق اخذ بشود در موضوع وجوب نماز، اینکه مشکلی ندارد. یعنی موضوع وجوب نماز بشود إذا قدرت علی الصلاة و لم تصرف قدرتک فی تکلیف واصل اهم أو مساو فصل. کجای این از انقسامات ثانویه است؟ إذا قدرت علی الصلاة، خب اینکه جزء انقسامات اولیه است. ولم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف واصل أهم أو مساو، این هم که جزء انقسامات ثانویه امر به نماز نیست. صرف کردن و نکردن قدرت در امتثال تکلیف واصل دیگر، اینکه از انقسامات ثانویه تکلیف به نماز نیست. توقف ندارد بر وجوب نماز. این توقف دارد بر وجوب انقاذ غریق و وصول وجوب انقاذ غریق. وجود امر به انقاذ و وصول آن، اینکه از انقسامات ثانویه امر به نماز نیست. شما قدرت تامه را مگر این معنا نکردید که قدرت داشته باشد بر ذات نماز وصرف نکند قدرتش را در امتثال یک تکلیف واصل مساوی یا اهم دیگر. خب اینکه جزء انقسامات ثانویه امر به نماز نیست.

اینکه شما بگوئید خب، نسبت به وصول امر به نماز چی؟ إذا قدرت فصل در موضوعش وصول امر به نماز اخذ شده است یا نشده است؟ می گوئیم نه نشده است. مثل همه خطابات تکلیف دیگر. هر خطاب تکلیفی نسبت به وصول آن خطاب تکلیف لابشرط است. اخذ وصول هر تکلیفی در موضوع آن تکلیف بفرمائید محال است عقلا یا عقلائی نیست. خب ما هم نخواستیم در خطاب صل وصول امر به صلاة را اخذ کنیم تا بفرمائید این غیر عقلائی است یا دیگران بفرمایند این غیر معقول است. ما کافی است برای حل مشکل تزاحم بگوئیم إذا قدرت علی الصلاة فصل مراد از قدرت یعنی قدرت بر ذات نماز و عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف واصل آخر که اهم است یا مساوی است. و هیچ محذوری پیش نمی آید.

و این را هم عرض کردم که خود ایشان در جائی که خطاب شرعی داریم که در لسان خطاب اخذ شده است که إذا قدرت فصل، إذا قدرت فأنقذ الغریق، پذیرفته اند که اصلا موضوع إذا قدرت فصل که قدرت است صادق نیست با وجود امر به انقاذ که امر به اهم است. اصلا عرفا إذا قدرت صادق نیست. خود ایشان در باب تعارض این را فرموده اند. حالا اگر شارع بیاید در خطاب بگوید إذا قدرت، شما می پذیرید که با وجود اشتغال به انقاذ غریق عنوان عرفی إذا قدرت فصل صادق نیست. حالا اگر در لسان خطاب نبود عقل همچنین قیدی زد، خطاب صلّ را عقل گفت إذا قدرت فصل، این هم مثل آن می شود دیگر، مثل این می شود که خود شارع گفته باشد إذا قدرت فصل وإذا قدرت فأنقذ الغریق، که ظاهر عنوان قدرت، قدرت عرفیه است. همانی که شما فرمودید قدرت عرفیه با قدرت عقلیه فرق می کند. قدرت عرفیه می گوید با فرض اشتغال به اهم شما قدرت بر مهم ندارید و در متساویین هم فقط قدرت داری بر احدهمای لابعینه. خب اگر عنوان عرفی قدرت یعنی این، و در خطاباتی که در لسان خطاب قدرت اخذ شده است شما این را قبول کردید که إذا قدرت فصل و إذا قدرت فأنقذ الغریق، اگر انقاذ غریق اهم باشد اصلا عرفا صادق نیست قدرت بر نماز. خب پس در جائی هم که در خطاب اخذ نمی شود بلکه إذا قدرت فصل را عقل می گوید، شارع فقط گفته صلوا، آنهم همینطور است.

وجالب این است که آقای سیستانی با این اشکالش که قدرت تامه اخذش در موضوع تکلیف غیر عقلائی است چون از انقسامات ثانویه است، فرموده است که ما معتقد می شویم که تزاحم مربوط می شود به حکم عقل. عقل است که می گوید در باب تزاحم اهم و مهم شما اگر بروی سراغ اهم، قدرت تامه بر مهم نداری و معذوری. و در فرض تساوی هم عقل می گوید تو قدرت تامه بر احد الفعلین داری و در ترک دیگری معذوری. با این بیانشان که قدرت تامه از انقسامات ثانویه است و اخذش در موضوع تکلیف غیر عقلائی است، این مسلک سوم را رد کرده اند وملتزم شده اند به مسلک چهارم که تزاحم مربوط است به حکم عقل در مقام تنجز.

این را ایشان اینجور فرموده اند. در آخر بحث فرموده اند ولی چه کنیم که از خطابات شرعیه استفاده کردیم که قدرت شرط تکلیف است "لا یکلف الله نفسا الا وسعها"، "رفع عن امتی ما لایطیقون" ولذا ما ملتزم می شویم به همین مسلک سوم.

اقول: خب اگر این مسلک سوم غیر عقلائی هست چون لازمه اش اخذ قدرت تامه است در موضوع تکلیف و این اخذ انقسامات ثانویه است در موضوع تکلیف و غیر عقلائی است، چه جور خطاب لا یکلف الله نفسا الا وسعها یک مطلب غیر عقلائی را بخواهد اثبات کند. با اطلاق لایکلف الله نفسا الا وسعها ما بخواهیم یک مطلب غیر عقلائی را اثبات کنیم. اگر در خصوص این مورد بود، می فرمودید خب یک مطلب غیر عقلائی هست، دلیل خاص آمد گفت شما این را از شارع بپذیرید. اما یک مطلب غیر عقلائی و خلاف مرتکز عقلاء را بخواهیم از اطلاق لایکلف الله نفسا الا وسعها استفاده کنیم این اصلا وجهی ندارد.

پس اینکه ایشان فرموده اند ما که مسلک سوم را انکار کردیم گفتیم قدرت تامه از انقسامات ثانویه تکلیف است ودر موضوع تکلیف اخذ نمی شود پس مسلک سوم درست نیست باید مسلک چهارم را بپذیریم که تزاحم مربوط می شود به حکم عقل در مقام تنجز، خب این بیان ایشان که به صرف آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها آدم از نظرش برگردد که نمی شود. اگر غیر عقلائی است، خب لا یکلف الله نفسا الا وسعها ظاهرش این است که قدرت تامه موضوع تکلیف است و این غیر عقلائی است، این باعث می شود که از ظهور آیه رفع ید کنیم و بگوئیم آیه بیش از این نمی فهماند که قدرت بر ذات فعل در موضوع تکلیف اخذ شده است نه قدرت تامه. چون ایشان قدرت تامه را یعنی قدرت بر جمع بین امتثال التکلیفین الواصلین را می گفت این قدرت تامه غیر عقلائی است که در موضوع تکلیف اخذ شود. اما قدرت بر ذات فعل او مشکلی نداشت در موضوع تکلیف اخذ می شود.

اگر واقعا اخذ قدرت تامه در موضوع تکلیف غیر عقلائی است، خب آیه را عقلاء حمل می کنند بر اخذ قدرت بر ذات فعل.

سؤال: اخذ قدرت تامه در تکلیف غیر عقلائی بود چون ترتب داشت و انقسامات ثانویه بود پس ی شود گفت محال بود. اما شارع می تواند با ادله دیگر به نحو متمم جعل بگوید من قدرت تامه را شرط تکالیف قرار دادم. جواب: یعنی یک مطلب غیر عقلائی را بگوید من اخذ کرده ام. حرفی نیست. اگر عقلا محال نیست صرفا عقلائی نیست اشکالی ندارد، اما با یک اطلاقی به نام لا یکلف الله نفسا الا وسعها بخواهیم این مطلب را تثبیت کنیم ما این را قبول نداریم. چون یک امر غیر عقلائی را نمی شود از اطلاق فهیمد. بعد از اینکه می شود لا یکلف الله نفسا الا وسعها را حمل کرد بر یک مطلب عقلائی وآن عبارت از این است که قدرت بر ذات فعل باشد. خب قدرت بر ذات نماز که هست، قدرت بر ذات انقاذ غریق هم هست. بله قدرت تامه نیست در فرض تزاحم. اگر اخذ قدرت تامه غیر عقلائی است خب آیه را عقلاء حمل می کنند بر اخذ قدرت بر ذات فعل در موضوع تکلیف.

سؤال وجواب: قدرت بر ذات فعل از انقسامات اولیه است، چون اگر امر هم نداشتید به مثلا انقاذ غریق، انقاذ غریق بر دو قسم است، انقاذ مقدور و انقاذ غیر مقدور. ... این فقط اشکال آقای سیستانی نیست، اشکال حضرت امام هم هست. یکی از اشکالات حضرت امام به ترتب همین است دیگر که می گویند تزاحم از انقسامات لاحقه تکلیف است. اتفاقا این بخش از فرمایشات آقای سیستانی را حضرت امام ره هم دارند. می گویند قدرت بر ذات فعل، انقاذ غریق، وجوب انقاذ هم نبود دو قسم می شد، انقاذ مقدور و انقاذ غیر مقدور. اما قدرت تامه یعنی قدرت بر جمع بین الامتثالین، چون تزاحم بین التکلیفین الواصلین المعلومین است، والا تکلیفی که واصل نیست که مزاحم نیست با تکلیف واصل. وقتی اینجور شد شما در طول تزاحم که فرع بر وصول تکلیفین است می خواهید بگوئید من با وجود اشتغال به تکلیف واصل اهم قدرت بر امتثال تکلیف واصل مهم ندارم. خب این قدرت را از کجا امتثال کردید؟ قدرت آن آخر خط است. بعد از اینکه فرض شد دو تا تکلیف داریم، بعد از اینکه فرض شد این دو تا تکلیف واصل شده اند، بعد از او آمدید گفتید امتثال این تکلیف اهم واصل مانع از صدق قدرت بر امتثال تکلیف مهم واصل است. خب این قدرت رتبه اش رتبه بعد از تکلیف است و از انقسامات لاحقه تکلیف است. و اخذ این قدرت در موضوع تکلیف حالا آقای سیستانی گویند غیر عقلائی است و برخی می گویند غیر معقول است.

ما حالا خودمان اشکال کردیم به فرمایش آقای سیستانی که نه قدرت تامه از انقسامات ثانویه نیست، چون در موضوع وجوب نماز قدرت بر ذات نماز اخذ می شود که از انقسامات ثانویه وجب نماز نیست، و عدم صرف قدرت در امتثال تکلیف واصل اهم یا مساوی اخذ می شود، که این هم از انقسامات ثانویه وجوب نماز نیست. ما اینجور جواب دادیم. من اشکالم به آقای سیستانی این بود که جناب آقای سیستانی! شما که می گوید اخذ قدرت تامه در موضوع خطاب تکلیف غیر عقلائی است، با یک آیه لا یکلف الله نفسا الا وسعها یک مطلب غیر عقلائی تصحیح شد با یک ظهور اطلاقی؟ چرا نمی گوئید چون اخذ قدرت تامه غیر عقلائی است، پس آیه لایکلف الله نفسا الا وسعها را عقلاء حمل می کنند بر اینکه قدرت بر ذات فعل در موضوع تکلیف اخذ شده است. چون اخذ قدرت تامه در موضوع تکلیف غیر عقلائی است. شما اول می گوئید این مطلب غیر عقلائی است، بعد آیه را که می بینید فراموش می کنید. تا حالا اثبات می کردید که این مطلب غیر عقلائی است، خب اطلاق آیه که نمی شود که یک امر غیر عقلائی را اثبات کند. چون هیچ وقت اطلاق یا عموم قدرت تثبیت یک مطلب غیر عقلائی را ندارد. چون عقلاء منصرف می بینند عموم و اطلاق را از آن مطلب غیر عقلائی.

سؤال وجواب: چون حمل می کنند عقلاء رفع ما لایطیقون را بر عدم قدرت بر ذات فعل. می گویند می خواهد بگوید اگر بر ذات این فعل قدرت نداشتی تکلیف نداری. اما قدرت بر جمع بین الامتثالین رافع تکلیف باشد، شما فرمودی غیر عقلائی است وقتی غیر عقلائی بود از اطلاق و عموم نمی شود استفاده کرد.

منتهی شما اشکالتان به ما این است که چرا فرمایش امام و آقای سیستانی را قبول نمی کنید. بپذیرید که قدرت تامه از انقسامات ثانویه است. این را انشاءالله روز شنبه توضیح می دهیم.

جلسه 296

شنبه 19/11/87

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 مسلک سوم باب تزاحم بود. که فرمودند خطاب تکلیف از ابتداء یک مقیدی دارد ولو مقید لبی که شامل صرف قدرت در امتثال واجب اهم یا مساوی نمی شود. خطاب صل از ابتداء ظهور ندارد در وجوب نماز در فرضی که ما اشتغال پیدا کنیم به امتثال واجب اهم یا مساوی که مزاحم نماز هست. در واقع می شود إذا قدرت علی الصلاة و لم تصرف قدرتک فی امتثال واجب اهم أو مساو فصلّ. خب این خطاب با خطاب أنقذ الغریق تعارضی ندارد. چون خطاب أنقذ الغریق بامتثاله اگر امتثال بشود رافع موضوع وجوب نماز است.

در تقریب این مسلک سوم عرض کردیم سه تقریب بیان می شود. تقریب اول این بود که خطاب صل مقید لبی دارد می گوید إذا قدرت فصل. خطاب أنقذ الغریق هم مقید لبی دارد می گوید إذا قدرت فأنقذ الغریق. چون خطاب تکلیف مشروط به قدرت هست. وما اگر صرف قدرت بکنیم در امتثال واجب اهم یا مساوی، قدرت بر نماز نداریم. مرتفع می شود قدرت ما بر نماز با صرف قدرت در امتثال واجب اهم یا مساوی.

این یک تقریب بود که ما جواب دادیم عرض کردیم موضوع تکلیف حدوث القدرة است. شما ابتداءا قدرت بر نماز دارید، پس خطاب إذا قدرت فصل شامل شما می شود. قدرت بر انقاذ غریق هم دارید، پس خطاب إذا قدرت فأنقذ الغریق شامل شما می شود، و با هم تزاحم می کنند. دو تکلیف در حق شما فعلی است قادر بر جمع بینهما نیستید. وقتی دو تکلیف فعلی بود اشکال این است که جمع بین این دو تکلیف شرعا می شود طلب ضدین. و دو خطابی که متضمن طلب ضدین باشند تنافی در جعل دارند. اگر دو خطابی است که نتیجه این دو خطاب این است که شما امر به ضدین دارید، یکی امر به نماز و دیگری امر به انقاذ غریق، و هما ضدان لا یجتمعان فی فرض التزاحم. پس وجوب نماز و وجوب انقاذ غریق می شود طلب ضدین وطلب ضدین محال است. پس این تقریب اول درست نیست.

تقریب دوم این بود که گفته می شد که قدرت عرفا فقط به این نیست که بر ذات فعل قادر باشیم. إذا قدرت فصل موضوعش قدرت تکوینیه بر ذات نماز نیست. بلکه قدرت عرفیه است. اگر شارع نگوید إذا قدرت فصل، بگوید صل، فرض این است که انصراف دارد به همینکه إذا قدرت فصل چون تکلیف انصراف دارد به فرض قدرت. و إذا قدرت فصل ظاهرش این است که قدرت عرفیه در موضوع تکلیف اخذ شده است. در قدرت عرفیه اینطور است که به عرف که رجوع می کنیم می گوید اگر ما یک تکلیف اهمی داشتیم رفتیم دنبال امتثال آن، دیگر قادر بر امتثال تکلیف مهم نیستیم. ولی اگر امتثال اهم نکردیم، آنوقت قادریم بر مهم. بنابر این خطاب إذا قدرت فصل در صورتی در حق من مکلف صادق است که انقاذ غریق نکنم. آنوقت صدق می کند در حق من که انت قادر علی الصلاة. گفته می شود اگر مولا به عبدش بگوید انقذ الغریق، و خطاب دیگری هم به او دارد که هر روز آب چشمه بیاور. حالا یک روز این عبد رفت آب چشمه بیاورد دید در استخر بین راه غریقی در حال غرق است. رفت او را انقاذ کرد نتوانست آب چشمه بیاورد. برگشت نزد مولا آمد، مولا می گوید پس آب چشمه چه شد؟ این عبد با همان ذهن عرفی اش می گوید من نتوانستم آب چشمه بیاورم. چرا نتوانستی؟ چون امر به انقاذ غریق اهم بود رفتم سراغ امتثال امر به اهم.

و اگر فرض کنیم تکلیفین متزاحمین مساوی هستند، اینجا دو نظر وجود دارد. در همین تقریب دوم که گفته می شود قدرت عرفیه موضوع تکلیف است و قدرت عرفیه صادق نیست بر مهم الا عند عصیان الاهم، در فرض تساوی متزاحمین دو نظر می شود: یک نظر این است که گفته می شود که عرف می گوید تو قادر نیستی الا علی احد الفعلین. مولا گفت هر روز آب چشمه بیاور، هر روز نان بخر. حالا امروز این عبد رفت دید نمی تواند در این فرصت کم هم آب چشمه بیاورد و هم نان بخرد. مساوی هم هستند. یکی از این دو کار را انجام می دهد بعد می آید نزد مولا، می گوید این نان. می گوید چرا آب چشمه نیاوردی؟ می گوید نمی توانستم، من فقط می توانستم یکی از این دو کار را انجام بدهم. ولذا قدرت فقط بر احدهما چون هست، تکلیف به احدهمای تخییری داریم.

این یک نظر، که مرحوم نائینی همین نظر را در واجبین مشروطین به قدرت شرعیه مطرح می کند که مولا گفت إذا قدرت فأت بالماء وإذا قدرت فاشتر الخبر. این می شود واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیة. ایشان فرموده است شما قادر هستید بر احدهمای لابعینه، ولذا تکلیف به احدهمای لابعینه دارید.

نظر دوم این است که: نه، شما قادر بر هر کدام هستید عند ترک الآخر. ولذا اگر این عبد نه آب آورد و نه نان خرید، مولا می گوید تو می توانستی آب بیاوری و نیاوردی. می توانستی نان بخری و نخریدی. در فرض ترک هر کدام دیگری می شود مقدور. اما در فرض اتیان به یکی، دیگری مقدور نیست.

پس طبق این تقریب دوم که می گوید موضوع تکلیف قدرت عرفیه است، قدرت عرفیه بر مهم صادق نیست الا عند عصیان الاهم، اما در متساویین این تقریب دوم انشعاب پیدا می کند به دو نظر، نظر اول این است که احدهمای لابعینه مقدور است، نتیجه اش این می شود که یک تکلیف بیشتر ندارید به احدهمای لابعینه، نظر دوم این است که کل واحد منهما عند ترک الآخر مقدور بحیث لو ترک کلیهما فکل منهما یکون مقدورا.

اقول: از این تقریب دوم (که در موضوع خطاب تکلیف قدرت عرفیه اخذ شده است و قدرت عرفیه صرف قدرت بر ذات فعل نیست، عند امتثال الاهم عرف می گوید تو قادر بر مهم نیستی. در تساوی متزاحمین دو نظر پیش آمده است که عرض کردیم) اینطور جواب داده شده است که تارة گفته شده است که حتی اگر در خطاب بیاید إذا قدرت فصل، باز ظهوری بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل ندارد. إذا قدرت یعنی قدرت تکوینیه بر ذات فعل. بیش از این ظهور ندارد. حتی اگر شارع بگوید إذا قدرت فصل. تا چه برسد به اینکه ما از انصراف خطاب صل بخواهیم بگوئیم انصراف خطاب صل به تکلیف به مقدور است بعد بگوئیم صل وزانش وزان إذا قدرت فصل است. طبق این جواب گفته می شود که اصلا إذا قدرت فصل هم بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل ظهور ندارد. خب من قدرت تکوینیه بر ذات نماز دارم ولو امر به اهم داشته باشم، امر به انقاذ غریق داشته باشم.

سؤال وجواب: عرف عنوان قدرت را می خواهیم ببینیم صادق می داند یا نه. می خواهیم از این راه تقریب دوم بگوئیم صل انصرافش به إذا قدرت فصل و آیا عرفا با اشتغال به امتثال امر به اهم قدرت بر مهم صادق است یا صادق نیست.

سؤال وجواب: بحث فعلا در این است که آیا صل که انصراف دارد به إذا قدرت فصل ببینیم قدرت صادق است یا صادق نیست.

طبق این بیان از جواب تقریب دوم گفته می شود که قدرت یعنی قدرت بر ذات فعل. حتی اگر من بروم انقاذ غریق کنم عرف می گوید تو می توانستی نماز بخوانی.

و این نظری است که مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول 3/360 قائل هستند، و مرحوم آقای صدر در بحوث 7/64 و استاد ما آقای تبریزی هم در دروس فی مسائل علم الاصول قائلند.

جواب دوم این است که گفته می شود اگر شارع بگوید إذا قدرت فصل، بله ما قبول داریم که ظاهرش این است که امر به اهم سلب قدرت می کند از مهم. اگر شما بروی انقاذ غریق کنی دیگر قادر بر نماز عرفا نیستی، إذا قدرت فصل شامل شما نمی شود. ولی اگر خطاب تکلیف مشروط به قدرت نبود، مولا گفته بود صل، عقل تقیید می زد به قدرت، بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل را تقیید نمی زد. و فرض این است که ما در خطابمان إذا قدرت فصل که نیست. خطاب ما هست صل. اگر بود إذا قدرت فصل، بله خطاب امر به انقاذ غریق عرفا معجز مولوی بود. مگر عصیان بکنیم وجوب انقاذ غریق را، آنوقت عرف می گفت حالا دیگر قادری بر نماز. ولی وقتی خطاب مولوی وشرعی نیامده که إذا قدرت فصل، بلکه آمده است صل، خب بیش از این انصراف ندارد که متعلقش مقدور تکوینی باشد که در فرض تزاهم هست. ما قادر تکوینی بر ذات نماز هستیم.

واین مبنایی است که مرحوم آقای خوئی در دوره های بعد مثل محاضرات 3/241، تنقیح 9/458، تنقیح 10/346، مستند العروه کتاب الحج 1/150 مطرح فرموده است.

ولذا طبق این نظر جدید آقای خوئی می گوید خطابی که مطلق باشد أنقذ الغریق، فقط عقل می گوید باید مقدور تکوینی باشد. اما إذا قدرت فأت بالماء، نه آن قدرت عرفیه است وآن واجب مطلق می شود معجز مولوی. دیگر عرفا شما قادر بر اتیان آب نیستید، چون در خطاب گفت إذا قدرت فأت بالماء، خب این ظاهرش این است که معجز مولوی هم نداشته باشیم. وفرض این است که معجز مولوی داریم. أنقذ الغریق معجز مولوی است. اما أنقذ الغریق چون قید قدرت در خطابش نیست، بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل در آن اخذ نمی شود و بیشتر از این ما دلیل نداریم.

نتیجه ای که آقای خوئی از این مبنای جدیدش می گیرد این است که هر خطابی که مشروط بود به قدرت در لسان خطاب، إذا قدرت فتوضأ مثلا، این اگر تزاحم کرد با یک خطابی که مشروط به قدرت در لسان خطاب نبود مثل یحرم مستحاضه کتابة القرآن. یک آقایی می گوید اگر من بخواهم وضوء بگیرم متوقف است بر اینکه این آیه قرآن را که روی دستم نوشته پاک کنم والا وضوئم صحیح نیست، خودکار چرب است جلو آب وضوء را می گیرد. آقای خوئی فرموده (حالا فرض کنید مانع در کف دستش هست) برو تیمم بکن. چرا؟ برای اینکه یحرم مسّ اسم الله یا کتاب الله این خطاب مطلق است. إذا قدرت فتوضأ خطاب مشروط به قدرت است. شما معجز مولوی داری. دیگر عرفا إذا قدرت فتوضأ بر شما صادق نیست.

طبق این بیان جدید آقای خوئی است است که هر خطاب مطلقی که رافع مشروط به قدرت نبود در لسان خطاب، رافع موضوع خطابی است که مشروط به قدرت است در لسان خطاب. چرا؟ برای اینکه تعبیر ایشان این است که می گویند خطاب مطلق بیش از این انصراف ندارد که مشروط است به قدرت تکوینی بر ذات فعل، که داریم. اما خطاب مشروط به قدرت در لسان خطاب او نه، او ظهورش این است که نه تنها قدرت بر ذات فعل داشته باشی بلکه معجز مولوی هم نداشته باشی. امر به اهم، معجّزٌ مولوی. واجب مطلق غیر مشروط به قدرت شرعیه، معجّزٌ مولوی. و وقتی معجز مولوی بود خطابی که در او إذا قدرت فتوضأ بیاید او را رفع می کند وقدرت عرفا صادق نیست.

پس جواب از این تقریب دوم دو تا شد: یک جواب اینکه حتی اگر مولا بگوید إذا قدرت فتوضأ، إذا قدرت فصل، باز ظهوری بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل ندارد. کما علیه السید الصدر و شیخنا الاستاذ و السید الخوئی فی مصباح الاصول.

جواب دوم این است که نه، إذا قدرت فصل با وجود امر به اهم صادق نیست. حتی با وجود خطاب مطلق غیر مشروط به قدرت صادق نیست. مگر فرض عصیان بکنید، فرض کنید عصیان شد امر به اهم، عصیان شد آن واجب غیر مشروط به قدرت، که بحث دیگری است. ولی اگر فرض عصیان نکنید طبق این جواب دوم رافع موضوع إذا قدرت فصل است. اما این جواب دوم می گوید در جائی که خطاب مشروط به قدرت نیست چی؟ آنجا که انصراف ندارد. بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل دلیل نداریم که اخذ شده است. چون نگفته است که إذا قدرت فصل. گفته است که أقم الصلاة. خب بیش از قدرت تکوینیه بر ذات فعل استفاده نمی شود.

ما نظر نهایی خودمان را فعلا نمی گوئیم. فعلا تقریب سوم را بگوئیم در آخر نظر نهایی مان را عرض می کنیم.

سؤال وجواب: طبق تقریب ثانی گفته می شود که همینکه شما امر به اهم داری، تا فرض نکنیم عصیان را، عاجزی از مهم و موضوع امر به مهم فعلی نیست. موضوع امر به مهم قدرت عرفیه است بر آن. فعلی شدن آن در طول فرض عصیان اهم است.

سؤال وجواب: امر به امتثاله، یعنی امر به اهم تا فرض عصیان نشود شما قادر بر مهم نیستید طبق این تقریب دوم. ولذا مشکلی پیش نمی آید ترتب درست شد دیگر. از خود خطاب امر به مهم ترتب را فهمیدیم. چون قدرت بر مهم صادق نیست عرفا مگر در فرض عصیان اهم و هذا هو الترتب.

تقریب سوم: تقریبی است که استاد ما مرحوم آقای تبریزی ومرحوم آقای صدر می فرمودند. می فرمودند قبول است که قدرت ظهوری بیش از قدرت بر ذات فعل ندارد. إذا قدرت فصل هم ظهور ندارد بر بیش از قدرت بر ذات فعل تا چه برسد به اقم الصلاة. اما این دو بزرگوار فرموده اند آن چیزی که خطاب تکلیف را مشروط به قدرت کرد نمرده، هنوز هم هست. او چی بود جناب عقل؟ از عقل می پرسیم شمای عقل گفتید خطاب تکلیف مشروط به قدرت است و ظهور قدرت هم در قدرت بر ذات فعل بود، موضعت را مشخص کن. نسبت به صرف قدرت در امتثال واجب اهم یا مساوی موضعت چیست؟ آیا خطاب تکلیف فعلی است؟ خطاب جئنی بماء گفتیم مشروط است به قدرت بر ذات آب آوردن، او را فهمیدیم. اما جناب عقل! آیا خطاب جئنی بماء در فرضی که تزاحم بکند با واجب اهمی مثل انقاذ غریق یا واجب مساوی ای مثل إشتر الخبز، و مکلف صرف قدرت کند در امتثال آن واجب اهم یا مساوی، آیا جناب عقل شما مجوز می دهی به مولا که امرش به آب آوردن در این حالت هم فعلی باشد؟ شمائی که مجوز به مولا ندادی که نسبت به عاجز امرش فعلی باشد، گفتی باید حکم شارع و وجوب شارع مشروط باشد به قدرت. آیا شما نمی گوئی که باید وجوب این فعل هم مشروط باشد علاوه بر قدرت بر ذات فعل به عدم صرف قدرت در امتثال اهم یا مساوی؟ عقل می گوید چرا، چه فرق می کند. همان نکته ای که باعث شد که من بگویم تکلیف عاجز نباید باشد همان نکته هست. حالا عجز صادق هست یا نیست، منطقی را بحث از الفاظ نیست چون منطقی عقل دارد، خود عقل که به طریق اولی کاری به الفاظ ندارد. عقل می گوید من چکار دارم به لفظ قدرت.

یک تعبیری آقای صدر دارد می گوید عقل اینجور می گوید که می گوید اطلاق وجوب اتیان به ماء مثلا نسبت به فرض اشتغال به امتثال امر به اهم این معقول نیست. چرا؟ برای اینکه در فرضی که امر اهم داریم أنقذ الغریق، واین مکلف می رود دنبال انقاذ غریق، این جئنی بماء در این حال هست یا نیست. اگر هست چه چیزی می خواهد بگوید؟ بدون داعی تحریک به آب آوردن هست؟ که اینکه نشد حکم. وجوب اتیان به ماء در این حال که این مکلف دارد می رود سمت انقاذ غریق، این وجوب اتیان به ماء چه می گوید وحرف حسابی اش چیست؟ آیا داعی تحریک دارد یا ندارد. اگر داعی تحریک ندارد الی اتیان الماء، این چه وجوبی است که داعی تحریک ندارد. خطاب وجوب روحش داعی تحریک است. مگر می شود وجوب بدون داعی تحریک. اگر داعی تحریک دارد، این ترجیح مرجوح بر راجح است. قبیح است که مولا در این حال خطاب جئنی بماء را حفظ کند به داعی تحریک به آب آوردن، یعنی مکلف را از انقاذ غریق که اهم است باز بدارد. دست او را بخواهد بگیرد که آقا بیا برو انقاذ غریق را ترک کن آب بیاور. خب اینکه می شود ترجیح مرجوح بر راجح و قبیح است.

پس اطلاق وجوب اتیان به ماء نسبت به فرض اشتغال به امتثال واجب اهم اگر بدون داعی تحریک است که معقول نیست. اگر به داعی تحریک است، قبیح است، ترجیح المرجوح علی الراجح است. اما اطلاق وجوب اهم در این حال که شما می روید سراغ مهم قبیح نیست.

سؤال وجواب: وجوب اهم به داعی تحریک باشد قبیح نیست. فرض این است که وجوب مهم دیگر معقول نشد که به داعی تحریک الی المهم باشد. ... در فرض عصیان بحث دیگری است. امر به آب آوردن در آن حالی که این مکلف می خواهد برود انقاذ غریق بکند، این امر محال است. اما امر ترتبی که إذا ترکت انقاذ الغریق فأت بالماء، او که محال نیست، او بحثش گذشت. بحث در این است که آیا اطلاق جئنی بماء اقتضاء می کند امر مطلق را یا امر ترتبی را. آقای صدر واستاد ما آقای تبریزی فرموده اند معقول نیست که اطلاق جئنی بماء اقتضاء بکند بیشتر از امر ترتبی را. چرا؟ برای اینکه اگر بخواهد بیشتر از امر ترتبی را اقتضاء بکند یعنی در فرض اشتغال به انقاذ غریق خطاب جئنی بماء فعلی است هی می زند پس گردن این مکلف و می گوید برو آب بیاور. می گوئیم جناب جئنی بماء! چه می خواهی بگوئی؟ داعی تحریک داری یا نداری؟ اگر نداری که این چه وجوب بدون داعی تحریک است. اگر داعی تحریک داری یعنی می خواهی بگوئی من انقاذ غریق را که اهم است ترک کنم بروم سراغ آب آوردن که مهم است؟ مولا! تو حکیمی ترجیح مرجوح بر راجح بر تو قبیح است. اما اطلاق أنقذ الغریق نسبت به این حال قبیح نیست، چون به داعی تحریک است الی الاتیان بالاهم. به داعی تحریک است به ترجیح راجح بر مرجوح. اینکه قبیح نیست.

پس امر به اهم مطلق است ولی امر به مهم اطلاقش غیر معقول است.

اما در فرض تساوی متزاحمین مثل آب آوردن و نان خریدن، که جئنی بماء، إشتر الخبز، فرض این است که اینها متساویین هستند و مزیتی بینهما نیست، من رفتم سراغ نان خریدن. اطلاق وجوب اتیان به ماء در این حال به داعی تحریک است یا بدون داعی تحریک. اگر بدون داعی تحریک است که وجوب نیست. اگر به داعی تحریک است این می شود ترجیح بلامرجح. ترجیح بلامرجح ممکن هست اما از حکیم صادر نمی شود. خب مولای حکیم! چه اصراری داری که آب بیاورم. خودت که می دانی آب آوردن و نان خریدن مساوی است. وجوب تعیینی آب آوردن می شود بلاملاک و ترجیح بلامرجح.

پس اطلاق امر نسبت به فرض اشتغال به واجب مساوی مزاحم هم معقول نشد.

از آن طرف مولا وقتی خطاب صل می گوید، که نگاه نمی کند به خطابهای جزئی دیگر. خلاف ظاهر است که یک خطاب صل را که می گوید پرونده تمام تکالیف را باز کند بررسی کند ببیند خطاب صل مثلا از کدامها اهم است و از کدامها اهم نیست. اینکه خلاف ظاهر است و یکجا هم در خطابات شرعیه همچنین کاری صورت نگرفته است. پس کشف می کنیم به حکم عقل که مولا هر خطابی که به ما متوجه کرد یک قید لبی به او زد، ولو به زبان نگفت اما عقل او را کشف کرد. صل شد صل إذا قدرت علی الصلاة ولم تصرف قدرتک فی امتثال واجب اهم أو مساو.

این تقریب سوم برای مسلک سوم باب تزاحم.

اقول: احسن التقاریب برای مسلک سوم همین تقرب است. ولکن اشکال ما به این تقریب این است که اولا: برفرض عقل این را بگوید، اما این عقل بدیهی است یا عقل نظری؟ شما را به وجدانتان این مرجح های باب تزاحم که فقط ترجیح به اهمیت هم که نیست، ترجیح به سبق زمانی، ترجیح فریضه بر سنت، ترجیح ما لیس له بدل علی ما له بدل و الی آخر (با آن اختلافهایی که هست)، آیا اینها را عقل می فهمد آن هم به شکل بدیهی می فهمد که بشود قرینه لبیه متصله که آقای صدر ادعا می کند، می گوید عقل اینها را می فهمد خوب هم می فهمد، سریع هم می فهمد، یعنی تا خطاب صل را گفتند بدون هیچ تأمل واعمال حدس واجتهاد عقل بدیهی می آید به مثابه قرینه لبیه متصله قید می زند به خطاب، واقعا اینطور است؟ وبرفرض این فرمایشات درست باشد آیا این می شود مقید لبی متصل؟ فوقش می شود مقید لبی منفصل. مقید لبی منفصل رافع ظهور نیست.

پس این ادعا که با این تقریب سوم ما اصلا ظهور در خطاب تکلیف را نمی گذاریم بیشتر از این مقدار منعقد بشود، این درست نیست.

ثانیا: چه اشکالی دارد، کدام عقل و کدام عقلاء می گویند قبیح است حفظ اطلاق تکلیف به مهم؟ خطاب صل مطلق، خطاب انقذ الغریق هم مطلق، فقط شأن نزولش که فرض تزاحم نیست. یک خطاب مطلق قانونی است، به قول حضرت امام خطابات قانونیه است، یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة و یا ایها الذین آمنوا انقذوا الغرقی، دو تا خطاب مستقل. حالا یک موردی پیش آمد تزاحم شد. اطلاق این تکلیفین کجا محذور عقلی و عقلائی دارد؟ به داعی تحریک است در چارجوب حکم عقل، بیشتر از این ما لازم نداریم در خطاب قانونی. خطاب قانونی میگوید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة جعل شد به داعی تحریک در چارچوب حکم عقل. والا جاهل قاصر هم تحریک نمی شود. کسی که حجت بر خلاف حکم واقعی هم دارد تحریک نمی شود.

خب لازم نیست که در ریزه کاری ها ما بررسی کنیم تحریک می شود یا نمی شود. خطاب اقیموا الصلاة جعل شد به داعی اینکه محرک باشد فی إثار حکم العقل لا اکثر، بیشتر از این لازم نیست. و حکم عقل در باب تزاحم این است که اهم منجز است مهم منجز نیست. ولکن خطاب مهم چرا معقول نیست فعلی باشد؟ خب فعلی غیر منجز است. مثل تکلیف جاهل قاصر که فعلی غیر منجز است و یا تکلیف ناسی که آقای صدر می گویند فعلی غیر منجز است. این هم مثل او باشد.

تتمة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 297

یکشنبه 20/11/87

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 تقریب سومی بود که برای مسلک ثالث تزاحم مطرح شده بود که مرحوم آقای صدر و همینطور استاد ما می فرمودند، که عقل همانطور که کشف می کند خطاب تکلیف مشروط به قدرت هست، کشف می کند که خطاب تکلیف مشروط است به عدم صرف قدرت در امتثال مزاحم اهم یا مساوی. اگر ما امتثال کردیم مزاحم اهم یا مساوی را، شرط وجوب خطاب دیگر محقق نیست و وجوب آن فعلی نمی شود.

بحث در برهانی بود که مرحوم آقای صدر آورد، فرمود عقل می گوید بقاء وجوب واجب در حال اشتغال به اهم یا مساوی محال است. چون مثلا من در حال اشتغال به انقاذ غریق هستم، مزاحم با نماز است، صل اگر وجوبش باقی باشد، اگر بدون داعی تحریک باشد که این وجوب نیست بلکه وجوب صوری است. اگر به داعی تحریک باشد، معقول نیست که بخواهد امر به نماز در این حال به داعی این باشد که ما را تحریک کند که از انقاذ غریق چشم پوشی کنیم و به دنبال نماز برویم که واجب غیر اهم است، واجب مهم است.

در جواب از این فرمایش ما عرض می کنیم این مطلب مبتنی بر این است که ما قائل بشویم حقیقت وجوب این است که در خصوص این واقعه داعی تحریک داشته باشد. اگر ما معتقد شدیم که شرط وجوب داعی تحریک است در خصوص مورد، اشکال وارد است. قبول داریم داعی تحریک ندارد وجوب نماز نسبت به این حال تزاحم با واجب اهم. اما اشکال ما این است که به چه دلیل وجوب متقوم است به داعی تحریک فی خصوص الواقعة؟. ما مواردی داریم که در خصوص واقعه داعی تحریک معقول نیست. مثل دوران امر بین المحذورین مع تساوی الوجوب و الحرمة احتمالا و محتملا. ما احتمال می دهیم این فعل واجب باشد و احتمال میدهیم حرام باشد، و احتمال هر دو مساوی است، محتمل هم مساوی است. آن حکم واقعی که مثلا وجوب این فعل است معقول نیست در اینجا داعی تحریک داشته باشد. چون احتمال وجوب پنجاه درصد، احتمال حرمت هم پنجاه درصد، مرتبه وجوب محتمل با مرتبه حرمت محتمله هم یکی است، فرقی نمی کنند. پس بقاء وجوب این فعل چه اثری دارد. یعنی اگر ما احتمال وجوب که می دهیم این وجوب علی تقدیر ثبوته اهم است، خب این منشأ می شود که ما احتیاط بکنیم و این فعل را انجام بدهیم. چون اگر واجب باشد ملاک وجوبش بیشتر است ومهم است. اما اگر فرض کنید که اگر وجوب هم باشد ملاکش با ملاک حرمت یکی است و شدت و ضعف ندارند، احتمال وجوب و احتمال حرمت هم که هر دو پنجاه درصد بود. خب حفظ وجوب واقعی این فعل داعی تحریک ندارد. اینجا مولا تحریک الی اتیان الفعل محال است داشته باشد، چون امکان انبعاث برای این مکلف نیست. مکلفی که هیچ بین فعل و ترک امتیازی نمی بیند، چطور انبعاث مولوی پیدا کند نحو الفعل. یا در جائی که اماره قائم شد بر وجوب یک فعل ولی واقعا آن فعل حرام است. حرمت واقعیه این فعل داعی تحریک نمی تواند داشته باشد نحو ترک هذا الفعل. یعنی مولا می گوید اماره بر وجوب این فعل را مخالفت کن، چون واقعا احتمال میدهی این فعل حرام باشد؟ مثل اینکه در ضمن عقد لازم شرط کرده باشند که شما سیگار بکشید، خب شبهه حرمت شرب تتن هست. و واقعا فرض کنید سیگار کشیدن حرام. اما طبق امارات شرعیه یا طبق اصول عملیه که حساب می کنیم در این حال سیگار کشیدن بر شما طبق شرط ضمن العقد شد واجب. آن تحریم واقعی شرب تتن در اینجا داعی تحریک دارد نحو الاجتناب عن شرب التتن؟ قطعا ندارد. یا اماره بر حرمت واجب واقعی. وجوب واقعی داعی تحریک دارد؟ نخیر.

مرحوم آقای صدر فرموده است: ما معتقدیم که روح تکلیف داعی تحریک است علی تقدیر الوصول. یعنی چه؟ یعنی یک قضیه شرطیه که لو وصل لکان محرکا نحو الفعل. در این مثالهایی که ما زدیم این قضیه شرطیه صادق است، لو وصل الحکم الواقعی لکان محرکا نحو الفعل. البته محرک اجباری نیست، لو وصل لکان محرکا نحو الفعل إذا کان المکلف منقادا. این قضیه شرطیه که إذا وصل الی المکلف و کان المکلف منقادا لکان محرکا له، این قضیه شرطیه هر کجا صادق بود روح وجوب محفوظ است.

سؤال وجواب: وجوب به عنوان یک اعتبار که حالت صوری دارد. حقیقت وجوب داعی تحریک است به نحو قضیه شرطیه.

ولذا مرحوم آقای صدر فرموده است: حتی در ناسی حقیقت وجوب هست، حقیقت تکلیف هست. چرا؟ برای اینکه قضیه شرطیه صادق است که لو وصل الی المکلف و کان بصدد الانقیاد لکان محرکا له. تعبیر می کنند محرکیت علی تقدیر الوصول و الانقیاد. اما در بحث تکلیف به غیر مقدور که باب تزاحم از شعب آن هست، علی تقدیر الوصول و الانقیاد هم باز تکلیف محرک نیست. چرا؟ برای اینکه مکلف قادر نیست. در باب تزاحم خب فرض این است که به مکلف هر دو خطاب متزاحم رسید، صل، أنقذ الغریق. و مکلف هم به صدد انقیاد هست. ولی محال است که هم امر به نماز محرک باشد نحو الصلاة و هم امر به انقاذ غریق.

ولذا آقای صدر می گوید چون حقیقت وجوب این است که به داعی تحریک علی تقدیر الوصول والانقیاد باشد، تکلیف جاهل صحیح است، تکلیف ناسی صحیح است. تکلیف معتقد به خلاف صحیح است. چون قضیه شرطیه صادق است که لو وصل یعنی لو زال جهله، لو زال نسیانه، لو زال جهله المرکب و اعتقاده بالخلاف لکان محرکا له. اما در عاجز یا در باب تزاحم که یک شعبه ای از شعب عجز است عجز عن الجمع بین الامتثالین است این حقیقت وجوب نیست.

اقول: ما اشکالمان به مرحوم آقای صدر این است که چه برهانی دارید که حقیقت وجوب این قضیه شرطیه است که لو وصل الی المکلف و کان المکلف منقادا لکان محرکا له نحو الفعل؟ بیائید توسعه بدهید در این قضیه شرطیه، بگوئید: لو وصل الی المکلف و کان المکلف منقادا ولم یشتغل بامتثال تکلیف مزاحم اهم أو مساو لکان محرکا له. این قضیه شرطیه اینطور باشد. خب این قضیه شرطیه صادق است حتی در باب تزاحم. قضیه شرطیه صادق است. مثل إذا طلعت الشمس فالنهار موجود حتی در زمان عدم طلوع شمس هم صادق است. اینجا هم من که رفتم سراغ انقاذ غریق، باز صادق است بر وجوب نماز این قضیه شرطیه که لو وصل و کان المکلف منقادا ولم یشتغل بامتثال تکلیف أهم أو مساو لکان محرکا له.

دلیل ما بر این مطلب این است که اطلاق خطاب صلّ رفض می کند تقیید آقای صدر را. اطلاق خطاب صلّ می گوید وجوب نماز در همه احوال هست حتی در این حال تزاحم. اگر استهجان عقلائی داشت بقاء اطلاق وجوب نماز، حق با آقای صدر بود مجبور بودیم تقیید بزنیم. اگر استهجان عقلی داشت حق داشت آقای صدر بگوید تقیید بزنیم. اما وقتی در بین عقلاء وقتی تزاحم در می گیرد خود عقلاء تعبیر می کنند و می گویند یک قانون را فدای قانون دیگر بکن. مجبوری یکی از این دو قانون را مخالفت کنی. بالاخره چاری ای نیست باید یکی از این دو قانون فدا بشود. این یعنی چه؟ یعنی ارتکاز عقلاء می گوید هر دو قانون فعلی است. هیچ تبصره ای نخورده است، فرض این است که مقنین مطلق گفته اند. مولای عرفی گفت هر روز باید از چشمه آب بیاوری و هر روز باید نان بخری. حالا یک روز نمی توانم هر دو کار را انجام بدهم، می گوید یکی از دستورهای مولا را مجبورم مخالفت کنم. هر دو را نمی توانم امتثال کنم. خب این ارتکاز عقلائی است، نشان می دهد که در ارتکاز عقلاء هر دو وجوب فعلی است. الان دو تا دستور مولا امروز فعلی است. چون در خصوص امروز که مولا دستور نداد با التفات به فرض تزاحم. دو تا اطلاق هست.

سؤال وجواب: التفات تفصیلی به خصوصیات معتبر نیست. آن چیزی که در قانونگذاری لازم است التفات اجمالی است. التفات تفصیلی هم اگر پیدا کند به باب تزاحم، مولا می گوید من که برای خصوص تزاحم قانون جعل نمی کنم. من یک قانون عام دارم که باید بندگان من هر روز از چشمه آب بیاورند. یک قانون دیگرم هم این است که باید هر روز نان بخرند. من دو قانون مطلق دارم. حالا اگر یک روزی تزاحم پیدا شد من که عقاب نمی کنم. عقاب این مکلف قبیح است اگر صرف قدرت بکند در واجب اهم یا مساوی. ولی من چرا قانونم را تقیید کنم.

اگر شما می گوئید بقاء اطلاق تکلیف لغو است. خب این را که خود آقای صدر هم جواب داده، گفته اطلاق وحتی عموم عملیه زائده ای ندارد که از نظر عرف بگویند لغو است. اگر بنا بود مشکل لغویت باشد باید تکلیف ناسی را هم بگوید لغو است. تکلیف معتقد به خلاف را هم باید بگوید لغو است، کما اینکه آقای خوئی ره گفته لغو است، اما آقای صدر جواب داد و جواب درستی هم داد گفت لا معونة زائدة فی الاطلاق. حالا آقای صدر تعبیرش این بود که اطلاق امری عدمی است، اطلاق عدم التقیید است. ما اینجور نمی گوئیم. ما می گوئیم حتی عموم نیاز به عملیه زائده ندارد. رئیس کشور می آید در روز عید غدیر از یک زایشگاهی دیدن می کند. بعد می گویند بخاطر این روز ما از همه اولیاء این اطفال اجازه گرفته ایم شما نام گذاری کن. می گوید نام این نوزادهای پسر را علی گذاشتم. این می شود وضع عام موضوع له خاص. خطاب شرعی مطلق و عام از قبیل وضع عام موضوع له خاص است. یعنی یک عنوان عامی است که انحلالی است. حالا اگر به این رئیس کشور بگویند این دو نوزاد که می بینی اینها تا یک ساعت دیگر می میرند و اسم گذاری برای اینها هیچ فائده ای ندارد. آیا می گوید برای اینها اسم نمی گذارم؟ نه، می گوید مگر من می خواهم چکار کنم؟ مگر من می خواهم بیایم سر این نوزادها بگویم سمیته علیا، بعد بروم سراغ نوزاد دوم بگویم سمیته علیا؟ نه. سمیت کل مولود مذکر فی هذا الیوم فی هذا المستشفی باسم علی. کجا لغو است. اگر بخواهید بحث لغویت را پیش بکشید، تمام آن مثالهایی که زدیم مثل مثل دوران امر بین المحذورین و امثال آن باید ملتزم بشوید که تکلیف نیست چون لغو است. این قابل التزام نیست. پس بحث لغویت را مطرح نکنید. لغو نیست. اطلاق و عموم مؤونه زائده ندارد.

می ماند بحث عقلائی. غیر از بحث لغویت عقلاء روح وجوب را تحریک بالفعل نمی دانند. روح وجوب را تحریک علی تقدیر الوصول نمی دانند. بلکه روح وجوب را تحریک علی تقدیر الوصول و علی تقدیر عدم الاشتغال بواجب أهم أو مساوی می دانند. شاهدش این است که در باب تزاحم ارتکاز عقلاء این است که هر دو امر مولا هست، باید یکی از آنها را انجام ندهیم برای حفظ دیگری.

وبعبارة اخری، داعی از جعل تکلیف این است که محرک باشد فی اطار حکم العقل بلزوم الامتثال. همین. محرک باشد در چارچوب حکم عقل به لزوم امتثال. وچارچوب حکم عقل به لزوم امتثال در باب تزاحم مشخص است. بیشتر از این ما دلیل نداریم.

ولذا به نظر ما مقتضای قاعده این است که این مسلک سوم درست نیست. چرا؟ برای اینکه ما پذیرفتیم و قبول داریم و بعدا هم خواهیم گفت که امر به اهم رافع قدرت عرفیه بر مهم است. اگر در خطاب بیاید إذا قدرت فصل، انقاذ غریق وقتی واجب شد عرفا می گویند تو قادر بر نماز نیستی. ما این را قبول داریم. مثل آقای صدر وآقای تبریزی نیستیم که بگوئیم إذا قدرت فصل یعنی قدرت تکوینیه بر ذات نماز. نه، قدرت عرفیه با امتثال امر به اهم هم صدق نمی کند. کسی که امر به اهم دارد تا مادامی که عصیان نکند آن را، عرفا نمی گویند قادر بر مهم است. ولی در عمده خطابات شرعیه که نیامده إذا قدرت. یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة را وجهی ندارد تقیید بزنیم به قدرت عرفیه. نه، فوقش اگر انصرافی باشد انصراف دارد از آنجایی که من قدرت تکوینیه ندارم بر ذات نماز. اما قدرت بر جمع بین نماز و بین انقاذ غریق ندارم چه وجهی دارد که یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة را از اینجا منصرف بدانیم؟ عرف که منصرف نمی داند. ما هم که عقلمان مطلب زائدی نمی گوید تا بگوئیم مثل مرحوم آقای میلانی می فرمود عرف بی سواد و عرف را با بی سواد بودن تخطئه می کرد، ما می گوئیم اتفاقا اصل این است که در این موارد تابع عرف بی سواد بشویم. مگر اینکه عقل خلاف عرف بی سواد حرفی بزند و نتوانیم توجیه کنیم، اینجا جز پذیرش حکم عقل چاره ای نیست. خطاب عام است و همین عرفهای بی سواد هم قانون تصویب می کنند، امر و نهی می کنند. از آنها سؤال کنید همچنین تقییدهایی حتی در ارتکازشان هم نیست که تقیید به عدم صرف قدرت به واجب اهم یا مساوی. اصلا می گوید دو تا دستور است من باید این دستور مهمتر را انجام بدهم این دستور غیر مهم را ترک کنم فدا کنم این قانون را بخاطر آن قانون مهمتر. از چراغ قرمز عبور می کند چون بیماری در ماشین هست دارد فوت می کند. پلیس می گوید چرا از چراغ قرمز عبور کردی؟ چرا خلاف کردی؟ می گوید مریض بداحوال دارم. آیا می گوید قانون شامل تو نمی شود؟ نه، می گوید شامل تو می شود ولی اشکال ندارد برو. این عذور است. عرف این را می گوید.

ولذا به نظر ما این مسلک سوم مسلک درستی نیست علی القاعده.

سؤال وجواب: قانونم اهم است. من داعی تحریک در آن مورد تزاحم نحو المهم ندارد که بگویم اهم را ترک کن مهم را بیاور. داعی تحریک در خصوص واقعه ندارم. مثل اینکه در مورد جاهل قاصر حتی آن جایی که حکم ظاهری تنجیزی بر خلاف ندارد، شرب تتن واقعا حرام است اصل برائت جاری کردید، نسبت به شما داعی تحریک لزومی ندارد. اگر داعی تحریک لزومی داشت که با ترخیص در ارتکاب شرب تتن فی حال الشک سازگار نبود. اما روح وجوب داعی تحریک لزومی فعلی نیست.

اینجا هم همینطور است. داعی تحریک دارد علی تقدیر الوصول وعدم الاشتغال بواجب اهم أو مساو.

و دیروز عرض کردم، حالا یک وقت می گوئید مقید لبی منفصل، می گوئید مردم متوجه نیستند ما می نشینیم بررسی می کنیم عقل می گوید باید قید بزنیم همانطوری که محقق عراقی در اصل اشتراط تکلیف به قدرت می گوید مقید لبی منفصل است. اما مرحوم آقای صدر می گوید تقید تکلیف نه تنها به قدرت، به مقید لبی متصله، بلکه اشتراط وجوب به عدم صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی هم به مقید لبی متصل است. یعنی این حرفی که ما می زنیم. واضح و بدیهی است. به قول آقای سیستانی فرمود اگر این مطلب بدیهی است پس چرا بعض اعاظم قبول ندارند؟ مقصودش امام قده است. بالاخره این یک منبهی هست. مسأله ای که در تهذیب الاصول قبول ندارند، در منتقی الاصول قبول ندارند. البته نمی خواهم این را دلیل قلمداد کنم، اما از باب اقناع خصم که بالاخره معلوم می شود همچنین بدیهی هم نیست.

البته ما قبول داریم که این مسلک سوم با توجه به خطابات شرعیه مسلک درستی است. نه با مقید لبی متصل یا به مقید لبی منفصل. نه، با مقید لفظی منفصل. چطور؟

ما می گوئیم ادله ای که داریم لا یکلف الله نفسا الا وسعها، ظاهرش این است که تکلیف مشروط به قدرت است. ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. ما قبلا گفتیم در موثقه سماعه تطبیق کرد این حدیث را بر ترک واجب. ولذا محرم در این حدیث هم شامل محرم می شود و هم شامل ترک واجب. در موثقه سماعه در کتاب الصلاة ابواب القیام فرمود: شخصی بخاطر بیماری چشم مجبور است نماز خوابیده بخواند، حضرت فرمود: ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. حضرت بر ترک واجب تطبیق کرد عنوان محرم را. و عرفا هم همینطور است، عرفا هم می گویند نماز را ترک کردی گناه است حرام است.

یا آیه شریفه "ما جعل علیکم فی الدین من حرج". جعل نکرد. خب اینها ظاهرش این است که تکلیف غیر مقدور و تکلیف حرجی نداریم. و اطلاق دارد شامل می شود چه ذات فعل غیر مقدور و حرجی باشد، یا جمع بین الفعلین غیر مقدور و حرجی باشد. اطلاق دارد.

وشاهد بر این عرض ما این است که اگر این آیات وروایات اطلاق نداشت من از شما سؤالی می کنم جواب بدهید: اگر نان خریدن و آب آوردن در فرض تزاحم حرجی بود بر شما که بینهما جمع بشود. مقدور است ولی باید اینقدر بدوید به چشمه بعد هم آب را برداشتید آنقدر تند بدوی تا به نانوائی برسی که نانوائی نبندد. مشقت شدیده است لا تتحمل عادة. اگر نبود شمول آیه ما جعل علیکم فی الدین من حرج، عقل به تو می گفت باید تحمل حرج بکنی. اگر بنا است که تزاحم فقط حکم عقل است در مرحله امتثال، ما این مسلک سوم را نپذیریم، آنوقت باید بگوئیم شما تحمل حرج کن. اما آیه "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" می گوید نخیر، شما تکلیف نداری بطور مطلق هم به آب آوردن و هم به نان خریدن در این حال.

پس این مقید لفظی منفصل ما را به این مسلک سوم می کشاند، ولو خودمان از نظر عرفی و عقلائی قبول نداریم که این مسلک سوم متعین است. این مسلک سوم خلاف اطلاق ادله تکالیف است. ولی وقتی مقید لفظی منفصل داریم علی الرأس والعین. وقتی بنا شد جمع بین الامتثالین حرجی شد لا حرج اطلاق تکلیف را برداشت، بالاولویة اگر جمع بین الامتثالین غیر مقدور باشد تکلیف برداشته می شود.

سؤال وجواب: آن کسی هم که غسل می کند با آب سرد حرجی است باید غسل کند. چون خداوند به اینکه نگفته غسل کن. بلکه بطور مطلق گفته "إن کنتم جنبا فاطهروا". "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" اتفاقا آقایان می گویند قدر متیقن این است که حاکم است بر عمومات واطلاقات تکالیف. می گوید اگر از اطلاق تکلیف حرج لازم آمد من اطلاق تکلیف را قیچی می کنم.

ولذا از این به بعد وقتی این ادله را می بینیم به حضرت امام قده اشکال می کنیم. می گوئیم شما با تقید تکلیف حتی به قدرت مخالفید. می گوئید تکلیف شامل عاجز هم می شود. خطاب قانونی است که توضیح خواهیم داد. تا چه برسد به اینکه خطاب تکلیف فرض تزاحم را بخواهد بگیرد که مسلم می گیرد، چون بدتر از تکلیف به غیر مقدور که نیست. بابا قادر نیستی بر انقاذ غریق باز خطاب أنقذ الغریق شامل می شود. حالا اگر قادر بر انقاذ غریق هستی ولی قادر بر جمع بین الانقاذ والصلاة نیستی، به طریق اولی خطاب تکلیف شاملت می شود. می گوئیم حضرت امام! حالا با شما بحث داریم بماند بعد، ولی اجمالا خدمت شما عرض کنیم که شما با این ادله شرعیه چکار می کنید؟ اصرار دارید که عاجز مکلف است فقط معاقب نیست. خب قرآن می گوید لا یکلف الله نفسا الا وسعها. حالا رفع عن امتی ما لایطیقون را ممکن است امام توجیه بکند بگوید بر بیش از رفع مؤاخذه دلالت نمی کند، که ما هم قبول داریم. اما لا یکلف الله نفسا الا وسعها را توجیه کنیم که أی لایعاقب الله نفسا الا وسعها. لا یعاقب الله نفسا الا وسعها که خیلی معنای بدی دارد. معنایش این است که بیش از حد تحمل افراد به آنها کتک نمی زنیم. یعنی آدمها را می آوریم ببینیم چقدر تحمل دارند، اگر چاق هستند زیاد کتکشان می زنیم و اگر لاغر هستند کم کتکشان می زنیم. اینکه نیست. لا یکلف الله یعنی لا یوقع الله فی کلفة.

سؤال وجواب: "لینقفق ذو سعة من سعته و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله لا یکلف الله نفسا الا وسعها" چه ربطی به عقاب دارد؟ این امر است، " من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله" یا "لینقفق ذو سعة من سعته" بحث تکلیف است بعد فرمود لایکلف الله نفسا الا وسعها. یا ما من محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه را بگوئیم احله الله أی لا یعاقب الله، یا ما جعل علیکم فی الدین من حرج را بگوئیم أی لا یعاقبکم، اینها دیگر عرفان است نه فقه. در عرفان توجیه بکن. اما در فقه تابع ظهوریم، از این ظهور که ما نمی توانیم رفع ید کنیم.

سؤال وجواب: اگر می خواهید از امام قده دفاع کنید ایشان می گوید حتی عاجز هم تکلیف دارد، می گوئیم پس آن آیه لا یکلف الله نفسا الا وسعها چه می خواهد بگوید؟ اگر می گوئید عقلاء در باب تزاحم می گویند ما تکلیف قائلیم، خب عقلاء تکلیف قائلند فقط عقاب را رفع می کنند، ولی مخالف این نیستند که یک مولایی بیاید خطابش را هم تبصره بزند که بگویند حالا که خطاب ما تبصره ندارد پس تو هم تبصره نزن. این دیگر نشد ارتکاز عقلاء بلکه شد دیکتاتوری عقلاء. خب عقلاء این تقیید را در باب تزاحم ندارند اما جلو تقیید شارع را که نمی گیرند. شارع هم ظاهر خطابش این است که تقیید زده است.

پس ما این مسلک سوم را با این توضیح می پذیریم و به نظر ما هیچ مشکلی ندارد. ما این را در بحث تعارض هم عرض کردیم. اینجا من در بحث ترتب تقریرات آقای سیستانی را که نگاه می کردم، چون ما در بحث تعارض به ایشان اشکال کردیم که شما با این ادله شرعیه چه می کنید. شما که گفتید تزاحم مربوط است به حکم عقل در مرحله امتثال (که مسلک رابع است که الان می آید) خب با ادله شرعیه شما چه می کنید؟ اما در بحث ترتب نگاه می کردم به تقریر بحث ایشان، دیدم در آخر گفته اند این حرفهای ما علی القاعده بود والا با توجه به این ادله شرعیه ما تقید خطاب تکلیف را می پذیریم. حالا چون مقید منفصل است ممکن است بگویند عقلائی هم هست. اگر خود خطاب تکلیف از اول مقید بود به قدرت تامه، به نظر ایشان غیر عقلائی بود. اما چون خطاب منفصل است ولو به نحو نتیجة التقیید، این غیر عقلائی نیست. شاید ایشان اینجور توجیه کنند که توجیه بدی هم نیست.

به هر حال ما که عقلائی می دانیم، در خطاب اول هم عقلائی می دانستیم، خطاب منفصل هم که دیگر کاملا عقلائی است. منتهی یک فرقی ما با آقای سیستانی داریم. آقای سیستانی میفرمایند در متساویین عقلائی نیست امرهای ترتبی. یک امر به جامع تخییری عقلائی است. هزار تا غریق است هزار تا امر ترتبی، این غیر عقلائی است. مولا یک أنقذ احدهم جعل می کند و می رود پی کارش. عقلائی این است دیگر. ما این را قبول نداریم. ما می گوئیم وقتی بنا شد خطاب مطلق باشد، اطلاقش فرض تزاحم را بگیرد، کاملا عقلائی است که یک قیدی به هر خطابی بزنند. یجب هذا إن لم تشتغل بواجب اهم أو مساو. عقلائی هم هست.

این راجع به مسلک سوم.

### مسلک چهارم باب تزاحم

مسلک چهارم باب تزاحم: که مسلک حضرت امام است، می فرمایند تزاحم مربوط می شود به حکم عقل در مرحله امتثال. اصلا خطاب تکلیف مطلق است. در باب تزاحم عقل است که دخالت می کند در مرحله تنجز. می گوید با وجود تکلیف اهم تکلیف مهم هست ولی منجز نیست.

آقای روحانی در منتقی الاصول هم همین مسلک امام ره را قبول دارد، ولی یک فرقی دارد با امام. امام می گوید تکلیف اصلا مشروط به قدرت نیست. اما منتقی الاصول می گوید تکلیف مشروط به قدرت بر ذات فعل هست. همانی که ما در دوره سابقه می گفتیم. تکلیف مشروط به قدرت بر جمع بین الامتثالین نیست.

حالا در بحث تزاحم خیلی با هم اختلاف پیدا نمی کنند. می شود حکم عقل در مرحله امتثال.

اقول: ما قبول داریم که تزاحم علی القاعده مربوط می شود به حکم عقل در مقام امتثال، ولی این مقیدهای لفظی را جوابی برایش پیدا نکردیم. ولذا بخاطر مقیدهای لفظی مسلک سوم را انتخاب می کنیم.

کلام واقع می شود در فرمایش حضرت امام در توجیه مسلک چهارم که بحث تمسک به خطابات قانونیه است. چون بحث خطابات قانونیه بحث مهمی است ما مطرح می کنیم، اشکالاتی که آقای وحید وآقای سیستانی بر این مسلک دارند و دفاع ما از این مسلک فی الجملة، انشاءالله در روزهای آینده مطرح خواهد شد.

جلسه 298

دوشنبه 21/11/87

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 بحث تزاحم به این نتیجه رسیدیم که علی القاعده تزاحم مربوط می شود به حکم عقل در مرحله تنجز. و هیچ مشکلی نسبت به وجود دو حکم فعلی در فرض تزاحم ما نداریم. ولکن بخاطر ادله شرعیه ما از این مقتضای قاعده رفع ید می کنیم.

وجهی ندارد کسی بگوید لا یکلف الله نفسا الا وسعها ارشاد است به همان نکته عقلائیه که متعلق تکلیف مقدور است، اما جمع بین الامتثالین اگر مقدور نبود آنجا هم ما قانونمان را تقیید می زنیم، ربما یقال که از آیه لا یکلف الله نفسا الا وسعها استفاده نمی شود. چون این یک بیان عرفی است حمل می شود بر همان ارتکاز عرفی که متعلق تکلیف مقدور باشد. این بیان خلاف ظهور اطلاقی آیه آیه لا یکلف الله نفسا الا وسعها است، خلاف ظهور اطلاقی ما جعل علیکم فی الدین من حرج هست، و لذا ما به ظهور اطلاقی این ادله اخذ می کنیم و ملتزم می شویم به مسلک ثالث در باب تزاحم.

نتیجه این است که اگر ترتب ممکن نشد مثل جائی که تزاحم بود بین علت و معلول، وضوء علت اضرار به نفس بود، قبلا گفتیم ترتب غیر معقول است، إذا کنت توجد الاضرار بالنفس فتوضأ غیر معقول است، چون می شود إذا کنت توجد المعلول فأوجد العلة. ایجاد معلول مساوق است با ایجاد علت. مثل این می شود که بگوئیم إذا کنت توجد العلة فأوجد العلة. اینکه می شود طلب الحاصل.

ولذا ما هم مجبوریم مثل آقای صدر که شرط کرد در باب تزاحم امکان ترتب را، گفت در جائی که علت واجب است و معلول حرام، مثل این مثال، چون امکان ترتب نیست و لذا از بحث تزاحم خارج است.

البته ما قبلا اشکال کردیم به ایشان، که درست است که امر ترتبی به این وضوء نمی توان کرد، إذا کنت توجد الاضرار بالنفس فأوجد الوضوء التی هو علة الاضرار، این غیر معقول است، اما وجهی نداشت که شما داخل کنید این مثال را در باب تعارض. داخل در باب امر ترتبی در تزاحم نیست. ولی داخل در تعارض هم نیست که خطابها با هم تعارض کنند رجوع کنیم به اصل عملی. نخیر، ما ملتزم می شویم که این وضوئی که علت تامه اضرار به نفس است باطل است، چون امر ندارد. نه از باب تعارض، بلکه از باب اینکه اعراض به نفس حرام اهم است، ووضوئی که علت اضرار به نفس است امر ندارد لا مطلقا، چون اطلاق امر به وضوء با اطلاق تحریم اضرار قابل جمع نیست. چون من چه کنم؟ وضوء بگیرم، موجب اضرار به نفس است. هم به من بگوئید توضأ و هم بگوئید لاتضرَّ بنفسک، این تکلیف به غیر مقدور است. چون من بخواهم امتثال کنم امر به وضوء را، اضرار به نفس محقق می شود. پس بطور مطلق نمی توانید بگوئید توضأ. اگر ترتبا بگوئید إذا کنت تضرّ بنفسک فتوضأ، این هم که طلب الحاصل است. چون می گوید إذا کنت توجد المعلول فأوجد علته. خب ایجاد معلول مساوق است با وجود علت آن. معنا ندارد بگوئید اگر ایجاد کردی معلول را یعنی علت آن را ایجاد کردی پس علت آن را ایجاد کن.

ولذا امر به این وضوء لا مطلقا و لا ترتبا ممکن نمی شود. این وضوء باطل است. نه از باب تتعارض، اتفاقا اگر تعارض بود رجوع می کردیم به اصل برائت، بلکه از باب اینکه این وضوء امر ندارد. امر مطلق ندارد چون تحریم اضرار به نفس حرام اهم است، اگر بخواهد وجوب وضوء هم وجوب مطلق باشد طلب غیر مقدور است. من نمی توانم هر دو را امتثال کنم. لا یکف الله نفسا لا وسعها. امر ترتبی به وضوء هم غیر معقول است. پس اصلا این وضوء امر ندارد، پس مجزی نیست. این را ما ملتزمیم.

ولکن ما یک اشکال صغروی داریم در بحث خودش هم عرض خواهیم کرد که اگر معلول حرام بود، فرض این است که این معلول حرام علت منحصره اش وضوء نیست. اضرار به نفس حرام، اگر علت منحصره اش وضوء بود، بله این وضوء باطل بود. اما علت منحصره اضرار به نفس که وضوء نیست. من می توانم وضوء بگیرم در این بیایان با این آب سرد و بیمار بشوم، می توانم وضوء نگیرم در این هوای سرد بیایم و بازی کنم عرق کنم بیمار بشوم. پس اضرار به نفس علت منحصره اش وضوء نیست. یک علتش وضوء است ویک علتش لهو ولعب است. اینجا ما به نظرمان امر ترتبی به وضوء معقول است. إذا کنت توجد الاضرار بالنفس فتوضأ بلامانع است. چرا؟ برای اینکه ایجاد اضرار به نفس که مساوق با ایجاد وضوء نیست. چون علت منحصره اش وضوء نیست. می شود فرض کنیم تحقق اضرار به نفس را ولی وضوء موجود نباشد، با علت اخرایی موجود بشود. پس مشکل طلب الحاصل پیش نمی آید.

ما این اشکال را که امر ترتبی به وضوء که علت منحصره اضرار به نفس نیست اشکال ندارد، این امر ترتبی بلا اشکال است، این را قائلیم. اما در جائی که وضوء علت منحصره باشد برای اضرار به نفس هیچ توجیهی ندارد. اگر هیچ وضوء غیر مضر نمی توانم بگیرم، اینطور نیست که آب گرم هست می توانم وضوء با آب گرم بگیرم و مریض نشوم، نه، بیابان پر از برف و آب سرد، تنها راه وضوء، وضوء با آب سرد است، وعلت منحصره هم هست این وضوء برای اضرار به نفس، اگر همچنین فرضی کردیم راه دیگری نبود، اضرار به نفس تنها راهش این است که وضوء بگیرم، بله اینجا این وضوء امر مطلق که ندارد، امر ترتبی هم طلب الحاصل است، پس این وضوء امر ندارد و باطل است.

سؤال وجواب: اراده بکنی عصیان را، یعنی اراده بکنی ایجاد معلول را. اراده ایجاد معلول یعنی اراده ایجاد علت. معنایش این است که اگر اراده داری ایجاد اضرار به نفس را، که بالتبع اراده وضوء هم خواهی داشت، چون من اراد المعلول اراد علته، باز هم شبه طلب الحاصل است. چون می گوید هرگاه اراده اضرار به نفس کردی، یعنی اراده علت آن را که وضوء است کردی، پس وضوء بگیر. تعلیق وجوب بر اراده فعل محال است. کما اینکه تعلیق وجوب بر خود فعل محال است. برای اینکه وجوب می آید تا شما اراده بکنی. مولا می گوید توضأ تا شما اراده کنید وضوء را. اگر بگوید إذا اردت الوضوء فتوضأ، خب این چه امری است. من اگر اراده وضوء بکنم که دیگر وضوء می گیرم. امر برای این است که من اراده منقدح بشود در نفسم نحو الفعل. پس اگر بگوید إذا اردت الاضرار بالنفس فتوضأ او هم محال است. چون معنایش این است که إذا اردت الوضوء فتوضأ. اراده اضرار به نفس مساوق است با اراده علت آن.

سؤال: شما در موارد تزاحم کشف ملاک می کردید؟ جواب: ما در تزاحم در جائی که مستند است رفع تکلیف به عجز، کشف ملاک می کردیم. اما وقتی که وضوء علت تامه حرام است، ما کی جرأت داریم کشف کنیم وضوئی که علت تامه حرام است ملاک دارد؟ حتی وضوئی که ضد واجب است، وضوء می گیرد یک انسان محترم النفسی تلف می شود بخاطر اینکه آب به او نمی رسد از تشنگی می میرد. حتی آن وضوء هم تا امر ترتبی نیاید که إذا لم تنقذ ذاک العطشان فتوضأ، ما کی از اطلاق وضوء کشف می کنیم که این وضوء ملاک دارد؟ شاید اگر به مولا بگوئیم مولا می گوید این وضوء؟ وضوئی که عملا باعث شد جان یک مسلمانی تلف بشود، این وضوء را من قبول می کنم؟! این وضوء ملاک دارد؟! ممکن است مولا بگوید هیچ ملاک ندارد و برگردانید این وضوء را به خود این عبد فإنه غیر مقبول. ما چه می دانیم. ما در جائی که عجز است یا اکراه است یا اضطرار است، گفتیم معلوم می شود که آن ملاک در فعل محفوظ است. اما جائی که یک عنوان مرجوح شرعی محتمل است، مثل اینکه علت تامه حرام است یا حتی ضد واجب است، اگر امر نبود در این ضد واجب، چه می دانیم شاید این اصلا مقرب نبود. شبیه حج نیابی در سنه استطاعت. اگر آن صحیحه ای که می گوید لا یجزئ عنه، استظهار کردیم کما اینکه حضرت امام وآقای زنجانی اینطور استظهار کرده اند که اگر در سنه استطاعت مکلف حج نیابی بجا آورد حج نیابی باطل است، شاید وضوئی هم که مثلا علت تامه اضرار به نفس است یا حتی ضد واجب است ضد انقاذ نفس محترمه است مجزی نباشد. ما چه می دانیم.

این خلاصه عرض ما در بحث ترتب.

پس ما در تزاحم نیاز به امکان ترتب پیدا کردیم بخاطر این آیه لا یکلف الله نفسا الا وسعها. این آیه برای ما عملا این مشکل را ایجاد کرد که نتوانستیم اطلاق امر را در باب تزاحم قائل بشویم.

حضرت امام فرموده اند: من روی حرفم هستم، در بحث تزاحم هیچ نیاز به ترتب نیست. دو خطاب فعلی، منتهی عقل در مقام امتثال حکم می کند به تنجز اهم و عدم تنجز مهم الا فی فرض عصیان الاهم. در متساویین هم حضرت امام می فرماید عقل می گوید اگر احدهما را آوردی معذوری، اگر هر دو را ترک کردی به تعداد خطاب های تکلیف که ترک کردی عقاب می شوی. هزار غریق است، یک نفر لا بعینه را می توانی انقاذ کنی. اگر یکی را انقاذ کردی، معذوری در فوت بقیه. اما اگر انقاذ نکردی، هزار عقاب. امام فرموده اند عقل این را می گوید.

فرموده اند این مطلب ما مبتنی بر نظری است که در خطابات قانونیه داریم. چطور؟

امام قده فرموده اند: علماء در اصول یک اشتباهی کرده اند و این اشتباه این است که همه جا با خطاب شرعی که یک خطاب قانونی است برخوردشان برخورد خطاب شخصی است. تا می گوئیم خطاب قانونی، چرتکه شان را می آوردند، می گویند اگر خطاب شخصی بود چه می شد؟ مثلا لغو بود یا محال بود، پس خطاب قانونی هم اطلاقش در این مورد لغو یا محال است. در بحث تزاحم همین کار را کرده اند. حساب کرده اند که مولا دارد می بیند دو نفر غرق می شوند هر دو مساوی اند. معقول نیست که بگوید أنقذ هذا و أنقذ ذاک. عبد می گوید مولا تو متوجه نیستی من نمی توانم هر دو را انقاذ کنم؟ پس چه جور می گوئی أنقذ هذا و أنقذ ذاک؟ خطاب شخصی نمی شود دیگر. باید بگوئی أنقذ احدهما. یا اگر اهم و مهم بود بگوئی أنقذ الاهم فإن لم تنقذ الاهم فأنقذ المهم. خطاب شخصی در خصوص تزاحم اینجور باید باشد دیگر.

اماک قده می فرماید علماء خطاب قانونی یجب انقاذ الغریق را آورده اند ریزش کرده اند تبدیلش کرده اند به خطاب شخصی، در خصوص باب تزاحم گیر کرده اند. گفته اند خطاب مطلق غیر معقول است، پس باید ترتب قائل بشوید. ترتب هم اگر محال بود دیگر نمی توانیم کاری کنیم. تزاحم بدون ترتب ممکن نیست، اگر ترتب محال بود که دیگر کار به جاهای باریک کشیده می شود و اصلا مهم امر ندارد. امام می فرماید اگر علماء توجه می کردند که خطاب قانونی با خطاب شخصی فرق می کند، هیچ غیر عقلائی نیست که خطاب قانونی مطلق باشد، اصلا دچار مشکل نمی شدند.

ایشان می فرماید: در کل اصول این مشکل را ما با فقهاء داریم. در بحث خروج از محل ابتلاء می گویند اگر علم اجمالی داری یا آب خانه فلان وزیر نجس است و یا آب خانه خودت، با هم در سفر حج برمیگشتید دیگر آنجا وزیر و غیر وزیر ندارد، در هواپیما بودید و آب هم جلوتان بود، یکی از آن دو آب یا آب شما یا آب وزیر نجس شد. حالا آوردید خانه. امام قده می فرماید مشهور می گویند اجتناب از این آب خانه خودت لازم نیست. چرا؟ برای اینکه مستهجن است به شما بگویند لا تشرب ماء الذی فی بیت الوزیر. آقا! پاسدارهای وزیر جواب سلام من را نمی دهند، برای من یا ممکن نیست یا عادة واقع نمی شود که من بروم با آن آب در خانه وزیر ارتباط برقرار کنم و بخواهم او را بخورم. مستهجن است که به من بگویند لا تشرب ذلک الماء.

پس علم اجمالی به اینکه یا گفته اند لا تشرب ذلک الماء یا گفته اند لا تشرب هذا الماء الذی فی بیتک پیدا نمی کنیم.

امام فرموده: ببین این آقایان چه اشتباهی کرده اند. خب خطاب شخصی که نیست که مولا به ما بگوید لا تشرب الماء الموجود فی بیت الوزیر. بلکه خطاب قانونی است که لاتشرب النجس. خطاب قانونی است هم شامل آن آب در بیت وزیر می شود، اگر آن ماء نجس است واقعا قانون شامل شما می شود که لا تشرب النجس، حتی اگر غیر مقدور باشد فضلا از اینکه داعی نوعی بر ارتکاب نداشته باشید. گاهی مقدور نیست، گاهی مقدور است ولی آدم بیکار می خواهد که بخاطر این آب بلند شود و برود خانه وزیر. امام می فرماید خطاب قانونی کنید مشکل حل است، والا خطاب شخصی می دانید چه مشکلاتی به ارمغان می آورد. به انسان های شریف خطاب شخصی بکنند که ایها الفقیه اُستر عورتک، ایها الفقیه لا تزنِ. ولی امام می فرماید قانون اسلام خطاب قانونی است که " قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم ویحفظوا فروجهم" و مراد از این آیه در روایت داریم حفظ الفرج من أن ینظر الیه. همه را شامل می شود از پیغمبر گرفته تا کوچکترین فرد، یغضوا من ابصارهم ویحفظوا فروجهم.

امام فرموده اند: این اشتباه خلط خطاب شخصی و خطاب قانونی در بسیاری از مسائل مشکل ایجاد کرده است و یک نقضهایی به این مشهور متوجه می شود نمی توانند جواب بدهند.

نقض اول: مثلا لازمه این مبنایشان این است که بگویند عاصی تکلیف ندارد. چرا؟ برای اینکه مولا اگر ببیند عبدش عاصی است، یک عبد متمرد اگر جلو مهمان به او بگوئی آب بیاور، می گوئی چشمت فلان خودت برو بیاور. خب مستهجن است که مولا به همچنین عبدی بگوید برو آب بیاور. خطاب به من یعلم المولا بکونه متمردا مستهجن است. اگر بنا است برخوردتان با خطاب قانونی هم مثل برخورد با خطاب شخصی باشد، پس خطاب قانونی هم اگر شامل عصاة بشود لغو است.

نگوئید که آقا! مولا که به عبد متمردش می گوید آب بیاور برای اتمام حجت است تا او را عقاب کند.

امام قده می فرماید: خطاب تکلیف به داعی بعث است. باید به داعی بعث باشد تا اتمام حجت بشود. اصلا داعی بعث منقدح نمی شود. از این مولایی که متمرد بودن عبدش را می داند اصلا داعی بعث و تحریک منقدح نمی شود.

پس خطاب شخصی به عصاة مستهجن است یا غیر معقول است، باید بگوئید خطاب قانونی هم به اینها غیر معقول است.

نقض دوم:نقض دوم خطاب شخصی به جاهل است. یک آدم کری است به او بگوئی برو آب بیاور می گوید الحمد لله، فکر می کند حالش را می پرسی. آدم کر جاهل است دیگر. به او بگو آب بیاور، اگر می دانی نمی فهمد خب لغو است. خطاب جاهلی که بعد از خطاب کردن هم جهلش برطرف نمی شود لغو است. یک وقت خطاب می کنی جهلش برطرف می شود خوب است. اما خطاب جاهلی که یبقی جاهلا مستهجن است. اگر بنا است خطاب شخصی و خطاب قانونی یکی بشوند، پس خطاب قانونی هم شامل جاهل بشود لغو است.

نقض سوم: خطاب شخصی به عاجز لغو یا غیر مقدور است. آقا چشم ندارد، به او می گوئیم نگاه کن ببین ماه در افق هست یا نیست. می گوید حالت خوبه؟! من نابینا هستم به من می گویی استهل؟! خطاب شخصی به عاجز مستهجن یا محال است از ملتفت.

اگر بگوئید خطاب قانونی هم مثل خطاب شخصی است پس خطاب قانونی هم شامل عاجز نمی شود. شما می گوئید خب نشود چه بهتر، مشهور هم که همین را می گویند.

امام می فرماید نخیر، با مبنای مشهور این حرف نمی سازد. چرا؟ برای اینکه لازمه اش این است که اگر شک در قدرت کردی یعنی شک در تکلیف داری. مولا می گوید إغتسل من الجنابة، شما می گوئید تکلیف شامل عاجز نمی شود و خطاب قانونی مختص به قادر است. من شک دارم. این آقا شک دارد می گوید شاید حمام بسته است. شک در قدرت دارد. شک در قدرت یعنی شک در تکلیف. چون قدرت در موضوع تکلیف به نظر مشهور اخذ شده است. پس باید مشهور عند الشک فی القدرة باید برائتی بشوند، در حالی که مشهور قاعده اشتغال جاری می کنند در موارد شک در قدرت. این مبنایشان با این حرفی که می زنند که خطاب قانونی شامل عجز نمی شود جور نمی آید. اگر شامل عاجز نمی شود پس قدرت شرط تکلیف است، شک در قدرت یعنی شک در تکلیف.

سؤال وجواب: نه روایتی نداریم. در مورد آب چرا، المسافر یطلب الماء مادام فی الوقت. به طریق اولی الجنب یطلب الحمام مادام فی الوقت. ولی در غیر حمام و آب و اینها دلیل خاص نداریم.

وضمنا حضرت امام قده فرموده اند: لازمه اختصاص تکلیف به قادر این است که مکلف می تواند خودش را از موضوع خارج کند. آقا مگر نگفتید که تکلیف مختص قادر است، من تعجیز نفس می کنم می شوم عاجز. هر چی مولا می گوید چرا نفرفتی نماز بخوانی؟ می گویم تو گفتی القادر یصلی، بنده عاجز هستم. اگر بگوید خودت عاجز کردی خودت را، می گویم باشد، چه اشکال دارد. مثل زنی که آمپول می زند به خودش حیض می شود، خودش خودش را حائض کرد، اشکال دارد. اتفاقا راه کوتاه شدن زمان عده همین است، آمپول بزند حیض بشود. بعد از سه روز آمپول بزند قطع بشود. بعد از گذشت ده روز پاکی باز یک آمپول بزند حیض بشود، بعد از سه روز یک آمپول بزند حیضش قطع بشود. با این کار زن صیغه ای اینجور عده اش شانزده روز بیشتر نمی شود. والا اگر بخواهد دو ماه صبر کند حیضتان کاملتان، اینکه کاسبی اش مختل می شود. حالا آقای زنجانی که می فرماید یک حیض هم کافی است. او هم که کمک به اینها است.

حضرت امام قده وجهی که برای فرق بین خطابات قانونیه و خطابات شخصیه ذکر می کنند این است که می گویند: خطاب قانونی لا ینحل الی خطابات شخصیة و لا ینحل الی جعول شخصیة. عقلاء هم همین هستند. وقتی مولا می بیند که یک کاری را همه عبید باید انجام بدهند، مردم راهپیمایی بروید. حالا اگر بیاید یک یک بگوید زید راهپیمایی برو، عمرو راهپیمایی برو، این اصلا مستهجن است. یک خطاب عام می کند که یا ایها الناس افعلوا کذا. عقلائی اش این است دیگر. منحل نمی شود خطاب قانونی به خطابات شخصیه.

بعد ایشان فرموده است: در مطلق اصلا موضوع حکم طبیعت است، افراد نیستند. اصلا المستطیع یحج حکم روی افراد نرفته است. حالا اگر عام بود که کل مستطیع یحج، آنجا حکم رفته روی افراد. ولی المستطیع یحج حکم روی افراد نرفته بلکه روی طبیعت رفته است. طبیعت مستطیع حج بجا می آورد. انطباق مستطیع بر افراد قهری است والا در مطلق حکم روی افراد نمی رود. بله در عام حکم می رود روی افراد.

پس انحلال ندارد خطاب قانونی به خطابات شخصیه و یا جعل های متعدد شخصی. این بیان ایشان.

در بحث تزاحم هم آن اشکالی را که قبلا نقل کردیم تکرار می کنند. می گویند در تزاحم اصلا اخذ قدرت تامه (ترجمه اش از من است یعنی قدرتی که انتزاع می شود از فرض تزاحم، یعنی عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی) این قدرت تامه در رتبه متأخره از تکلیف است. چون فرع بر تکلیف به دو فعل است، و فرع بر وصول این دو تا تکلیف است. چون تزاحم بین التکلیفین الواصلین است. بعد از تکلیف و بعد از وصول تکلیف فرض تزاحم می شود بعد فرض علاج تزاحم می شود، آنوقت می گوئید من قدرت بر مهم ندارم با وجود اشتغال به اهم. این قدرتی که فعلا به او نوبت نمی رسد، و چندین مرتبه بعد از تکلیف نوبت به او می رسد و از انقسامات ثانویه تکلیف است آن هم با چند واسطه، خب اخذ این در متعلق تکلیف معنا ندارد و معقول نیست.

فتحصل که ترتب در تزاحم مطرح نیست. به نظر حضرت امام قده ترتب محال نیست اما هیچ مورد نیاز نیست.

این محصل مبنای حضرت امام ره.

دو نفر از بزرگان فرمایش امام را مطرح کرده اند، یکی آقای سیستانی در بحثشان، ویکی هم جناب آقای وحید خراسانی واشکالاتی گرفته اند. قبل از بیان اشکالات این دو بزرگوار عرائض خودمان را عرض کنیم:

اقول: در مورد غیر عاجز، ما اصل فرمایش امام ره را قبول داریم. انصافا خطاب قانونی به ناسی، به جاهل، به غافل و به خروج از محل ابتلاء به شرطی که مقدور باشد هیچ استهجانی ندارد، هیچ لغویتی ندارد. چون اطلاق وعموم مؤونه زائده ندارد. خطاب قانونی است شامل همه می شود بگذار شامل این ناسی هم بشود، بگذار شامل این معتقد به خلاف هم بشود. هیچ استهجانی ندارد. برخلاف خطاب شخصی. خطاب شخصی ناسی مستهجن است.

پس ما قبول داریم که خطاب قانونی با خطاب شخصی فرق می کند.

اما عاجز به نظر ما انصراف دارد خطاب تکلیف از او. اصلا وقتی می گویند مردم راهپیمایی کنند از آدمهایی که پا ندارند انصراف دارد. یا مردم استهلال کنند اصلا انصراف دارد از کور. کور بگوید من هم مشمول خطاب قانونی هستم، این معنا ندارد. خب مردم استهلال کنند شمای کور مشمول این خطاب نیستی. اصلا خطاب بعث به داعی تحریک است. نمی گویم خطاب عاجز لغو است، می گویم انصراف دارد خطاب تکلیف از عاجز. و اینکه حضرت امام فرمودند خطاب قانونی با خطاب شخصی فرق می کند ما قبول داریم در غیر عاجز.

انشاءالله بقیه مطالب خواهد آمد.

جلسه 299

چهارشنبه 23/11/87

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 مسلک حضرت امام قده در خطاب قانونیه بود. ایشان گفتند که خطابات قانونیه با خطابات شخصیه فرق می کنند. خطابات شخصیه در مورد عاجز، ناسی، عاصی و جاهل جعل نمی شوند. مستهجن است که به من یعلم عصیانه امر شخصی بکنیم. ولی خطابات قانونیه مطلق هستند وشامل همه اینها می شوند. ونکته اش این است که خطابات قانونیه منحل به خطابات شخصیه نمی شوند. بلکه در مطلق حکم ثابت است بر طبیعت و نه بر افراد. و با عام فرق می کند. الدم نجس با کل دم نجس فرق می کند. کل دم نجس حکم را برای افراد جعل می کند. الدم نجس حکم را برای طبیعت جعل می کند و ثبوت حکم برای افراد به یک نکته عقلیه است که طبیعت با افراد اتحاد دارد. والا شارع حکم می کند الدم نجس، برای طبیعت دم این حکم را جعل می کند.

البته ایشان در بحث خطابات قانونیه فرق نمی گذارند بین عام ومطلق. معتقدند که خطابات قانونیه شامل همه مکلفین می شود حتی عاجزین، حتی ناسین، حتی عاصین. و اینکه آقایان بحث لغویت شمول خطاب تکلیف را للعاجزین و امثالهم مطرح می کنند این منشأش خلط بین خطابات قانونیه و خطابات شخصیه است. مصحح خطاب قانونی این است که احتمال انبعاث عدد معتنابهی از مکلفین باشد. عدد معتنابهی از مکلفین احتمال انبعاث اگر داشته باشند، جعل خطاب قانونی مصحح دارد. اما خطاب شخصی مصححش احتمال انبعاث شخص مخاطب است. و الا چه می فرمایند آقایان در جعل احکام وضعیه؟ آیا الدم نجس شامل آن دمی که محل ابتلاء مکلف نباشد نمی شود؟ اگر بحث لغویت است، چه جور لا تأکل الدم شامل دم خارج از محل ابتلاء نمی شود، باید بگوئید الدم نجس هم شامل آن دم نمی شود که خارج از محل ابتلاء مکلف هست. و لا یلتزم به احد.

بعد ایشان فرموده است اینکه در افواه مطرح می شود که می گویند حکم شرعی در حق جاهل و ناسی و عاجز فعلی نیست، نخیر این درست نیست. در حق همه اینها حکم فعلی است منتهی اینها معذورند. در مرحله تنجز ما مشکل داریم. تنجز ندارد حکم در حق عاجز و یا ناسی و یا جاهل قاصر.

بله ما قبول داریم که حکم دو مرحله دارد: مرحله انشاء و مرحله فعلیت. حال مرتبه ملاک که مرتبه ما قبل الحکم است، مرتبه تنجز که مرتبه ما بعد الحکم است، اما راجع به خود حکم ایشان فرموده اند ما دو مرتبه قائلیم، مرتبه انشاء و مرتبه فعلیت. ولی اثرش در مورد جاهل و ناسی و عاجز نیست، حکم در حق آنها فعلی است.

ایشان می فرمایند: فرق حکم انشائی و حکم فعلی در مثل خطاب عامی است که صادر می شود از مولا، یجب اکرام کل عالم. بعد خطاب مخصص می آید که لایجب اکرام العالم الفاسق. ایشان فرموده اند آن خطاب عام عمومش حکم انشائی است ولو در مورد عالم فاسق فعلی نیست.

برخلاف ذهنیت ما که به ما اینطور یاد داده اند که اصلا از خطاب مخصص کشف می کنیم که در مورد این عالم فاسق حکمی انشاء نشده است. مراد استعمالی با مراد جدی در مورد عالم فاسق مطابق نیست. مراد جدی مولا این است که اکرم کل عالم لیس بفاسق، منتهی این مراد جدی را در مقام ابراز با دو خطاب بیان کرد، خطاب اکرم کل عالم مراد استعمالی اش عام بود، اما با خطاب لا تکرم العالم الفاسق کشف کردیم که این مراد استعمالی مطابق با مراد جدی نیست.

امام می فرمایند نخیر، اکرم کل عالم حکم انشائی اش همین است که شما می بینید و می شنوید که اکرم کل عالم. منتهی در مورد عالم فاسق این حکم فعلی نیست بخاطر وجود مخصص.

سؤال وجواب: آن چیزی که ایشان فرمودند این بود که فرمودند حکم انشائیٌّ و لکن لیس فی مورد المخصص فعلیا.

این فرمایش ایشان.

اقول: به نظر ما حضرت امام یک مطلبی دارند و آن مطلب درست است. آن مطلب این است که خطاب مطلق شمولش نسبت به ناسی و حتی عاجز لغو نیست. چرا؟ برای اینکه اطلاق مؤونه زائده ندارد. این مطلب درستی است و ما قبول داریم. و این ربطی به بحث ایشان ندارد که خطاب قانونی انحلال ندارد به احکام شخصیه. نه، خطاب قانونی منحل به خطابات شخصیه نمی شود همین کافی است ولو منحل به احکام شخصیه بشود. اصلا مهم خطاب قانونی نیست، مهم این است که خطاب مطلق باشد. مولائی که به عبدش می گوید إشتر کل یوم خبزا، حال اگر یک روز عبد فراموش کرد و یا حتی عاجز شد، اطلاق این خطاب مؤونه زائده ندارد، تا بگوئیم امروز که این عبد عاجز است یا ناسی است یا جاهل مرکب است، شمول خطاب نسبت به این شخص لغو است. اطلاق که عملیه زائده نمی طلبد تا بگوئیم لغو است. ولو خطاب مولا به این عبد خطاب شخصی است اما اطلاق این خطاب شخصی می تواند شامل حال عجز، جهل بسیط و مرکب و نسیان و امثال ذلک بشود.

پس بحث را مربوط کردن به اینکه خطاب قانونی به خطاب شخصی فرق می کند، خطاب قانونی منحل نمی شود به احکام شخصیه، این مطلب درستی نیست. خطاب قانونی عرض کردم به تعبیر دقیقتر خطاب مطلق و یا خطاب عام شمولش نسبت به این موارد عجز و نسیان و جهل لغو نیست ولو ما قائل به انحلال در جعل بشویم. مثل آن زعیمی که می آید و می گوید من برای نوزادهای این زایشگاه نام علی را گذاشتم. وضع عام موضوع له خاص. این می شود انحلال در جعل دیگر. فرق انحلال در جعل با عدم انحلال در جعل مگر چیست؟ من برای اینکه فرق اینها روشن بشود از خود وضع عام موضوع له خاص کمک می گیرم. یکوقت واضع مثل همان مثال زعیم می آید میگوید وضعت اسم علی لکل مولود فی هذا الیوم، می شود وضع عام موضوع له خاص. این می شود انحلال در وضع. با اینکه عملیة الوضع واحدةٌ. یکوقت نه، وضع عام موضوع له عام است. می آید می گوید اسم آتش را گذاشتم نار. آن مصداق آتش موضوع له لفظ نار نیست، فردی است از افراد معنای موضوع له. اما در آن مثال وضع زعیم اسم علی را برای نوزادهای این زایشگاه، کل مولود موضوع له بحیاله و باستقلاله لاسم علی. ما که قائل به انحلال در جعل هستیم در خطابات شرعیه، می گوئیم از قبیل وضع عام موضوع له خاص است. عملیة الوضع واحده است. چون عملیه الوضع واحده است دیگر بحث لغویت اطلاق و عموم پیش نمی آید. مثل همان زعیم که می داند دو تا از این نوزادهایی که به او نشان داده اند تا چند دقیقه دیگر می میرند. نامگذاری برای آنها چه اثری دارد. اما مولا و زعیم می گوید من که برای خصوص اینها نامگذاری نمی کنم. هزار نوزاد هست من هم که کار مشکلی نمی خواهم بکنم، یک کلمه می گویم نام نوزادهای این زایشگاه را علی گذاشتم. بله اگر می خواستم برای خصوص این دو تا نوزاد کار جدیدی بکنم و عملیه زائده ای داشته باشم لغو بود. ما که می گوئیم انحلال در جعل، می گوئیم احکام شرعیه از قبیل وضع عام موضوع له خاص هستند. عملیة الوضع چون واحده است وعملیة الجعل در احکام شرعیه چون واحد است لغویت پیش نمی آید، ولی انحلال در جعل را هم وجهی ندارد ما انکار بکنیم.

وجالب این است که خود حضرت امام فرق گذاشت بین عام ومطلق. فرمود در عام حکم جعل می شود برای افراد. کل دم نجس، به تعداد افراد دم ما حکم جعل کردیم. خب جناب حضرت امام! شما اگر مسلک خطابات قانونیه تان را به بحث انحلال در جعل مرتبط بکنید، پس باید بین مطلق و عام فرق بگذارید. خب در عام خودتان هم پذیرفتید حکم بر افراد جعل می شود. کل دم نجس ولو دم وجود در یک بیابان برهوت.

سؤال وجواب: ایشان اتفاقا به اوفوا بالعقود مثال زد، اوفوا بالعقود جمع محلی به لام است. وخود ایشان قبول دارد که وجوب وفاء جعل می شود برای کل فرد من افراد العقد. شما بحث را به این مربوط می کردید که خطاب قانونی لا ینحل الی خطابات شخصیه. اما چرا لاینحل الی احکام شخصیة. چه لزومی دارد سرنوشت بحثتان را به بحث انحلال در جعل مرتبط بکنید؟ خب بگوئید لا ینحل الخطاب القانونی الی خطابات شخصیه که دوست و دشمن قبول دارند. هیچ کسی ادعا نمی کند که خطاب مطلق وعام منحل می شوند به خطابهای شخصی متکثر و متعدد.

منتهی آن آقایان می گویند جعل حکم مطلق هم برای فردی که اثر ندارد لغو است. شما می فرمائید لغو نیست. بحث را اینجا ببریم. والا انحلال خطاب قانونی به احکام شخصیه که ضرری به مسلک حضرت امام نمی زند، بحث انحلال خطاب قانونی به خطابات شخصیه که ایشان می گوید لا ینحل الخطاب القانونی الی خطابات شخصیة، خب این چیزی نیست که کسی مخالف باشد. اگر کسی اشکالی دارد می گوید همان خطاب واحد شمولش نسبت به این فردی که عاجز است و یا ناسی است لغو است. شما بفرمائید نه، عملیة الاطلاق لیست عملیة زائدة ولیس فیها مؤونة زائدة. اینجور بفرمائید مطلب حل می شود.

سؤال وجواب: لذا ما می گوئیم این تعبیر امام قده که خطاب قانونی لا ینحل الی احکام شخصیه، خب این تعبیر مناسبی نبود.

ما معتقدیم خطاب مطلق شمولی و یا عام شمولی انحلال در جعل دارد ولی مسلک امام را هم می پذیریم که شمولش نسبت به ناسی و عاجز و امثال آنها لغو نیست. بله در مورد عاجز ما معتقدیم انصراف دارد خطاب بعث از عاجز و یا لااقل مقید لفظی منصرف داریم که لا یکلف الله نفسا الا وسعها، والا عدم لغویت شمول خطاب قانونی را ما می پذیریم در عین حال که انحلال در جعل را هم مصر هستیم که وجود دارد چه در عام که خود امام هم پذیرفتند و چه در مطلق. ما از حضرت امام سؤال می کنیم، می گوئیم مولا گاهی به عبدش می گوید لا تتکلم، و مقصودش این است که نهی کند از صرف الوجود تکلم. چون تا این عبد تکلم کند می فهمند که لال نیست، دیگر همه نقشه های این مولا در جنگ با این دشمن به باد می رود. ولذا مولا به عبدش قبلا می گوید لا تتکلم. خب این نهی از صرف الوجود است به نحوی که اگر رسیدند نزد دشمن، این عبد گفت مولا وبعد دیگر ساکت شد. تمام دشمن متوجه شدند که این نقشه هایی که کشیده بودند که مولا یک عبد لالی دارد به باد رفت. حالا مولا از این عبد سؤالی می پرسد و عبد جواب نمی دهد. مولا می گوید چرا حرف نمی زنی؟ می گوید خودت گفتی لا تتکلم. مولا می گوید فی الصیف ضیعت اللبن. نهی از صرف الوجود تکلم کردیم، تکلم کردی نقشه ها بر باد رفت، دیگر سکوت چه اثری دارد.

اما گاهی هم نه، می گوید لاتتکلم چون هر بار تکلم می کنی یک مشکلی ایجاد می کنی. ولذا مولا می گوید لاتتکلم. اینجا می شود نهی از مطلق الوجود.

بلااشکال این فرق بین نواهی هست. در مورد صوم نهی از مفطرات نهی صرف الوجودی است دیگر. یکبار آب بخوری دیگر این صوم خراب می شود. حالا در ماه رمضان امر به امساک تعبدی داریم او از مختصات ماه رمضان است و الا در غیر ماه رمضان که اینطور نیست، یکبار که مفطر را مرتکب شوی دیگر تمام می شود. نهی از صرف الوجود است. اما لاتشرب الخمر نهی از مطلق الوجود است. در شرع هم داریم در عرف هم داریم. همین مثال لاتتکلم را بزنیم: اگر بین لا تتکلم صرف الوجودی با لاتکلم مطلق الوجودی در جعل مولا فرق نکند، پس چه جوری می خواهند اینها فرق بکنند؟ همینجوری عقل و عقلاء به زور می آیند فرق می گذارند بین این دو؟ باید مولا در جعلش فرق بکند تا عقلاء وعقل فرق بگذارند.

توجه داشته باشید که خود حضرت امام هم انحلال مجعول را قبول دارند در خطاب مطلق شمولی. قبول دارند که در لا تتکلم صرف الوجودی مجعول واحد است، ولی در لا تتکلم شمولی مجعول متکثر است. انحلال در مجعول را قبول دارند. ولذا تعبیر می کنند که در نهی از مطلق الوجود ینحل النهی الی نواهی متکثرة. (عین عبارت ایشان است).

ما عرضمان این است که این انحلال در مجعول در نهی از مطلق الوجود و عدم انحلال مجعول در نهی از صرف الوجود جز اختلاف در کیفیت جعل منشأ دیگری می تواند داشته باشد؟ ابدا. قرائن خارجیه کشف می کند از اینکه جعل مولا در نهی از صرف الوجود با نهی از مطلق الوجود فرق کرده است.

و اصلا این فرقی که امام و آقای صدر گذاشته اند که آقای صدر هم مثل امام انحلال در جعل را در مطلق قبول ندارد در عام قبول دارد، این فرقی را که بین مطلق و عام می گذارند، اصلا عرفی نیست. مولا اگر بگوید لاتتکلم، این انحلال در جعل ندارد، ولو نهی شمولی باشد، اما اگر بگوید لا تتکلم أی کلام کان نه این دیگر شد عام، انحلال در جعل است. یعنی مولای با حوصله که می گوید لا تتکلم أی تکلم کان بگوئیم جعلش متکثر است. اما اگر به صورت مطلق بگوید لاتتکلم، بگوئیم نه جعل واحد است، انحلال در مجعول است. انحلال در مجعول یعنی انحلال در آن مرحله فعلیت، در مرحله انطباق حکم بر موضوع خارجی. مثل اینکه شما وقتی می گوئید النار حارة انحلال در تطبیق دارد، ولی إخبار واحد است.

ما حرفمان این است که مربوط کردن بحث خطاب قانونی به بحث انحلال در جعل اشتباه است. خطاب قانونی بگوئید لا ینحل الی خطابات شخصیة همه قبول می کنند. اما وقتی می گوئید خطاب قانونی لا ینحل الی جعول شخصیة ما هم که طرفدار شما هستیم در مسلک خطابات قانونیه، قبول نمی کنیم.

پس ایشان انحلال در جعل را منکر می شود. والا اگر انحلال در جعل را منکر نشود وفقط بگوید خطاب واحد، خب همه قبول دارند که خطاب قانونی خطاب واحد. خطابهای شخصی نیست. معلوم است خطاب قانونی خطاب واحد است چون از مولا یک خطاب بیشتر صادر نشده است. امام اصرارش این است که خطاب قانونی انحلال در جعل ندارد، چون یک جعل و انشاء واحد است. وقتی می گوید الدم نجس یک انشاء دارد، مثل إخبار. وقتی شما می گوئید النار حارة یک إخبار دارید، الدم نجس هم که می گوئید یک انشاء دارید. ولذا ایشان می گوید خطاب قانونی منحل نمی شود به جعل های متکثر. ولذا مسلک خطابات قانونیه را ایشان اثبات می کند.

ما اشکالمان این است که خطاب قانونی منحل نمی شود به خطابهای شخصی، حرف درستی است. یعنی مولا وقتی می گوید یا ایها الذین آمون اقیموا الصلاة طبیعی است که این معنایش این نیست که به تک تک مردم خطاب شخصی کرده است که یا زید اقم الصلاة، یا عمرو اقم الصلاة، یا بکر اقم الصلاة. خب این معلوم است. اما یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة انحلال در جعل ندارد که حضرت امام می فرماید؟ نه این درست نیست. انحلال در جعل دارد.

شبیه وضع عام موضوع له خاص. آن زعیم که می گوید وضعت اسم علی للمولود فی هذا الیوم، خطاب وضعش واحد است ولی انحلال در وضع دارد دیگر. چرا؟ برای اینکه هر فردی از این نوزادها برأسه موضوع له لفظ علی هستند، ولذا می شود مشترک لفظی بین این هزار نوزاد. ما در عین حالی که در این مثال می گوئیم خطاب وضع واحد است، ولی در عین حال انحلال در وضع هست. یعنی چه انحلال در وضع است؟ یعنی موضوع له شد هزار تا. این نوزاد برأسه موضوع له لفظ علی است، آن نوزاد هم برأسه موضوع له لفظ علی است و هکذا. مراد از انحلال این است دیگر، نه اینکه خطاب منحل است به خطابهای متعدد.

ما همین بیان را در مورد خطابات شرعیه می گوئیم. می گوئیم شارعی هم که می گوید الدم نجس یا می گوید کل دم نجس، که هیچ فرقی هم با هم ندارند جز در مقام اثبات، با یک عملیه ولکن برای هر فردی از افراد یک نجاست مستقله جعل می کند. کما اینکه وقتی می گوید یحرم التکلم، با یک خطاب برای هر فردی از افراد تکلم یک حرمت جعل می کند. اگر انحلال در جعل را در مطلق شمولی نپذیریم فرق لا تتکلم شمولی با لا تتکلم صرف الوجودی چه می شود؟ چه جور اینها با هم فرق می کنند؟ در لا تتکلم شمولی هر بار که تکلم می کند یک عصیان مستقل، ولی در لا تتکلم صرف الوجودی یک بار که تکلم کرد عصیان کرده است، تکلم های بعدی دیگر هیچ اثر ندارد، فرق اینها چیست؟ جز اینکه در لا تتکلم شمولی ولو به خطاب واحد اما جعل های متکثر دارد.

سؤال وجواب: قرائن کاشف است. کشف می کند در لا تتکلم شمولی مولا به تعداد افراد تکلم جعل کرده است حرمت را. ولی در مورد نهی صرف الوجودی برای صرف الوجود تکلم یک نهی کرده است. تا تکلم می کند صرف الوجود تکلم حاصل می شود این نهی واحد هم بالعصیان ساقط می شود. اما در نهی شمولی نه، این فرد از تکلم جعل شده است برای او نهی، اگر عصیان کنی ولکن جعل نهی برای فرد دیگر از تکلم به حال خودش باقی است. پس بحث را چرا حضرت امام مربوط کرد به بحث انحلال و عدم انحلال، ومسلک خودشان را که خطاب واحد منحل نمی شود به جعلهای متعدد، که این مسلک هم اتفاقا در مطلق است. در عام ایشان نمی گوید. در عام ایشان می گوید که جعل می شود حکم للافراد و یتکثر بتکثر الافراد. اصلا بحث را چرا ایشان به آنجا مربوط کرد؟ بحث را مربوط می کرد که خطاب واحد منحل نمی شود به خطابهای متعدد شخصی که احکام خطابهای متعدد شخصی را بر آن بار کنیم. بعد یک عده می گفتند ما هم قبول داریم که خطاب واحد منحل به خطابهای متعدد شخصی نمی شود، ولکن جعل خطاب واحد مطلق لغو است برای عاجز و ناسی. جواب می دادیم که نه، عملیة الاطلاق که مؤونه زائده ندارد. عملیة العموم هم مؤونه زائده ندارد. چه مؤونه زائده ای دارد؟ یک خطاب واحد است، چه فرق می کند مولا بیاید به نحو مطلق بگوید یا عام بگوید. همان زعیم چه بگوید وضعت اسم علی للمولود فی هذا الیوم که بشود مطلق و چه بگوید لکل مولود فی هذا الیوم که بشود عام، عرفا لغو نیست، حالا اگر بداند این دو نوزاد هم چند دقیقه دیگر می میرند.

سؤال وجواب: در عام هم لحاظ واحد است. در عام هم نمی شود مولا کوه بکند. فقط یک ادات عموم می آورد. این لغویت را ما باید از عرف بشنویم. عرف لغو نمی داند. پس بحث به این مربوط است.

سؤال: انحلال شخصی ندارد ولی انحلال ضمنی اش که از خطاب فهمیده می شود. جواب: یعنی شما می فرمائید ما که قائل به انحلال در جعل هستیم، باید معتقد بشویم که خطاب قانونی منحل می شود به خطابات شخصیه. چون اثر خطابات شخصی بیشتر است. به قول یک آقایی می گفت یک دیوانه ای آمد مسجد، خطاب به همه مردم کرد گفت شما دیوانه اید. دید هیچ کس ناراحت نشد. آمد صف اول گفت تو دیوانه ای تو دیوانه ای، همه بلند شدند و او را از مسجد بیرون کردند. خب آنوقتی که آن دیوانه گفت همه شما دیوانه اید، فرقش با اینکه به تک تک اینها بگوید تو دیوانه ای دیوانه ای فرق می کرد دیگر. شاهدش این است که اول مردم گفتند مهم نیست بگوید. ولی خطاب شخصی شد همه بلند شدند و او را از مسجد بیرون کردند.

ما ادعایمان این است که خطابات شرعیه فرق می کند با خطابات شخصیه. اگر امام این را می فرمودند علی الرأس والعین. اما دیگر بیش از این بحث را به انحلال در جعل مربوط کردن درست نیست.

واین فرمایش امام ره باعث شده است که آقای وحید حفظه الله در درسشان نقضهایی بیاورند. کأنه ایشان فکر کرده اند که امام ره انحلال را کلا منکر است. حالا فرصت نیست نقضهای آقای وحید را مطرح کنم، در جزوه آورده ام، مثلا اشکال کرده اند که لازمه نهی واحد عصیان واحد است.

اقول: خب امام که در نهی شمولی قبول دارد که در مرحله فعلیت و تطبیق انحلال هست. صریحا فرموده است ینحل النهی الی نواهی متعددة. پس چرا اینجور اشکال کنیم که لازمه فرمایش شما این است که پس امتثال واحد باشد، عصیان واحد باشد واشکالهای دیگر. این مبتنی بر این است که ما بگوئیم امام که حالا منکر انحلال در جعل هستند، پس منکر انحلال در مجعول هم هستند. به تعبیر خود حضرت امام می گویند انحلال در تطبیق. باب شما می گوئی آتش گرم است. خب وقتی می گوئی آتش گرم است این فرد از آتش هم گرم است آن فرد از آتش هم گرم است. به این می گویند انحلال در تطبیق. خب این را که امام ره منکر نیست.

سؤال وجواب: امام می فرماید جعل واحد است. چطور وقتی می گوئی آتش گرم است اخبار واحد است، وقتی هم می گوئی خون نجس است یا دروغ حرام است، انشاء واحد است. اما منشأ و مجعول در مقام تطبیق و فعلیت متکثر است. وقتی شما می گوئید دروغ حرام است، جعل واحد است رفته روی طبیعت دروغ، ولکن انطباق الکذب حرام بر این فرد از کذب عقلی است. مثل اینکه انطباق النار حارة بر این فرد از نار قهری است و لازمه عقلی اش است. خب این را که امام منکر نیست.

پس امام ره می فرماید در الکذب حرام انشاء واحد رفته است روی طبیعت کذب. بله طبیعت کذب با افراد کذب اتحاد دارد. وقتی طبیعت کذب حرام شد هر فردی از کذب می شود حرام، ولی این مرحله دیگر در مرحله انشاء اخذ نشده، این مربوط به حکم عقل است. امام هم منکر انحلال در تطبیق و مجعول نیست. امام ره در بحث نهی به این معنا تصریح می کند.

یا مثلا ایشان به امام ره اشکال کرده اند که مثلا الکذب حرام مفهوم کذب حرام است یا واقع کذب؟ مفهوم کذب که معنا ندارد حرام باشد. واقع کذب هم که در خارج متعدد است. واقع کذب در خارج یعنی افراد کذب. اگر مفهوم کذب را می گوئید، که معنا ندارد حرام باشد. اگر افراد کذب را می گوئید، خب افراد کذب در خارج متکثرند باید به تعداد آنها جعل حرمت بشود.

اقول: امام مگر می فرماید مفهوم کذب بما هو هو حرام است؟ مفهوم کذب بما هو فان فی الخارج حرام است، ولی مولا وقتی می گوید الکذب حرام افراد کذب را نمی بیند طبیعت کذب را می بیند. همان کذب بالحمل الشایع را حرام می کند ولی افرادش را نمی بیند.

امام که اینها را منکر نیست تا ما بیائیم اینجور اشکال بکنیم. ولذا اشکال به امام این نیست که شما انحلال را منکر شدید دیگر قیامت شد. نه، ایشان انحلال در جعل را منکر است. انحلال در مجعول را که منکر نیست. (البته تعبیر ایشان انحلال در تطبیق است، آقای صدر می گوید انحلال در مجعول که مطلب یکی است).

البته ما انحلال در جعل را قبول داریم با آن بیانی که عرض کردیم که جز توجیه انحلال در جعل فرق دیگری نمی شود گذاشت بین نهی شمولی ونهی صرف الوجودی. ما معتقدیم عملیه تکوینیه واحد است، مثل وضع عام موضوع له خاص. شما وضع عام موضوع له خاص را ببین، فرق مثال نامگذاری زعیم در زایشگاه که می شود وضع عام موضوع له خاص، با وضع عام موضوع له عام ببین چیست. در وضع عام موضوع له عام می گوئی آتش را نار نامیدم. نار اسم برای طبیعت آتش است نه برای این فرد. این فرد موضوع له نار نیست، مصداق موضوع له است. موضوع له نار واحد است. این می شود عدم انحلال. اما وضع عام موضوع له خاص یعنی انحلال. انحلالاتی که در خطابات شرعیه می گوئیم از قبیل وضع عام موضوع له خاص است، نه اینکه کسی بیاید بگوید زعیم وقتی می گوید وضعت اسم علی لکل مولود فی هذا المستشفی، انحلال دارد خطابش به خطابهای متعدد. نه، عملیه تکوینیه وضع هم اتفاقا واحد است. موضوع له متعدد است، موضوع له بالذات. یعنی چه؟ یعنی این نوزاد برأسه موضوع له لفظ علی است. نه اینکه مصداق باشد برای آن موضوع له کلی. ما در خطابهای شرعیه هم انحلال را به این معنا تصویر می کنیم. والا جور دیگری ما ادعای انحلال نمی کنیم. ما می گوئیم انحلال به این معنا است که با عملیه واحده که می گوید التکلم حرام، الکذب حرام، آمد کل فرد من افراد التکلم أو الکذب را متعلف حرمت قرار داد در جعل خودش. جعلش در مطلق شمولی اینطور است.

این خلاصه عرائض ما در این بحث.

این نقض هایی هم که حضرت امام فرمودند درست نیست. که مثلا فرمودند عاجز لازمه اش این است که تکلیف نداشته باشد، آنوقت شما در شک در قدرت باید برائت جاری کنید.

می گوئیم جناب حضرت امام! شما لا یکلف الله نفسا الا وسعها را اگر عنایت بفرمائید به عنوان لااقل مقید لفظی منفصل نسبت به خطابات تکلیف قبول کنید به شما هم اشکال وارد است. شما چکار می کنید؟ در موارد شک در قدرت از آیه استفاده کردیم که قدرت شرط تکلیف است. چکار می کنید؟

این آیه توجه نشده است والا اگر به آیه لا یکلف الله نفسا الا وسعها توجه می شد امام ره قبول می کرد که ظاهرش اشتراط تکلیف به قدرت است دیگر. حالا ما یک کتاب هم راجع به خطابات قانونیه بنویسیم اما آیه را که نمی توانیم توجیه کنیم قدرت می شود شرط تکلیف.

یک مختصری از این بحث ماند انشاءالله روز یکشنبه سوم ربیع الاول.

جلسه 300

یکشنبه 11/12/87

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 مسالک در تزاحم بود. چهار مسلک را مطرح کردیم.

مسلک اول مسلک صاحب کفایه بود که فرمود در فرض تزاحم امر به اهم فعلی است و امر به مهم ساقط است.

مسلک دوم: مسلک محقق عراقی بود که فرمود در باب تزاحم اطلاق امر به مهم ساقط است و نه اصل امر به مهم. أنقذ إبنی با أنقذ عبدی که تزاحم می کنند، اطلاق أنقذ عبدی مشکل دارد، که أنقذ عبدی سواء أنقذت إبنی أم لا. می شود طلب غیر مقدور. با وجود امر به انقاذ إبن مولا بگوید أنقذ عبدی حتی لو أنقذت إبنی، این ممکن نیست. اما اصل وجوب انقاذ عبد مولا مشروطا به عصیان امر به انقاذ ابن مولا این محذوری ندارد. إن لم تنقذ إبنی فأنقذ عبدی.

پس مسلک دوم این بود که باب تزاحم تعارض الاطلاقین است. اطلاق خطاب امر به مهم با اطلاق خطاب امر به اهم مشکل دارد. و چون امر به اهم مطلقا ثابت است بخاطر اهم بودنش، پس اطلاق امر به مهم باید ساقط بشود. بشود إن کنت لا تنقذ إبنی فأنقذ عبدی.

اما در متساویین أنقذ إبنی، أنقذ أخی، که متساویین هستند. اطلاق أنقذ إبنی با اطلاق أنقذ أخی تعارض وتساقط می کنند، نتیجه می شود دو تا وجوب انقاذ مشروط. أنقذ إبنی إذا کنت لا تنقذ أخی، أنقذ أخی إذا کنت لا تنقذ إبنی.

پس طبق مسلک دوم تزاحم مصداق تعارض الاطلاقین است.

مسلک سوم مسلک مرحوم نائینی بود که فرمود اصلا تزاحم بابش جدای از باب تعارض است. چون خطاب تکلیف مشروط به قدرت است، إذا قدرت فأنقذ إبنی. إذا قدرت فأنقذ عبدی. و این دو تا خطاب مشروط به قدرت اصلا تنافی در جعل ندارند. تعارض فرع بر تنافی در جعل است. مثل أکرم العالم با لاتکرم الفاسق، تنافی در جعل دارند نسبت به عالم فاسق. اما إذا قدرت فأنقذ إبنی با إذا قدرت فأنقذ عبدی با هم تنافی در جعل ندارند. چرا؟ برای اینکه در فرض انقاذ ابن مولا اصلا شما قادر نیستید بر انقاذ عبد مولا. إذا قدرت فأنقذ عبدی اصلا موضوعش محقق نمی شود. موضوع إذا قدرت فأنقذ عبدی قدرت بر انقاذ عبد است، وبا اشتغال به انقاذ ابن مولا که واجب اهم است، شما قادر بر انقاذ عبد مولا نیستید و ارتفاع تکلیف از باب سالبه به انتفاء موضوع است. پس تنافی ای در جعل ندارند تا باب تزاحم به باب تعارض برگردد. موضوع تکلیف قدرت است و امتثال اهم یا مساوی رافع قدرت بر امتثال تکلیف به مهم است. این هم مسلک سوم.

که ما این مسلک سوم را اختیار کردیم به برکت ادله شرعیه ای که داشتیم و سابقا مطرح شد.

مسلک چهارم: مسلک حضرت امام وصاحب منتقی الاصول بود. فرمودند در باب تزاحم دو تکلیف مطلق وفعلی داریم. یجب انقاذ الابن، یجب انقاذ العبد. و هیچ مشروط به قدرت در فرض تزاحم نیستند. هر دو تکلیف فعلی هستند. فقط عقل است که در مقام حکم به تنجز تکلیف می گوید من در باب تزاحم می گویم تکلیف اهم منجز است، تکلیف مهم منجز نیست مگر در فرض عصیان اهم. ودر فرض تساوی متزاحمین هم عقل می گوید احدهمای لابعینه منجز است. و الا شرع دو خطاب تکلیف مطلق جعل کرده است و هیچ مشروط به قدرت نیست. حضرت امام که فرمود حتی قدرت بر ذات فعل هم شرط تکلیف نیست. عاجز از انقاذ ابن مولا هم مکلف است به انقاذ ابن مولا. صاحب منتقی الاصول گفتند نه، تکلیف مشروط به قدرت بر ذات فعل هست، اما مشروط به قدرت بر جمع بین الامتثالین در باب تزاحم نیست. شما قادر بر انقاذ ابن مولا هستید، أنقذ ابن المولا فعلی است. قدرت بر ذات انقاذ ابن دارید. قدرت بر ذات انقاذ عبد مولا هم دارید، أنقذ عبد المولا هم فعلی است. دو تکلیف فعلی، عقل حکم می کند به تنجز اهم.

این مسلک چهارم هست.

به همین مناسبت ما مسلک حضرت امام ره را که مطرح می کردیم بحث خطابات قانونیه را مطرح کردیم. حضرت امام مطالبی داشتند که متعرض شدیم. اشکالاتی جناب آقای وحید خراسانی دام ظله بر این مسلک داشتند، اشکالاتی آقای سیستانی دام ظله بر این مسلک داشتند، اینها را ما در جزوه آوردیم و انشاءالله در یک مناسبت دیگر این بحث را از زاویه اشکالات این دو بزرگوار و جواب از این اشکالات مطرح خواهیم کرد انشاءالله.

### مسلک پنجم باب تزاحم

مسلک پنجم در باب تزاحم: مسلک جناب آقای زنجانی دام ظله است. ایشان فرموده اند اساسا خطابات تکالیف انصراف دارد از فرض تزاحم. خطاب اقم الصلاة وخطاب انقذ الغریق در مقام بیان نیستند نسبت به آن فرضی که تزاحم میشود بین نماز و انقاذ غریق. ولی چونکه عرفا تزاحم موجب سقوط ملاک نیست در واجب، تزاحم سبب نمی شود به نظر عرف که واجب ملاکش از بین برود. ولذا چون کشف می کنیم که در فرض تزاحم ملاک هست برای این دو واجب، حکم می کنیم که باید ملاک اهم را تحصیل کرد. و اگر تساوی بود احد الملاکین المتساویین را باید تحصیل کرد. اما اطلاق خطاب تکلیف شامل فرض تزاحم نمی شود.

نتیجه ای که ایشان می گیرد این است که مثلا در جائی که ملاک را کشف نکردیم، مثل اجاره بر حج نیابی در رابطه با شخصی که خودش مستطیع است. آقا خودش مستطیع است، بجای اینکه برای خودش حج بجا بیاورد حج نیابی می گیرد. خب خطاب نفوذ اجاره مثل اوفوا بالعقود انصراف دارد از این اجاره. وقتی انصراف داشت ما ملاک را هم که کشف نمی کنیم که اجاره بر ضد واجب صحیح باشد، اجاره بر عملی که منافی واجب است بخواهد صحیح باشد ما ملاک آن را کشف نمی کنیم. ولذا می گوئیم این اجاره باطل است. در تکالیف نفسیه ما کشف می کنیم، چون نماز و انقاذ غریق ملاک نفسی دارد، کشف می کنیم در این واجبهای نفسی وجود ملاک را. اما در واجب های امضائی مثل وفاء به نذر، وفاء به اجاره، چه می دانیم که آیا عملی که منافی واجب است و ما اجیر می شویم بر آن یا نذر می کنیم آن را، آیا این هم ملاک ملزم دارد؟ عرف راهی برای کشف آن ندارد.

ولذا کسانی که معتقدند که تزاحم علی القاعده هست واطلاق خطاب متزاحم فرض تزاحم را می گیرد، دچار مشکل شده اند. خب اوفوا بالعقود امر به وفاء ترتبی درست بکند که إن لم تحج لنفسک فیجب علیک الوفاء بالاجارة للحج النیابی. یا اوفوا بالنذر بگوید إن لم تحج فیجب علیک الوفاء بالنذر لزیارة الحسین علیه السلام فی یوم عرفة. دچار مشکل شده اند که چطور شما در جاهای دیگر در باب تزاحم امر ترتبی قبول کردید، اما در واجبات امضائیه مثل وفاء به نذر، وفاء به عقد، در رابطه با عملی که ضد واجب هست امر ترتبی را به وفاء نمی پذیرید.

آقای زنجانی مشکلشان اینجا آسان است، چون اصلا قائل به انصراف خطابات شرعیه هستند از فرض تزاحم.

یک وجهی هم ایشان ذکر کرده اند که برای ما عجیب است. فرموده اند لازمه مسلک مشهور که می گویند اطلاق تکلیف شامل فرض تزاحم هم می شود، این است که هر خطاب تکلیفی بگوید من اهم هستم. أقم الصلاة بگوید من واجبم یعنی من اهم هستم. أنقذ الغریق هم بگوید در فرض تزاحم من واجبم یعنی من اهم هستم. هر خطاب تکلیفی در فرض تزاحم یدعو الی نفسه و یجرّ النار الی قرصه. خب این خلاف وجدان است.

اقول: این فرمایش ایشان به مسلک سوم که مسلک مرحوم نائینی بود و ما اختیار کردیم وارد نیست. چون طبق مسلک سوم، خطاب تکلیف یک قید لبی داشت، می گفت إن لم تشتغل بواجب اهم أو مساو فصل، إن لم تشتغل بواجب أهم أو مساو فأنقذ الغریق. این قید لبی به نحو قضیه حقیقیه است. هیچوقت إن لم تشتغل بواجب أهم أو مساو فصلّ نمی گوید که من نماز واجب اهم هستم. از اول می گوید اگر واجب اهم یا مساوی نبود حتما نماز بخوان. اما توی نماز واجب اهم هستی یا نیستی، در مقام بیان نیست.

سؤال وجواب: خلاف ظاهر خطابات تکلیف است که ناظر باشد به تک تک تکالیف دیگر، أقم الصلاة ناظر باشد به هزاران تکلیف دیگر و بخواهد بگوید من از آنها اهم هستم. علامتش این است که هیچ تکلیفی همچنین قرینه ای ندارد. هیچ تکلیفی نیامده، بالاخره در این تکالیف همه که اهم نیستند، یک تکلیف نیامده بگوید من اهم نیستم عند التزاحم. معلوم می شود خطابهای تکالیف ناظر به این نیستند که بگویند ما اهم هستیم. چون اگر بنا بود أقم الصلاة بگوید من اهم هستم عند التزاحم ولذا واجبم، باید یک خطاب تکلیفی پیدا می کردیم که او این زوائد را نداشته باشد. خب وقتی هر خطاب تکلیفی می بینیم قید ندارد بلکه اطلاق اثباتی دارد، پس معلوم می شود که نمی خواهند این خطابهای تکلیف بگویند عند التزاحم ما اهم هستیم، مثلا خطاب أقم الصلاة بگوید عند التزاحم من اهم هستم. خطاب قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم بگوید من اهم هستم. اگر این خطابهای تکلیف همچنین ظهوری داشت که بگوید عند التزاحم من اهم هستم، باید یک خطاب تکلیف پیدا بشود که اضعف الواجبات است لااقل او بگوید من اهم نیستم. در حالی که همچنین خطابی نداریم که بگوید من اهم نیستم. معلوم می شود که هیچ خطاب تکلیفی ناظر به بیان اهم بودنش خودش نسبت به تکالیف دیگر نیست. و عرفی هم نیست که هزاران تکلیف در شرع هست هر تکلیفی که می آید به نحو قضیه خارجیه ملاحظه کند کل تکالیف دیگر را و بگوید من اهم از آنها هستم.

ولذا طبق مسلک سوم تزاحم که مختار ما هست ما هم قبول داریم که قید به نحو قضیه خارجیه نیست بلکه به نحو قضیه حقیقیه است. إن لم تشتغل بواجب أهم أو مساو فصلّ، إن لم تشتغل بواجب اهم أو مساو فأنقذ الغریق. طبیعی است که از این خطابها روشن نمی شود که کدام تکلیف اهم است. اما این به معنای انصراف خطاب تکلیف از فرض تزاحم نیست.

سؤال وجواب: فرض این است که ناظر نیست به اینکه من نماز اهمم از انقاذ غریق. ناظر که نبود، به نحو قضیه حقیقیه باید با او برخورد کرد. آیا خطاب اقم الصلاة مطلق است حتی نسبت به فرض امتثال واجب اهم؟ قطعا مطلق نیست. اطلاقش خلاف حکم عقل است یا خلاف آیه لا یکلف الله نفسا الا وسعها است. اگر بخواهد خطاب تکلیف بگوید حتی با وجود یک واجب اهم دیگر باز نماز بر تو واجب است، این آیا خلاف حکم عقل است که آقای صدر می گفت، یا لااقل خلاف حکم شرع است که می گوید از جمع بین این وجوب نماز و آن وجوب تکلیف اهم طلب غیر مقدور لازم می آید. اینکه هم واجب باشد انقاذ غریق چون اهم است، هم واجب باشد نماز، خب این آقا نمی تواند هم نماز بخواند و هم انقاذ غریق بکند. پس خطاب أقم الصلاة قطعا مقید است به اینکه إذا لم تشتغل بواجب اهم. چون اگر مقید نباشد باید مطلق باشد که صلّ حتی لو اشتغلت بواجب اهم. و این اطلاق یا غیر معقول است یا غیر منقول است. یا خلاف حکم عقل است یا خلاف خطاب شرع است، که صلّ پس نماز واجب است حتی در فرض اشتغال به واجب اهم مثل انقاذ غریق، این معقول نیست، می شود طلب غیر مقدور.

این فرمایش آقای زنجانی تنها به کسانی اشکال می شود که مثلا مسلک محقق عراقی را پذیرفته بودند که می گفت أقم الصلاة سواء انقذت الغریق أم لا. برخورد شخصی می کردند با خطابها. اما طبق مسلک سوم یا مسلک چهارم در باب تزاحم اشکال ایشان وارد نیست. طبق مسلک سوم که روشن شد، وقتی به نحو قضیه حقیقه می گوئیم اطلاق تکلیف نسبت به فرض اشتغال به واجب مزاحم اهم یا غیر معقول است یا خلاف اطلاق لا یکلف الله نفسا الا وسعها است پس حتما مقید است، صلّ إذا لم تشتغل بواجب أهم أو مساو. یا طبق مسلک چهارم، مسلک چهارم می گوید هر دو خطاب مطلق هستند اما هیچکدام نمی گوید ما اهم هستیم. مسلک چهارم تزاحم می گوید صل اطلاق دارد، در فرض تزاحم هم وجوب نماز هست، اما این وجوب نماز در فرض تزاحم که نمی گوید من اهم هستم، بلکه می گوید من هستم، اما من گویم من اهم هستم، من هستم وجوب انقاذ غریق هم هست. هیچ تنافی ای با هم نداریم. و هیچکدام هم نمی گوئیم من اهم هستم یا او اهم است. باید از خارج کشف کنید کدامیک اهم است تا عقلتان حکم کند به تنجز اهم. پس به مسلک رابع تزاحم هم اشکال ایشان وارد نیست. مگر طبق مسلک رابع تزاحم خطاب تکلیف می گفت ایها الناس اقیموا الصلاة و اعلموا أن الصلاة اهم من کل واجب؟ مگر قائل به مسلک رابع تزاحم این را می گوید؟ او می گوید وجوب قانونی نماز هست در فرض تزاحم، وجب قانونی انقاذ غریق هم هست در فرض تزاحم. اما کدام اهم است و کدام اهم نیست برو از خارج کشف کن، آن هم به درد عقلت می خورد طبق مسلک رابع تزاحم.

سؤال وجواب: از اطلاق صل هیچ فهمیده نمی شود که نماز اهم است. این فرمایش آقای زنجانی را ما قبول داریم بارها این را عرض کردیم، ولی از این نتیجه گیری بکنیم که انصراف دارد خطابات تکالیف از فرض تزاحم، نه هیچ انصرافی ندارد. ما که علی القاعده مسلک رابع تزاحم را قبول می کردیم، حالا بخاطر وجود لا یکلف الله نفسا الا وسعها و ما جعل علیکم فی الدین من حرج گفتیم از جمع بین دو تکلیف در فرض تزاحم طلب غیر مقدور لازم می آید و اطلاق لا یکلف الله نفسا الا وسعها می گوید ما تکلیف به غیر مقدور نمی کنیم، آمدیم قائل به مسلک ثالث تزاحم شدیم. مسلک ثالث تزاحم هم می گوید یک قید لبی نحو قضیه حقیقیه داریم که إن لم تشتغل بواجب أهم أو مساو فأنقذ الغریق، إن لم تشتغل بواجب أهم أو مساو فصل.

آنوقت راجع به اوفوا بالعقود هم یا اوفوا بالنذر در همان مثال نذر زیارة الحسین علیه السلام فی عرفة فی سنة الاستطاعة لقائل أن یقول که او هم قید لبی دارد که إن لم تحج لنفسک ففِ بنذرک، یا إن لم تحج لنفسک فیجب الوفاء بعقد الاجارة.

پس این مسلک پنجم تزاحم که ادعای انصراف می کند نسبت به خطاب تکلیف از فرض تزاحم وجه وجیهی ندارد. انصراف چه وجهی دارد؟ این قوانینی که عقلاء تصویب می کنند آیا انصراف دارد از فرض تزاحم؟ عبور از چراغ قرمز ممنوع است آیا انصراف دارد از فرض تزاحم با وجوب حفظ نفس محترمه؟ پلیس می پرسد چرا از چراغ قرمز عبور کردی؟ در جواب می گوید جناب پلیس ببین بیماری داریم ناراحتی قلبی دارد سریع باید برسانیم بیمارستان. آیا می گوید خطاب «عبور از چراغ قرمز ممنوع» شامل تو نمی شود؟ یا نه شامل تو می شود ولی تو معذوری و تو را جریمه می کنم. عرف آیا انصراف را می پذیرد؟

بله! انصراف از عاجز از ذات فعل را ما هم قبول داریم. اگر بگویند واجب است استهلال، این انصراف دارد از کسی که چشم ندارد. اما از فرض تزاحم انصراف داشته باشد این وجه وجیهی ندارد.

ولذا مسلک خامس تزاحم درست نیست.

### یقع الکلام فی شرائط التزاحم

در تحقق تزاحم اموری شرط هست:

#### شرط اول تزاحم (اطلاق خطاب مزاحم فی حد ذاته شامل فرض تزاحم هم بشود)

شرط اول تزاحم این است که: اطلاق خطاب مزاحم فی حد ذاته شامل فرض تزاحم هم بشود.

اگر یک خطابی اطلاق نداشت نسبت به فرض تزاحم، اصلا نوبت به تزاحم نمی رسد. مثلا در باب تزاحم یک دلیل، دلیل لفظی بود و یک دلیل، دلیل لبی. مثلا وجوب انقاذ نفس محترمه دلیل لبی است، ما دلیل لفظی نداریم که یجب انقاذ النفس المحترمة. مذاق شارع است، اجماع است. خب دلیل لبی است. اگر تزاحم کرد وجوب انقاذ نفس محترمه با یک تکلیف آخری مثل حرمت قطع عضو میت. می خواهند کلیه این میت را قطع کنند پیوند بزنند به یک انسان بیمار کلیوی تا او زنده بماند. از نظر صناعی مشکل است ما تجویز کنیم این کار را. چرا؟ برای اینکه دلیل تحریم قطع عضو میت اطلاق دارد. روایاتی داریم که حرام است قطع عضو میت. اما دلیل وجوب حفظ نفس محترمه اطلاق ندارد. وقتی اطلاق نداشت اصلا شامل فرض تزاحم نمی شود. آیا از مذاق شارع کشف کردیم که حفظ جان دیگران اهم است ولو مقدمه حرامی داشته باشد؟! چه می دانیم. به قول مرحوم آقای تبریزی می فرمود "هو الذی خلق الموت و الحیاة"، مرگ را برای چه چیزی خلق کرده؟ برای اینکه یک عده ای بروند، حالا اصرار داریم که یک عده ای بمانند. اگر راه حلالی هست انجام می دهیم، اما اگر مقدمه محرمه ای دارد نمی دانیم.

بحث، بحث تزاحم است. یکوقت شما می آیید به دلیل «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه» تمسک می کنید، می گوئید این بیمار می گوید من مضطرم به اینکه قطع بکنم عضو این میت را. اگر این را می گوئید این را باید بحث کنیم. فعلا بحث تزاحم است، که این طبیب یا دانشجوی پزشکی می گوید برای حفظ جان مسلمین در آینده ما باید قطع بکنیم اعضاء اموات مسلم را، تشریح بکنیم تا علم پزشکی پیشرفت بکند جان مسلمین در آینده حفظ بشود. ما این حرفمان ولو ظاهرا در بازار امروز خریدار ندارد ولی از نظر فنی حرف ما این است که وقتی دلیل حفظ نفس اطلاق ندارد چطور می خواهید تزاحم برقرار کنید بین آن و بین دلیل تحریم قطع عضو میت.

بله! گاهی مذاق شارع هست مثل توسط ارض مغصوبه انقاذ الغریق. اما گاهی اینطور نیست. ما چه می دانیم ملاک حفظ حیات مسلم مهمتر است یا حرمت قطع عضو میت؟. اگر هر دو خطاب اطلاق داشت مهم نیست، همینکه احراز نکردیم اهمیت احد الواجبین را به اطلاق خطاب هر دو تمسک می کنیم می گوئیم مخیری. اما وقتی اطلاق نداریم در دلیل وجوب حفظ نفس محترمه، پس ما چگونه رفع ید کنیم از اطلاق تحریم قطع عضو میت؟ ما دلیل لفظی نداریم که حفظ نفس محترمه واجب است.

"من احیاها فکأنما احیی الناس جمیعا" بیش از رجحان این فعل نمی رساند، نمی گوید احیاء نفس واجب است. چون می گوید احیاء نفس واحده به منزله احیاء جمیع نفوس است، اما حکم احیاء جمیع نفوس چیست؟ واجب است؟ به چه دلیل.

بله! از راه های متعارف، به پزشک تلفن می زنند می گویند بیمار تصادفی داریم اگر تا نیم ساعت دیگر نیایی فوت می شود. او هم می گوید نه، مجلس عروسی خواهرم هست نمی آیم. نه، آن را آدم از مذاق شارع کشف می کند که جائز نیست. اما اینکه من بیایم خانه خودم را بفروشم و شما هم ماشین خودتان را بفروشید برای حفظ جان بیمارها. بیماران سرطانی زیاد هستند می خواهند بروند لندن علاج بشوند و امید به بهبودی آنها هم هست، همه خانه هایمان را بفروشیم. یا بیمارهای کلیوی هست همه یک کلیه بدهیم برای اینکه حفظ نفس محترمه واجب است. پس چرا دست روی دست می گذارید؟! شما چرا کلیه تان را اهدا نمی کنید؟! چرا خانه هایتان را نمی فروشید؟! همه بخاطر این است که اطلاقی نداریم در وجوب حفظ نفس محترمه.

مرحوم آقای تبریزی یک بیان دیگری داشتند، می فرمودند اتفاقا اطلاق داریم در وجوب حفظ نفس محترمه، ولی ایشان می فرماید چون توقف دارد این واجب بر مقدمه حرام، داخل در باب تزاحم نمی شود و از باب تزاحم خارج است. چطور؟ ایشان می فرمود اما اطلاق وجوب حفظ نفس محترمه موثقه سکونی است که «من سمع مسلما ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم». شخصی در روزنامه هم نوشته است که من نیاز به کلیه دارم از خطر مرگ مرا نجات بدهید. حالا ایشان تعدی می کرد به جاهایی که استغاثه تقدیریه هست. طرف ولو بیهوش است، ولو خجالت نمی شود، اما بالاخره زبان حالش که آقایان می گویند خیلی اوسع است از زبان قال می گوید ایها المسلمون اغیثونی.

منتهی ایشان می فرمودند در باب تزاحم مبنای ما این است که اگر واجبی توقف پیدا کرد بر مقدمه محرمه، یکوقت از خارج احراز می کنید اهم بودن آن واجب را، مثل انقاذ غریق که متوقف بر غصب است. خب مهم بودن انقاذ غریق را احراز می کنید. فهو. احکام تابع ملاکات است. اما یکوقت احراز نمی کنید. وقتی احراز نکردید اطلاق تحریم مقدمه شما را عاجز می کند از ذی المقدمة. مقدمه وقتی مقدور نبود شرعا و الممتنع شرعا کالممتنع عقلا، پس شما عاجزید از این ذی المقدمة، چون مقدمه اش حرام است. وقتی عاجز شدید از ذی المقدمه، شما هم در روزنامه بنویسید ایها المسلم الذی قلت اغیثونی ما می خواهیم تو را اغاثه کنیم ولکن چه کنیم که متوقف است اغاثه تو بر قطع کلیه خودمان واین کار حرام است، (حالا دلیل بر حرام بودنش هم واضح نیست. حالا فرض کنیم حرام است که ایشان می فرمود حرام است) ولذا من نمی توانم کار بکنم.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای تبریزی تمام نیست. برای اینکه نقض می شود به همان مواردی که حلال است. خانه فروختن، ماشین فروختن و امثال ذلک که حرام نیست. ببین اگر فرزندش بیمار بشود زمین و زمان را به هم می دوزد برای علاج فرزندش. معلوم می شود این کار را می تواند انجام بدهد، منتهی برای دیگران انسان به آن مقدار دلسوزی ندارد. حتی قطع کلیه هم چه کسی گفته حرام است؟ به قول آقای سیستانی اگر اطباء بگویند کلیه دیگر تو سالم است، حالا من یک کلیه ام را قطع کنم به چه دلیل حرام است؟ اگر بگوئید اضرار به نفس مطلقا حرام است؟ می گوئیم به چه دلیل؟ آقای تبریزی هم که قائل نبود اضرار به نفس مطلقا حرام است. ایشان می فرمود این عرفا ظلم به نفس است، جنایت بر نفس است. اینها ادعایی است که ما دلیلش را نمی دانیم.

سؤال وجواب: نه، قطع عضو میت حرام است. اما راجع به قطع عضو خودم که کلیه ام را خودم قطع کنم، به چه دلیل حرام است.

سؤال وجواب: ضرر بلیغی باشد که عرفا القاء نفس در تهلکه باشد حرام است. اما کلیه که اینطور نیست. کلیه خودش را فرض این است که ما می گوئیم دلیل بر حرمت قطع ندارد، اگر اطباء بگویند کلیه دیگر سالم است. چون اضرار نفس مطلقا که دلیل ندارد که حرام است.

پس جناب استاد! جاهایی که مقدمه حلال است چه می کنید؟ آیا ملتزم می شوید که اغاثه واجب است با مقدمات حلال؟ این را که نمی شود ملتزم شد.

ثانیا: این مبنای شما مبنای درستی نیست. اطلاق تحریم مقدمه اگر می گوید تو عاجزی از ذی المقدمة، خب اطلاق وجوب ذی المقدمه هم میگوید تو عاجزی از امتثال نهی از مقدمه. چه فرق می کند؟ اطلاق نهی از مقدمه می گوید تو عاجزی از ذی المقدمة، اطلاق امر به ذی المقدمة هم می گوید تو حتما باید ذی المقدمه را بیاوری، پس تو عاجزی نسبت به امتثال نهی از مقدمه، حتما باید مقدمه را بیاوری تا این ذی المقدمه واجب آورده شود. چه فرق می کند.

توضیح این مطلب وسائر اشکالات انشاءالله فردا.

جلسه 301

دوشنبه 12/12/87

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 تزاحم فرع بر این است که دو خطاب تکلیف فی حد ذاته اطلاق نسبت به فرض تزاحم داشته باشند تا ما بخاطر عدم قدرت بر امتثال هر دو، قواعد تزاحم را اعمال کنیم. اگر احد الخطابین دلیلش لبی بود و اطلاق نداشت، دیگر نوبت به تزاحم نمی رسد. باید آن خطاب مطلق را ما در نظر بگیریم.

واین بحثی است که در کل اصول باید مورد توجه باشد. چه در باب تزاحم و چه در باب تعارض. در باب تعارض هم تعارض فرع بر اطلاق خطابین متعارضین است فی حد ذاته. ولذا ما عرض کردیم که بین مثلا اصالة الصحة و بین قاعده فراغ هیچوقت تعارض نیست. اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم که یا نماز خودمان باطل بود، و یا نمازی که فلان مکلف برای میت خواند یا برای پدر ما خواند. یا علم اجمالی پیدا کردیم که یا عقدی که ما خواندیم باطل بود، یا عقدی که دیگری خواند وبطلان او برای ما منشأ اثر است. به نظر ما خلافا لما یظهر من کلمات الاعلام اصلا تعارضی نیست. ما نسبت به نماز خودمان، عقد خودمان، قاعده فراغ داریم. قاعده فراغ اطلاق لفظی دارد. کلما شککت فیه مما قد مضی فأمضه کما هو. اما نسبت به فعل غیر دلیل اصالة الصحة دلیل لبی است و اصلا در مورد این عمل غیر که طرف علم اجمالی است ما دلیل نداریم بر جریان اصالة الصحة. ولذا قاعده فراغ در نماز ما جاری می شود بلامعارض. اصالة الصحة در نماز میت که توسط دیگری خوانده شده است دلیلش لبی است و جاری نمی شود.

این ادعایی است که ما مطرح کردیم.

اگر این ادعا در باب تعارض الخطابین هم برای شما قابل قبول نباشد، اما در باب تزاحم واضحتر هست. ما اصلا در باب تزاحم باید احراز کنیم که این خطاب آخر اطلاق دارد نسبت به این فرض، یا لااقل ملاک دارد در این فرض. و وقتی دلیلش لبی است ما احراز نمی کنیم.

سه مثال برای این بحث مطرح شد:

مثال اول: این بود که اگر حفظ نفس محترمه متوقف باشد بر قطع عضو یک انسان. باید تشریح کنیم جسد میت را تا علم پزشکی پیشرفت کند بتوانیم جان مؤمنین را در آینده حفظ کنیم. وفرض این است که میت کافر نداریم. اگر میت کافر داریم، مثلا از هند می توانیم جسد وارد کنیم برای تشریح، کفار هند آماده اند که جسد امواتشان را به ما بفروشند، فهو. اگر انسان های مجهول الاسلام را می توانیم تشریح کنیم فهو. اما اگر نه، راهی نداریم جز تشریح جسد میت مسلم، مشهور کما ذکره السید الامام قده فی تحریر الوسیلة قائل شده اند به اینکه واجب است در این فرض تشریح جسد میت مسلم مقدمة لحفظ حیاة المسلمین.

ولی ما اشکال کردیم، عرض کردیم دلیلی بر وجوب حفظ نفس محترمه ما نداریم، تنها دلیلش مذاق شارع است که دلیل لبی است.

سؤال وجواب: این مقدار از مذاق شارع را ما کشف کردیم که حفظ نفس محترمه توقف دارد بر توسط ارض مغصوبه. خب احتمال متشرعی نمی دهیم که جان انسان اینقدر کم ارزش باشد که نتوانیم از خانه مردم عبور کنیم برای حفظ جان یک انسان مسلمان. اما برخی از احکام است که ملاکش برای ما روشن نیست، مثل حرمت تشریح جسد مسلم، چه می دانیم، شاید آنقدر مهم است که در این فرض اصلا حفظ نفس محترمه ملاک ملزم ندارد. ولذا وقتی اطلاقی نداشتیم چطور ما بگوئیم باب تزاحم هست.

اما آنچه که استاد ما استدلال کرده بودند برای اطلاق وجوب حفظ نفس محترمه به موثقه سکونی که «من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم» به نظر ما هیچ دلیل بر وجوب حفظ حیات مسلم نیست. چرا؟

برای اینکه این حدیث اختصاص به حفظ حیات مسلم ندارد، بلکه مطلق تقاضای کمک هست. جوانی است می گوید من خرج ازدواج را ندارم یا للمسلمین به من کمک کنید. من تلویزیون رنگی ندارم به من کمک کنید. اختصاص ندارد به حفظ حیات مسلم.

ابن با توجه به اینکه خلاف مرتکز متشرعی است که مطلق تقاضای کمک مسلمین را واجب باشد ما قبول کنیم و به او کمک کنیم، وجوب مساعدت بطور مطلق نسبت به تقاضای کمک مسلمانهای دیگر این خلاف مرتکز متشرعی است و این باعث می شود اصلا ظهور در وجوب پیدا نکند. می شود من لم یتنور اربعین یوما فلیس بمؤمن و لا مسلم. چه جور حمل می کنید این را بر استحباب. کسی که چهل روز از نوره استفاده نکند نه مؤمن است و نه مسلم. خب می گوئید از باب استحباب است. یا أحسن مصاحبة من صاحبک تکن مسلما، می گوئید استحباب است. والا حسن مصاحبت از واجبات شرعیه که نیست. برخی از افراد رفیق نیستند خوش مجلس نیستند، اینکه نمی شود گفت حرام است. یا من اصبح لا یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم، مسلم یکی از واجبها اهتمام به امور مسلمین زائد بر اداء زکات و اداء خمس نیست. خمس می دهد، زکات هم می دهد، اما شخص بی خیالی است. می گوید علیکم انفسکم. این دنیا دنیایی است که هر کس باید گلیم خودش را از آب بیرون بکشد. فقط در حد واجبات، خمس می دهد، زکات می دهد و بس.

مثل ما، ما چقدر اهتمام داریم به امور مسلمین. مراد اهتمام عملی است. والا شخصی گرسنه رسید به کسی که نان در دستش بود، گفت من گرسنه ام چند روز غذا گیرم نیامده، اشک صاحب نان جاری شد، گفت چرا اشک میریزی یک نان به من بده. گفت اشک هر چه بخواهی می ریزم اما از نان خبری نیست. اینکه اهتمام نیست. بله ما هم اهتماممان به این است که اخبار را پیگیری می کنیم، اینکه اهتمام نیست. چند نفر اهتمام عملی داریم؟ پس همه ما شدیم فاسق؟ اینها از باب استحباب است.

خلاف ارتکاز متشرعی است وجوب مساعدت در هنگام تقاضای کمک مسلمان های دیگر. با توجه به اینکه تقاضای کمک که اختصاص به حفظ حیات مسلم ندارد. در بیماری ها اینقدر تقاضای کمک می کنند برای رفع بیماری ها، یا رفع فقر، کلیه تقاضا می کنند، چرا نمی گوئید مساعدت اینها واجب است؟

ولذا به حسب ارتکاز متشرعی ظهوری در وجوب ندارد. ارتکاز متشرعی مانع است از حمل این حدیث بر وجوب. وایشان هم قائل به وجوب نبود که من خانه ام را بفروشم برای اجابت نیازهای مؤمنین.

مخصوصا که حمل این حدیث بر استغاثه تقدیریه هم خلاف ظاهر است. آقا بیمار است هیچ تقاضای از ما ندارد، بگوئیم مصداق من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم هستیم. او که چیزی نگفت و تقاضایی نکرد. حالا تقاضا هم بکند فوقش می شود مصداق این حدیث، آنوقت ما هم حمل بر استحباب می کنیم. اما وقتی تقاضا نکرد اصلا مصداق این حدیث هم نیست.

مرحوم آقای تبریزی می فرمودند من اطلاق این حدیث را قبول دارم، اما هر کجا یک واجبی متوقف بود بر ارتکاب یک مقدمه محرمه، اصل اولی این است که نباید آن واجب را مرتکب بشویم، الا إذا احرزنا من الخارج اهمیة ملاک الواجب أو مساواته علی الاقل. والا اگر اهمیت ملاک واجب را احراز نکردیم یا لااقل مساوات ملاک واجب را با آن مقدمه محرمه احراز نکردیم، اطلاق تحریم مقدمه موجب عجز از این ذی المقدمه است. دلیل لا تقطع عضو المیت بر خطاب أنقذ النفس المحترمه ورود دارد. چون خطاب أنقذ النفس المحترمه مشروط به قدرت است، و نهی از مقدمه موجب عجز از ذی المقدمه است.

خب این فرمایش ایشان هم ما قائلی پیدا نکردیم که موافق ایشان باشد، هم خلاف ظاهر است. چرا؟ برای اینکه همانطوی که اطلاق تحریم مقدمه داریم، اطلاق وجوب ذی المقدمه هم داریم. اگر اطلاق تحریم مقدمه اقتضاء می کند ترک این مقدمه را و بالتبع ترک ذی المقدمه آن را، از آن طرف هم اطلاق وجوب ذی المقدمه اقتضاء می کند فعل ذی المقدمه را و بالتبع اقتضاء می کند عقلا ارتکاب مقدمه محرمه آن را. چه فرق می کند؟

سؤال وجواب: ایشان ورود قائل است، یعنی وقتی شارع گفت که نصب سلّم بر تو حرام است، دیگر من قادر عرفی بر صعود الی السطح نیستم با وجود نهی از مقدمه. چون غیر المقدور شرعا مصداق لغیر المقدور بالنظر العرفی. کسی که از یک کاری شرعا و قانونا ممنوع است، می تواند به عرف بگوید که من قادر نیستم بر انجام این کار. کسی که نمی تواند ازدواج مشروع بکند فعلا، می گوید من قادر بر ازدواج نیستم. می گوید من قادر بر ازدواج نیستم چون امکان مالی ازدواج ندارم، خب به او می گویند این همه بانک برو دزدی کن. می گوید اینکه قدرت نیست. همینکه یک مقدمه ای منع قانونی داشت، عرفا می گویند شما قادر نیستید بر ذی المقدمه آن. این حرف درستی است. ولکن عرض ما این است که از آن طرف هم بگوئید. از آن طرف هم وقتی واجب شد ذی المقدمه. می گوئیم شمای شارع خودت واجب کردی مثلا صعود الی السطح را. خب وجوب صعود الی السطح بدون نصب سلّم که نمی شود. پس خطاب لا تنصب السلم ولو اقتضاء می کند ترک صعود الی السطح را در این فرض، خطاب إصعد الی السطح هم اقتضاء می کند عکس آن را. و هر دو قید لبی دارند، هم لا تنصب السلم قید لبی دارد که إذا لم تشتغل بامتثال تکلیف أهم أو مساوی، و هم إصعد الی السطح این قید لبی را دارد. چه فرقی می کند؟ هر تقریبی برای تزاحم کردید، در تزاحم بین مقدمه محرمه و بین ذی المقدمه واجب می آید.

ولذا خود ایشان در کتاب حج فتوی می دادند که اگر حج متوقف شد بر یک مقدمه محرمه ای، ملاک اهم و مهم را باید بررسی کرد. با بیان ایشان ما چه می دانیم که با مرکب غصبی رفتن به حج، این حج در این فرض هم ملاک دارد؟ غیر از اطلاق خطاب حج. خب می شود باب تزاحم.

این مثال اول.

سؤال: سبق زمانی را موجب مقدمه نمی دانید، مقدمه زمانش مقدم است.

جواب: تحریم مقدمه با وجوب ذی المقدمه هر دو در زمان واحد هستند. ولو خارجا ذی المقدمه را بعدا انجام می دهیم ولی وجوب ذی المقدمه همان آنی که دارد این انسان بیمار در بیماری خودش دست و پا می زند و تقاضا کرده است قلب یک میتی را فورا بردارند و به قلب او پیوند بزنند، همزمان شما خطاب دارید که إحفظ النفس المحترمة، از آن طرف هم خطاب دارید که لا تقطع عضو المیت.

حالا الان که برخی آقایان معتقدند که حتی بیمارهایی که دچار مرگ مغزی شده اند می شود اعضاء اینها را هم پیوند زد برای حفظ حیات یا حفظ سلامتی انسانهای بیمار دیگر. که ما اصلا وجه این مطالب را نمی فهمیم. آن کسی که بمیرد باز این بحث ها را می کردیم، اما آن کسی که دچار مرگ مغزی شده عرفا او زنده است، ولذا مجلس ختم برای او نمی گیرند، آقا در حال کما است مجلس چهلمش هم برگزار شد. مرگ مغزی است ولی الان عرفا قلبش دارد کار می کند و هیچکس نمی گوید این آقا مرده است. به هر حال دستگاه جوری نیست که آنجوری که تشک برقی را تکان می دهد باشد. اگر آن جور باشد که مثل اینکه دستگاه تشک برقی را تکان میدهد این دستگاه هم قلب این آقا را تکان بدهد و باعث بشود خون جریان پیدا کند ولی عرفا مرده باشد، اگر اینجوری باشد می شود مرده. ولی اینطور نیست. مرگهای مغزی نوعا ولو امید برگشت نباشد عرف می گوید هنوز زنده است. ولذا هیچ عرفی نمی آید مجلس ختم بگیرد. ولذا برداشتن دستگاه جائز نیست. چون برداشتن دستگاه مصداق قتل است. اگر ما اشکال می کنیم در حفظ نفس محترمه، می گوئیم حالا که دیگر امیدی به برگشت این آقا نیست لزومی ندارد که در بیمارستان تحت بیمارهای دیگر را اشغال کنند. هر چند آقایانی مثل آقای سیستانی همین را هم واجب می دانند، می گویند باید ولو یک روز هم اضافه بشود او را زنده نگه داشت. ولی ما می گوئیم دلیلی بر این مطلب نیست. اما اگر آمد کسی دستگاه وصل کرد قطع این دستگاه باعث صدق عرفی قتل می شود. ولذا می گویند شما این را کشتید. اگر وصل نمی کردید، مثل پزشکی که اصلا علاج نمی کند یک بیمار را، می گوید من نمی آیم بیمارستان، به این نمی گویند قتلت هذا المریض. اما اگر بیاید در اثناء عمل جراحی که شکمش را باز کرده بگوید دستگاه ها را خاموش کنید فوتبال شروع شده من می خواهم بروم، بعد اگر او بمیرد اینجا می گویند قتلته. اگر دستگاه را قطع کنند از بیمار ولو بیمار مغزی می گویند قتل. ولذا او جائز نیست دلیل لفظی داریم.

خلاصه ما این مثال اول را به عنوان دلیل بر اینکه دلیل بر حفظ نفس محترمه و وجوب آن بطور مطلق نداریم مشکل داریم در ارتکاب مقدمات محرمه. ولی جواز حفظ نفس محترمه اگر مقدمه اش حلال باشد، مثل اینکه کسی کلیه اش را می دهد برای حفظ نفس محترمه، جوازش به نظر ما بی اشکال است. قطع کلیه که انسان کلیه خودش را قطع بکند دلیل بر حرمت ندارد. اضرار به نفس هم که مطلقا حرام نیست. ما هیچ دلیلی بر تحریم اضرار به نفس بطور مطلق نداریم. ولذا به نظر ما هیچ اشکالی ندارد.

سؤال وجواب: لا ضرر و لاضرار، لا ضرار ظاهرش اضرار به غیر است. اما لاضرر، جواز هیچوقت منشأ ضرر نمی شود، الزام است که منشأ ضرر می شود. مرا آزاد بگذارند که اموالم را تلف کنم این حکم ضرری نیست. چون مرا آزاد کرده اند که اموالم را تلف کنم، مرا آزاد گذاشته اند که کلیه ام را قطع کنم، اینکه حکمی که موجب ضرر باشد نیست. حکمی که موجب ضرر است آن حکم الزامی است که لاینفک عن الضرر تشریعا. اما حکم ترخیصی که به خود مکلف بگویند می توانی به خودت ضرر بزنی، کما اینکه در اموال مسلم می شود انسان به خودش ضرر بزند به شرط اینکه مصداق اسراف و تبذیر نباشد. اموالش را به دیگران ببخشد، قطعا اضرار است ولی جواز آن مصداق حکم ضرری نیست. تحریم اضرار که لا ضرار استفاده کردیم آن هم انصراف دارد به زیان زدن به غیر. وقتی می گویند زیان زدن حرام است انصراف دارد که یعنی زیان زدن به دیگران حرام است.

سؤال: آیا می تواند با خودکار بزند چشم خودش را کور کند؟

جواب: گاهی عرفا مصداق القاء نفس در تهلکه است. مثل کور کردن چشم چون عرف به این اهمیت می دهد مصداق القاء نفس در تهلکه است. از برخی از روایات هم استفاده می کنیم که کاری که موجب فساد بدن هست حرام است و این کور کردن عرفا موجب فساد بدن است. ولذا ما در کور کردن چشم حرام میدانیم، اما قطع کلیه دلیل بر حرمت ندارد که انسان خودش کلیه خودش را قطع کند.

ولکن ما حرفمان این است که دلیلی نداریم بر وجوب حفظ نفس محترمه، والا لازمه اش این بود که بگوئید باید کلیه ات را اهدا کنی تا بیمارهای کلیه ای را اینها از مرگ نجات بدهند، در حالی که هیچ فقیهی به این مطلب ملتزم نیست.

مثال دومی که در این بحث مطرح می شود این مثال است: شخص ظالمی به شما می گوید اقتل زیدا و الا قتلتک. مثل سربازهای زمان شاه که گاهی دستور تیراندازی که داشتند اگر تیراندازی نمی کردند خودشان را می کشتند. آیا این مصداق تزاحم است؟

مرحوم آقای در مبانی تکلمه منهاج الصالحین فرموده بله مصداق تزاحم است. چرا؟ برای اینکه ما دو تا تکلیف داریم: تحریم قتل مؤمن، وجوب حفظ نفس خود. وجوب حفظ نفس آیه "لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة" است، تحریم قتل مؤمن هم که دلیلش روشن است. تزاحم شد، اهمیت هیچکدام را که نمی دانیم مخیریم. می توانی زید را بکشی ولی دیه بدهی. چون دیه که ساقط نمی شود، ولی قصاص وعقابی در کار نیست. و می توانی هم خودت تحمل کنی مرگ را وکشته بشوی و دستت به خون انسان بیگناه آلوده نشود.

بعد مرحوم آقای خوئی می فرماید: إن قلت: إنما جعلت التقیة لیحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقیة. تقیه برای حفظ خون مؤمنین است، انسان بخاطر تقیه نمی تواند مرتکب قتل بشود. فإذا بلغ الدم فلا تقیة. وقتی کار به خونریزی رسید دیگر جای تقیه نیست.

مرحوم آقای خوئی می فرماید: ما هم قبول داریم که احکام تقیه اینجا بار نمی شود. فرمود إذا بلغ الدم فلا تقیة، نفرمود فإذا بلغ الدم فلا تزاحم. ولذا احکام تزاحم را بار می کنیم.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره دو تا اشکال دارد:

اولا: راجع به حفظ نفس تنها دلیل شما آیه "لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة" است. جناب آقای خوئی! اگر کسی حاضر نشود دیگری را بکشد و به این خاطر دیگری را بکشند، آیا عرف می گوید دستی دستی خودت را انداختی در دام مرگ، القیت بیدک الی الموت؟ معنای "لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة" یعنی لا تلقوا بایدیکم الی الموت. تهلکه یعنی موت. راجع به یکی از انبیاء هست که حتی إذا هلک، هلک یعنی مات. "لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة" أی الموت. خب تو القیت بیدک الی الموت؟ من چه کردم. بله اگر بگوید اگر این آب را برنداری به من ندهی تو را می کشم. بله اگر من آب را برندارم به او بدهم می گویند القیت بیدک الی التهلکة. اما من که مرتکب حرام نشوم، مرتکب قتل مؤمن نشوم بیایند مرا بکشند، به من می گویند القیت بیدک الی التهلکة، قطعا صادق نیست.

آقا من در حال غرق هستم، یک انسان مؤمنی هم در حال غرق است. یک تخته چوب پیدا کرده رفته او را گرفته می گوید الحمد لله نجات پیدا کردیم. من هم بروم محکم او را بزنم کنار و آن پاره تخته را بگیرم و خودم را انقاذ کنم. می گویند چرا این کار را کردی؟ می گویم برای اینکه خدا به من گفته بود "لاتلقوا بایدیکم الی التهلکة". اگر من این کار را نمی کردم القاء بالید الی التهلکة بود. از آن طرف قتل این مؤمن هم حرام است، شد تزاحم. کدام آدم عاقلی است که در این مورد تزاحم حفظ جان خودش را مقدم نکند. جوازش را فقیه صادر کند دیگر مردم خودشان بلدند چه بکنند. در اینجا واقعا اگر شما نروی آن پاره تخته را از او بگیری که باعث می شود او بمیرد، آیا به من می گویند القیت بیدک الی التهلکة؟ یا قطعا نمی گویند یا لااقل من الشک.

پس اطلاقی نداریم در دلیل وجوب حفظ نفس.

ثانیا: برفرض اطلاق باشد، اما جناب آقای خوئی! آیا شما احتمال می دهید که شارع مقدس بگوید واجب تعیینی است که زید را بکشی و خودت زنده بمانی؟ حالا یکوقت من رکن اسلام هستم واقعا، یک مرجحی هست. اما وقتی من با این آقا فرقی نمی کنم، آیا احتمال هست که شارع به من بگوید واجب تعیینی است که بکشی زید را و خودت زنده بمانی؟ این احتمالش هست؟ احتمالش نیست. خب من با او چه فرقی می کنم؟ اما اینکه شارع بیاید بگوید حرام است دستت به خون زید که مؤمن است آلوده بشود این احتمالش هست. این ادله ایثار که "ویؤثرون علی انفسهم" که من نمی خواهم بگویم وجوب است، اما آیا اینها منشأ نمی شود که ما دیگر احتمال ندهیم وجوب تعیینی قتل زید را برای حفظ نفس؟ قطعا باعث می شود از مجموع ادله بگوئیم احتمال این نیست که شارع بگوید واجب تعیینی است که خودت را زنده نگه بداری ولو با کشتن دیگران. همچنین احتمالی نیست. ولکن احتمال عکسش هست. می شود دوران امر بین تعیین وتخییر در باب تزاحم. در دوران امر بین تعیین و تخییر در باب تزاحم خود آقای خوئی فرمود اصالة التعیین جاری می شود. امر دائر است که تعیینا به من بگویند لاتقتل زیدا، یا بگویند انت مخیر. اما اینکه تعیینا به من بگویند اقتل زیدا حتی تعیش فی هذه الدنیا ایاما معدودة. شما فقهیا همچنین احتمالی می دهید؟ وقتی همچنین احتمالی نمی دهید، دوران امر بین تعیین وتخییر می شود در باب تزاحم که شما گفتید ما اصالة التعیینی هستیم و باید بطور تعیین محتمل الاهمیة را انتخاب کنیم.

سؤال وجواب: اینکه بگوئیم ایشان احتمال تعیین نمی دهند، خب احتمال تعیین ندادنشان بی ضابطه است یا با ضابطه؟ احراز تساوی که نکردیم.

واین را هم عرض کنم که فإذا بلغ الدم فلا تقیة یعنی عرفا باید اگر نوبت به این رسید که دیگری را بکشی حق نداری تقیه کنی. ظاهرش این است. خدا رحمت کند مرحوم ایروانی را، می گوید فإذا بلغ الدم فلا تقیة یعنی حالا که بنا است خودت کشته بشوی دیگر تقیه مورد ندارد. وقتی تو را می کشند، وقتی مثلا به جرم شیعه بودن اعدامت می کنند دست بسته نماز بخواند از باب تقیه، مرحوم ایروانی می گوید تقیه برای حفظ جان تو بود، حالا که دارند تو را اعدام می کنند دیگر جای تقیه نیست، می گوئیم آیا واقعا معنای روایت این است؟! یا نه، معنای روایت این است که فإذا بلغ الدم یعنی اگر کار به جایی برسد که تو بخاطر تقیه دیگران را بخواهی بکشی حق نداری تقیه کنی. ظاهر حدیث این است. اینکه بگوئیم تقیه حق نداری بکنی ولی تزاحم حق داری بکنی، این عرفی است؟!

سؤال وجواب: گاهی بحث دفاع است، جواز دفاع یا وجوب دفاع است، او بحثی ندارد. دلیل داریم بر مشروع بودن دفاع. من قتل دون ماله فهو شهید. در مورد دفاع از نفس و عرض و مال و یا دفاع از مؤمن دیگر علی تفاصیله دلیل داریم بر مشروع بودن دفاع. بحث دیگری است.

سؤال وجواب: تهلکه یعنی مرگ. "حتی إذا هلک قلتم لن یبعث الله من بعده رسولا"، یعنی حتی إذا مات. شهید هم هلاک می شود منتهی هلاک مقدس. مگر هلاک چیست؟ الان است که هلاکت در مقابل شهادت است، والا معنای لغوی هلاک که این نیست.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید ما برای تجویز قتل زید در این مثال تمسک می کنیم به دلیل اضطرار. «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه». به من گفته اند اقتل زیدا و الا قتلتک. اگر این مصداق اضطرار نباشد دیگر مصداق اضطرار چیست. من مضطرم به قتل زید. گفت کسی غیبت می کرد گفتند غیبت نکن، گفت شما می گوئید حفظ نفس واجب است، من اگر غیبت نکنم دق می کنم. ولذا از باب وجوب حفظ نفس یا دلیل اضطرار غیبت می کنم. حالا این هم همینجور است، دلیل «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه» را اگر کسی دست بگیرد، زنا می کند می گوید من مضطرم، آدم می کشد می گوید من مضطرم. ببینیم آیا همچنین کاری را می شود توجیه کرد یا نه.

جلسه 302

سه شنبه 13/12/87

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 مثال دوم بود برای عدم تزاحم بین خطابی که دلیلش لبی است و خطابی که دلیلش لفظی است. مثال این بود که ظالمی می گوید اقتل زیدا و الا قتلتک. که ما عرض کردیم لازم است انسان در اینجا تحمل کند شهادت را و دستش به خون انسان بیگناه آلوده نشود.

گفتیم لقائل أن یقول که درست است که اینجا باب تزاحم نیست، چون دلیل وجوب حفظ نفس دلیل لبی است و اطلاق ندارد، اما دلیل تحریم قتل مؤمن اطلاق دارد. اما دلیل تحریم قتل مؤمن محکوم است به مثل حدیث «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه». یا حدیث «رفع ما اضطروا الیه و ما استکرهوا علیه». این شخصی که به او می گویند اقتل زیدا والا قتلناک، عرفا مضطر است به قتل مؤمن، و «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه».

برخی از جمله خود مرحوم آقای خوئی فرموده اند: دلیل رفع اضطرار واکراه امتنانی است واگر خلاف امتنان بر مؤمنی باشد جاری نمی شود. رفع عن امتی ما اضطروا الیه، اگر کسی مضطر شد به قتل غیر، نمی شود با حدیث رفع ما اضطروا الیه قتل غیر را تجویز کرد، چون خلاف امتنان بر آن مقتول است. و آن مقتول هم از افراد امت است. معنا ندارد بگوید ایها الامة ما منت گذاشتیم بر شما اگر یکی از شما مضطر شد به کشتن دیگری ما تجویز کردیم این قتل را. این چه امتنانی است؟

اقول: این فرمایش آقای خوئی راجع به حدیث رفع درست است. رفع عن امتی ظاهرش این است که باید امتنان علی جمیع الامة باشد به این معنا که خلاف امتنان بر مؤمنین دیگر نباشد. خلاف امتنان بر امت است که ما تجویز کنیم قتل مؤمن دیگری را بخاطر اینکه شما مکرهید یا شما مضطرید. ولذا اگر کسی مضطر شد به اتلاف مال غیر، ضمان برداشته نمی شود. چون رفع ضمان خلاف امتنان بر غیر است.

پس ما این مطلب آقای خوئی ره را در حدیث رفع قبول داریم. اما دلیل رفع ما اضطروا الیه که تنها حدیث رفع نیست، موثقه سماعه می گوید «ما من شیء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه»، در اینکه دیگر نیامده است که امتنانا علی الامة اینطور بود. بله اضطرار بر خود این مضطر باشد که هست.

سؤال: یعنی شما احتمال تعدد می دهید؟ جواب: مثبتین هستند، مثبتین با هم تنافی ندارند. در مقام ثبوت یک حکم است ولکن دو خطاب داریم، یک خطاب اطلاق ندارد خطاب دیگر خطاب دارد. از این جهت که مشکلی پیدا نمی شود.

ولکن عرض ما این است که در اینجا نمی شود به حدیث «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه» تمسک کرد. بله اگر من مضطرم که جرح مختصری بر زید وارد کنم تا زنده بمانم. دارم غرق می شوم، باید دستان زید را بگیرم به زور تا نجات پیدا کنم والا زید از کسانی نیست که بخواهد مرا نجات بدهد. خب دستان زید را که بگیرم انگشتش می شکند، بعد دیه اش را هم می پردازیم. اینجا ما می توانیم تمسک کنیم به «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه». اما در جائی که اکراه می شوم بر قتل مؤمن، می گویند اقتل زیدا و الا قتلناک، اینجا به دو بیان ما نمی توانیم به دلیل اضطرار تمسک کنیم. بیان اول این است که ظاهر دلیل اضطرار رفع اضطرار است نه نقل اضطرار من المضطر الی غیره. ظاهر دلیل اضطرار این است که می خواهد اضطرار زدائی بکند. می خواهد کاری بکند که اضطرار برطرف بشود. رفع ما اضطروا الیه نه نقل ما اضطروا الیه الی الغیر. اگر کسی که سیل به سمت منزلش جاری می شود اگر راه سیل را ببند باعث می شود که دیوار خانه همسایه آسیبی ببیند، این اشکالی ندارد. «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه». ولکن اگر این آقا سیل را از خانه خودش منحرف کند، خانه خودش خراب نشود خانه همسایه خراب بشود، اینکه رفع اضطرار نیست، این نقل اضطرار است از خود به همسایه. این مستفاد از حدیث «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه» یا حدیث «رفع ما اضطروا الیه» نیست.

سؤال وجواب: عرفا ظاهر این حدیث این است که می خواهد کاری کند که اثر اضطرار برطرف بشود. شخص مضطر است به شرب نجس، یعنی اگر شرب نجس نکند دچار عطش شدید می شود و عرف به او می گوید تو مضطری به شرب نجس، شرب نجس می کند برای دفع اضطرار. اما اگر بحث دفع اضطرار نیست، بلکه بحث نقل اضطرار است به غیر، این خلاف مساق حدیث است.

سؤال وجواب: عرض کردم اگر عرفا دفع اضطرار به شمار بیاید نه نقل اضطرار، مشکلی نیست. ولکن در این مثال که سیل را از خانه خودش منتقل می کند، خانه خودش خراب نمی شود خانه همسایه خراب می شود، این نقل اضطرار است نه رفع اضطرار. بله اگر خانه همسایه آسیب مختصری می بیند، عرفا به او می گوید دفع اضطرار به ایجاد آسیب مختصری در خانه همسایه.

ثانیا: برفرض شما این اشکال ما را نپذیرید، این حدیث و امثال آن از امور مهمه منصرف است. اگر کسی مضطر بشود به زنا، زنا مورد اضطرار باشد یا کسی از ترک زنا به حرج می افتد. هیچ فقیهی ملتزم نشده است که با دلیل رفع الاضطرار و لاحرج می شود زنا را تزویج کرد. چرا؟ جهت اینکه فقهاء ملتزم نشده اند این است که عرف متشرعی کسر و انکسار می کند بین ملاکها. ملاک تسهیل در لا اضطرار و لا حرج از نظر عرف متشرعی به حدی نیست که ملاک ملزم را ومفسده ملزمه در زنا را از بین ببرد. قتل مؤمن هم همینطور است. قتل مؤمن از معاصی موبقه است. معنا ندارد که با حرج و اضطرار انسان بخواهد قتل مؤمن را تجویز کند. حتی قتل نفس و خودکشی، شخصی بگوید بر من حرجی است این زندگی، هر چه صدا می زند مرگ کجایی بیایی، نمی آید، می گوید تو نمی آیی من می آیم. تمسکا به "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" و «ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه»، می خواهد خودکشی بکند. خب مشکل است. هر چند برخی تشکیک می کنند در حرمت قتل نفس در این مورد، ولکن قتل نفس مثل قتل غیر از معاصی مهمه است. حالا در مورد قتل نفس هم اگر احراز نکنیم اهمیتش در حد قتل غیر است، اما قتل مؤمن که روشن است که "من قتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فیها" عصیان بزرگی است و معنا ندارد که با اضطرار و حرج حرمت قتل غیر رفع بشود.

سؤال وجواب: کار دیگر این است که تحمل کند مرگ را، نکشد زید را کشته بشود. ... لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة که گذشت که اطلاق ندارد. کلام در تمسک به حدیث اضطرار است که ما قابل تمسک نمی دانیم.

بله اگر به کسی بگویند اجبارت می کنیم که اقتل نفسک أو اقتل زیدا، یا خودت را بکش یا زید را. این ظالم اجبار می کند بر جامع، دستش را گذاشته روی ماشه و این ماشه را فشار خواهد داد منتهی آزادی تحرک را به این آقا داده است که می توانی این اسلحه را به سمت خودت بگیری یا به سمت زید بگیری، در این حد آزادی داری، اما اصل اینکه اجبار داری که یا خودت را بکشی یا زید را، او نه، اجبار است واکراه یا اضطرار است، اینجا ما قبول داریم باب تزاحم است. چون دلیل تحریم قتل نفس اطلاق دارد، دلیل تحریم قتل غیر هم اطلاق دارد. اینجا ما قبول داریم که باب تزاحم است.

سؤال وجواب: دفاع به این است که من این ظالم را بکشم ولی زورم به او نمی رسد. .. یکوقت تترس است، یک ظالمی پشت یک انسان بیگناهی سنگر گرفته و از آنجا دارد به من تیراندازی می کند. و من برای حفظ خودم مجبورم شلیک کنم به سمت این انسان بی گناه که او را از بین ببرم تا آن ظالم سنگر خودش را از دست بدهد و فرار کند، اینجا بله مصداق تترس و مصداق دفاع است. خب من چه کنم. اما اگر بحث تترس نیست، به من می گوید یا خودت را بکش یا زید بی گناه را بکش. من زید را بکشم که این کار دفاع از خود در برابر هجوم نیست. زید که به من هجوم نکرده است. نه خودش هجوم کرده است و نه او را طعمه هجوم کرده اند.

در اینجا جز از راه تزاحم نمی شود وارد شد. اطلاق در هر دو دلیل را ما در این مثال قبول داریم.

ولکن بعید نمی دانیم که باز فرهنگ ایثار را ترویج کنیم. احتمال اینکه شارع بگوید تحمل نکن کشته شدن را، یک انسان دیگر را باید بکشی تا خودت زنده بمانی، این با فرهنگ و ثقافه اسلامیه سازگار نیست که واجب تعیینی بشود که اقتل زیدا و لاتقتل نفسک. آن اسلامی که ما می شناسیم این نیست. بله ممکن است مخیر بکند ولکن احتمال نمی دهیم امر تعیینی بکند به قتل غیر. ولذا می شود دوران امر بین تعیین و تخییر در باب تزاحم. یا تخییر شرعی هست و یا تعیین اینکه نباید زید را بکشم و خودم باید کشته بشوم. در دوران امر بین تعیین و تخییر در تزاحم اصل بر تعیین است.

بله! یکوقت این آقایی که می گویند اقتل زیدا أو اقتل نفسک، حفظ بیضه اسلام بر وجود او توقف دارد. رکن اسلام است. بله آن یک بحث دیگری است. ولی معمولا که اینطور نیست. ولذا در این فرض هم به نظر ما باید نکشد زید را و چون مجبور است خودش را می کشد و بهشت برین در انتظار او است انشاءالله.

سؤال وجواب: نخیر، در فرض اول این بود که اقتل زیدا و الا قتلتک، اینجا می گوید اقتل زیدا أو اقتل نفسک. مجبورش کرده است. سؤال: اینجا هم و الا قتلتک هست دیگر. جواب: نه، دارد از بلندی پرتاب می شود، یا باید بیفتد روی زید که زید بمیرد و او نجات پیدا کند، و یا این است که باید بیفتد آن طرف که دره است خودش از بین برود. حالا اگر یک ظالمی گفت پرتابت می کنم دیگر اختیار با خودت، یا آن طرف دره خودت را بینداز که خودت را کشتی، یا به این سمت بینداز که زید را می کشی خودت زنده می مانی. فرض اخیر این است که می گوید اقتل زیدا أو اقتل نفسک. حالا شما می گوئید این فرض واقع نمی شود. کار نداریم واقع می شود یا نمی شود، اگر همچنین فرضی واقع شد که من مضطر یا مکرهم بر جامع بن قتل خودم و قتل دیگری، در این صورت باب تزاحم است هر دو خطاب اطلاق لفظی دارد ولکن به نظر ما احتمال اهمیت در حرمت قتل غیر مرجح است نباید ما مرتکب قتل غیر بشویم.

مثال سوم: این است که اگر یک واجبی مزاحم شد با فوری بودن حج. گاهی یک واجبی مزاحم با اصل حج است. بلا اشکال حج مقدم است، رکن اسلام است وشریعة من شرایع الاسلام. اما اگر فوری بودن حج تزاحم پیدا کرد با واجب آخر.

در بحث فوری بودن حج چند مبنا هست:

مبنای اول: این است که دلیل لفظی داریم که حج واجب فوری است. که مبنای مشهور است. می شود خطاب لفظی، اطلاق دارد. از اطلاق دلیل خطاب حج استفاده کرده اند فوری بودن آن را، تزاحم پیدا می کند با این واجب آخر. خارج از بحث ما است.

مبنای دوم: مبنایی است که شیخ انصاری در اول کتاب الحج مطرح می کند که آقای سیستانی هم با ایشان موافق است، که حج واجب فوری نیست، بلکه حج واجب موسع است. منتهی چون غالبا افراد مطمئن نیستند که اگر امسال حج نروند در آینده موفق به حج خواهند شد، قاعده اشتغال می گوید که پس امسال حج برو. فوریت عقلیه پیدا می کند. مثل زنی که در اول وقت نماز پاک است ولی خوف دارد که هر لحظه حیض بشود. عقلا باید اول وقت نماز بخواند. و الا واجب فوری شرعی که نیست. طبق این مبنا اگر کسی مطمئن است که می تواند سالهای بعد حج برود، اصلا حج واجب فوری نیست. ولذا برای کارهای مباح هم می شود حج را به تأخیر انداخت.

این مبنا هم خارج از محل بحث است.

مبنای سوم: که مبنای صحیح است که ما اختیار کردیم، این است که می گوئیم از روایات استفاده می شود که تأخیر حج برای امور دنیوی جائز نیست. من سوّف الحج للتجارة فلایسعه. اگر کسی حج را تأخیر انداخت بخاطر تجارت، جائز نیست. اما اگر کسی حج را تأخیر انداخت بخاطر امتثال یک واجب آخر، چون نذر کرده بود امسال عرفه در کربلا باشد، یا یک واجب دیگری تزاحم پیدا کرد با اصل حج. ما در اینجا دلیلی بر فوری بودن حج نداریم. وقتی فوری بودن اطلاق نداشت در جائی که مبتلا هستیم به یک واجب آخر، تزاحم معنا ندارد. چون تزاحم فرع بر اطلاق دلیل فوریت حج است. دلیل فوریت حج اطلاق ندارد. و إن سوّفه للتجارة فلا یسعه.

دیدم مرحوم آقای صدر هم در این مناسک مختصری که نوشته اند ایشان هم این مطلب را مطرح کرده اند که تأخیر حج لغرض التجارة و الامور الدنیویة جائز نیست. بله ما این مقدار را قبول داریم. اما حالا اگر شخصی پدرش یا مادرش بیمار است عذر عرفی مقبول دارد، امسال حج نمی رود سال دیگر حج می رود. چه اشکال دارد؟ تسویف لغرض الامور الدنیویة مثل التجارة این بله جائز نیست.

ما تسویف را قبول داریم که به معنای تأخیر است. مثل بعضی از جمله آقای سیستانی معنا نمی کنیم که سوّفه أی سوف سوف، یعنی هر سال که می شود می گوید سوف احج، سال دیگر که می شود باز می گوید سوف أحج، که حالت استخفاف به حج است. نه، سوّف یعنی أخّر. نه اینکه هر سال که می شود می گوید سوف احج. مثل ملانصرالدین که می گفت فردا این کار را می کنم، هر روز می گفت فردا که نیامده است. به این هم می گویند چرا حج نمی روی؟ می گوید سوف أحج. نه، حمل سوّف بر این معنا عرفی نیست. سوّف یعنی أخّر. من أخّر الحج للتجارة فلا یسعه.

پس اطلاق نداریم در دلیل فوریت حج. فوریت حج را قبول داریم شرعا، ولی چون اطلاق نداریم تزاحم پیدا نمی کند.

این سه مثالی است که در این بحث هست.

پس شرط اول تزاحم اطلاق خطاب تکلیف است در هر دو طرف تزاحم.

#### شرط دوم تزاحم (خطاب تکلیف بوجوده رافع موضوع تکلیف آخر نباشد)

شرط دوم تزاحم این است که: خطاب تکلیف بوجوده رافع موضوع تکلیف آخر نباشد.

خطاب تکلیف اگر بوجوده لا بامتثاله، بوجوده موضوع تکلیف آخر را از بین برد، اصلا این تکلیف اول وقتی می آید و فعلی می شود، موضوع نمی ماند برای تکلیف دوم، خب این باب تزاحم نیست. تزاحم به این است که موضوع هر دو تکلیف فعلی باشد.

مرحوم نائینی این شرط را مطرح می کند و نتائجی را هم بار می کند. من به شکل مختصر این نتائج را عرض می کنم:

در باب تزاحم بنابر مسلک صحیح که مسلک ثالث است، خطاب اهم یا مساوی هم ورود دارد بر خطاب دیگر، ولی ورود دارد بامتثاله، یعنی وقتی امتثال بکنید واجب اهم یا مساوی را، موضوع تکلیف آخر از بین می رود. این باب تزاحم است. اما در این فرض، خطاب واجب بوجوده و فعلیته رافع موضوع تکلیف آخر است و این ربطی به باب تزاحم ندارد. مثل اینکه یک خطابی بگوید إن لم یجب علیک اداء الدین فحج. دلیل وجوب اداء دین با دلیل وجوب حج تزاحم ندارند. چون وقتی که دلیل وجوب اداء دین فعلی شد، اصلا دیگر وجوب حج موضوع ندارد. و لذا با ترتب هم نمی شود این حج را درست کرد. کسانی که معتقدند استطاعت در حج یعنی عدم تکلیف به خلاف، عدم تکلیف به ما ینافی الحج، وجود تکلیف به منافی حج رافع استطاعت است. این باب تزاحم نیست، باب ترتب نیست. کسانی که مثل مشهور از جمله مرحوم نائینی می گویند استطاعت یعنی عدم توجه تکلیف بما یخالف وینافی الحج، همینکه خطاب آمد که أدّ دینک، دیگر من مستطیع نیستم. اگر اداء دین نکردم و حج رفتم حج من حج واجب نیست چون من مستطیع نیستم. و با ترتب هم نمی شود درست کرد.

خود همین مثال یکی از مثالهایی است که مرحوم نائینی زده است. ولذا می گوید کسی که مدینه است لو لم یؤدّ دینه و ذهب الی الحج فلا یکون حجه حجة الاسلام. حج صحیح هست اما حج مستحب صحیح. حج واجب نیست، چون حج واجب یعنی حج مستطیع، و این آقا مستطیع نیست.

برخلاف کسانی که استطاعت را مثل آقای خوئی معنا می کنند. آقای خوئی فرموده استطاعت در حج به معنای عدم امر به خلاف نیست. در روایات تفسیر شده است استطاعت به وجدان زاد و راحله و تخلیه سرب. من کان معافا فی بدنه مخلا فی سربه له زاد وراحلة فهو ممن یستطیع الحج. ولذا آقای خوئی بر خلاف استادش فرموده استطاعت به معنای عدم توجه امر به خلاف حج نیست که اگر کسی امر به خلاف حج به او متوجه شد مستطیع نباشد. استطاعت در آیه که به معنای استطاعت تکوینیه است، در حدیث تفسیر شده است به وجدان زاد و راحله که این آقا واجد زاد و راحله است. بدهکار هست، ده ها میلیون بدهکار است، ولی بالاخره مالک نفقه حج هست، راه هم که باز است، بدن هم که سالم است، پس مستطیع است.

بله! از باب تزاحم به او می گویند أدّ دینک، ولی به نحو ترتب می گویند إن لم تؤدّ دینک فحجّ. واگر حج بجا بیاوری حجت مجزی از حجة الاسلام هست، چون تو مستطیع هستی.

سؤال وجواب: فقهاء میگویند دین حق الناس است و از حق الله عند التزاحم اهم هست. اینجور می گویند و ما خلافش را در بحث حج ندیدیم که بگویند حق مردم را بخور و حج برو. بالاخره می گویند اداء دین کن. بحث در این است که بالاخره إن لم تؤد دینک فحج داریم یا نداریم. مرحوم نائینی می گوید نداریم، باب، باب تزاحم و ترتب نیست. چون مستطیع نیستی. نفس امر به اداء دین مانع است از تحقق موضوع حج. اما آقای خوئی فرموده نه موضوع حج مگر چیست؟ استطاعت مگر چیست؟ استطاعت سلامت بدن، باز بودن راه، پول داشتن برای حج است، که هست. ولذا شما مستطیع هستید. اگر اداء دین نکردید امر ترتبی به حج دارید و حجتان صحیح است.

یک نظر دیگری هست در باب حج و استطاعت حج که نظر خوبی هست. هم آقای بروجردی این نظر را قائل بودند و هم استاد ما اخیرا این نظر را قبول داشتند، آقای سیستانی هم ظاهرا همین نظر را دارند. و آن این است که استطاعت یعنی اینکه انسان زائد بر نیازهای زندگی در وطن مخارج سفر حج را هم داشته باشد. من استطاع الیه سبیلا، یعنی کسی که بتواند سفر حج برود حج برود. این متفاهم عرفی یعنی کسی که نیازهای زندگی در حداقل مراتب نیاز را دارد مازاد بر آن هم مخارج سفر را دارد.

طبعا کسی که بدهکار است مخارج حضر را ندارد ولذا می گویند این مستطیع نیست. حتی این را در عروه هم دارد و آقای سیستانی هم مطرح کرده اند، می گویند این کارمندها یا این افراد عادی که قسط می دهند، مثلا فرض کنید ماهی پنجاه هزار تومان قسط می دهد و حقوقش هم پانصد هزار تومان است، اصلا به جایی برنمی خورد، این مستطیع نیست. چرا؟ برای اینکه بدهکار است. با اینکه اگر حج برود هیچ تأثیری در زندگی او ندارد. این پنجاه هزار تومان در ماه خودبخود از حقوق او کسر می شود. ولی چون بدهکار است فرموده اند مستطیع نیست، هم در عروه هست و هم آقای سیستانی دارند.

حالا من نمی خواهم این مطلب را تأیید کنم. می گویند مگر اینکه روحانی کاروان یا پزشک کاروان بشود که هیچ خرجی نمی کند برای سفر حج. او بحث دیگری است. این مورد را آقای سیستانی پذیرفته که مستطیع است. ولو بعض دیگر ممکن است نپذیرند. اما اگر پول دارد و با پول خودش می خواهد حج برود، اما از آن طرف بدهکار است و ماهی پنجاه هزار تومان از حقوقش کسر می کنند این مستطیع نیست.

حالا این فرمایش درست است یا نه، این را باید در جای خودش بحث کنیم.

این هم نظر سوم است که می گوید استطاعت یعنی زائد بر مخارج حضریه نفقه سفر را داشته باشد که این ندارد.

اینجا هم همانطور که مرحوم نائینی فرموده جای تزاحم و ترتب نیست. چون نفس بدهکاری مانع از صدق استطاعت است.

حالا مرحوم نائینی که گفته است که استطاعت یعنی عدم توجه امر به خلاف حج، ایشان دلیلش چیست، که نفس امر به خلاف حج این مانع از تحقق استطاعت است. که نظر مشهور هم همین است. می گویند صاحب جواهر نذر کرده بود هر روز عرفه در کربلا باشد فقط برای اینکه مستطیع نشود و حج نرود. مشهور نظرشان این است. می گویند اشتغال ذمه به هر واجب آخری مانع از تحقق استطاعت است. مرحوم نائینی هم این مبنا را قائل است. چرا؟ مرحوم نائینی در کتاب دلیل الناسک (که متن آن مال مرحوم نائینی است) وجهی ذکر کرده است، می گوید عرفا تخلیه سرب صادق نیست. عرفا راه باز نیست. چون این چه راه باز بودنی است که باید ترک واجب بکنی و بروی. زنی که باید از کشورهایی برود حج که به او می گویند باید مویت را باز بگذاری تا ما تشخیص هویت بدهیم، مرحوم نائینی می گوید این زن مستطیع نیست. چون این چه راه باز بودنی است که توقف دارد بر ارتکاب حرام.

اقول: این درست نیست. تخلیه سرب عرف می گوید یعنی راه باز باشد. اما اینکه امر به خلاف حج متوجه ما نباشد، این را از کلمه تخلیه سرب استفاده کردن شبه اعجاز است.

ثمرات و نتائج دیگری هم این شرط دوم دارد. مثلا مرحوم نائینی می گوید: اگر شما واجب بود این آب را صرف در حفظ نفس محترمه بکنی یا صرف در رفع بیماری بکنی. اما می گوئی نه، وضوء نگیرم آب را صرف در حفظ نفس محترمه بکنم یا صرف در رفع بیماری کنم که واجب است؟ نمی کنم می روم وضوء می گیرم. مرحوم نائینی فرموده وضوئک باطل. چرا؟ برای اینکه امر به وضوء مشروط است به قدرت. از آیه "و إن کنتم مرضی فلم تجدوا ماءا فتیمموا" می فهمیم وإن کنتم مرضی مریض که قادر تکوینی هست بر وضوء، حرام است وضوء بگیرد اضرار به نفس است. ولذا ما می گوئیم کسی که حرام است وضوء بگیرد ولو از باب اینکه مستلزم ترک واجب آخری است، او هم می شود حرام عقلی، خب این نباید وضوء بگیرد. اصلا امر به وضوء ندارد و آیه وضوء شاملش نمی شود. لذا اگر وضوء بگیرد وضوئش باطل است. اینجا اصلا جای تزاحم وترتب نیست. چون إذا لم یجب علیک صرف الماء فی واجب آخر فتوضأ. اما إذا وجب علیک صرف الماء فی واجب آخر فتیمم. شما می روی وضوء می گیری؟

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی فرمایش خوبی است، به شرط اینکه از آیه ما استفاده کنیم که موضوع وجوب وضوء عبارت است از عدم امر به صرف الماء فی واجب آخر که إذا لم یجب علیک صرف الماء فی واجب آخر فتوضأ. ما از آیه همچنین چیزی نمی فهمیم. آیه بد خوانده می شود. آیه این است که بعد از اینکه می گوید "و إن کنتم جنبا فاطهروا" می فرماید: " وإن کنتم مرضی أو علی سفر أو جاء أحد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءا" این لم تجدوا ماءا به مرضی نمی خورد. آن اولش بود که و إن کنتم مرضی. فلم تجدوا ماءا به مرضی نمی خورد تا بگوئیم مراد از عدم وجدان الماء یعنی عدم جواز وضوء. نه. اگر مریض بودید ولو وضوء بر شما حلال بود اما مریض هستید، ولو اضرار محرم بر نفس پیش نمی آید، حرج پیش می آید بر شما در حال مرض وضوء بگیرید یا ضرر غیر محرم پیش می آید، شما لازم نیست وضوء بگیرید. إن کنتم مرضی فتیمموا. «فلم تجدوا ماءا» قید بقیه است. "أو علی سفر أو جاء أحد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءا". اما إن کنتم مرضی دیگر لم تجدوا ماءا ندارد. ظاهر لم تجدوا ماءا هم عدم وجدان تکوینی است که آب نداشته باشی. چه ربطی دارد به عدم توجه تکلیف به خلاف وضوء؟

ولذا استظهار مرحوم نائینی از آیه استظهار درستی نیست. بقیة الکلام إنشاءالله فردا.

جلسه 303

چهارشنبه 14/12/87

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 شرط دوم تزاحم این است که: وجود تکلیف مزاحم رافع موضوع برای تکلیف دیگر نباشد. اگر وجود تکلیف به خلاف رافع موضوع تکلیف ما باشد، اصلا با وجود تکلیف به خلاف، تکلیف نمی ماند به این مورد تا بگوئیم تزاحم کرده اند.

مثلا مرحوم نائینی فرموده است: ظاهر آیه وضوء این است که هرگاه تکلیفی که منافی وضوء هست نداشتید آنوقت وضوء واجب است. ولذا اگر شما تکلیف داشتید به صرف آب وضوء در حفظ نفس محترمه، اصلا شما تکلیف به وضوء ندارید. خطاب توضأ شامل شما نمی شود. با ترتب هم نمی شود وضوء شما را تصحیح کرد. ترتب در جائی است که بخواهد وجوب وضوء علی تقدیر عصیان امر به حفظ نفس محترمه فعلی بشود. إن لم تحفظ النفس المحترمة فتوضأ. وفرض این است که ما همچنین خطابی نداریم. ما اصلا وقتی که وجوب حفظ نفس محترمه فعلی شد خطاب وجوب وضوءمان ساقط شد. چون مفاد خطاب این بود که إن لم یجب علیک تکلیف آخر فتوضأ. إن لم یجب علیک صرف الماء فی حفظ النفس المحترمة فتوضأ. وجوب صرف ماء در حفظ نفس محترمه بوجوده رافع موضوع وجوب وضوء است. در ترتب بامتثاله می خواهد رافع باشد. اما اگر بنا باشد وجود امر به صرف ماء در حفظ نفس محترمه مانع از وجود وضوء بشود، که نمی شود با ترتب مشکل را حل کرد.

این فرمایش، فرمایش متینی است. ولکن به نظر ما استظهاری که ایشان از آیه وضوء کرده اند درست نیست و آیه وضوء مصداق این کبرایی که ایشان فرمود نیست.

چرا ایشان از آیه وضوء این تفسیر را کرده اند که إن لم یجب علیک تکلیف بما ینافی الوضوء فتوضأ؟

چون ایشان فرموده اند که «فلم تجدوا ماءا» در آیه بعد از «وإن کنتم مرضی» آمده است. مریض که تکوینا آب دارد. پس مراد مریضی است که تمکن ندارد شرعا از استعمال آب در وضوء. و إن کنتم مرضی فلم تجدوا ماء یعنی فلم تتمکنوا شرعا من استعمال الماء فی الوضوء.

ولذا ایشان و همینطور مرحوم آقای خوئی فرموده اند: از این آیه شریفه فقط حکم مریضی را می فهمیم که لا یجوز له استعمال الماء. اما اگر مریضی بود که از استعمال ماء در وضوء متضرر می شد اما ضرر در حد ضرر محرم نبود، ایشان فرموده اند که آیه شاملش نمی شود. حالا با قاعده لاضرر بخواهیم مشکل او را حل کنیم بحث دیگری است. آیه مختص است به مریضی که لا یتمکن شرعا من الوضوء لکونه اضرار محرما بالنفس. اما اگر مریضی است که اگر وضوء هم بگیرد اضرار محرم به نفس پیش نمی آید، اضرار غیر محرم پیش می آید، بجای اینکه دو روز در بستر بیماری بماند سه روز می ماند، اینکه حرام نیست. آیه شامل این نمی شود.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی که آقای خوئی هم پذیرفته درست نیست. برای اینکه ظاهر فلم تجدوا ماءا عدم وجدان تکوینی آب است. اگر در قرآن می فرمود و إن کنتم مرضی فلم تجدوا ماءا، خب از این ظهور رفع ید می کردیم می گفتیم مراد همین چیزی است که مرحوم نائینی فرموده که و إن کنتم مرضی فلم تتمکنوا من استعمال الماء. ولی آیه که اینطور نیست. آیه فرموده: "وإن کنتم مرضی أو علی سفر أو جاء احد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءا". خب ظهور فلم تجدوا ماءا را حفظ می کنیم منتهی می گوئیم این قید برای أو کنتم علی سفر أو جاء احد منکم من الغائط أو لامستم النساء هست.

ولذا به نظر ما آیه و إن کنتم مرضی فتیمموا مطلق است، حتی مقتضای این آیه این است که مریضی که لا یتضرر من الوضوء ولکن الوضوء فی حقه موجب للمشقة، از آیه می توانیم استفاده کنیم که لازم نیست وضوء بگیرد. آیه مختص نیست به مریضی که وضوء بگیرد موجب ضرر محرم بر او هست.

وانگهی جناب نائینی! برفرض شما از آیه استفاده کردید که فلم تجدوا ماءا أی لم تتمکنوا من استعمال الماء شرعا، خب ما در موارد تزاحم تمکن داریم از وضوء. وضوء بر ما حرام نشد. امر شدیم به یک واجب آخر. امر به شیء که مقتضی نهی از ضد نیست. اگر به ما می گفتند وضوء نگیر، خب صحیح بگوئیم که ما مثل مریضی که یحرم علیه الوضوء ما متمکن از استعمال ماء نیستیم. اما ما مریض که نیستیم. امر شدیم به صرف ماء فی واجب آخر. خب امر به شیء که مقتضی نهی از ضد نیست. ما تمکن داریم از وضوء. تمکن از جمع بین وضوء وآن واجب آخر نداریم.

سؤال وجواب: ما فرمایش شما را قبول داریم که در فرضی که امر به اهم داریم، عرفا عاجزیم از مهم. ولکن عجز از مهم داریم فی فرض الاشتغال بالاهم. اما در فرض عصیان اهم عرفا قادریم ما بر این مهم. من نمی خواهم این آب را برای رفع بیماری زید صرف کنم. با زید بد هستم. با اینکه واجب است این آب را به او بدهم تا دچار بیماری کلیوی نشود، نمی خواهم این کار را بکنم. خب وقتی نمی خواهم این کار را بکنم عرفا قادر بر وضوء هستم ولو به نحو ترتب. اما محقق نائینی ره که این را نمی گوید. ایشان می گوید حتی اگر شما صرف نکنی آب را در آن واجب اهم، قدرت شرعیه بر وضوء نداری چون امر به خلاف داری.

سؤال وجواب: در مریضی که اگر وضوء بگیرد اضرار محرم است، نهی از خود وضوء دارد دیگر معنا ندارد بگوئیم اگر وضوء گرفتی وضوء بگیر. این مورد را مرحوم نائینی فرمود. بالاخره این اضرار محرم منطبق است بر وضوء.

مرحوم آقای صدر فرموده است: جناب نائینی! اصلا آیه دلیل نیست بر صحیح بودن وضوء در فرض امر به خلاف. قبول. اما دلیل الوضوء علی الوضوء نور علی نور یعنی دلیل استحباب نفسی وضوء، او که مشکلی ندارد.

یا مثلا (این مثال از بنده است) اگر کسی در ضیق وقت بجای اینکه تیمم کند رفت وضوء گرفت، رفت غسل جنابت کرد، مرحوم نائینی می گوید آن وضوء وآن غسل جنابت باطل است. چون شما امر داری که صل متیمما. امر به خلاف دارید. اصلا این وضوء یا این غسل جنابت اصلا امر ندارد. خب طبق بیان آقای صدر می گوئیم اطلاق استحباب نفسی وضوء، اطلاق استحباب نفسی غسل که مشکلی ندارد، اطلاق دارد.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای صدر تمام نیست. اولا: اگر فرمایش مرحوم نائینی را بپذیریم، آیه ظهور دارد در امر تعیینی به تیمم. ای کسی که امر به خلاف داری، ای کسی که امر داری به خلاف وضوء، تو باید تیمم کنی. فتیمموا. ظاهرش ارشاد به شرطیت تعیینیه تیمم است. و این ظهور مقدم است بر اطلاق دلیل استحباب نفسی وضوء. خب این اخص است. در مورد کسی که امر دارد به خلاف وضوء، فرمود تو باید تیمم کنی.

سؤال وجواب: مرحوم نائینی می گوید هر امر به خلافی که یکی از آنها هم امر به اتیان نماز با تیمم در ضیق وقت است. ایشان می گوید گر امر شرعی داشتیم به ضد وضوء، دیگر وضوء امر ندارد. ایشان می گوید وإن کنتم مرضی ولم تجدوا ماءا أی لم تتمکنوا من استعمال ماء شرعا یعنی امر داشته باشید به ضد وضوء، یا نهی داشته باشید از وضوء، (هر دو را می گوید) فیتمموا باید تیمم کنید. خب این آقا وضوء گرفت بجای اینکه دو رکعت نماز را در وقت درک کند یک رکعت نماز را در وقت درک کرد مثلا، خب این شخص امر ندارد به این وضوء. واین آیه ظهور دارد در شرطیت نفسیه تیمم، و این اخص است از اطلاق استحباب نفسی وضوء یا غسل جنابت.

هذا اولا.

ثانیا: متأسفانه ما پیدا نکردیم یک اطلاقی را در آیات یا روایات که بگوید وضوء مطلقا مستحب است، غسل جنابت مطلقا مستحب است. اطلاقی که بگوید در هر حال هر وضوئی مستحب است ما پیدا نکردیم.

سؤال وجواب: در بین متشرعه این است که هر وقت بخواهند وضوء می گیرند، اما با امر به خلاف هم وضوء می گیرند و می گویند این وضوء صحیح است؟ این متشرعه بی دین می شود که با وجود امر شرعی بر خلاف برود وضوء بگیرد. ... دلیل بر استحباب نفسی وضوء بطور مطلق اول پیدا بکنیم تا بعد بیائیم به آن تمسک کنیم.

سؤال وجواب: مثال زدم گفتم اگر نماز با تیمم بخوانی دو رکعت نماز صبح را در وقت درک می کنی، می روی وضوء می گیری یک رکعتش را درک می کنی. خب چرا این کار را می کنی؟ آیه می گوید فتیمموا. یا در آن موردی که می گوید باید صرف کند آب وضوء را در حفظ نفس محترمه، می آید تیمم می کند، مرحوم نائینی می گوید آیه گفت فتیمموا. آقای صدر می گوید وضوء استحباب نفسی دارد. می گوئیم خب آیه که اخص است. آیه می گوید کسی که امر دارد به ضد وضوء این آقا باید بطور تعیین تیمم کند. تیمم شرط تعیینی است، و بالالتزام می گوید پس آن وضوء طهور نیست و استحباب ندارد.

سؤال: اگر می خواهد نماز نخواند وضوء مشکل دارد؟

جواب: حالا این فرضی که مرحوم نائینی طرح کرده این است که وظیفه اش این است که با تیمم نماز بخواند می رود وضوء می گیرد. این مورد. ...اگر بپذیریم آیه شامل این نمی شود و این وضوء بر خلاف آیه است. آیه می گوید تیمم کن. تو که امر داری به صرف آب در حفظ نفس محترمه، تو قادر بر وضوء نیستی تو باید تیمم کنی. آیه می گوید باید تیمم کنی بعد ما بگوئیم وضوء استحباب نفسی دارد؟ آیه می گوید باید تیمم کنی یعنی بالالتزام می گوید آن وضوء ارزش ندارد.

مورد دیگری که مرحوم نائینی مطرح فرموده است این است که: کسی آب مباحی دارد در حوض غصبی، خب باید تیمم کند. چون آب برداشتن از این حوض غصبی مصداق غصب است باید تیمم کند. یک وقت می آید یک پارچ آب از این حوض برمی دارد می رود گوشته ای وضوء می گیرد. خب این عیب ندارد. یعنی بعد از اینکه آب برداشت امر دارد به وضوء. اما یکوقت مشت مشت آب برمی دارد. یک مشت آب برمی دارد می ریزد به صورتش، مشت دیگر بر می دارد می ریزد به دست راستش. مرحوم نائینی فرموده چه خبر است؟ شما یک مشت آب برداشتی ریختی به صورتت به عنوان وضوء، تو امر نداری به وضوء. چرا؟ برای اینکه نهی داری از برداشتن مشت دوم آب. حالا مشت اول را برداشتی، اما مشت دوم را که بعدا می خواهی برداری الان به تو می گویند برندار. امر داری به خلاف. چون اگر بخواهم وضوء بگیرم باید مشت مشت آب بردارم. به من امر کرده اند که اجتناب کن از برداشتن مشت دوم آب. با وجود این من امر به وضوء ندارم، پس چطور وضوء بگیرم؟

مرحوم آقای خوئی بدون توجه به مبنای استادش فرموده: جناب استاد! خب من قدرت تدریجیه که دارم. این مثل این می ماند که یک چشمه ای است به اندازه یک مشت آب در آن هست. یک مشت آب برداری آرام آرام جای آن آب می آید. خب من قدرت تدریجیه دارم بر وضوء. یک مشت آب بر می دارم صورتم را می شورم، یک لحظه صبر می کنم باز آب جمع می شود مشت دوم را بر می دارم دست راستم را می شورم. شما که منکر نیستی که من باید در این حال وضوء بگیرم چون قدرت تدریجیه دارم. مانحن فیه هم قدرت تدریجیه که دارید. فرض این است که من مشت اول را از این حوض غصبی که بر میدارم مشت دوم وسوم را هم که برخواهم داشت قدرت تدریجیه است.

اقول: مشکل این است که به مبنای مرحوم نائینی توجه نشده است. مرحوم نائینی مشکلش این است که می گوید امر به خلاف داریم. این شخص امر دارد که اجتنب عن الاقتراب من هذا الحوض المغصوب. با وجود این اجتنب عن الاقتراب من هذا الحوض المغصوب امر به وضوء ندارد. مشکل مرحوم نائینی این است. قدرت را به معنای عدم امر به خلاف می گیرد. تصریح می کند، خود آقای خوئی تقریر که کرده اینجور گفته است. دیگر معنا ندارد به ایشان اشکال کبروی بکنیم.

بله اشکال صغروی می کنیم می گوئیم جناب نائینی! از آیه وضوء قدرت به معنای عدم امر به خلاف ما نمی فهمیم. اما اگر از آیه قدرت به معنای عدم امر به خلاف بفهمیم دیگر نمی توانیم ب مرحوم نائینی اشکال کنیم، باید تابع محض باشیم.

مورد دیگری که برای این بحث هست موردی است که مهم هست در بحث زکات و خمس پیش می آید.

مرحوم نائینی گفته است: گاهی خطاب خمس بوجوده رافع موضوع زکات است. دیگر جای ترتب نیست. ترتب در جائی است که احد الخطابین بوجوده رافع موضوع خطاب آخر نباشد، بامتثاله رافع باشد نه بوجوده. ولی در خمس گاهی نفس خطاب یجب اداء الخمس رافع موضوع زکات است. و گاهی هم نفس خطاب یجب اداء الزکات رافع موضوع خمس است. هر دو نوعش را داریم.

اما آنجایی که خطاب یجب اداء الخمس رافع موضوع زکات باشد، ایشان می فرماید اگر کسی وسط سال خمسی چهل گوسفند به او ارث رسید. پدرش در روستا فوت کرد سهم الارث این فرزند شد 40 عدد گوسفند. وسط سال خمسی اش هم هست. خب شش ماه مانده به سال خمسی اش. سر شش ماه که رسید که سال خمسی او است، از این چهل گوسفند هشت گوسفند می شود خمس. به او می گویند أدّ خمسک. البته مثال ارث درست نیست. فرض کند ارث غیر محتسب بود، یا ارث نبود بلکه این 40 گوسفند را خرید یا به او بخشیدند. خطاب می شود که أدّ خمسک. 8 تا از این 40 گوسفند از ملکش خارج می شود و اداء خمسش واجب است. دیگر به حد نصاب نمی رسد. گوسفندی که ملک طلق این آقا است می شود 32 تا. 32 تا که به حد نصاب نمی رسد. نصاب اول زکات گوسفند 40 گوسفند است که فی کل اربعین شاتا شاة. زکات بعد از رسیدن ماه دوازدهم واجب می شود ولی فرض این است که سال خمسی این آقا زودتر رسید.

اما جائی که خطاب وجوب اخراج زکات مانع از تعلق خمس است آن هم مثالش این است که: کسی سر سال خمسی اش شد خمس اموالش را داد، یک ساعت بعد چهل گوسفند را مالک شد. اول محرم سال خمسی اش بود، خمسش را حساب کرد، یک ساعت بعد 40 گوسفند را مالک شد مثلا چهل گوسفند را به او هبه کردند. اینجا سال دیگر چه موقع زکات بر او واجب می شود؟ اول ذیحجه. چون به دخول ماه دوازدهم زکات مستقر می شود. ولی هنوز سال خمسی اش یک ماه مانده برسد. در این صورت این چهل گوسفند اول ماه ذیحجه یک گوسفندش می شود زکات. دیگر آن یک گوسفند که خمس ندارد. آن 39 گوسفند خمس دارد.

این فرمایش مرحوم نائینی.

سؤال وجواب: شارع اول ماه ذیحجه گفت یجب علیک اداء شاة من هذه الاربعین شاتا. تا این را گفت، به وجود هذا الخطاب دیگر یک گوسفند از این چهل گوسفند دیگر ربح فاضل بر مؤونه سنه نیست ولو امتثال نکند. ولو زکات ندهد، نص خطاب یجب اداء شاة من هذه الاربعین شاتا که اول ماه ذیحجه آمد، دیگر عرفا این یک گوسفند ربح فاضل بر مؤونه سنه نیست. به وجود خطاب وجوب اداء الزکاة موضوع خمس از این یک گوسفند برداشته شد. اینکه جای ترتب نیست که بگوئیم إن لم تؤدّ الزکاة فأد الخمس. نه. اصلا نص وجوب اداء زکات مانع از تعلق خمس است.

البته بعضی جاها اینطور نیست. مثل اینکه کسی مستطیع است حج نرفت. بر کسی دین حال بود واجب بود اداء کند اداء نمی کند. هر چه طلبکار طلب می کند که بدهی مرا بده نمی دهد، اخطار می فرستند نمی دهد. خب آخر سال که شد خمس باید بدهد یا نه؟ بله باید بدهد. چرا؟ برای اینکه خطاب وجوب اداء دین مانع از صدق ربح فاضل بر مؤونه سنه نیست.

بله آقایان فرموده اند ما هم قبول کردیم اگر برای مخارج همین امسال قرض کرد، یک میلیون فرض کرد خرج عروسی اش کرد. آخر سال که می شود یک میلیون دارد ولی دینش را اداء نکرد گذاشت آن یک میلیون در بانک بماند. بله ما گفتیم عرفا چون دین لمؤونة السنة است این یک میلیون که معادل آن دین است لا یصدق علیه الربح الفاضل من مؤونة السنة. حتی اگر اداء این دین واجب نباشد فورا. چون دین اقساطی است، یا دین مؤجل است دو ساله قرض گرفته و هنوز وقتش نرسیده. باشد. نفس اینکه شما برای مؤونه سنه به یک میلیون بدهکارید، باعث می شود که این یک میلیونی که پس انداز کردید لایصدق علیه که شما امسال درآمد بیش از مخارج سال داشتید. نه، مخارج سالتان یک میلیون بود و یک میلیون هم درآمد داشتید. پس درآمد زائد بر مخارج سالتان نداشتید.

اما اگر نه، دین لمؤونة السنة نبود، دین لمؤونة السنوات السابقة بود، نه اینجا ولو واجب هم باشد اداء این دین، ولکن تا اداء نکنی در اثناء سنة، این رافع موضوع خمس نیست. چون عرفا به شما می گویند درست است که اداء دین مؤونه سنه سابقه واجب بود اما که شما اداء نکردید. حالا یا نسیانا یا عصیانا اداء نکردید. شما امسال چقدر درآمد داری؟ می گوئی یک میلیون. چقدر امسال خرج کردی؟ می گوئی هیچی. چون همه اش یا خانه پدر خودم بودم یا خانه پدر زنم بودم، یک میلیون هم که از سالهای قبل بدهکار بودیم او را هم ندادیم. می گویند پس تو یک میلیون درآمد داشتی ولی هیچ خرج نداشتی. برو این یک میلیون را تخمیس کن چون ربح فاضل بر مؤونه سنه است.

پس این فرق را کرد که در دین لمؤونة السنوات السابقة خطاب وجوب اداء دین رافع موضوع خمس نیست. اگر اداء کردی دین را، آنوقت صرف کردی یک میلیون را در اداء دین خمس ندارد. یا مستطیع شدی حج رفتی آن پول خمس ندارد. ولی اگر مستطیع شدی و حج نرفتی، صدق می کند ربح فاضل مؤونه و باید تخمیس بشود. این فرمایش مرحوم نائینی.

همین مطالب را هم که عرض کردیم راجع به دین لمؤونة السنة الفعلیة یا دین لمؤونة السنوات السابقه را هم مرحوم نائینی دارد و اینها را هم مطرح کرده است. این خلاصه فرمایش مرحوم نائینی.

سؤال وجواب: فرق است بین خطاب وجوب اداء زکات و خطاب وجوب اداء دین لمؤونة السنوات السابقة. خطاب وجوب اداء دین سنوات سابقه که به تو اخطار می دهند که پارسال آمدی وام گرفتی نیامدی قسط هایت را بدهی، اینجا خطاب وجوب اداء دین رافع موضوع خمس نیست. بله اگر امتثال کنی و بروی دین را اداء کنی قبل از رسیدن سال خمسی ات، آنوقت رافع موضوع خمس است. اما در خطاب وجوب زکات امتثال هم نکنی، همینکه از این 40 گوسفند یک گوسفند متعلق زکات است ولو اداء نکنی، اما این اثرش این است که خمس به این یک گوسفند تعلق نمی گیرد، شما باید بروی خمس آن 39 گوسفند دیگر را بدهی.

اقول: به نظر ما اشکال فرمایش مرحوم نائینی این است که خطاب تکلیف به اداء الخمس در آن مثال اول یا خطاب تکلیف به اداء الزکات در مثال دوم، این رافع موضوع نبود. رافع موضوع مثلا خمس در این مثال 40 گوسفند که اول ماه ذیحجه یک گوسفند از این 40 گوسفند زکات هست، رافع موضوع خمس أدّ زکاة هذه الشیاة نیست، حکم وضعی است که فی کل اربعین شاتا شاة، ولو وجوب اداء نداشته باشد. چرا؟ فرض کنید شما ناسی هستید، نسیان کردید فراموش کردید، غافل یا ناسی خطاب أدّ زکاة هذه الشیاة ندارد، اما حکم وضعی که می گفت فی کل اربعین شاتا شاة این حکم وضعی است که باعث شد که صدق نکند بر این یک گوسفند الربح الفاضل علی مؤونة السنة.

حالا معلوم شد فرق این مثالها چیست. مرحوم نائینی فرقشان را نگفته، ادعا کرده است که اینجا اینجور است و آنجا اینجور است. اما به چه دلیل؟ دلیلش را نگفته است. فرقش این است که در مثال اداء الدین لمؤونة السنوات السابقة وجوب اداء دین لمؤونة السنوات السابقة که رافع عنوان الربح الفاضل عن مؤونة السنة نیست. بروی اداء بکنی ولو واجب هم نباشد، چون هنوز طلبکار می گوید عجله ای ندارم، ولی همینکه بروی اداء بکنی دین مؤونه سنوات سابقه را ولو واجب هم نباشد، عرف می گوید ربح فاضل بر مؤونه نیست.

پس اصلا معیار را اشتباه مرحوم نائینی مطرح کرد. در مثال زکات، خطاب وجوب زکات نیست که رافع موضوع خمس است. حکم وضعی است که فی کل اربعین شاتا شاة اول ذیحجه آمد، دیگر عرفا به این یک گوسفند عنوان الربح الفاضل علی مؤونة السنة صادق نیست. اما در مثال دین لمؤونة السنوات السابقة اینطور نیست. عرفا شما بدهکار که هستید برای مؤونه سنوات سابقه، این مانع از صدق ربح بر این یک میلیون که امسال پس انداز کردید نمی شود. شما بدهکارید برای مؤونه سنوات سابقه، این مانع نمی شود که بر این یک میلیون پس انداز شما عنوان الربح الفاضل عن مؤونة السنة صادق نباشد. اما در زکات وقتی یک گوسفند از این چهل گوسفند شد زکات، باعث می شود که دیگر الربح الفاضل علی مؤونة السنة بر او صادق نباشد. و همینطور در آن مثال اول، که وسط سال خمسی اش چهل گوسفند را به او هبه کردند. اول محرم سال خمسی او است، اول رجب شد چهل گوسفند را به او هدیه کردند. اینجاها خمس تعلق می گیرد به این چهل گوسفند، محرم سال بعدی که آمد هنوز که حولان حول زکات نشده، چون هنوز شش ماه گذشته از زمان تملک این 40 گوسفند، ولی سال خمسی اش رسیده است. اینجا هست گوسفند از این 40 گوسفند مصداق الربح الفاضل علی مؤونة السنة هست. نه اینکه الان هست، از روز اول بود. از روز اولی که این 40 گوسفند را در ماه رجب این آقا تملک کرد به نحو شرط متأخر ملائکه دیدند که تا شش ماه دیگر که سال خمسی اش می رسد این 40 گوسفند صرف در مؤونه سنه نمی شود، فی علم الله از روز اول این متعلق خمس بود. بحث وجوب اداء خمس نیست، نفس تعلق خمس به این 40 گوسفند قبل از حولان حول زکات مهم است. حولان حول زکات در این مثال الان بعد از ماه محرم است. ولی حولان حول خمس اول ماه محرم است. پس صدق نمی کند که این 40 گوسفند مؤونه است. مؤونه نیست. چون مؤونه نیست ربح فاضل بر مؤونه می شود و 8 تا از آنها متعلق خمس است، از اول هم متعلق خمس بود ودیگر به حد نصاب نمی رسد. چون نصاب 40 گوسفندی است که تا 11 ماه کامل در ملک شما بماند. این فرعی است که در اینجا مطرح می شود.

یک فرع دیگری در همین رابطه هست راجع به زکات در چیزهایی که حلول حول در آن معتبر نیست. مثل غلات اربعه. سؤال فقهی مهم این است که آیا این کشاورزانی که گندم می کارند، نصاب زکات گندم را در چهارپنجم گندمشان بسنجیم، چون یک پنجم آن مال خودشان نیست، مال امام علیه السلام است چون خمس است. آیا نصاب را در آن چهارپنجم باقیمانده بسنجیم، یا نه، نصاب را در کل این گندم می سنجیم؟ این را انشاءالله روز شنبه دنبال می کنیم.

جلسه 304

شنبه 17/12/87

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 شرائط تزاحم بود. مرحوم نائینی فرمودند گاهی حساب وجوب اداء خمس رافع موضوع زکات هست. مثلا در اثناء سنه خمسیه، سنه خمسیه اول محرم شروع می شود، این آقا در اول رجب چهل گوسفند مالک شد. سال بعد اول محرم که می شود خطاب دارد که أدّ خمس هذه الشیاة. 8 گوسفند از این 40 گوسفند واجب است بابت خمس پرداخت بشود. موضوع زکات عبارت است از اینکه 40 گوسفند تا اول ماه دوازدهم از سال زکات در ملک این آقا بماند. این آقا اول رجب چهل گوسفند را مالک شد. شروع ماه دوازدهم می شود سال بعد ماه جمادی الثانی. و آنوقت چندین ماه گذشته است از سال خمسی اش و هشت گوسفند از این چهل گوسفند بابت خمس از ملکش خارج شده است. گاهی هم برعکس است، خطاب وجوب اداء زکات رافع موضوع خمس است. مثل اینکه در اول سال خمسی چهل گوسفند مالک بشود. اول محرم. سال آینده اول ذیحجه که شروع ماه دوازدهم هست سال زکات فرا می رسد. یک گوسفند از این 40 گوسفند به عنوان زکات حساب می شود. و آن یک گوسفند اول محرم که شد دیگر خمس ندارد. خمس 39 گوسفند دیگر را بدهد مجزی است.

ایشان فرموده است: در این دو مثال امتثال واجب مهم نیست. خطاب وجوب اداء خمس در مثال اول ولو امتثال نشود عصیان هم بشود کافی است برای سقوط نصاب زکات در آن مثال اول. و اینجا بحث تزاحم نیست. تزاحم در جائی است که خطاب تکلیف بوروده و بفعلیته رافع موضوع تکلیف آخر نباشد، بخواهد بامتثاله رافع آن باشد. نتیجه فرمایش محقق نائینی این است که در باب خمس و زکات، اگر سال خمسی زودتر بشود، او رافع نصاب زکات است. اگر سال زکات زودتر بشود، او رافع موضوع خمس است در آن مقدار زکات.

خب در مواردی هست که حولان حول معتبر نیست. زکات سال ندارد. مثل غلات اربع. گندم به دست آورد به مجرد صدق حنطه اگر به حد نصاب برسد زکات دارد. اینجا حکم چیست؟ سال خمسی هم هنوز نرسیده است. یعنی مثلا وسط سال خمسی است تابستان شد سال خمسی اش اول پائیز است، گندم به دست آورد، آیا الان حساب کند مجموع این گندم به حد نصاب می رسد یا نه، یا حساب کند که چهارپنجم این گندم به حد نصاب می رسد یا نه. گفته می شود که باید نسبت به چهارپنجم این گندم نصاب را حساب کند. چرا؟ برای اینکه خمس به مجرد ظهور ربح تعلق می گیرد به مال. از وقتی که ربح صادق بود بر این گندم خمس به او تعلق گرفت. و شما یک پنجم این گندم را مالک نیستید، چهارپنجم را مالکید، وچهارپنجم این گندم که به حد نصاب نمی رسد، پس زکات ندارد.

در حالی که ظاهر کلام مرحوم نائینی این است که معیار در تقدیم این است که سال خمسی اگر زودتر رسید مقدم است بر نصاب زکات.

اینجا سال خمسی هنوز نرسیده است. سال خمسی اول پائیز است. ولی صحبت این است که جناب محقق نائینی! ولو الان خطاب وجوب اداء خمس نداریم، اما خطاب واعلموا أنما غنمتم من شیء فأن لله خمسه شامل این گندم می شود. یک پنجم این گندم مال خدا است نه مال این مکلف. و موضوع زکات بلوغ ما یملکه حد النصاب هست.

اگر این گندم گندمی است که تا آخر سال خمسی مصرف می شود یعنی متعلق خمس نیست، این مانند این ماند که این ربح نباشد. بیش از این مقدار که به دست آورد مؤونه تحصیل داشت. مؤونه تحصیل اگر برابر بشود با ربح، اصلا عنوان ربح صادق نیست. یک میلیون خرج کرد، یک میلیون گندم به دست آورد. اینکه ربح نیست. در این فرض، یا در فرضی که صرف در مؤونه می کند اصلا خمس تعلق نمی گیرد به این گندم. ما فرضمان در جائی است که به نحو شرط متأخر این گندم لا یصرف فی مؤونة السنة الی آخر هذه السنة و از حیث دیگر ربح هم بر او صادق است. هم ربح است و هم مصروف در مؤونه سنه نخواهد شد. خب جناب نائینی! اطلاق دلیل خمس ورود دارد بر دلیل نصاب زکات. البته لا خطاب وجوب اداء الخمس بلکه خطاب حکم وضعی که الخمس فیما افاد الناس من قلیل أو کثیر ولو سال خمسی هنوز نرسیده است.

بله اگر نظر ما مثل نظری است که به مرحوم ابن ادریس حلی در سرائر نسبت داده شده است که اصلا تعلق خمس بعد از گذشت سال است، ولو این نسبت را ما اشکال کردیم و از عبارت ایشان این را استفاده نکردیم، اما صاحب کتاب المرتقی فی الخمس صریحا این نظر را پذیرفتند و مطرح کردند که بعد از گذشت سال خمس تعلق می گیرد به مال، ولذا اگر قبل از رسیدن سال کسی خمس بدهد مثل این است که قبل از اذان نماز بخواند. الخمس بعد المؤونة، ایشان می فرماید بعد هم ظهور در بعد زمانی دارد، یعنی اول بگذار سال تمام بشود، مؤونه سنه تمام بشود، بعد از اینکه سال تمام شد تازه خمس تعلق می گیرد به این مال. بله اگر اینجور بگوئیم روشن است که زکات تعلق می گیرد به این گندم. چون ما املکه یبلغ حد النصاب.

ولی این مسلک، مسلک ناتمامی است. خود مرحوم نائینی هم این مسلک را قبول ندارند. ظاهر ادله که «الخمس فیما افاد الناس» این است که به مجرد حدوث فائده خمس تعلق می گیرد به فائده. «الخمس بعد المؤونه» ظاهرش بعد رتبی است، یعنی در محاسبه خمس استثناء می کنند مؤونه سنه را.

سؤال وجواب: در زکات غلات اربع که اصلا حولان حول معتبر نیست. و ما هم فعلا بحثمان در زکات غلات اربع است. به مجرد اینکه این گندم را شما مالک شدی، یک پنجم آن مال نیست، چون «الخمس فیما افاد الناس». وقتی که یک پنجمش مال شما نشد، دلیلی که می گوید ما یملکه المکلف إذا کان بحد النصاب ففیه الزکاة موضوعش از بین می رود. در زکات شما می گوئید آن یک دهم یا یک بیستم متعلق خمس نیست. ما بحثمان در این است که اصلا دلیل خمس که راجع به یک دهم یا یک بیستم حرف نمی زند. راجع به یک پنجم حرف می زند. می گوید این هزار کیلو گندم دویست کیلو از آن مال شما نیست چون فائدة فیها الخمس. شما فقط 800 کیلو گندم را مالکید و مثلا به حد نصاب نمی رسد.

سؤال: مگر دلیل زکات نمی گوید یک بیستمش مال شما نیست؟

جواب: چرا. اتفاقا خمس قبل از زکات تعلق می گیرد در غلات اربع. چون یک زمانی است که گندم صادق نیست ولی فائده هست، یعنی می شود فروخت. پس فائده هست ولی هنوز گندم صادق نیست. حرما صادق نیست، تمر صادق نیست. یا عنب صادق نیست ولی این خوشه های قوره مالیت دارد و فائده است ولو هنوز عنوان عنب بر آن صادق نیست و متعلق زکات نیست. اتفاقا خمس زودتر از عنوان غلات اربع تعلق می گیرد به این مال پس زودتر از زکات تعلق می گیرد. برفرض مقارن هم باشد خب این ورود دارد. این می گوید یک پنجم را تو مالک نیستی، پس نصاب نیست. اما از آن طرف دلیل زکات نمی گوید این فائده نیست. فوقش بگوید یک بیستم فائده نیست. خب نباشد کار به او نداریم. بحث در یک بیستم نیست که اگر زکات تعلق گرفت و گفت یک بیستمش زکات است این یک بیستم فائده هست منتهی فائده مصروف در مؤونه است. بحث در آن یک بیستم نیست. خلط نکنید. بحث در این است که از این هزار کیلو گندم دلیل خمس از اول گفت مال تو نیست، پس تو مالک مقدار نصاب نیستی که به آن زکات تعلق بگیرد.

به نظر ما راجع به غلات اربع اینطور است.

ما در سابق یک توهمی می کردیم، می گفتیم اطلاق مقامی دارد دلیل زکات. آن دلیلی که گفت اگر گندم سیصد صاع باشد یعنی مثلا نهصد کیلو ففیه الزکات، خب نگفت نهصد کیلوی با استثناء مقدار خمس. معمولا خمس تعلق می گیرد به اموال مردم، و امام به اینها نفرمود که شما ببینید چهارپنجم گندم به حد نصاب برسد. مردم از این نکته غافلند.

شبیه این است که الان آقایان مطرح می کنند می گویند شما اگر مغازه­ای دارید یا فرشی دارید استفاده نکردید گذاشتید کنار. بخواهید خمس این فرش را بدهید، بجای خمس باید ربع بدهید. چرا؟ برای اینکه این فرش مثلا دویست هزار تومان می ارزد، شما اگر بیائید خمس بدهید یعنی 40 هزار تومان بدهید. این 40 هزار تومان خودش ربح است، و خمس این فرش را دادن عرفا مؤونه نیست. یکوقت الان 40 هزار تومان می دهی تا از این فرش استفاده کنی، این نه. اما اگر قبل از اینکه سال خمسی این چهل هزار تومان برسد هم بنا نداری از این فرش استفاده کنی. خب این 40 هزار تومان را که صرف در مؤونه نمی کنی. بلکه صرف می کنی در خمس فرشی که خودش هم مؤونه نیست اداء خمس او هم مؤونه نیست. ولذا می گویند بجای 40 هزار تومان 50 هزار تومان بده. تا این 50 هزار تومان یک پنجمش خمس خودش باشد و چهارپنجمش خمس آن فرش باشد. چون از این پنجاه هزار تومان که بشود تازه شما چهل هزار تومانش را مالکی، این ده هزار تومان را که مالک نیستی، چون صرف در مؤونه نمی خواهی بکنی. پس شما باید از پول خالص خودت خمس این فرش را بدهی، 50 هزار تومان بده به حاکم شرع، 40 هزار تومانش ملک خالص تو است خمس فرش حساب می شود.

خب این مطلبی است که ما یغفل عنه است. به مردم که می گوئید خمس بدهید اصلا توجه نمی کنند به اینکه باید ربع بدهند. سالها خمس می دهند. در همین خمس دست گردان بسیاری از موارد باید ربع بدهند. چون دستگردان می کند خمس مغازه را، بعد می آید تدریجا پرداخت می کند، هیچ توجه ندارد که باید بجای خمس ربع بدهد. خب این ما یغفل عنه العامه است دیگر.

حالا در باب ربع چون ما یغفل عنه العامه است چه باید کنیم او بحث دیگری است، اما بالاخره مردم از این مطالب غافلند.

در زکات هم همینطور است. در اینجا هم به مردم می گوئید آن چیزی که به حد سیصد صاع برسد فیه الزکاة، خب مردم غافلند از اینکه محاسبه کنند که چهارپنجم گندم به حد نصاب می رسد. چون ما یغفل عنه العامه است ولذا دلیل نصاب زکات اطلاق مقامی دارد.

حالا شبهه ای که ما مطرح می کردیم این است که همینکه دیدیم کل این گندم که به حد نصاب می رسد باید نصاب آن را بدهیم، آخر سال هم هر چه ماند خمسش را می دهیم.

اقول: به نظر ما این اطلاق مقامی اینجا درست نیست. چرا؟ برای اینکه اگر نوعا گندم مالک شدن همان و تعلق خمس به گندم همان، حق با شما بود. عادتا گندم متعلق خمس هست. امام هم که نفرمود ما یبلغ اربعة اخماسه ثلاث مأة صاع ففیه الزکاة. پس اطلاق مقامی می گوید همینکه کل گندم به حد نصاب زکات برسد زکات دارد خمس را استثناء نکنید. ولی غالبا و عادتا که اینطور نیست. خیلی از موارد کشاورزها در طول سال مصرف می کنند گندم را. خمس به آن تعلق نمی گیرد. اینکه مرز باشد نصابش که اگر آن چند کیلو گندمی که آخر سال اضافه می آید بخواهیم حساب کنیم و استثناء کنیم دیگر گندم از حد نصاب ساقط بشود، خب این هم غیر متعارف است. رسیده به مرز. اگر آن سه کیلو گندمی که پس انداز کرده بود اضافه ماند، آن را اگر منها کنیم این گندم به حد نصاب نمی رسد و اگر منها نکنیم به حد نصاب می رسد این هم فرض غیر متعارفی است.

ولذا اینکه ما بگوئیم که متعارف این بود که خمس تعلق می گرفت به این مال، و اگر بنا بود نصاب را در منهای خمس حساب کنند لکان علی الامام التنبیه لکونه مما یغفل عنه العامة، این درست نیست.

سؤال و جواب: اولا خیلی از کشاورزها سال خمسی شان را تنظیم می کنند. وانگهی شما یک مطلب مورد اختلاف را می خواهید بیاورید منشأ اطلاق مقامی بگیرید که نمی شود. حرف ما این است که نمی شود گفت متعارف بود در گندم، جو، کشمش، خرما که خمس تعلق می گرفت به اینها چون صرف در مؤونه سنه نمی شد، و به مردم هم نگفتند که شما نصاب اینها را در چهارپنجم اینها حساب کنید. آیا متعارف بود این مطلب و به مردم نگفتند، اطلاق مقامی می شود درست کرد؟ نه همچنین چیزی نیست.

بله در مورد سائر موارد تعلق زکات که حولان حول معتبر است ما قبول داریم. چهل گوسفند باید یک سال بماند یعنی وارد ماه دوازدهم بشود تا متعلق زکات بشود، خب اینجا قبول داریم که اگر اول سال خمسی من چهل گوسفند داشتم، یعنی اول محرم چهل گوسفند داشتم، رسیدید به اول ذیحجه گفتند فیه الزکاة، فی کل اربعین شاتا شاة. این متعارف است. دیگر نگفتند که هشت تا از این گوسفندها مال خودت نیست. اینجا فرض این است که یازده مال کامل گذشت بر این مال تا متعلق زکات شد. پس فرض بقائش را کردید. مثل گندم و امثاله نیست که بگوئید ممکن است تا یکی دو ماه دیگر تلف بشود. در مورد گوسفند فرض کردید باید بماند تا متعلق زکات بشود. بماند یعنی عادتا صرف در مؤونه نشود دیگر. یعنی در غیر غلات اربع در سائر اصناف زکات صرف در مؤونه نمی شود عادتا. چون اگر صرف در مؤونه بشود که تا آخر سال نمی ماند تا متعلق زکات بشود. وقتی می ماند یعنی صرف در مؤونه نشده است. و امام هم فرمود فی کل اربعین شاتا شاة. اگر بنا بود خمس را استثناء کنیم باید می فرمود فی کل خمسین شاتا شاة، چون آن ده تا خمس است آنها را حساب نکنید، 50 تا گوسفند داشته باش تا ده تای آنها که خمس است کنار بگذاریم بقیه اش بشود 40 تا. خب امام که این را نفرمود. امام که نفرمود فی کل خمسین شاتا شاة تا بپرسیم چرا فی کل خمسین؟ بفرماید چون ده تای از آنها خمس است. من اینجوری گفتم تا شما وقتی 50 تا گوسفند تا یکسال نگه می داری ده تا از آنها که مال خودت نیست، بابت خمس است. 40 تا از آنها مال خودت است آنوقت به حد نصاب می رسد. خب امام اینجور نفرمود.

سؤال وجواب: اگر گوسفندها را نگه ندارد که اصلا زکات تعلق نمی گیرد. اگر بنا بود خمس را در نصاب گوسفند مثلا استثناء بکنند، بگویند چهارپنجم گوسفندها به حد نصاب برسد، باید می فرمودند فی کل خمسین شاتا شاة، چرا؟ برای اینکه باید یازده ماه بگذرد وارد ماه دوازدهم بشویم، این گوسفندها بماند تا بعد بگوئیم زکات دارد. این یعنی صرف در مؤونه نشده است دیگر. صرف در مؤونه که نشده یعنی متعلق خمس است. پس باید 50 تا باشد، تا اگر بخواهیم چهارپنجم به حد نصاب برسد از این پنجاه تا چهل تای آنها به حد نصاب می رسد. ولی هیچ روایتی این را نگفت.

ولذا ما در مورد غیر غلات اربع این مثالهایی که مرحوم نائینی زده قبول داریم. مرحوم نائینی همین را گفت دیگر. گفت اگر سال خمسی زودتر برسد، یعنی فرض کنید اول رجب 40 گوسفند داشت و سال خمسی اش اول محرم است. اینجا سال خمسی زودتر رسیده، این 40 گوسفند زکات ندارد چون 8 تا از آنها مال تو نیست. ولی اگر سال خمسی دیرتر برسد مثل همین مثالی که اول محرم 40 تا گوسفند به دست آورد، سال دیگر اول ذیحجه سال زکات است، اول محرم سال خمس است. خب اینجا مرحوم نائینی فرمود که باید زکات بدهید. چون سال خمسی دیرتر می رسد از سال زکاتی. فرمود حتما باید زکات این 40 گوسفند را بدهید.

خب اینجا همین اشکال پیش می آید که جناب نائینی! خمس از اول چهل گوسفند تعلق گرفت به این چهل گوسفند. پس از روز اولی که این 40 گوسفند را من مالک شدم 8 تا از آنها مال من نبود. حتی در این مثالی که اول محرم سال خمسی من است و همان موقع 40 گوسفند به دست آوردم، نه در اثناء سال، اول سال. که مرحوم نائینی گفت اگر اول سال خمسی یعنی اول محرم چهل گوسفند به دست بیاوری، سال دیگر اول ذیحجه که دخول شهر دوازدهم است باید زکات بدهید. یک گوسفند از این 40 گوسفند زکات است. اینجوری گفت دیگر. خب اینجا همین اشکال پیش می آید که دلیل خمس از روز اول اگر محرم سال قبول گفت این 40 گوسفند 8 تا از آنها مال این مکلف نیست، پس اگر این مکلف 40 گوسفند داشت مال طلقش به حد زکات نمی رسد. باید 50 تا گوسفند داشته باشد تا 10 تا از آنها بشود خمس و 40 تا از آنها بشود مال طلقش ومتعلق زکات بشود.

خب ما از طرف مرحوم نائینی اینجا جواب دادیم، گفتیم ممکن است مرحوم نائینی در اینجا اطلاق مقامی را قبول کند وبگوید من در اینجا اطلاق مقامی را قبول دارم. و الا اگر مثل غلات اربع بود، در همین مثال هم که اول محرم سال خمسی اش هست و 40 گوسفند به دست آورد، که مرحوم نائینی گفت اول ماذه ذیحجه باید زکات بدهد، چون مالش به حد نصاب نمی رسد، همینجا هم اگر اطلاق مقامی را مطرح نکنید، گفته می شود که دلیل خمس بر دلیل زکات مقدم است. چون اگر اطلاق مقامی را مطرح نکنید می گویند از روز اول گفتند "واعلموا أنما غنمتم من شیء فأن لله خمسه...". این چهل گوسفند فائده است 8 تای از آنها مال تو نیست از روز اول. ما ذیحجه می رسد که می رسد، گوسفندهای شما 32 تا است نه 40 تا. آن 8 تا را که ندادی مال تو نیست مال امام است. اگر اطلاق مقامی را ما نپذیریم، این مثال مرحوم نائینی را هم باید بگوئیم دلیل خمس ورود دارد بر دلیل زکات. مثل همان مثالی که خود ایشان زد که سال خمسی زودتر می رسید که گفت دلیل خمس بر دلیل زکات ورود دارد خب اینجا هم همینطور می شود.

فقط برای دفاع از این بیان مرحوم نائینی ما باید ملتزم بشویم به اطلاق مقامی.

و من هنا تبین که مرحوم آقای خوئی برخلاف آن دقتی که در بحثها دارند اینجا کم لطفی کرده اند. ایشان چه فرموده است؟ ایشان در غلات اربع پذیرفته است که زکات را باید در آن چهارپنجم غلات اربع حساب کنیم ببینیم چهارپنجم غلات اربع به حد نصاب می رسد یا نمی رسد؟ همانی که ما عرض کردیم. اینجا ما با ایشان مشکلی نداریم. اما در مورد شاة، ببینید ایشان چه فرموده است؟ ایشان مثال جدیدی می زند: اول ماه محرم شما 20 تا گوسفند دارید. سی روز بعد آخر ماه محرم هم 20 گوسفند دیگر مالک شدی.

ایشان فرموده است چون فرض کلام این است که سال خمسی ایشان اول محرم است، سال که رسید می گویند حاج آقا زکات نمی دهی؟ می گوید بگذارید از آقای خوئی بپرسم. آقای خوئی می گوید زکات لازم نیست بدهی. چرا؟ برای اینکه آن 20 گوسفند اول محرم 4 تا از آنها مال این آقا نیست. خمس است دیگر. ما غنمتم فأن لله خمسه. پس از آن 20 گوسفند 16 تا مال این است، ضمیمه کنید به 20 گوسفند دومی می شود 36 گوسفند. 36 تا که زکات ندارد.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! شما اگر اطلاق مقامی را در باب نصاب گوسفند قبول دارید، اطلاق مقامی می گوید که باید کل گوسفندها را ببینید به حد نصاب رسیده یا نه، خمسش را منها نکنید. ظاهر فی کل اربعین شاتا شاة اطلاق مقامی را اگر قبول کنید که مرحوم نائینی لابد قبول داشت چون سخنش با این اطلاق مقامی سازگار است، اگر آقای خوئی هم این اطلاق مقامی را قبول دارد، اگر قبول دارد می گوید نصاب را در کل بسنجیم، خب من چهل گوسفند دارم دیگر. کی سال این 40 گوسفند می رسد؟ اول محرم. چرا؟ برای اینکه ماه دوازدهمش اول محرم است. 20 گوسفند اول محرم داشتم و 20 تا گوسفند آخر محرم، یازده مال کامل بگذرد می شود اول محرم. هنوز که سال خمسی نرسیده است.

سؤال: مگر سال خمسی اول محرم نیست؟

جواب: اولا اطلاق دلیل که می گوید سنه، او شامل سال شمسی هم می شود. ولی در زکات ظاهر فتاوی این است که دخول در ماه دوازدهم قمری است. اول محرم که شد زکات بر این مال منجز می شود، ولی سال خمسی من هنوز پایان نیافته است. لااقل ده یازده روز وقت هست. بخاطر اینکه سال خمسی اطلاق دارد شامل سال شمسی هم می شود به فتوای خود آقای خوئی.

سؤال: اگر کسی سال قمری تعیین کرد چه؟ جواب: معیار تعیین من نیست معیار حکم شرعی است. معیار این است که از نظر شارع هنوز یک سال کامل بر این بیست گوسفند اول نرسیده است. قبل از اینکه یک سال کامل به آن برسد، اول محرم سال جدید شد باید زکات این 40 گوسفند را بدهد.

اگر شما اطلاق مقامی را قبول دارید باید بگوئید این 40 گوسفند اول محرم سال آینده زکات داشت. چون هنوز سال خمسی منجز نشده است. سال خمسی بعد از رسیدن سال زکات منجز می شود. چون سال خمسی را برفرض اول محرم حساب کنیم سال خمسی من یازدهم محرم سال بعد است. معنا ندارد دلبخواه حساب کنیم. اینکه من زودتر خمس بدهم از باب این است که من می خواهم زودتر راحت بشوم. والا سال خمسی من به حساب سال شمسی تمام می شود به نظر آقای خوئی و نظر حضرت امام و خیلی از فقهای دیگر. اول محرم سال بعد که شد 40 گوسفند دارم، سال زکاتش رسید ولی هنوز سال خمسی اش منجز نشده، باید زکات بدهم.

واگر اطلاق مقامی را شمای آقای خوئی قبول ندارید، که اصلا بحث هم نکردید، در غلات اربع که اطلاق مقامی را قبول ندارید، چون آنجا مشخص بود قبول نداشتید، در زکات گوسفند هم اگر اطلاق مقامی را قبول نداشتید چرا فرمودید چهار تا گوسفند از ملکش خارج شده؟ بلکه 8 تا گوسفند از ملکش خارج شده است. 20 تا اول محرم پارسال به دستش آمد، که از روز اول گفتند 4 تا گوسفند مال تو نیست. آخر محرم هم 20 تا گوسفند دیگر گیرت آمد، آن هم همینطور است، از آن 20 تا گوسفند هم چهار تای آنها مال تو نیست. پس چرا فرمودید إذ خرج اربعة منها عن ملکه؟ اگر شما اطلاقی مقامی قائل نیستید مثل غلات اربع، از روز اولی که به ملک من داخل شد یک پنجمش مال من نبود. از محرم پارسال آن روز اول 20 تا گوسفند گیر من آمد 4 تا از آنها مال من نیست. آخر محرم پارسال هم 20 تا گوسفند دیگر گیر من آمد چهار تا از او هم مال من نیست می شود 8 تا. آقای خوئی می فرماید سال دیگر که سال زکاتت برسد، زکات نداری چون 4 تا از آنها مال تو نیست. آقای خوئی اینجور می گوید. می گوئیم چرا می گوئی چهارتا؟ اگر اطلاق مقامی را قبول نداری، از اول می گوئی گوسفندهایی که منهای خمس است حساب کن، یعن ملک طلقت را حساب کن تا به حد نساب برسد، پس باید بگوئی 8 تا از این گوسفندها مال من نیست نه چهار تا. و اگر اطلاق مقامی را قبول داری، باید بگوئی این 40 تا گوسفند زکات دارد. برای اینکه سال بعد اول محرم دخول ماه دوازدهم این 40 گوسفند است ولی هنوز سال خمسی من تمام نشده و بر من منجز نشده است.

ولذا این فرمایش آقای خوئی لا یخلوا عن مسامحة.

این فرع، فرع مهمی بود تأمل بفرمائید بقیه بحث ها انشاءالله فردا.

جلسه 305

یکشنبه 18/12/87

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 رابطه با فرعی که دیروز مطرح شد بحث تقدم خمس بر زکات یا بالعکس، دیدیم که مرحوم آقای خوئی در صراط النجاة 3/ 119 فرموده اند که خمس بر زکات تقدم دارد مطلقا. یعنی موضوع زکات ما یملکه المکلف هست، و دلیل خمس می گوید أنت لا تملک خمس هذه الشیاة. ولذا در غلات اربع مثلا اگر نصاب زکات گندم 800 کیلو باشد، باید مکلف 1000 کیلو گندم به دست بیاورد، که 800 کیلو گندم ملک خود او است تا بگوئیم این 800 کیلو گندم نصاب است. اما اگر فقط 800 کیلو گندم به دست بیاورد و فرض هم این است که این گندم را صرف در مؤونه نمی کند ومتعلق خمس است زکات ندارد، چون ملک این مکلف به حد نصاب نمی رسد. یا در مورد گوسفند باید 50 گوسفند پیدا کند و مالک بشود مکلف تا 10 گوسفند به عنوان خمس منها بشود، 40 گوسفند ملک طلق این مکلف است و به آن زکات تعلق می گیرد.

مرحوم آقای تبریزی استاد ما در حاشیه فرموده اند: نخیر، اگر خمس قبل از تعلق زکات منجز بشود، سال خمسی قبل از تعلق زکات برسد قبول داریم که خمس بر زکات مقدم است. اما تعلق خمس ولو از هنگام ظهور ربح است، اما باعث نمی شود که شما در نصاب زکات چهارپنجم مال را در نظر بگیرید. نخیر، 800 کیلو گندم که مثلا حد نصاب زکات است اگر مکلف مالک بود زکات دارد. خمس آن را منها نمی کنید. چون سال خمس که نرسید هنگام تعلق زکات.

این فرمایش آقای تبریزی یعنی استدلال به همان اطلاق مقامی که ما دیروز مطرح کردیم. که اطلاق مقامی دلیل نصاب زکات اقتضاء می کند که ما خمس را در نظر نگیریم کما هو المتعارف بین الناس که خمس را در نظر نمی گیرند در اینکه این مال به حد نصاب می رسد یا نه. مگر اینکه خمس سال خمسی اش زودتر برسد قبل از تعلق زکات، که او بحث دیگری است.

البته ما همین مطلب استاد را در بحث تعارض مطرح می کردیم ولو ندیده بودیم ایشان می فرماید. اما دیروز خواستیم تفصیل بدهیم بگوئیم در غلات اربع فرمایش آقای خوئی درست است، اگر این گندمها را صرف در مؤونه نمی کنیم باید اول خمس را منها کنیم، ماعدای خمس اگر به حد نصاب برسد زکات می دهیم و الا فلا. ولی در مثل زکات گوسفند که حولان حول در آن شرط است، ما فرمایش استاد یعنی اطلاق مقامی را در آنجا پذیرفتیم.

آقای سیستانی هم در استفتائات فرمایش آقای خوئی را تأیید کرده اند. البته مثالی که می زنند به خصوص گوسفند هست. بیان این است که می فرماید: اگر کسی 40 گوسفند مالک بود زکات ندارد. با اینکه روایت می فرماید فی کل اربعین شاتا شاة ولی 40 گوسفند زکات ندارد. برای اینکه شما که 40 گوسفند را مالک شدید، 8 تا از این 40 تا گوسفند خمس است مال شما نیست. مگر اینکه ارث باشد که بحث دیگری است یا با قرض بخرید که بحث دیگری است. اما معمولا که ربح است و این 40 گوسفند صرف در مؤونه سنه هم نمی شود، زکات ندارد. چون شما در حقیقت مالک 32 گوسفند هستید. پس باید 50 گوسفند را مالک بشوید تا بگویند 40 تا گوسفند ملک طلق شما است زکات دارد.

آنوقت ایشان می فرماید حالا که این 50 تا گوسفند زکات دارد، اول محرم امسال 50 تا گوسفند را به شما هدیه دادند، فرض این است که شما مهنه و شغل خاصی ندارید، و ایشان در کسی که مهنه ندارد می گوید لکل ربح سنة. طلبه هایی که شغل خاصی ندارند هر درآمدی می تواند سال مستقلی داشته باشد. دوازده ماه کامل که بر آن درآمد گذشت آنوقت خمس آن را پرداخت می کنند. خب شما اول محرم امسال به روستا رفتید، دوستی در آنجا گفت 50 تا گوسفند به شما می بخشم همینجا هم نگه داری می کنم مال شما. ایشان می فرماید سال دیگر کی زکات تعلق می گیرد؟ اول ذیحجه. چرا؟ برای اینکه در صحیحه زراره و محمد بن مسلم که دیروز هم اشاره کردیم می فرماید: حین رأی هلال الثانی عشر وجب علیه الزکاة. در وجوب زکات در مواردی که مثل زکات گوسفند حولان حول معتبر است، حولان حول به دخول ماه قمری دوازدهم است. إنه حین رأی هلال الثانی عشر وجب علیه الزکاة. وسائل الشیعه باب 12 من ابواب زکاة الذهب والفضه حدیث 2. اول ماه ذیحجه، که هلال مهم است. لذا وسط ماه محرم اگر شما امسال 50 گوسفند پیدا کردید، خب صبر می کنید اول هلال ماه دوازدهم کی هست؟ اول محرم. که اینجا می شود یازده و نیم. اول هلال ماه دوازدهم مهم است.

حالا ما فرض کردیم اول محرم امسال 50 گوسفند را مالک شدید. سال دیگر هلال ماه ذیحجه را که می بینید زکات دارید. چرا؟ برای اینکه چهارپنجم این گوسفندهایی که ملک شما است به حد نصاب می رسد، چهل گوسفند می شود. ایشان فرموده است بسیار خوب، زکات دارید. یک گوسفند از این 40 گوسفند را باید زکات بدهید. نصاب اول زمات گوسفند 40 تا است و نصاب دوم گوسفند 120 تا است. شما 40 تا گوسفند را مالکید یک شاة از این 40 شاتی که ملک طلق شما است زکات است. یک ماه بعد سال خمسی شما فرا می رسد، چقدر باید خمس بدهید؟ خمس 49 تا گوسفند را. چرا؟ برای اینکه یک گوسفند در بین سال خمسی از ملک شما خارج شد. خمس 49 گوسفند را می دهید، چون یک گوسفند زکات است. اما در عین حال ایشان مثل آقای خوئی اصرار دارد که برای حد نصاب زکات باید خمس را جدا کنید، منهای خمس یعنی چهارپنجم این مال ببینید به حد نصاب می رسد یا نمی رسد. ولذا اگر 40 گوسفند داشتید زکات ندارد، اگر 50 گوسفند داشتید زکات دارد. بعد از گذشت یکماه که سال خمسی هم می رسد، خمس 49 تای این گوسفندها را باید پرداخت کنید.

سؤال وجواب: خود تعلق زکات به این 50 گوسفند آن یک گوسفند را می گوید دیگر ربح زائد بر مؤونه سنه نیست ولذا آن یک گوسفند خمس ندارد.

اقول: ما این بحث را تکرار نمی کنیم، به نظر ما بعید نیست تفصیل. در مورد گوسفند که حولان حول معتبر است، بعید نمی دانیم ما که حق با آقای تبریزی باشد. 40 تا گوسفند اگر داشتیم زکات دارد، نگاه به خمس نباید کرد، یکی از این 40 تا گوسفند زکات است، بعد 39 گوسفند هم باید خمسش داده بشود. اما در مورد غلات اربع حق با آقای خوئی و آقای سیستانی هست که چون حولان حول معتبر نیست با توضیحی که دیروز دادیم، چون متعارف در غلات اربع اگر این بود که یکسال می ماند و صرف در مؤونه نمی شد، آنجا هم می گفتیم اطلاق مقامی هست. ولی در غلات اربع حداقل بسیاری از موارد اگر نگوئیم متعارف این است بسیاری از موارد غلات اربع تا یکسال مصرف می شود و اگر مصرف بشود که اصلا خمس ندارد. پس نگوئید با اینکه این غلات اربع خمس داشت در متعارف موارد، پس چرا امام علیه السلام نصاب زکات را فرمود مثلا 800 کیلو؟ این اغراء به جهل است. باید می فرمود 800 کیلو از چهارپنجم گندم، لأن خمسه لیس ملکا لک. خب چرا این را نفرمود. که نظر آقای تبریزی این است که اگر بنا بود خمس مقدم باشد چرا به مردم نگفتند این مطلب را و مردم به اشتباه افتادند. مردم زکات می دهند با اینکه گاهی اگر خمس را کنار بگذارند به حد نصاب نمی رسد. می گوئیم نه، در مورد غلات اربع اول الکلام است که متعارف این باشد که خمس تعلق بگیرد به غلات اربع. مخصوصا زمانهای قدیم به اندازه زندگی شان درآمد داشتند، خمس مرسوم نبود زمان سابق. شما فکر می کنید این خمس هایی که امروز می دهند زمانهای قدیم هم اینطور بود؟ شیخ مفید از اموال شخصی اش به شاگردانش می داد. اصلا بحث سهم امام به این شکل در جامعه نبود. خیلی متعارف نبود که مردم درآمد و پس انداز داشته باشند و خمس بدهند. ولذا دلیلی که می گوید 800 کیلو گندم زکات دارد حالا یکجا اگر خمس تعلق گرفت به مالت، خب 800 کیلو منهای خمس را حساب کن. چه اشکالی دارد؟

ولذا به نظر ما باید در غلات اربع نظر آقای سیستانی وآقای خوئی را بپذیریم. در مورد زکات گوسفند که حولان حول معتبر است نظر آقای تبریزی را می پذیریم، می گوئیم در آنجا چون متعارف در حولان حول این است که دیگر مصرف در مؤونه نکرده که حولان حول شده است، والا اگر مصرف می کرد که حولان حول نمی شد. ولذا در اینجا متعارف این است که خمس تعلق می گیرد به چهل گوسفند. در حالی که روایت می گوید 40 گوسفند زکات دارد. اگر بنا بود نظر آقای خوئی وآقای سیستانی درست باشد باید می گفتند 50 گوسفند که 10 گوسفند را که خمس است جدا کنی 40 گوسفند دیگر برسد به حد نصاب، در حالی که ائمه علیهم السلام اینطور نفرموده اند.

دو تا مطلب عرض کنیم:

مطلب اول: دیروز هم عرض کردیم که آقای خوئی که نظر مبارکش این شد که خمس بر زکات مقدم است، خب جناب آقای خوئی شما در آن فرع دیروز که اول محرم 20 گوسفند و آخر محرم 20 گوسفند مالک می شود چه فرمودید؟ فرمودید زکات ندارد. چرا؟ برای اینکه آن 20 گوسفند اول 4 تا از آنها خمس است و این آقا مالک 36 گوسفند می شود. 36 گوسفند که زکات ندارد. جناب آقای خوئی! شما باید بفرمائید 4 تا از 20 گوسفند اول و چهار تا از 20 گوسفند دوم خمس است، و این آقا بیش از 32 تا را مالک نیست. چرا می گوئید 36 تا مالک است و نه بیشتر. چرا فقط خمس 20 تای اول را حساب می کنید؟ اگر شما طبق نظری که در صراط النجاة فرمودید مشی بکنید، باید بگوئید اصلا این زکات ندارد، چون 8 تا از این 40 گوسفند ملک این آقا نیست. واگر نظر آقای تبریزی را قائلید که می گوئید خمس را منها نکن بلکه نصاب زکات را در مجموع حساب کن. اگر این است، خب در این مثال باید بگوئید زکات دارد. چرا؟ برای اینکه سال زکات کی می رسد؟ وقتی 11 ماه کامل بر نصاب بگذرد. نصاب کی بود؟ اول محرم. 11 ماه کامل که بگذرد می شود اول محرم. خب زکات دارد. ولی هنوز سال خمسی تمام نشده است. چون خود آقای خوئی و آقای تبریزی و آقای سیستانی هر سه که نظرشان در این بحث مطرح شد، در منهاج الصالحین می گویند در سال خمسی می شود سال شمسی را سال قرار بدهد. (منهاج الصالحین مسأله 1246). وقتی سال شمسی سال خمسی است، سال شمسی که بیشتر است. معنا ندارد تخییر بین اقل واکثر. معنا ندارد بگوید مخیری خمس تو 350 روز باشد یا 360 روز. تخییر بین اقل واکثر معنا ندارد. معنای این فتوی این است که سال خمسی سال شمسی است. حالا زودتر می خواهی خمس بدهی بده ولی سال خمسی سال شمسی است. معنایش این است دیگر. والا تخییر بین اقل و اکثر که معنا ندارد که بگوید دوست داشتی خمس ده روز می رود جلو و اگر دوست نداشتی خمس ده روز می رود عقب. خب اینکه تخییر بین اقل و اکثر می شود. تخییر بین اقل واکثر معقول نیست که خود آقای خوئی هم می گوید. ولذا به نظر این بزرگواران سال خمسی سال شمسی است. حالا زودتر می خواهی خمس بدهی، ده روز زودتر یا هر چه زودتر فدای سرت. کدام حاکم شرعی بدش می آید که شما زودتر بروید خمس بدهید، اما سال خمسی تان سال شمسی است. این می شود دیگر.

اول محرم هلال ماه دوازدهم بر نصاب گذشت، تعلق الزکاة. اما هنوز سال خمسی شمسی نرسیده است. ولذا جناب آقای خوئی! اگر شما نظر صراط النجاتتان را قبول دارید، باید می گفتید از این 40 گوسفند 8 تا گوسفند مال این مکلف نبود نه 4 تا. نه اینکه فقط خمس 20 تای اول را حساب کنید. و اگر نظر شاگردت آقای تبریزی را قبول داشتی که خمس را استثناء نمی کنیم، شما باید اینجا می فرمودی که زکات بده، نه اینکه بگوئی زکات نده.

مطلب دوم: آقای خوئی ره در مثال غلات اربع فرموده: مثلا اگر شما 2000 کیلو گندم داشتی، بنابر اینکه خمس مقدم است، خمس 2000 کیلو گندم می شود 400 کیلو گندم. به نوکرش می گوید 400 کیلو گدم بکش بگذار در اتاق مخصوص خمس. بنابر تقدیم خمس که آقای خوئی می گفت این است دیگر. 400 کیلو گندم می کشیم می گذاریم در اتاق مخصوص خمس. بعد آقای خوئی می گوید زکات را حساب کن. 1600 کیلو گندم است یک دهمش زکات است. یک دهمش چقدر می شود؟ می شود 160 کیلو. 160 کیلو هم دادیم دست فقیری که مستحق زکات است. بعد آقای خوئی ره فرموده دیگر این 160 کیلو که عشر مال است خمس ندارد. برای اینکه باقی در ملک شما تا آخر سال نیست. ربح فاضل بر مؤونه نیست. این را آقای خوئی فرموده است که لا خمس فی هذا العشر.

اقول: ما اشکالمان این است که جناب آقای خوئی! می دانید معنای لا خمس فی هذا العشر چه می شود؟ این می شود که تسلسل پیش می آید. چطور؟ ما تا دیدیم لا خمس فی هذا العشر، این 160 کیلو که مقدار زکات این گندمهاست خمس ندارد، می گوئیم عجب، خمس این 160 کیلو که 32 کیلو است، 32 کیلو گندم اضافه در انبار خمس گذاشتیم. چون ما خمس کل را حساب کردیم که شد 400 کیلو. می رویم انبار خمس به مسئول انبار می گوئیم 32 کیلو گندم را برگردان. می پرسد چرا؟ می گوئیم برای اینکه ما اشتباه کردیم، خمس این 160 را که مقدار زکات است آقای خوئی به ما گفت حساب نکنید. می گوید اگر مرجعتان گفته بسیار خوب. 32 کیلو گندم آوردیم اضافه کردیم به اموال خودمان. خیالمان راحت میخواهیم برویم استراحت کنیم یک دفعه آن فقیر می آید جلو ما و می گوید چه مقدار زکات به من دادی؟ می گوییم 160 کیلو. می پرسد اموالت چقدر بود؟ می خواهم بگویم 1600 کیلو، می گوید نه، آن 32 کیلو در این وسط چه می شود؟ اموال تو 1632 کیلو است. چرا این 32 کیلو را حساب نمی کنی. می گوئیم بسیار خوب 1632 کیلو مازاد بر خمس است. می گوید خب زکات این 32 کیلو را حساب نکردی. مجموع می شود 163 کیلو و 200 گرم. بیا و 3 کیلو و 200 گرم هم به گندمهایی که گرفتی اضافه کن. تا به او دادید. باز در ذهن خودمان می آید که ما چرا خمس این 3 کیلو و 200 گرم را کم نکردیم و در انبار خمس مانده؟ همینطور، می آییم این طرف و می رویم آن طرف. تسلسل همین است دیگر، در محاسبه به حد یقف نمی رسیم عین حدد پی. اینکه نمی شود. این عرفی نیست.

پس جناب آقای خوئی! یا از اول بگوئید این 2000 کیلو گندم خمسش را جدا کن بعد زکات بقیه را بده. تمام شد و رفت. خمس این 2000 کیلو گندم 400 کیلو است دیگر. همه اش را حساب می کنیم، خمس عشر را هم حساب می کنیم. عرف این را می گوید دیگر.

یا این است که می گوئی اول زکات را حساب کن، تقدم الزکاة، که نظر آقای تبریزی است. خب اگر اینجوری است زکات 2000 کیلو گندم را حساب می کنیم. زکات 2000 کیلو گندم می شود 200 کیلو. 200 کیلو می دهیم به فقیر و 1800 کیلو باقی می ماند. از این 1800 کیلو هر چه خوردیم خمس ندارد، هر چه تا آخر سال اضافه ماند خمس دارد.

پس یا یقدم الخمس علی الزکاة که شما فرمودید، خب اول خمس 2000 کیلو گندم یعنی 400 کیلو گندم را جدا می کنیم، همان کاری که ما اول کردیم. بعد زکات بقیه را حساب می کنیم. که نظر شما در صراط النجاة این بود. و یا تقدم الزکاة علی الخمس، زکات 2000 هزار کیلو گندم را می دهم که عشرش 200 کیلو گندم می شود. آن 1800 کیلو هر چقدر که خوردم خمس ندارد هر چه تا آخر سال ماند خمس دارد. دیگر عدد پی درست کردن در بحث خمس و زکات این عرفی نیست.

این تمام کلام در این مسأله.

#### شرط سوم تزاحم (تزاحم ناشی باشد از عجز مکلف از جمع بین الامتثالین)

شرط سوم در بحث تزاحم این است که: گفته اند تزاحم ناشی باشد از عجز مکلف از جمع بین الامتثالین. مکلف عاجز باشد از جمع بین الامتثالین این می شود تزاحم. مثل أنقذ إبنی، أنقذ عبدی. عاجز است از جمع بین الانقاذین می شود تزاحم.

مرحوم نائینی فرموده: نخیر، من این شرط را قبول ندارم. چه بسا تزاحم ناشی از عجز از جمع بین الامتثالین نیست. بله خیلی از موارد تزاحم ناشی از عجز از جمع بین الامتثالین است، اما همیشه اینطور نیست. چطور جناب نائینی؟ ایشان باز بحث زکات را پیش می کشد، می گوید یک مثال دیگری از زکات بزنم، مثال این است که: اول محرم 25 تا شتر داشت. 25 شتر نصاب پنجم شتر است، که زکاتش خمس شیاة است. پنج گوسفند زکات 25 شتر است. بگذارید هلال ماه دوازدهم برسد 5 گوسفند را تقدیم می کنیم. شش ماه بعد آمدند یک شتری به این آقا هدیه دادند یا خرید، شد 26 شتر. 26 شتر نصاب ششم زکات است. فیه بنت مخاض. زکات 26 شتر، یک بچه شتر ماده ای است که یک سالش کامل باشد دخلت فی السنة الثانیة، وارد سال دوم بشود.

اینجا چه کنیم، اجتماع النصابین شد.

مرحوم نائینی می فرماید: علی القاعده هر دو زکات واجب است. ماه محرم 25 شتر داشتی، سال بعد اول ذیحجه 5 تا گوسفند بده. ماه رجب هم از همان سال زکات یک شتر اضافه شد، یعنی نصاب سادس شد، صبر می کنید تا اول ماه جمادی الثانی، یک بنت مخاض می دهید. اگر علی القاعده بودیم دو تا نصاب زکات مثل دو تا درویش می مانند که گفت در یک گلیمی بخسبند. دو تا نصاب زکات با هم جمع می شوند.

ولی چه کنیم که دلیل داریم، صحیحه زراره داریم که «لا یزکی المال فی عام واحد من وجهین». یک مال در یک سال از دو راه زکات به آن تعلق نمی گیرد. خب اینجور که شما حساب می کنید در یک سال یعنی کمتر از دو سال می شود دو تا زکات از این شترها گرفتید. پس دلیل داریم که این نمی شود.

حالا که دلیل داریم چه بکنیم؟ مرحوم نائینی می گوید تزاحم بین النصابین می شود. تزاحم لابد نتیجه اش تخییر است. مخیری، حالا یا نصاب پنجم را حساب کن یا نصاب ششم را اختیار با خودت هست.

سؤال وجواب: سبق زمانی هم مرجح نیست، احکام تزاحم هر چه گفتیم جاری می شود. می شود تخییر دیگر. ... فرض این است که از نصاب خارج نمی شود.

ولذا مرحوم نائینی می گوید بخاطر وجود این دلیل، باب، باب تزاحم می شود. و این تزاحم ناشی از عجز بین الامتثالین نیست. ناشی از دلیل خارجی است که «لا یزکی المال فی عام واحد من وجهین».

سؤال وجواب: نگفتند یک شتر از این 25 شتر مال تو نیست. بلکه گفتند 5 گوسفند تعلق می گیرد به اینها. لذا این 25 شتر در ملک خودش می ماند، آن شتر 26 هم که هست.

اقول: جناب نائینی! این تزاحم است یا تعارض؟ این تعارض است. بعد از اینکه دلیل آمد گفت دو نصاب در یک سال جمع نمی شوند، تنافی در جعل پیدا می شود، معلوم می شود یا نصاب خامس برای ما در این حال جعل نشده یا آن نصاب سادس جعل نشده. تنافی در جعل می شود. تعارض می شود بین الاطلاقین. مثل اکرم العالم با لاتکرم الفاسق.

و لذا در اینجا سه قول هست:

قول اول: علم اجمالی داریم. چون اینطور نیست که بگوئیم این آقا دیگر زکات ندهد. اینکه نمی شود. پس علم اجمالی داریم که یا نصاب پنجم درست است یا نصاب ششم. علم اجمالی است احتیاط بکن، هم پنج گوسفند بده و هم بنت مخاض.

این یک قول است که لم یعرف قائله.

قول دوم: قول بعضی علماء مثل علامه در منتهی است. فرموده نصاب دوم معیار است. یعنی صبر کن. شما این 25 شتر را اول ماه محرم مالک شدی، تا یک سال و نیم برو بخواب، اول ماه جمادی الثانی که سال زکات آن نصاب اخیر می رسد که نصاب سادس ابل است آنوقت بیا یک بنت مخاض بده. خب آن پنج گوسفند چه می شود؟ علامه می فرماید: آن پنج گوسفند به تأویل مصدر رفت و ملغی شد.

اقول: جناب علامه! طبق این تأویل مصدرها سالها پیش خواهد رفت و من زکات نخواهم داد. چرا؟ برای اینکه تا سال نصاب ششم برسد، نصاب هفتم را فرض کنید پیش می آید. حالا شش ماه به شش ماه را فرض کنید. 25 شتر ماه محرم داشتم. ماه رجب شد 26 تا. دو مرتبه ماه محرم سال بعد به نصاب هفتم زکات رسید. چون محرم سال بعد بجای 26 تا شتری که دارم ده تا شتر دیگر هم مالک شدم شد 36 شتر. باز هم نصاب های قبلی ملغی شد، نصاب هفتم شروع شد. این نصاب هفتم تا می خواهد جشن موفقیت برگزار کند، شش ماه می گذرد نصاب هشتم پیش می آید. نصاب هشتم چیست؟ این آقا 15 تا شتر دیگر هم گیرش می آید می شود 51 شتر. نصاب هشتم هم میگوید گذشته ها لغو می شود، سال جدید بر این نصاب هشتم بگیرید. تا می خواهیم این نصاب هشتم را به پایان برسانیم نصاب نهم پیش می آید و هلم جرا. سالها می گذرد این شتردار یک، زکات نداده است. این عرفی است؟ یا عرف می گوید نصاب اول سبق زمانی دارد و عرف او را مقدم می کند.

پس قول سوم این است که: نصاب اول سبق زمانی دارد و عرف او را مقدم می کند.

به نظر عرفی نصاب اول مقدم است. توضیح ذلک سیأتی انشاءالله.

جلسه 306

دوشنبه 19/12/87

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 فرعی که محقق نائینی مطرح کرد که در سنه واحده دو نصاب بر مال واحد عارض بشود.

ما دیروز مثال زدیم مثل خود مرحوم نائینی به اینکه اول محرم 25 شتر مالک شد که نصاب خامس هست و فیه خمس شیاة. اول رجب یک شتر دیگر را مالک شد، شد 26 شتر که نصاب ششم است وفیه بنت مخاض.

بحث در این بود که هم حدیث داریم و هم اجماع داریم که در یک سال مال واحد دو زکات ندارد. ما نمی توانیم بگوئیم اول ذیحجه سال بعد که دخول ماه دوازدهم است بر نصاب 25 شتر، پنج گوسفند زکات دارد، شش ماه بعد اول ماه جمادی الثانی که سال نصاب ششم می رسد یک بنت مخاض دارد. خلاف حدیث «لایزکی المال فی عام واحد من وجهین» هست. مرحوم نائینی فرمود: باب، باب تزاحم است. ما عرض کردیم باب، باب تعارض است، تنافی است در جعل هر دو زکات بخاطر وجود این حدیث که «لایزکی المال فی عام واحد من وجهین».

برای اینکه این مثال دقیق باشد و شما اشکال نکنید که در این فرض 25 شتر پنج گوسفند در آن به نحو شرکت در مالیت هست. یعنی اول ذیحجه سال بعد می گویند 25 شتر سال بر او گذشت، به اندازه پنج گوسفند از این 25 شتر مال فقراء است به نحو شرکت در مالیت، که نظر مرحوم آقای خوئی هست. ممکن است شما اشکال کنید که بنابر این نصاب 26 شتر محقق نمی شود. چون آن 25 شتر اول همه اش مال مکلف نیست، بلکه 25 شتر منهای 5 گوسفند مال این مکلف است. ضمیمه که بکنید شتر 26 را، 26 شتر ملک طلق این مکلف نیست.

برای اینکه این اشکال را مطرح نکنید، فرض می کنیم شما 27 شتر دارید. 25 شتر اول محرم سال قبل، و شش ماه بعد بجای یک شتر دو شتر فرض کنید مالک شدید که حتی اگر ما قائل شدیم به شرکت در مالیت در زکات که نظر آقای خوئی ره هست، باز اینکه به اندازه پنج گوسفند از این 25 شتر ملک فقراء است، قیمت کنید، پنج گوسفند در بازار یک میلیون می ارزد، به اندازه یک میلیون از این 25 شتر فقراء شریکند به نحو شرکت در مالیت. شبیه آنچه که در ارث زوجه است از ساختمان، که مشهور فقهاء قائلند که زوجه شریک است در مالیت ساختمان. یک هشتم ساختمان ارث زوجه است به نحو شرکت در مالیت. یعنی نگاه می کنند این ساختمان اگر 80 میلیون هست، 10 میلیون آن مال زوجه است و شریک است در مالیت. در باب زکات هم مرحوم آقای خوئی فرموده است که در این مثال 25 شتر فقراء به اندازه مالیت 5 گوسفند شریک هستند. بله اینجا خب این اشکال پیش می آید که اگر بخواهیم یک شتر در ماه رجب مالک بشویم، این نصاب ششم محقق نمی شود. خب فرض می کنیم دو شتر مالک بشویم برای اینکه این اشکال پیش نیاید، تا حتی مالیت 5 گوسفند را هم که کم کنیم از 25 شتر، باز فرض این است که 27 شتر داریم، نصاب ششم لطمه نمی بیند، چون قیمت 5 گوسفند مساوی می شود با قیمت یک شتر، آن یک شتر را جدا کنید ماعدای آن که 26 شتر می شود.

و خود آقای خوئی هم در بحث زکات ملتفت این اشکال بوده اند.

البته این اشکال بنابر قول به شرکت در مالیت پیش می آید. اما بنابر قول مثلا آقای سیستانی که اصلا زکات حق متعلق به عین است که مشکلی نداریم. همان مثالی که دیروز زدیم که مرحوم نائینی هم همین مثال را زد مثال خوبی است. 25 شتر اول محرم، یک شتر اول رجب اضافه بشود کافی است. حالا برای اینکه مثال هیچ شبهه ای نداشته باشد و طبق همه مسالک باب زکات قابل توجیه باشد، ما فرض کردیم بجای یک شتر در ماه رجب دو شتر یا سه شتر مالک بشوید، که نصاب ششم قطعا محقق می شود.

نصاب ششم در زکات حالت مکمل را دارد. چرا ما مثال نزدیم به نصابهای اول و دوم؟ کسی اول محرم 5 شتر داشت، فیه شاة. اول رجب 5 شتر دیگر پیدا کرد، این 5 شتر دوم هم فیه شاة. دو تا نصاب مستقل است. ما مثال نصاب پنجم و ششم را زدیم که نصاب ششم مستقل نیست بلکه مکمل است. یعنی یک شتر که ضمیمه بشود به آن 25 شتر، می شود نصاب ششم.

ما دیروز عرض کردیم همانطور که صاحب عروه فرموده، عرف در این مثال می گوید نصاب اول من النصابین یعنی همان نصاب پنجم مقدم است. وعرف می گوید چون دلیل داریم که «لایزکی المال فی عام واحد من وجهین»، آن نصاب متأخر الغاء می شود. الغاء می شود به این نحو که تا یک ماه دیگر هیچ، یعنی اول ذیحجه آن نصاب پنجم میگوید فیه خمس شیاة. اول محرم که شد نصاب ششم از اول محرم امسال شروع می شود. درست است که این نصاب ششم شش ماه قبل شروع شد، اما شارع او را الغاء کرد. سال دیگر اول ماه ذیحجه بنت مخاض بدهد یعنی نصاب ششم را رعایت کند. نصاب ششم ولو از ماه رجب شروع شد اما تا ماه محرم ملغی است. بگذارد نصاب پنجم زکاتش فعلی بشود. کی فعلی می شود؟ بعد از دخول ماه دوازدهم بر نصاب پنجم، یعنی اول ماه ذیحجه. فیه خمس شیاة. مبدأ سال نصاب جدید یک ماه بعد است. ماه ذیحجه ماه استراحت نصاب است. چون دخول ماه دوازدهم موجب استقرار زکات نصاب پنجم شد، این یک ماه شروع حول جدید نیست. حول جدید با انتهاء ماه دوازدهم شروع می شود، یعنی اول محرم امسال. از محرم امسال شروع کنید بگذارید ماه دوازدهم بشود یعنی ماه ذیحجه سال بعد، آنوقت زکات این نصاب ششم را که بنت مخاض است به فقراء بدهید.

این مقتضای فهم عرفی است. چرا؟ برای اینکه در فهم عرفی سبق زمانی در این موارد مرجح است. مثال بزنم: اگر شما در عقد لازم مثلا در عقد نکاح شرط کردید بر خانم که مثلا خیاطت ثوب بکند. خب این شرط واجب الوفاء است. اما اگر پدر این خانم به او گفت خیاطت ثوب نکن و گفتیم اطاعت پدر هم واجب است. عرف میگوید ببین اول شرط کردی یا اول پدر نهی کرد. اگر قبل از شرط در عقد نکاح پدر این خانم او را نهی کرده، گفته دخترم اگر ازدواج کردی دیگر نمی توانم چیزی بگویم، از امروز به تو می گویم تا آخر عمر دست به خیاطی برای هیچ کس حتی شوهرت نزن والا عاقت می کنم. در اینجا بر این دختر واجب است اطاعت پدر بنابر قول به وجوب اطاعت پدر. یک ماه بعد که ازدواج می کند شوهر شرط می کند که باید لباسهای مرا تو بدوزی. این شرط مصداق شرط محلل حرام است. چرا؟ برای اینکه عرفا می گویند بر این خانم حرام است خیاطت ثوب، چون مخالفت نهی پدر شرعا حرام است. حالا اگر برعکس بود، اول عقد نکاح بود بعد پدر نهی کرد، اینجا می گویند شمای پدر داری این خانم را از امتثال دستور خدا نهی می کنی. چون خدا به او دستور داده است که المؤمنون عند شروطهم.

عرف نگاه می کند ببیند اول شرط محقق شد یا اول نهی پدر بود. چون هر دو مقید هستند به اینکه محلل حرام نباشد. شرطی واجب الوفاء است که محلل حرام نباشد. نهی پدری واجب الامتثال است که محلل حرام یا محلل ترک واجب نباشد. این است دیگر. عرف می گوید ببین کدامها مقدم است.

برای اینکه مطلب روشنتر بشود دو تا شرط را فرض کنید: شما با این خانم شرط کردید خیاطت ثوب را در عقد نکاح. پدر این خانم چون طلبه است می گوید اختلاف است که اطاعت پدر واجب است یا نه، این دختر من هم چون درس حوزه خوانده می گوید چه کسی گفته اطاعت پدر واجب است، ولی خبر ندارد که پدرش از خودش زرنگ تر است. می گوید دخترم این کادو را از من قبول کن، یک شرطی هم دارم در ضمن هبه که خیاطت نکنی ثوب کسی را.

پس دو تا شرط است: پدر شرط کرد در ضمن عقد هبه بر این دختر ترک خیاطت ثوب را. شوهر شرط کرد در عقد نکاح بر این دختر فعل خیاطت ثوب را. عرف چه می گوید؟ عرف می گوید تاریخ کدام مقدم است. اگر تاریخ شرط پدر مقدم است، عرف می گوید شرط پدر محلل حرام نیست نافذ است. وقتی او نافذ شد، شرط متأخر یعنی آن شرطی که زمانش بعد است که عبارت است از شرط شوهر، عرفا او می شود محلل حرام. بستگی دارد که کدامیک تاریخش مقدم باشد.

و این مطلبی است که مرحوم آقای حکیم هم در مستمسک دارند و مطلب درستی هم هست.

مانحن فیه هم به نظر ما از این قبیل است. عرف می گوید دو تا نصاب داریم، هر کدام مقیدند که موجب زکات مال مرتین نباشند. عرف آن نصاب مقدم زمانا را که دید، می گوید مانعی در مقابلش نیست. اول ماه ذیحجه نصاب پنجم مانعی در مقابلش نیست. می گوید خب فیه خمس شیاة. وقتی شامل او شد، عرف می گوید آن نصاب ششم مصداق این حدیث است «لایزکی المال فی عام واحد من وجهین». ولذا نصاب ششم فعلا بایگانی بشود. نه اینکه الی الابد بایگانی بشود. نه صبر می کنیم، یک ماه که گذشت، بعد از اینکه ماه ذیحجه نصاب خمس شیاة منجز شد و زکات او منجز شد، یک ماه بعد تازه سال نصاب ششم شروع می شود. نه اینکه سال نصاب ششم از ماه رجب سال قبل شروع شده باشد. نه، از ماه محرم امسال. چون دیگر «لایزکی المال فی عام واحد من وجهین» پیش نمی آید. «لایزکی المال فی عام واحد من وجهین» می گوید کمتر از یکسال دو تا زکات بخواهد تعلق بگیرد نمی شود، اما اینکه بیشتر از یکسال می شود. ماه ذیحجه امسال می شود زکات نصاب پنجم، ماه ذیحجه سال آینده می شود زکات نصاب ششم. این به نظر ما مقتضای فهم عرفی است.

سؤال وجواب: بحث در صورتی است که در خود خطابهای تکلیف هرکدام مقید باشد به عدم دیگری. مثل همین مثال دو تا شرط. هر شرطی مقید است به اینکه محلل حرام نباشد. ولذا اگر این دو تا شرط همزمان بود هیچکدام نافذ نیست. اما وقتی یکی زمانا مقدم بود، عرف می گوید این شرط اسبق زمانا مصداق شرط محلل حرام نیست. وقتی عرف او را مصداق ندانست دومی را مصداق شرط محلل حرام می داند که شرط دوم است. اینجا هم همینطور است، عرف وقتی دید نصاب پنجم سالش رسید که ماه ذیحجه است، هنوز نصاب ششم موضوع ندارد. چون موضوع نصاب ششم هنوز حولان حول نشده است. ولذا می گوید این نصاب پنجم شامل می شود. و این باعث می شود که دیگر آن نصاب ششم فعلا اگر بخواهد بیاید مصداق زکاة المال مرتین فی عام واحد می شود، فعلا او را دم در معطل نگه می دارند تا اینکه سال این نصاب ششم از اول محرم امسال تازه شروع می شود. می گویند 11 ماه برو مرخصی، ماه ذیحجه سال بعد که آمد یعنی دوازده ماه بعد از آن زکات نصاب خامس حالا زکات نصاب سادس مطرح می شود، دیگر مخالف با حدیث «لایزکی المال فی عام واحد من وجهین» نخواهد بود.

هذا تمام الکلام فی هذا الشرط الثالث.

سؤال: آیا پدر نمی تواند نذری که پسر کرده ملغی کند؟ جواب: به نظر ما نه نمی تواند. چه فرق می کند پدر بگوید به شرط عمل نکن. هر چه پسر بگوید پدر جان من در عقد لازم با همسرم شرط کرده ام که هر سال تابستان او را به سفر مشهد ببرم تو می گوئی نبر. لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق. همه فقهاء هم می گویند. حالا اینجا هم تو می گوئی مخالفت کن با نذرت، باز لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق. چه فرق می کند مخالفت با نذر با مخالفت با شرط؟ نهی پدر از عمل به شرط هیچ اثر ندارد. نهی پدر از وفاء به نذر هم به نظر ما هیچ تأثیری ندارد. مگر جوری باشد که در عرف متشرعی متعلق نذر بشود مرجوح. مثل اینکه یک بساطی دارد درست می شود. پدر از آن پدرهایی نیست که یک نهیی بکند و برود دنبال کارش. اصلا دارد روابط پدر و پسری از بین می رود. اگر اینجور شد اصلا احتیاج به وجوب اطاعت پدر ندارد. اصلا اینجا متعلق نذر می شود مرجوح. این چه مشهد رفتنی است که نذر کردم هر سال مشهد بروم که باعث اختلال در روابط پدر و پسری بشود. اصلا این مرجوح است. اگر اینجور بشود بله، وفاء به نذر لازم نیست. البته نظر ما این بود، والا نوعا می گویند نهی پدر از عمل به نذر موجب انحلال نذر می شود. آقای سیستانی هم شاید همین مطلب ما را داشته باشند، چون می گویند به حیثی که صار متعلق النذر مرجوحا. حالا شما خیلی روی نذر فکر نکنید. روی مثالهایی که ما زدیم فکر کنید.

سؤال: اگر روایت امام باقر و امام صادق با هم مخالف بودند، روایت امام باقر علیه السلام که می آید هیچ مشکلی ندارد، اما زمانی که روایت امام صادق می آید مشکل دارد. با اینکه می گویند ما ائمه علیهم السلام هیچ مخالفتی با هم نمی کنیم.

جواب: در امارات که روشن است، حجیت امارات عقلاءا مشروط است به عدم اماره معارضه. حالا اماره معارضه 200 سال بعد هم بیاید اماره معارضه است. بعد از اینکه حدیث امام صادق علیه السلام آمد دلیل حجیت نمی تواند هر دو را بگیرد. ما نمی گوئیم سبق زمانی مرجح است مطلقا در باب تعارض، که هر جائی که فرض تعارض شد اگر احد المتعارضین اسبق زمانا بود او مقدم است. ما که این را نمی گوئیم تا به ما اشکال کنید. کسی هم این را نمی تواند بگوید. در بحث ما بحث این است که حکم شرعی در هر دو خطاب یک قیدی دارد. چه جور در مثال دو تا شرط، شرط سابق زمانا گفت وجوب وفاء دارد إذا لم یکن محللا للحرام، شرط متأخر هم وجوب وفاء دارد إذا لم یکن محللا للحرام. این را به دست عرف بدهید. عرف آن شرط اسبق زمانا را که ببیند هنوز که شرط متأخر زمانا نیامده است، می گوید خب این شرط که محلل حرام نیست. و عرف آن شرط متأخر زمانا را می گوید محلل حرام است.

سؤال وجواب: در مثال حدیث امام باقر و امام صادق علیهما السلام بحث حجیت امارات است. حجیت امارات عقلائیه است، دو تا دلیل مخالف با هم ولو یکی اسبق زمانا باشد عند العقلاء کاشفیت ندارد و ترجیح هم با آن خبر متقدم زمانا نیست. اما دلیل نمی شود که ما در فرضی که اصطلاحا به آن می گویند توارد الخاطبین، توارد الخطابین یعنی دو خطاب داریم هر کدام مشروط است به عدم دیگری. مثل همان دو تا شرط. دو تا شرط است هر کدام نافذ باشد موضوع نفوذ دیگری را از بین می برد. شرط خیاطت ثوب در عقد نکاح اگر نافذ باشد، شرط عدم خیاطت ثوب مصداق شرط محلل حرام می شود و هکذا العکس. اینجور موارد اسمش را اصطلاحا می گذارند توارد الخطابین. اینجاست که ما می گوئیم عرفا آن خطابی که اسبق زمانا است مثلا شرط اسبق زمانا عرف می گوید آن شرط خیاطت ثوب مثلا یک ماه قبل بود و آنوقت که هنوز شرط دوم نبود. عرف آن شرط اسبق زمانا را مصداق محلل حرام نمی بیند. اینجا هم همینطور.

سؤال وجواب: در جائی هم که تعارض بالعرض هست به این معنا که ما از خارج دلیل داریم مقید منفصل داریم که موجب می شود که احد الخطابین رافع موضوع خطاب آخر باشد باز هم الکلام الکلام. فرق بین مقید متصل و مقید منفصل نیست. مهم این است که دو تا خطاب است هرکدام موضوعش مقید است به عدم دیگری عرفا. عرف می گوید اسبق زمانا مقدم است. هیچ کس تأمل نمی کند در مثال دو تا شرط مخالف هم در اینکه شرط اسبق زمانا را مقدم کند.

سؤال: نصاب 5 و 6 هر دو در یک روایت آمده است، تعارض یک دلیل خودش با خودش اصلا معقول است؟

جواب: بالعرض تعارض می کنند به این معنا که از خارج دلیل داریم که «لایزکی المال فی عام واحد من وجهین». معنایش این است که إذا کان النصاب موجبا لزکاة المال مرتین، فهذا النصاب ملغی. مثل جمع بین الاختین می شود. چه جور شما می گوئید اگر در دو زمان اول عقد کند به صغری خانم بعد یک ساعت دیگر عقد کند به خواهر او کبری خانم، آن عقد متأخر زمانا مصداق الجمع بین الاختین است. تعارض بالعرض است دیگر. والا اگر نبود دلیل که نمی شود دو خواهر را گرفت، سریال درست می کردند که حضرت یعقوب دو تا خواهر را گرفت، آنوقت یک سریال هم برای مسلمانها درست می کردند. دلیل داریم که نمی شود جمع بین الاختین کرد. خب عرف چه می گوید؟ عرف می گوید هرکدام از این دو خواهر را اول گرفتی، او عرفا بلا مانع است. عقد بر خواهر دوم می شود مصداق جمع بین الاختین. خب اینجا هم شما اشکال کنید بگوئید چرا وقتی که خواهر دوم را بگیرم باعث نشود که عقد صغری خانم که خواهر اول بود به هم بخورد؟ چه مرجحی دارد؟

بقیه بحث بعدا.

#### شرط چهارم تزاحم (تزاحم بین الواجبین دائمی نباشد بلکه اتفاقی باشد)

شرط چهارم تزاحم این است که: باید تزاحم بین الواجبین دائمی نباشد بلکه اتفاقی باشد. یعنی اگر فرض کردید بین دو خطاب تضاد دائمی است، مثل خطاب قم با خطاب إجلس. اصلا خطاب قم با خطاب إجلس تضاد دائمی دارند. این باب تزاحم نمی شود بلکه می شود باب تعارض. باب تزاحم این است که تضاد بین الواجبین اتفاقی باشد نه دائمی. چرا؟

برای اینکه عرف در تضاد دائمی تعارض می بیند بین دو خطاب. خطا قم عرفا ناظر است به اینکه جلوس واجب نیست. فرق می کند با خطاب صل. خطاب صل ناظر نیست به خطاب أنقذ الغریق که ناظر باشد بگوید من واجبم انقاذ غریق واجب نیست. بابا خطاب صل چه نظری دارد به فرض تزاحم با خطاب أنقذ الغریق و بگوید عند التزاحم با خطاب أنقذ الغریق من واجبم نه انقاذ غریق. این عرفی نیست. عرف می گوید خطاب صل می گوید أنا واجب، أنقذ الغریق هم می گوید أنا واجب، اتفاقا با هم تزاحم پیدا می کنند. اما در تضاد دائمی خطاب یجب القیام عرفا ناظر به نفی وجوب ضد دائمی اش هست که جلوس است. ولذا چون ناظر است به نفی وجوب او، با دلیل وجوب او تعارض می کند.

البته این عرض ما به این معنا است که تزاحم در ضدین دائمیین فرض نمی شود. ترتب در باب تزاحم در تضاد دائمی فرض نمی شود. اما خود شارع به دلیل خاص بیاید جعل کند وجوب ضد دائمی را علی وجه الترتب، اینکه اشکالی ندارد. دلیل خاص بگوید یجب القیام، إن لم تقم فیجب الجلوس. اینکه محذوری ندارد. شبیه آنچه می شود که مرحوم کاشف الغطاء در بحث جهر واخفات و یا قصر و تمام فرموده است. فرموده است کسی که از روی جهل نماز صبح را آهسته بخواند، می توان با ترتب نمازش را تصحیح کرد. یعنی به این می گویند صل جهرا، إن لم تصل جهرا فصل اخفاتا. تابع دلیل هستیم. دلیل صحیحه زراره می گوید اگر عمدا بود نماز باطل است. ولی اگر جهلا یا نسیانا بود نماز صحیح است. می گوئیم در حال جهل این شخص امر ترتبی دارد به نماز صبح با صدای آهسته. خب دلیل خاص داریم، صحیحه زراره داریم، می گوید من اجهر فی موضع ینبغی الاخفات فیه أو اخفت فی موضع ینبغی الاجهار فیه فإن فعل ذلک جاهلا أو ناسیا أو لا یدری فقد تمت صلاته و إن فعل ذلک متعمدا اعاد الصلاة. دلیل خاص داریم. چون دلیل خاص داریم ما اصل حکم فقهی برایمان روشن است. اخفات فی موضع الجهر أو بالعکس عن جهل ولو تقصیری موجب بطلان نماز نیست. فقط ماندیم چه جور توجیه کنیم. خب توجیه می کنیم با ترتب. اینجا که ترتب ربطی به باب تزاحم ندارد تا ما بگوئیم اختصاص دارد به ضدین اتفاقیین.

وهمینطور در بحب اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم، امر ترتبی دارد که إن لم تصل القصر فأتم صلاتک فی حال الجهل. امر ترتبی دارد. ولذا اگر جاهل مقصر باشد او را عقاب می کنند به عصیان آن امر اول که می گفت صل الصبح جهرا یا قصّر صلاتک فی حال السفر. عقاب می شود بر او. ولکن نمازش صحیح است بخاطر این امر ترتبی. و این به نظر ما هیچ محذوری ندارد.

و منافات هم با این حرف ما در اینجا ندارد که تزاحم در ضدین اتفاقیین است. چون این مثالها ربطی به باب تزاحم ندارد. بلکه دلیل خاص داریم. چون دلیل خاص داریم با ترتب توجیه می کنیم.

این راجع به این بحث.

بنابر این نتیجه می گیریم که در ضدهای دائمی ما تعارض نداریم بلکه تزاحم است. چه ضدان لیس لهما ثالث باشد و چه ضدان لهما ثالث. ضدان لیس لهما ثالث مثل کن حاضرا، کن مسافرا. ضدان لیس لها ثالث است، چون لا یخلو المکلف که إما أن یکون حاضرا أو مسافرا. اینجا اصلا ترتب هم ثبوتا غیر معقول است. بنابر اینکه معنا ندارد بگوید إن لم تکن حاضرا فکن مسافرا. چون من اگر حاضر نباشم خوبخود مسافر هستم می شود طلب الحاصل. در ضدین لا ثالث لهما نه تزاحم معقول است ونه ترتب معقول است. ولی در ضدین دائمینی که لهما ثالث، مثل قیام و جلوس، تزاحم نیست، چون ضدین دائمیین هستند، ولی ثبوتا ترتب معقول است. دلیل خاص می خواهد که بیاید بگوید یجب القیام، إن لم تقم فیجب الجلوس.

حالا که اینجور شد که خطاب یجب القیام و یجب الجلوس با هم تعارض کردند، بحث در این واقع می شود که آیا تعارض و تساقط می کنند رأسا، دیگر نه دلیلی بر وجوب قیام داریم و نه دلیلی بر وجوب جلوس، یا نه، تعارض بین اطلاق این دو خطاب هست. اطلاق یجب القیام می گوید یجب القیام جلست أو لم تجلس. دلیل یجب الجلوس هم می گوید یجب الجلوس قمت أو لم تقم. اگر تعارض بین الاطلاقین باشد، آنوقت اطلاقها از بین میروند ولی اصل خطابها حفظ می شوند. اصل خطابها چه می شود؟ می شود یجب القیام إن لم تجلس، یجب الجلوس إن لم تقم. می شود تعارض بین الاطلاقین، نتیجه اش می شود وجوب تخییری. اما اگر گفتیم تعارض بین اصل الخطابین است، نه اصلا برائت جاری می کنیم هم از وجوب قیام و هم از وجوب جلوس. بحث در این واقع می شود.

ببینیم حق با این است که تعارض بین اصل الخطابین است یا بین اطلاق الخطابین کما علیه السید الخوئی. این را انشاءالله فردا دنبال می کنیم.

جلسه 307

سه شنبه 20/12/87

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 دو خطاب بود در مورد ضدین دائمیین، اگر لا ثالث لهما هستند مثل امر به حضر و امر به سفر، بلا اشکال با هم تعارض می کنند. اما اگر لهما ثالث بود، مثل امر به نماز قصر و امر به نماز تمام، که لهما ثالث بأن یترک الصلاة رأسا، یا امر به جهر و اگر به اخفات که لهما ثالث و هو ترک القراءة أو ترک الصلاة رأسا، آیا تعارض بین اصل این دو خطاب هست، خطاب قصّر با خطاب أتم تعارض می کنند رأسا و تساقط می کنند، یا اطلاق هر دو با هم تعارض دارند؟ إن لم تصل القصر فصل التمام و إن لم تصل التمام فصل القصر با هم تعارض ندارند. اطلاق وجوب قصر نسبت به آن فرضی که نماز تمام می خوانیم، با اطلاق وجوب تمام نسبت به آن فرضی که نماز قصر می خوانیم اطلاقها با هم تعارض دارند. چون قطعا جمع بین قصر و تمام واجب نیست. اطلاقها با هم مشکل دارند.

مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر همین نظر را دارند که تعارض بین اطلاق الخطابین است. مرحوم آقای خوئی در کتاب صلاة بحث صلاة مسافر صفحه 22 فرموده است: اگر یک خطابی بگوید قصّر و خطاب دیگری بگوید أتم، اطلاق این دو خطاب با هم تعارض دارند و تساقط می کنند. اصل وجوب قصر عند عدم التمام و وجوب تمام عند عدم القصر ثابت می شود، نتیجه می شود تخییر.

اقول: این فرمایش آقای خوئی به نظر ما قابل قبول نیست. چرا؟ برای اینکه اولا تعارض بین الاطلاقین در صورتی است که امکان امر به نحو اهم و مهم باشد. مثلا در باب تزاحم خطاب أنقذ عبدی با خطاب أنقذ إبنی، اگر ندانیم کدامیک اهم است، تعارض بین الاطلاقین می شود. چرا؟ برای اینکه اگر یکی از این دو خطاب بشود مشروط، دیگر تعارض از بین می رود. ملاک در کشف تعارض بین الاطلاقین این است که احد الاطلاقین را اعدام کنیم ببینیم مشکل تعارض بین الخطابین حل شد این می شود تعارض بین الاطلاقین. ما اگر بیائیم بگوئیم إن لم تنقذ إبنی فأنقذ عبدی مشکل حل می شود. چرا؟ برای اینکه اطلاق وجوب انقاذ ابن با وجوب ترتبی انقاذ عبد تنافی ندارد. می شود اهم و مهم. اینطور نیست که اطلاق وجوب انقاذ ابن با اصل وجوب انقاذ عبد مشکل داشته باشد. اتفاقا با اصل وجوب انقاذ عبد کمال دوستی را دارد، تنافی ندارد. با اطلاق وجوب انقاذ عبد که می گوید أنقذ عبدی ولو اردت أن تنقذ إبنی با این مشکل دارد. اگر أنقذ عبدی بشود مشروط، إن کنت لا تنقذ إبنی فأنقذ عبدی، خطاب أنقذ إبنی می گوید من با تو مشکلی ندارم. من می شوم اهم، تو می شوی مهم. من می شوم رئیس و تو هم می شوی نائب رئیس. با هم مشکلی نداریم. اهم می شود واجب اصلی و مطلق، با هم تنافی ندارد.

اما اگر یک جائی احتمال اهم و مهم نبود، مثل بحث وجوب قصر و تمام. کسی که امروز چهار فرسخ برود، اگر بخواهد همین امروز چهار فرسخ برگردد، که نمازش قصر است. اما اگر امروز چهار فرسخ می رود و شب می خواهد بماند فردا برگردد، گفته شده است که برخی از روایات می گوید یقصر و برخی از روایات می گوید یتم. در اینجا آقای خوئی فرمود تعارض الاطلاقین.

می گوئیم آقای خوئی آزمایش کنید، یک خطاب را مشروط کنید. إن لم تصل التمام فصل القصر. آیا تنافی برطرف می شود؟ نه. چون احتمال نمی دهیم که در بحث قصر و تمام ما واجب اهم و مهم داشته باشیم که بر این آقا واجب است تمام مطلقا، و واجب ترتبی است قصر عند عصیان الامر بالتمام.

وقتی این احتمال نبود، دلیل وجوب تمام که می گوید من واجب تعیینی ام، با اصل دلیل وجوب قصر مشکل دارد. یعنی می گوید آقای خطاب قصّر، اطلاق من خطاب أتم می گوید که نماز تمام واجب تعیینی است، پس قصر اصلا واجب نیست. نمی شود که تمام واجب تعیینی باشد قصر واجب تخییری باشد. اگر قصر واجب تخییری شد یعنی تمام واجب تعیینی نیست. این خطاب تمام که می گوید أنا واجب تعیینی، لازمه او این است که فلیس القصر واجبا لا تعیینا و لا تخییرا. پس اطلاق وجوب تمام حتی با وجوب مشروط قصر هم که إن لم تتم فقصر تنافی دارد. اینجا تنافی بین اطلاق أتم با اصل خطاب قصّر است.

وهمینطور از آن طرف، اطلاق وجوب قصر هم که می گوید قصر واجب تعیینی است، با اصل وجوب تمام حتی به نحو وجوب تخییری تنافی دارد. ما همچنین واجبی نداریم که یک عدل واجب تخییری باشد و عدل دیگرش واجب تعیینی باشد. پس اطلاق قصّر که می گوید قصر واجب تعیینی است می گوید تمام نه واجب تعیینی است و نه واجب تخییری یعنی واجب مشروط به ترک عدل آخر.

ولذا اینجا تنافی بین اطلاق احد الخطابین و اصل الخطاب الآخر هست. اینجا تعارض بین الخطابین می شود.

بله یکوقت می گوئید جمع عرفی است، ما اشکالمان به آقای خوئی ره این است که می گوئیم شما چرا بحث را به تعارض کشاندید، اگر جمع عرفی می کنید که جمع عرفی غیر از بحث تعارض است. جمع عرفی مشکل ندارد. یک دلیلی می گوید قصّر و یک دلیل می گوید أتمّ حمل کنید بر تخییر از باب جمع عرفی. ولکن اگر جمع عرفی نبود تعارض شد تعارض بین اصل الخطابین است.

خب جمع عرفی چطور است؟

می گوئیم جمع عرفی خوب است ولی به شرط اینکه عرفا ضدان لا ثالث لهما نباشد. عرفا ضدان لا ثالث لهما نیست، ضدان لهما ثالث است، عرفا هم نباشد. چطور؟ یک دلیلی به من می گوید نماز آهسته بخوان، یک دلیلی می گوید نماز با صدای بلند بخوان. عرفا آهسته خواندن وبلند خواندن ضدان لیس لهما ثالث است. چرا؟ برای اینکه آدم وقتی حمد وسوره می خواند یا آهسته می خواند یا با صدای بلند می خواند. ما که عقلا فرض می کردیم ضدان لهما ثالث می گفتیم اصلا نماز نخواند. ولی این خطاب صل جهرا یا صل اخفاتا فقط دلش را خوش کند که ما ضدان لهما ثالث هستیم به اعتبار اینکه ممکن است مکلف اصلا نماز نخواند. خب مکلف دنبال نماز خواندن است می خواهد بفهمد که چه نمازی بخواند. اینکه از یک طرف به او بگوئیم نماز آهسته بخوان، از طرف دیگر بگوئیم نماز با صدای بلند بخوان، این عرفی نیست. باید بگوئیم نماز بخوان، اجهرت أم اخفتّ. پس می شود تعارض بین خطاب صل الصبح جهرا با صل الصبح إخفاتا عرفا.

سؤال وجواب: ثبوتا ضدان لهما ثالث است، می تواند نماز نخواند یا حمد و سوره نخواند، هم جهر را ترک کرده است و هم اخفات را. ولی عرف مواجه است با کسی که می گوید من نماز می خوانم اما چطور بخوانم. به این بگوئیم با صدای بلند بخوان، با صدای آهسته بخوان، می گوید امر ندارد دیگر، بگو مخیری بین اخفات و جهر.

راجع به نماز قصر و تمام، یک نکته ای دارد بعید نیست جمع عرفی باشد. قصّر که می گویند ممکن است از باب تسهیل گفته بشود. نماز شکسته بخوان برود دنبال کارش دیگر. نماز تمام از باب افضل بودن. این ممکن است. می گوید قصّر، می گوئیم نکته عرفیه دارد که گفت قصّر، نه از باب اینکه قصر لزوم دارد، بلکه از باب اینکه رعایت حال تو را کردم که همین دو رکعت نماز را هم به زور می خوانی گفتم دیگر بیخود زحمت نکش، قصّر. اما گفتم أتم برای اینکه تمام افضل است. این می شود. مثل اماکن اربعه که یک خطاب بگوید قصّر و یک خطاب بگوید أتم. می گوئیم قصّر از باب اینکه می خواهد بگوید می توانی قصر بخوانی. حمل کنیم بر انتخاب احد العدلین از باب تسهیل. چون ما در بحث اوامر این را عرض کردیم که گاهی شارع فرد اسهل را انتخاب می کند، این اصلا ظهور در امر تعیینی هم ندارد. مثلا می گوید اگر کسی در حال احرام این عمل را انجام بدهد یذبح شاة. این اصلا ظهور ندارد در اینکه لا یذبح بقرة، لا یذبح بدنة. در خطاباتی که در مقام افتاء مردم بیان می شد راوی سؤال می کرد که ظلّلت، سوار ماشین مسقف شدم، حالا آن زمان سوار دابه مسقفه شدم، حضرت بفرماید إذبح شاة. این ظهور ندارد در اینکه تعیینا واجب است ذبح شاة کنی. نه، امر دائر است بین ذبح شاة و ذبح بقره و نحر بدنه، حالا به این می گویند إذبح شاة بخاطر ارفاق به او، اینکه اشکال ندارد. اینجا می گویند إذبح شاة، جای دیگر می گویند إذبح بقرة، إذبح بقرة افضل است و إذبح شاة از باب اسهل بودن است. قصّر هم بشود اسهل و اتمّ بشود افضل. این بعید نیست جمع عرفی باشد. اما در مثل صل جهرا و صل اخفاتا اگر احتمال افضل بودن یکی و اسهل بودن دیگری نباشد عرف بین آنها جمع عرفی نمی بیند، حمل بر تخییر را جمع عرفی نمی داند.

#### شرط پنجم تزاحم (امکان ترتب باشد)

شرط پنجم تزاحم این است که: امکان ترتب باشد. یعنی عصیان احدهما مساوق با حصول دیگری نباشد.

این شرط را قبلا هم در بحث های گذشته عرض کردیم. مثال می زدیم می گفتیم اگر معلول حرام باشد علت واجب باشد. معلول حرام اهم باشد، معنا ندارد امر ترتبی به علت علی تقدیر حصول المعلول. چرا؟ برای اینکه اگر بگوید إذا کنت توجد المعلول الذی هو محرّم فأوجد العلة طلب الحاصل است. چرا؟ برای اینکه فرض وجود معلول مساوق است با فرض وجود علت او. این معنایش این می شود که اگر علت را موجود کردی پس علت را موجود کن. إذا کنت توجد المعلول فأوجد علته، خب ایجاد معلول یعنی ایجاد علت آن. ایجاد معلول بدون ایجاد علت که نمی شود. إذا کنت توجد المعلول بایجاد علته فأوجد علته این طلب الحاصل است، ولذا اینجا بحث تزاحم نیست. یعنی امر ترتبی به این مهم مشروطا به عصیان المعلول الاهم معنا ندارد.

البته ما این بحث را قبلا توضیح دادیم و بعدا هم در بحث اجتماع امر ونهی توضیح می دهیم.

سؤال وجواب: تزاحم قوامش به امکان ترتب بود. چرا؟ برای اینکه ما گفتیم مسلک صحیح در باب تزاحم مسلک سوم است که مسلک ترتب بود. منتهی بخاطر وجود "لایکلف الله نفسا الا وسعها" و "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" آمدیم گفتیم که باید ملتزم بشویم به اینکه دو خطاب تکلیف در فرض تزاحم هر دو به اطلاقشان باقی نیستند. اگر بخواهند به اطلاقشان باقی باشند مصداق طلب غیر مقدور می شوند.

سؤال وجواب: ما قید لبی عقلی را نپذیرفتیم، گفتیم اگر ما بودیم و عقل، قید نمی زدیم به خطاب تکلیف. اما با وجود خطاب شرعی به مسلک سوم ملتزم شدیم. بحث این بود که آیا در اینجا که ترتب ممکن نیست باب، باب تعارض می شود کما علیه السید الصدر، ما قبلا اشکال کردیم که باب، باب تعارض نمی شود، ولکن باب تزاحم هم که بخواهد مهم امر ترتبی داشته باشد که در فرض عصیان اهم این مهم بشود واجب ترتبی و صحیح و مجزی، نه، همانطور که آقای صدر هم معتقد بود ما هم معتقدیم که اگر معلول شد حرام اهم، واجب شد علت آن، بله تعارضی که رجوع کنیم به قواعد تعارض نیست، (اینها را قبلا توضیح دادیم تکرار نمی کنیم) اما تزاحمی که بخواهد بگوید اگر اهم را ترک کردی مهم را بیاور این محذور عقلی دارد. چرا؟ برای اینکه معنایش این است که إذا أوجدت المعلول، خب اوجدت المعلول یعنی أوجدت المعلول بایجاد علته، إذا اوجدت المعلول بایجاد علته فأوجد علته، امر به مهم به نحو ترتب اینطور است و این در اینجا معقول نیست.

سؤال وجواب: شرط تزاحم هست، تزاحم به این معنا که اگر اهم را ترک کردی مهم امر دارد در اینجا فرض نمی شود. ...بالاخره ما بحث لفظی که نمی کنیم مطلب این است. بله قواعد تعارض اعمال نمی شود اما معنایش این نیست که قواعد تزاحم اعمال بشود و ما بگوئیم مثلا وضوئی که علت است برای اضرار به نفس، بگوئیم اضرار بلیغ بر نفس حرام، (مطلق اضرار بر نفس هم حرام نباشد اما اضرار بلیغ که یعد القاءا للنفس فی التهلکة عرفا حرام است) خب اگر کسی وضوء بگیرد یا غسل کند در این آب سرد، کلیه اش دچار نارسائی شدید می شود، خب این حرام است. باید دیالیز بشود. می شود گفت این حرام نیست. حالا بگوئیم إذا کنت توجد الاضرار بالنفس فتوضأ، این می شود طلب الحاصل. چون إذا کنت توجد الاضرار بالنفس خب اضرار به نفس ایجادش به ایجاد علت آن است که وضوء است یا غسل است. بعد بگوید إذا کنت توجد المعلول فأوجد علته می شود طلب الحاصل. توضیح این بحث و حواشی این بحث که قبلا هم برخی از حواشی اش را مطرح کردیم انشاءالله در بحث اجتماع امر ونهی می آید.

دو مثال فقهی بزنم:

مثال اول: آقای خوئی فرموده اگر فرض کنید یک مالکی فقط به شما اذن در سجود داد، اذن در نماز نداد. آقای خوئی می گوید نماز صحیح است. چرا؟ برای اینکه تنها مشکل نماز در مکان مغصوب سجود است که اتحاد دارد با غصب. سجود بر مکان مغصوب همان و غصب همان. اگر کاری کردید که سجود مصداق غصب نبود از حیث قیام و رکوع ما مشکلی نداریم.

اینجا این بحث پیش می آید که علت تامه رکوع هویّ است، هویّ الی الرکوع علت تامه رکوع است. یعنی شما وقتی هوی کردی ومنحنی شدی به طرف رکوع، این انحناء کامل علت تامه تحقق رکوع است. خب این هویّ مصداق غصب است. آقای خوئی تصریح می کند که این هویّ مصداق غصب است ولی چون جزء نماز نیست اشکال ندارد.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! آیا می تواند مولا بگوید إذا کنت تهوی الی الرکوع فارکع؟ خب این هم معنایش این است که إذا کنت توجد العلة فأوجد المعلول. خب این هم طلب الحاصل است. اگر ایجاد می کنی علت را خب معلول موجود می شود، دیگر امر نمی خواهد. اگر ایجاد می کنی علت رکوع را رکوع بکن، خب اگر من ایجاد کنم علت رکوع را رکوع خودبخود محقق می شود. امر نمی خواهد. اگر آتش روشن می کنی گرما را ایجاد کن، خب اگر من آتش روشن می کنم گرما موجود می شود، دیگر امر نمی خواهد.

ولذا این مشکل در این بحث هویّ الی الرکوع هست. توضیح این بحث در اجتماع امر ونهی.

مثال دوم: در باب صوم صاحب عروه مطرح می کند که بر یک کسی قیء واجب شد. یک غذای مسموم خورده باید قیء بکند والا اگر قیء نکند بیمار می شود. فیجب علیک القیء؟ می گوید نه، ماه رمضان من روزه ام را باطل نمی کنم. ترک می کند قیء را. آیا این صوم صحیح است یا صحیح نیست؟ صاحب عروه می گوید صحیح نیست. بر تو واجب بود قیء. چطور می خواهی شما روزه بگیری قربة الی الله؟ خب روزه گرفتن به این است که ترک کنی قیء را، چطور ترک می کنی قیء را بخاطر خدا؟ خدا به تو می گوید قیء بکن برای مقدمه حفظ نفس یا مقدمه علاج و عدم اضرار به نفس. تو می گوئی خدایا بخاطر تو روزه می گیرم. خب روزه یعنی اجتناب از مفطرات و منها القیء قربة الی الله. شما ترک می کنی قیء را قربة الی الله با اینکه خدا گفته قیء کن؟

مرحوم آقای خوئی در شرح عروه گفته این حرف صاحب عروه نیست بل لعله المشهور، ولی ما قبول نداریم. دقت کنید چرا آقای خوئی قبول ندارد. ایشان می گوید بله قبول داریم که اینجا امر به قیء داریم ولی چه اشکال دارد که شارع بگوید إذا کنت تترک القیء فاترکه لله. اگر قیء را ترک می کنی بخاطر خدا ترک کن. امر ترتبی به ترک القیء لله علی تقدیر عصیان امر به قیء. مشکل حل شد. امر ترتبی می شود به ترک القیء لله مشروطا بعصیان الامر بالقیء.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! این فرمایش شما معقول است؟ می شود من قصد قربت بکنم؟ قصد قربت یعنی من در انجام فعل نگاه می کنم می بینم حال مولا عند هذا الفعل احسن است از حالش عند ترک هذا الفعل. اگر من اکرام یتیم بکنم حال مولا احسن است از حال مولا عند ترک اکرام الیتیم. "کلا بل لا تکرمون الیتیم و لا تحاضون علی طعام المسکین". می آیم اکرام یتیم می کنم، اطعام مسکین می کنم. چون حال مولا عند وجود هذا احسن من حاله عند ترکه. آنوقت این مطلب مرا محرک می شود به ایجاد فعل بخاطر خدا. بخاطر خدا انجام دادن کار یعنی محرک من در انجام این کار این است که خدا از این کار خوشش می آید، حالا یا جزما یا رجاءا. وقتی که خدا به من می گوید ایها المکلف قیء بکن، من از قیء در این حال خوشم می آید، اگر قیء بکنی و خودت را حفظ کنی از بیماری های مهلک من خوشم می آید، فعل القیء محبوب من است، ترک القیء محبوب من نیست. چطور می توانم من خدایی که به من می گوید بروی قیء بکن بگویم خدا بخاطر تو قیء نمی کنم. این می شود لج با خدا. اینکه قصد قربت نیست. خدا بگوید قیء بکن بگویم خدایا چون خوشم می آید از تو و تو را دوست دارم و چون تو آقایی ترک می کنم قیء را. خدا می گوید من می گویم قیء کن.

پس امر به ترک قیء به قصد قربت مشروطا به عصیان امر به قیء معقول نیست.

جواب این است که بگوئیم جناب آقای خوئی! امر به ترک قیء در صوم امر ضمنی است نه امر استقلالی. و در حال صوم لازم نیست که ترک قیء بخاطر خدا باشد. امر داریم به مرکب ارتباطی به نام صوم، باید این مرکب ارتباطی بخاطر خدا انجام بشود، نه اینکه تک تک اجتناب از مفطرات بخاطر خدا باشد. یک آقایی است می گوید من تازه مسلمان هستم، اگر شب خانم بگوید نهار چلوکباب داریم من آن روز روزه نمی گیرم، هر کی هر چه بگوید من اینجور هستم. ولی اگر خانم از شب بگوید فردا اشکنه داریم چیزهای دیگر مهم نیست، ارتماس فی الماء و مفطرات دیگر مهم نیست، من در این صورت روزه می گیرم. آیا می شود گفت روزه تو باطل است چرا؟ برای اینکه شما در ترک خوردن چلوکباب امروز قصد قربت نداری. چون خودت گفتی خانم اگر بگوید چلوکباب داریم روزه هم باشم روزه ام را می شکنم. پس شما حالا که چلوکباب نیست بخاطر خدا ترک نمی کنید چلوکباب را. بلکه بخاطر اینکه چلوکبابی وجود ندارد ترک می کنید. آیا می شود بگوئیم روزه این آقا باطل است چون در ترک چلوکباب قصد قربت ندارد؟ نه. ما بیش از این دلیل نداریم که صوم به عنوان یک مرکب ارتباطی باید بخاطر خدا باشد.

سؤال وجواب: خدا به ما می گوید ما به تو گفتیم قیء کن ولی اگر قیء را ترک می کنی امر به صوم داری و اتیان کن صوم را قربة الی الله. خب امر به صوم به نحو ترتب که مشکل ندارد، چون ضدان لهما ثالث هستند. من می توانم قیء را ترک کنم ولی روزه هم نمی گیرم. قیء را ترک می کنم اما می روم بیشتر غذا می خورم، پس ضدان لهما ثالث است، امر به قیء و امر به صوم قابل این است که هر دو عصیان بشود. اینجور نیست که ترک قیء مساوی باشد با تحقق صوم. پس از این جهت که مشکل نداریم. می گوید إن کنت تترک القیء فصم لله. فصم لله معنایش این نیست که ترک قیء هم بخاطر خدا باشد، ترک ارتماس فی الماء هم بخاطر خدا باشد.

سؤال وجواب: سجود در مکان مغصوب فعل واحد است، هم نهی دارد این سجود، و اگر بخواهد امر هم داشته باشد این غیر معقول است ولو ترتبا. ... بگوید لا تسجد وإن کنت تسجد فصل. بله باشد. ما در باب نماز فهمیدیم که رکوع و سجود نماز باید بخاطر خدا باشد. چون سجود عبادت ذاتیه است، ظاهر دلیل نماز این است که سجودت بخاطر خدا باشد، رکوعت بخاطر خدا باشد. شما اگر اصرار دارید که او هم مثل صوم، بسیار خوب در بحث اجتماع امر ونهی بحث می کنیم. ... یعنی شما می فرمائید اگر کسی چلوکباب بود روزه نمی گرفت حالا که نیست وروزه می گیرد روزه اش مشکل دارد؟ خیلی از روزه ها همینطور است. حضرت علی علیه السلام در روزه های مستحبی کان إذا دخل بیته نگاه می کرد اگر غذا بود می خورد والا ینوی الصوم. بگوئیم نعوذ بالله امیرالمؤمنین علیه السلام قصد قربت نداشت؟ ... روزه مستحب مگر قصد قربت نمی خواهد؟ صوم مستحب هم باید به داعی قربی باشد چه فرق می کند. یک جوان ضعیف الایمانی است جدید الازدواج است در ماه رمضان می گوید من روزه ام را ابطال می کنم نمی توانم خودم را کنترل کنم، بگوئیم کل روزهایت باطل است، چون روزهایی هم که روزه گرفتی بخاطر این بود که آن حالت جنسی در تو نبود، اگر آن حالت جنسی در تو بود آن روزها هم روزه نمی گرفتی. به جرم نکرده که عقاب نمی کنند. خب آن روزی که روزه اش را ابطال کرد روزه اش باطل، اما روزهای دیگر هم بگوئیم باطل چون تو قصد قربت نداشتی؟ این را که نمی شود گفت.

این راجع به این شرط.

کلام واقع می شود در شرط ششم تزاحم که شرط مهمی است، و آن این است که أن لا یکون الحکم امضائیا. حکم امضائی مثل خطاب وجوب وفاء به اجاره و خطاب وجوب وفاء به نذر، به اینها می گویند احکام امضائیه. یعنی می بینند تو چه چیزی انشاء کردی امضاء می کنند.

بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی ره فرموده اند که بین خطاب امضائی و خطاب تکلیف اولی شرعی تزاحم نیست. و لذا اگر مستطیع اجیر بشود بر حج نیابی، این اجاره باطل است ولو حج واجب خودش را هم ترک کند. و همینطور نذر زیارت حسین علیه السلام یوم عرفه لمن استطاع الحج، اگر حج هم نرود وجوب وفاء به نذر هم ندارد. راجع به این موضوع انشاءالله فردا بحث می کنیم.

جلسه 308

چهارشنبه 21/12/87

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 رابطه با مثال وجوب قیء و امر ترتبی به صوم که ما تصحیح کردیم، مثال دیگری در کتاب الصوم هست که آن هم از همین قبیل است. گاهی بر مکلف واجب است ارتماس فی الماء، چون غسل جنابت توقف دارد بر غسل ارتماسی. استخری است جز اینکه داخل آن ارتماس کند برای غسل جنابت راه دیگری وجود ندارد. می شود تزاحم بین غسل ارتماسی که واجب است و بین صوم بنابر اینکه ارتماس فی الماء مبطل صوم است که نظر مشهور متأخرین است خلافا للسید السیستانی. همین بحث پیش می آید که اگر غسل ارتماسی نکرد و روزه گرفت آیا روزه اش صحیح است یا صحیح نیست؟ که به نظر ما صحیح است.

در جائی که واجب معین باشد صوم و متساوی باشد وجوب صوم با وجوب غسل ارتماسی، که مشکل کاملا آسان حل می شود. چون مکلف می تواند در تزاحم بین المتساویین نسبت به اصل اتیان واجب قصد قربت کند. مثل تزاحم انقاذ ابن مولا با انقاذ أب مولا. خب مکلف در جامع انقاذ قصد قربت می کند. لازم نیست که در ترجیح احد الانقاذین علی الآخر قصد قربت داشته باشد. اگر بین وجوب غسل ارتماسی و وجوب صوم در جائی که واجب معین بود تساوی بود مشکل کاملا حل است و قصد قربت به اتیان احدهما کافی است. منتهی این آقا در ترجیح صوم بر غسل ارتماسی داعی نفسانی دارد. مهم نیست. مهم این است که در اتیان احدهما در مقابل ترک کلیهما قصد قربت داشته باشد. در باب تساوی متزاحمین این است.

اما جائی که غسل ارتماسی واجب اهم است، یا اصلا فرض کنیم صوم واجب معین نیست، می گوید من دیگر قصد صوم کردم حال غسل ارتماسی را ترک می کنم فوقش نمازم قضاء می شود بعدا می خوانم، کما هو دأب بعض الجهلة که به صوم بیشتر از نماز اهمیت می دهند، می گوید مهم نیست و روزه می گیرد. با اینکه روزه بر این شخص واجب معین نبود که حتما امروز روزه قضاء بگیر. خب اینجاست که همان بحث دیروز پیش می آید که به نظر ما او هم مشکلش با امر ترتبی به صوم که مرکب است از اجتناب از جمیع مفطرات بداعی القربة حل می شود. ما دلیلی نداریم که در ترک کل مفطّر من المفطرات باید صائم قصد قربت بکند. برخلاف نماز، در نماز ارتکاز متشرعه می گوید جمیع افعال نماز عبادی هستند، سجود در نماز عبادی است باید به قصد قربت باشد، رکوع در نماز عبادی است باید به قصد قربت باشد. و الفارق بین الصوم و الصلاة هو ارتکاز المتشرعة. در صوم ارتکاز قطعی متشرعه بر این است که داعی قربی الی ترک کل مفطر مفطر لازم نیست. اجمالا در صوم داعی قربی دارد. و لو چون می بیند امروز نهار نیست خانم تشریف برده اند مسافرت و کسی نیست قضا بپزد، می گوید روزه می گیرم. این بر ترک نهار داعی قربی ندارد. اگر نهار بود هیچگاه حوس نمی کرد روزه بگیرد. قطعا روزه این شخص صحیح است.

#### شرط ششم تزاحم (حکم در متزاحمین امضائی نباشد)

شرط ششم تزاحم این بود که: أن لا یکون الحکم فی المتزاحمین امضائیا.

توضبح ذلک: بحثی مطرح است در فقه که اگر کسی اجیر شد بر عمل منافی واجب، نذر کرد عمل منافی واجب را، بلا اشکال واجب شرعی الهی که ابتدائی هست مقدم است بر واجب امضائی. چرا؟ چون شرط الله قبل شرطکم که در روایت صحیحه است، که دستور خدا مقدم است بر دستورهایی که ناشی است از جعل خودتان و شرط خودتان. حکم امضائی که تابع شرط مکلفین و نذر مکلفین است او مقدم نیست بر حکم شرعی اولی. شرط الله قبل شرطکم. ارتکاز عقلائی ومتشرعی هم همین است که حکم امضائی در طول حکم اولی است. تا جائی این حکم امضائی مقبول است که مزاحم با حکم اولی نباشد. وقتی که خطاب می کنند می گویند المسلمون عند شروطهم، أوفوا بالعقود، اوفوا بالوعد، اوفوا بالعهد انصراف دارد به آن عقدی وآن شرطی و آن نذری که منافی واجب نباشد. در چارچوب نظام دینی باشد. والا شرط بکند یا قرارداد ببندد که زن حائض کنس کند مسجد را، بعد این زن حائض بگوید که از باب تزاحم من می روم کنس مسجد می کنم. نخیر، شرط الله قبل شرطکم.

بله! یکوقت این زن حائض اجاره اش مطلقه بود، در این ده روز یک روز برو مسجد را کنس کن، روز اول پاک بود نرفت، روز دوم و سوم پاک بود و نرفت، روز چهارم حیض شد و تا آخر ده روز بقیت علی حیضها. روز آخر می گوید دیگر امروز آخرین فرصت وفاء به اجاره است و من هم حائضم چه کنم. اینجا باب تزاحم است. چرا؟ برای اینکه بین اجاره بر کنس مسجد و بین حرمت دخول حائض در مسجد تزاحم نبود. به سوء اختیارها تأخیر انداخت این زن وفاء به اجاره را الی أن ضاق الوقت. اینجا از شرط الله قبل شرطکم کاری ساخته نیست. می گوید خب شرطکم که مشکلی نداشت. تساهل این زن که هر کاری را به دقیقه آخر واگذار می کند و در آن لحظه آخر می خواهد انجام بدهد مشکل داشت، اینقدر امروز و فردا کرد که حائض شد. اینجا است که باب تزاحم است و مخیر است بین الامرین، در عین حالی که عقابش سر جای خودش محفوظ است. اما از جهت وظیفه عملیه روز آخر می گویند انت مخیرة بین کنس المسجد فی حال الحیض و بین ترک ذلک یعنی بین وفاء بالاجارة و بین امتثال نهی از دخول در مسجد. عقاب می شود که می توانست هر دوی این دو تکلیف را امتثال کند و به سوء اختیارش کاری کرد که عاجز شد از جمع بین الامتثالین.

سؤال وجواب: جائی که سوء اختیار دارد مثلا خوف دارد که حیض بشود، اگر تأخیر بیندازد وفاء به اجاره را، این سوء اختیار است لذا عقاب می شود. همانطوری که زنی که اول وقت پاک است، اگر خوف ناشی از مناشئ عقلائیه دارد که اگر اول وقت نماز نخوانم حیض می شوم، واجب بود که اول وقت نماز بخواند، این هم همینطور بود.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: (این مثالی که به سوء اختیار تأخیر بیندازد مورد بحث ایشان نیست)، این زنی که اجیر شد بر کنس مسجد امروز، و امروز هم حیض است، آقای خوئی فرموده اند: وفاء به این اجاره واجب نیست حتی اگر داخل در مسجد بشود. داخل در مسجد است با زنها شب نشینی می کند، هر رطب و یابسی را با هم می گویند. یکی می گوید آقای خوئی دستور بده این خانم کنس مسجد کند به نحو امر ترتبی که علی تقدیر عصیان نهی از دخول در مسجد فی حال الحیض فیجب علیک الوفاء بالاجارة. آقای خوئی می گوید نه، در دخول در مسجد حائضا این خانم عقاب می شود اما هیچ وجوبی ندارد وفاء به اجاره کند. و اگر هم وفاء به اجاره کرد مستحق اجرة المسمی نیست چون اجاره باطل است. بله مستحق اجرة المثل و به تعبیر ادق مستحق اقل الاجرتین است که ببینیم اجرة المسمی کمتر است یا اجرة المثل، هر کدام که کمتر است به او می دهیم. چون اگر اجرة المثل کمتر باشد بیش از این مستحق نیست لعدم صحة الاجارة. اگر اجرة المسمی کمتر است، خودش راضی شد به اینکه بیشتر از این نگیرد. عرفا اجباری که نداشت، خودش راضی شده بود که بجای پنج هزار تومان دو هزار تومان بگیرد و کنس مسجد کند. حالا که اجاره باطل است و این کنس مسجد می کند، بیاید بگوید خب اجاره باطل است اجرة المثلم پنج هزار تومان است، می گویند تو خودت راضی شدی به دو هزار تومان، بیشتر از این عقلاء تو را مستحق نمی دانند. (حالا این مطلب در بحث ما چون بحث کلیدی نیست در جای خودش بررسی می شود).

بحث در این است که آیا فرمایش آقای خوئی صحیح است که امر ترتبی به وفاء به این اجاره نداریم یا صحیح نیست؟

مثال دیگر هم بزنیم: نذر کرد زیارة الحسین علیه السلام فی عرفة را. مستطیع شد، حج نرفت، آیا واجب است به نحو ترتب وفاء کند به نذر؟ مرحوم آقای خوئی فرموده اند که لازم نیست. چون امر ترتبی در مورد خطابهای امضائی خلاف اصل است. دلیل خاص می خواهد. اگر دلیل خاص بود فهو و الا از اطلاق دلیل امر ترتبی در خطاب های امضائی را نمی شود فهمید.

اقول: به نظر من آقای خوئی نظرش به آن جایی نیست که عملا تأخیر بیندازد این مکلف مستطیع ذهاب الی الحج را الی أن عجز عن الذهاب. برای رفتن به حج تا سوم و چهارم ذیحجه بیشتر فرصت نیست مرزها بسته می شود. ولی بعد از آن برای رفتن به کربلا راه باز است. اینجا را بعید می دانم آقای خوئی بگوید الان وجوب وفاء به نذر نداریم. چون این وجوب وفاء که دیگر ترتبی نیست. امر به حج امسال ساقط شد بالعصیان. بعد از سقوط امر به حج به نحو منجز به او می گویند یجب علیک الوفاء بالنذر. بعید می دانم آقای خوئی این را اشکال کند. چون استدلالی که از ایشان نقل می کنیم تناسب دارد با نفی امر ترتبی، که مولا بگوید إن کنت لا تذهب الی الخح فی المستقبل فاذهب الی زیارة الحسین علیه السلام. در همان زمانی که امکان رفتن به حج هست، آقای خوئی می گوید نمی شود بگویند اگر حج نمی روی کربلا برو برای زیارت امام حسین علیه السلام. نمی شود یعنی خلاف مقتضای خطاب وفاء به نذر است. چرا آقای خوئی اینجور فرموده است؟

سؤال وجواب: اگر نذر بکند به نحو معلق، بگوید إن کنت لا اذهب الی الحج فلله علیّ أن أذهب الی زیارة الحسین علیه السلام فی یوم عرفة، بلااشکال وجوب وفاء دارد، آقای خوئی هم قبول دارد. فرض این است که نذرت مطلق بود، گفتی لله علیّ أن أزور الحسین علیه السلام هذه السنة فی یوم عرفة. اینجا را آقای خوئی می گویند امر ترتبی به وفاء به نذر دلیل خاص می خواهد، از عموم و وجوب وفاء به نذر نمی شود این را استفاده کرد. اما در جائی که امر به حج ساقط بشود بالعصیان، ما امر ترتبی نداریم، امر مطلق داریم به وفاء به نذر.

سؤال وجواب: مگر لازم است همان آنی که نذر کرد وجوب وفاء بیاید؟ امروز وجوب وفاء می آید.

سؤال وجواب: لازم نیست منذور در زمان نذر راجح باشد. لذا اگر زن حائض نذر کرد که لله علی که ده روز دیگر من روزه بگیرم نذرش منعقد می شود ولو در حال انشاء نذر حائض بود و صوم حائض مرجوح است. اما رجحان حین الاتیان کافی است. اینجا هم نذر کرد که روزه عرفه کربلا بروم، و اتفاقا زمان رفتن به کربلا دیگر امر به حج نداشت، سقط الامر بالحج بالعصیان، نیاز به ترتب نیست، بلکه بطور منجز به او می گویند ساکت را جمع کن برو کربلا. ترتب نمی خواهد.

سؤال وجواب: در انشاء صیغه نذر قصد قربت معتبر نیست. اتفاقا برخی از فقهاء ما از برخی از روایات استفاده کرده اند که نذر کردن مکروه است. نذر کردن که قصد قربت نمی خواهد. فقط متعلق نذر باید حین الاتیان راجح باشد که این هم راجح است.

سؤال: اگر نذر کند فلان مؤمن را بکشد و او هم اتفاقا روز بعد مرتد شد، آیا واجب است به نذرش عمل کند؟ جواب: اگر نذر کرد زید را بکشد بعد هم زید اتفاقا مرتد شد، باشد چه می شود.

در مقابل این نظر آقای خوئی، یک نظری هست که مرحوم آقای صدر در تعلیقه منهاج الصالحین 1/66 و 2/108 مطرح فرموده است. می فرماید: چه اشکالی دارد اجیر شدن حائض یا جنب برای کنس مسجد؟ هیچ محذوری ندارد و اجاره هم صحیح است. منتهی به شرط اینکه غرری نباشد، یعنی وثوق داشته باشیم که این جنب و این حائض قیام به عمل می کنند. غرر که نباشد صحت اجاره مشکلی ندارد.

منتهی خود ایشان در مناسک حج همفکر آقای خوئی شده است. در بحث اجیر شدن مستطیع برای حج نیابی می گوید این اجاره باطل است.

حالا ببینیم آقای خوئی دلیلش چه بود که این مطالب را فرمود تا بعد ببینیم دلیل آقای صدر در منهاج الصالحین در رد نظر آقای خوئی چیست؟

آقای خوئی فرمایشش این است که می فرماید: دلیل امضاء ظاهرش این است که هر چه را که شما انشاء می کنی همان را امضاء می کند. چیزی را بر انشاء شما نمی افزاید. ظاهر دلیل امضاء این است که فقط ماشین امضاء است. فقط می شود آن قسمت امضاء را فشار داد امضاء بکند. اما اینکه شارع بیاید از خودش به متن انشاء اضافه کند، نه این خلاف ظاهر دلیل امضاء است. ولذا اگر کسی بیاید قراردادی ببندد بعد شارع بگوید این قید را هم به قرارداد اضافه کند تا تصحیح بکنم. حالا آن آقا که اضافه نکرده شارع بیاید از جیب خودش اضافه کند این خلاف ظاهر است. بالاخره اگر این قرارداد را قبول نداری امضاء نکن. ظاهر اوفوا بالعقود و ظاهر اوفوا بالنذر و امثال ذلک این است.

حالا که اینطور شد مرحوم آقای خوئی فرموده است که مثلا در نذر این آقا نذر کرد بطور مطلق زیارة الحسین علیه السلام فی یوم عرفه را. شارع یا این نذر را امضاء می کند یا نمی کند. اگر امضاء بکند، خلاف شرط الله قبل شرطکم است. چون این آقا نذر مطلق کرد. این آقا نگفت إن لم أحجّ فللّه علیّ أن أزور الحسین علیه السلام. او بطور منجز گفت لله علی أن أزور الحسین علیه السلام. شما می گوئید این نذر مورد تأیید ما است بعد امضاء می کنید شارع مقدس. اینکه نمی شود.

اگر شارع بخواهد متن نذر را تغییر بدهد بگوید إن لم تحج فعلیک الذهاب الی زیارة الحسین علیه السلام، خب این خلاف ظاهر امضاء است. پس این امضاء نمی شود.

این راجع به نذر.

راجع به اجاره ایشان مطلب بیشتری گفته است. فرموده: شارع اصلا عقلائی نیست که بیاید حکم بکند به ملکیت مستأجر لعمل الاجیر به نحو ترتب. یعنی حکم وضعی به نحو ترتب باشد که بگوید آقای مستأجر اگر اجیر مثلا داخل در مسجد شد حائضا أو جنبا آنوقت مالک عمل کنس مسجد هستی در ذمه اجیر. اینکه عقلائی نیست. یا مالک هستم بطور مطلق و یا مالک نیستم. اگر او داخل در مسجد بشود من آنوقت به نحو تعلیق مالک عمل کنس او هستم، اینکه عقلائی نیست. شارع این را که نمی تواند بگوید.

اگر بخواهد بطور مطلق بگوید، بگوید آقای مستأجر تو مالک عمل اجیر هستی بطور مطلق، آقای مستأجر این خانم برای کنس مسجد فی هذا الیوم، تو مالک کنس مسجد در ذمه این خانم هستی مطلقا، چه داخل مسجد برود چه نرود، اما وجوب تکلیفی وفاء ترتبی است. ملکیت توی مستأجر لعمل الاجیر ترتبی نیست، بلکه ملکیة مطلقة، چون ملکیت ترتبیه خلاف مرتکز عقلائی است، ولکن اگر شما بگوئید بسیار خوب، وجوب تکلیفی وفاء ترتبی است، که یجب علی هذه المرأة الوفاء بالاجارة إن دخلت المسجد حائضا. اما ملکیت مستأجر لعمل الکنس فی المسجد ملکیة مطلقة. آنوقت نتیجه اش این می شود که اگر این زن داخل مسجد نشد ضامن اجرة المثل این عمل به مستأجر است، چون اتلف ملک الغیر. این عمل ملک مستأجر و کارفرما بود مطلقا، ولی وجوب وفاء به این زن به نحو ترتب باشد.

آقای خوئی می فرماید این حرف بدی نیست، ولکن یک اشکالی که دارد این است که خلاف تلازم بین حکم وضعی به نفوذ اجاره و بین حکم تکلیفی به وجوب وفاء به اجاره است. بین التکلیف و الوضع تلازم هست. اگر وجوب تکلیفی وفاء ترتبی باشد، یعنی اگر این زن داخل مسجد نشود وجوب وفاء ندارد دیگر. وجوب وفاء ترتبا است، علی تقدیر الدخول فی المسجد. اگر داخل مسجد نشد وجوب وفاء ندارد دیگر. خب وجوب وفاء ندارد ولی عمل کنسش ملک مستأجر باشد این خلاف تلازم بین الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی بالوفاء فی المعاملات هست.

این بیان مرحوم آقای خوئی است. فرمود در این مثال اجاره اگر وجوب وفاء ترتبا بخواهد باشد، صحت یعنی ملکیة المستأجر لعمل هذه الحائض، اگر بخواهد آن ملکیت، ملکیت مطلقه باشد، خلف تلازم بین حکم وضعی و حکم تکلیفی به وجوب وفاء است. اگر بخواهد ملکیت ترتبیه باشد که مستأجر به نحو ترتب مالک عمل اجیر است، إن دخل المسجد هذه الحائض فالمستأجر مالک لعمل الکنس فی ذمتها، این صحت ترتبیه خلاف مرتکز است و خلاف ظاهر خطاب امضاء است. ظاهر خطاب امضاء می گوید هر جوری که تو انشاء ملکیت کردی من امضاء می کنم. خب این اجاره که انشاء ملکیت علی نحو الترتب نبود. انشاء ملکیت مطلقه بود. اگر انشاء ملکیت علی نحو الترتب بود که می شد تعلق در عقد. و تعلیق در عقد مبطل است. او انشاء ملکیت مطلقه کرد. شارع بگوید من ملکیت ترتبیه را امضاء می کنم، خب این خلاف مرتکز عقلاء و خلاف ظاهر خطاب امضاء است.

این فرمایش آقای خوئی ره است. مثالی هم به نفع آقای خوئی بزنیم بعد بیائیم اشکال کنیم. مثال به نفع آقای خوئی ره این است که: شما گفتید لله علیّ أن اکرم عالما. اکرام عالم راجح نیست. عالمی که فاسق است اکرام او تشویق او است به فسق. باید عالم فاسق در جامعه مورد اهانت قرار بگیرد تا تشویق نشود به انحراف. أمرنا رسول الله أن نلقی اهل المعاصی بالوجوه المکفهرة. پس لله علیّ أن اکرم عالما که راجح نیست. شما بیائید بگوئید خب قیدش بزنید. حالا خودش قید نزده، گفته لله علیّ أن اکرم عالما، شما موقع امضاء قید بزنید بعد از عالما بنویسید عالما عادلا و بعد زیرش بنویسید امضاء می شود. آن نذر کننده می گوید چه چیزی امضاء می شود؟ من گفتم لله علیّ أن اکرم عالما، اگر قبول نداری بگو نذرت را قبول ندارم، نه اینکه یک قید عادلا هم اضافه کنی و بعد بنویسی امضاء می شود. مشخص هم هست که خط مولا است. این عرفیت ندارد.

این خلاصه فرمایش آقای خوئی با این شاهدی که عرض کردیم.

چرا مرحوم آقای صدر این مطالب آقای خوئی را قبول نکرده بلکه در تعلیقه منهاج رد کرده است؟ لعل وجه آن این است که عرض می کنم: اولا چه محذوری دارد حکم وضعی در معاملات مطلق باشد. اوفوا بالعقود. شما که جناب آقای خوئی اوفوا بالعقود را ارشاد به لزوم می دانید. اوفوا بالعقود را می گوئید أی لا تفسخ العقود فإنها لا تنفسخ. اینجور معنا می کنید دیگر. می گوئید ارشاد است اوفوا بالعقود أی لا تفسخ العقود فإنها لا تنفسخ. خب این اجاره زن حائض شارع گفته عقد لازم، لزوم وضعی دارد، یعنی قابل فسخ نیست. این زن می تواند مسجد نرود، ولی باید اجرة المثل آن عملی را که ملک مستأجر شد پرداخت کند. چه مشکلی دارد؟ اوفوا بالعقود ارشاد به نفوذ این اجاره است. این اجاره نافذ است و اتفاقا قابل فسخ هم نیست. چه محذوری دارد.

شما می گوئید امر این زن به وفاء مطلق نیست چون اگر مطلق بود مستلزم ارتکاب حرام بود.

می گوئیم قبول، امر ترتبی باشد چه محذوری دارد؟ نفوذ این عقد اجاره مطلق، عقد لازم لا ینفسخ، اما تکلیف این زن به وفاء ترتبا باشد، چه محذوری دارد؟ اینکه همینجوری ادعا بکنیم که تلازم است بین وجوب وفاء و بین نفوذ عقد اجاره، آخه با ادعا که مطلب درست نمی شود. دلیل بیاورید، چه تلازمی هست؟ تلازم عقلی هست؟ تلازم عقلائی هست؟ تلازم شرعی هست؟ چه تلازمی؟ جناب آقای خوئی! اگر کسی وفاء به اجاره بر او حرجی بود، وجوب وفاء ندارد، آیا پس اجاره صحیح نیست؟ پیرمردی که اجیر شد ولی می بیند نمی تواند این بار سنگین را از ایستگاه به منزل شما بیاورد، ولی می گوید دیگر قرارداد بستم نامردی است ببرم. شما دستهایتان را گذاشتید داخل جیبتان، آن پیرمرد هم با کمر خمیده دارد اساس شما را می آورد، خب وفاء به اجاره ندارد، چون هر لحظه می تواند بگوید من کمرم درد گرفت دیگر حال ندارم، ما جعل علیکم فی الدین من حرج. وفاء به اجاره ندارم. ولی حالا اگر وفاء کرد آخرش به او بگوی که تو مستحق اجرة المسمی نیستی چون اجاره ات باطل بود چون وجوب وفاء نداشتی؟ می گوید مرد حسابی وجوب وفاء نداشتم به تو چه ربطی دارد؟ چه کسی گفته است که وجوب وفاء از مقومات اجاره است تا بعد بگوئید وجوب وفاء ترتبی که بود دیگر با صحت مطلقه سازگار نیست؟ نه، اوفوا بالعقود ارشاد است به نفوذ این عقد اجاره. این عقد اجاره حائض لکنس المسجد مصداق اوفوا بالعقود است أی لا تفسخوا العقود، عقد لازم است. در عین حال وجوب ترتبی وفاء دارد. هیچ مخالف با هیچ حکم عقل ویا حکم شرعی هم نیست. اصلا در عقد اجاره وجوب وفاء فعلی لازم نیست. مثل آن پیرمرد که حرجی است وجوب وفاء ندارد ولی در عین حال اجاره اش صحیح است.

والحمد لله رب العالمین. بقیة الکلام انشاءالله روز شنبه.

جلسه 309

شنبه 24/12/87

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 این بود که در احکام امضائیه یعنی احکامی که بر انشاء مکلف مترتب هست، مثل وجوب وفاء به اجاره، وجوب وفاء به شرط، وجوب وفاء به نذر و امثال ذلک، آیا ترتب و تزاحم فرض می شود یا نمی شود؟

شکی نیست که اگر دلیل خاص داشتیم، مشکلی نیست امر ترتبی به وفاء به نذر. مولا بگوید إن لم تحج هذه السنة و انت مستطیع فف بنذرک لزیارة الحسین علیه السلام. إن لم تحج لنفسک و انت مستطیع فف بالاجارة للحج النیابی. بحث در این است که از اطلاقات می شود این را استفاده کرده یا نه؟

مرحوم آقای خوئی فرمودند از اطلاقات نمی شود این را استفاده کرد. ولذا اگر واجب شرعی ابتدائی را ترک هم بکند وفاء به اجاره، وفاء به نذر و امثال آن واجب نیست حتی به نحو ترتب.

ایشان دو مطلب فرموده اند:

مطلب اول: این بود که دلیل امضاء خلاف ظاهر است که بخواهد تصرف کند در متعلق امضاء. این شخص نذر کرد بطور مطلق که من روز عرفه کربلا باشم. شارع بگوید اگر حج نرفتی کربلا باش، این تصرف در نذر است و این خلاف ظاهر دلیل است. مثل این است که من نذر کردم اکرام کنم فاسق را شارع بگوید اکرام فاسق که مرجوح است، پس اکرام کن فاسق با امتیازهایی مثل اینکه هاشمی هست، عالم هست، که بخاطر عالم بودن و هاشمی بودن رجحان پیدا کند. این خلاف ظاهر دلیل امضاء هست. من نذر کردم که لله علیّ أن اکرم فاسقا، یا امضاء می کند شارع و مهر تأیید می زند یا مهر تأیید نمی زند. اینکه بیاید تصرف کند در نذر من، این خلاف ظاهر دلیل است. بله دلیل خاص اگر بود، مثل در بیع صرف که دلیل خاص داریم، با اینکه بایع و مشتری انشاء می کنند ملکیت من حین الایجاب و القبول را، شارع بگوید نخیر، من ملکیت من حین التقابض للثمن و المثمن را امضاء می کنم. این یک ساعتی که با هم نشستید چای خوردید بعد قبض ثمن و اقباض مثمن انجام شد، این یک ساعت را من امضاء نمی کنم ملکیت طرفین را، اشکالی ندارد دلیل خاص داریم. اما دلیل مطلق نمی تواند این را بفهماند.

اقول: اشکال این فرمایش آقای خوئی این است که جناب آقای خوئی! هیچگاه امضاء مشروط تصرف در ممضی نیست. اگر شما رفتید نزد معاون رئیس، معاون رئیس گفت در صورت قبول رئیس این قرارداد بلامانع است. این امضاء مشروط است و نه تصرف در ممضی. شارع یکوقت تصرف در ممضی می کند، مثل مثال لله علیّ أن اکرم فاسقا، بله این وجهی ندارد. یک وجه امضاء مشروط می کند، می گوید إن لم تحج لنفسک فهذا النذر ممضی. فیجب علیک الوفاء بالنذر إن لم تحج لنفسک یعنی إن عصیت الامر بالحج و لم تحج لنفسک فهذا النذر واجب الوفاء. این امضاء مشروط است و نه تصرف در ممضی تا خلاف مقتضای خطابات امضائیه باشد.

اما آنچه که مرحوم آقای خوئی فرمود که خطاب اوفوا بالعقود در مثال عقد اجاره این نمی شود که صحت ترتبیه را جعل کند، یعنی بگوید آقای مستأجر تو مالکی در ذمه این زن حائض کنس مسجد را علی تقدیر دخولها فی المسجد، این خلاف فهم عقلائی است در عقود، و اگر خود این زن حائض معلق می کرد عقد اجاره را بر دخولش در مسجد که می شد تعلیق مبطل. شارع بخواهد این کار را بکند بگوید علی تقدیر دخولک فی المسجد فالمستأجر مالک للعمل فی ذمتک، این غیر از اینکه خلاف ظاهر دلیل امضاء است چون تصرف می شود در ممضی، تفکیک می شود، یعنی صحت ترتبیه خلاف فهم عقلائی است. اگر بخواهید بگوئید صحت مطلقه دارد، من مستأجر مالک عملم در ذمه این زن حائض مطلقا، نه علی تقدیر دخولها فی المسجد، بلکه مطلقا مالکم عمل کنس را در ذمه این زن حائض، اگر این را می گوئید، آقای خوئی ره فرموده صحت مطلقه، اما وجوب وفاء مشروط است. چون نمی شود وجوب وفاء مطلق باشد که یجب علی هذه المرأة الحائض الوفاء بالاجارة مطلقا ولو بعصیان الحکم الشرعی؟ اینکه نمی شود. وجوب وفاء ترتبی بخواهد باشد، از آن طرف عقد اجاره صحت مطلقه داشته باشد، این تفکیک لازم می آید بین وجوب وفاء و بین صحت.

پس وجوب وفاء که نمی شود مطلق باشد. اگر بخواهد ترتبی باشد سؤال می کنیم صحت این عقد اجاره یعنی مالک شدن مستأجر عمل کنس فی المسجد را در ذمه این زن، این صحت چطور است؟ اگر صحت مطلقه است، این خلف تلازم است بین وجوب وفاء وصحت عقد اجاره که یکی بخواهد ترتبی باشد و دیگری بخواهد مطلق باشد. و اگر بگوئید صحت عقد اجاره هم ترتبی است، این خلاف مرتکز عقلائی است.

اقول: سؤال می کنیم که دلیل این فرمایش آقای خوئی چیست؟ قبول داریم که صحت ترتبیه که مالک باشد مستأجر عمل کنس فی المسجد علی تقدیر دخول الحائض فی المسجد، این خلاف مرتکز عقلائی است. اما صحت مطلقه چه مشکلی دارد؟ اگر می گوئید صحت مطلقه این اجاره وجوب مطلق وفاء می خواهد و با وجوب ترتبی وفاء ناسازگار است، سؤال می کنیم که ثبوتا ناسازگار است یا اثباتا؟ اگر می گوئید ثبوتا ناسازگار است، می گوئیم به چه دلیل؟ عقلا ناسازگار است یا عقلاءا ناسازگار است؟ به چه دلیل؟ اصلا ممکن است یک جائی وجوب وفاء نباشد، مثل صحت اجاره در صبی. ولی صبی او را اجاره می دهد برای یک عملی، اجیر هو الصبی، وجوب وفاء ندارد، رفع القلم عن الصبی، ولی صحت اجاره دارد. اصلا وجوب وفاء لازم ثبوتی صحت اجاره نیست تا چه برسد که شما گیر بدهید که وفاء به اجاره کنس مسجد در مثال زن حائض وجوب مطلق نمی تواند باشد، اینجا که وجوب ترتبی ممکن است. جائی که اصلا وجوب ندارد وفاء، ما قائل به صحت اجاره هستیم و شما هم قائلید به صحت اجاره، مثل اجاره صبی به اذن ولیه، ولی هیچ تکلیف ندارد. اثرش این است که شما مالک عملید در عهده صبی، صبی هم مالک اجرت است در ذمه شما. مگر اجاره حتما باید وجوب شرعی وفاء داشته باشد؟

پس خلاصة عرض می کنم که اگر شما می گوئید صحت اجاره ثبوتا تلازم دارد با وجوب وفاء، نخیر، هیچ دلیلی ندارد. اگر می گوئید اثباتا دلیل صحت اجاره چیزی نیست جز وجوب وفاء، "اوفوا بالعقود"، ولذا جائی که وجوب وفاء نبود کاشف نداریم از صحت اجاره. می دانید شبیه چی؟ شبیه آن چیزی که در بحث طهارت و نجاست می گویند. می گویند عمده دلیل ما بر نجاست ملاقی نجس خطاب إغسله است. اگر یک جائی غسل لازم نبود برای تطهیر، دیگر ما دلیلی بر تنجس نداریم. مثل جسد حیوان. جسد حیوان مشهور می گویند یتنجس بملاقاة النجس و لکن یطهر بزوال عین النجس. آقای خوئی ره فرموده دلیل بر تنجس ملاقی نجس غیر از خطاب یغسل و إغسله هست؟ ما که دلیل نداریم که ملاقی النجس نجس. همه دلیلهای ما این است که إغسله. خب وقتی إغسله شامل جسد حیوان نمی شود و غسل مطهر نیست در جسد حیوان بلکه زوال عین مطهر است، پس اصلا کاشف نداریم از تنجس جسد حیوان. و همینطور باطن جسد انسان. باطن جسد اگر کسی غذا نجس خورد، ممکن است باطن جسد نجس بشود اما قطعا لازم نیست شلنگ بگیرد ومعده خود را از این غذای نجس تطهیر کند. خب وقتی که اینطور بود اصلا دیگر از کجا نجس شد. إغسله که آن را نمی گیرد پس شما از کجا کشف می کنید که نجس است؟

البته به خود آقای خوئی ره نقض وارد است که در بواطن غیر محضه مثل فضای دهان وبینی خود شما گفتید که یتنجس بملاقاة النجس ویطهر بزوال العین، خب خود شما با اینکه اینجاها غسل لازم نیست اما ملتزم شده اید که بواطن غیر محضه یتنجس بملاقاة النجس.

حالا این نقض به آقای خوئی است. ما آنجا هم ملتزم می شویم با همین بیان آقای خوئی که وقتی إغسله نداریم حتی در بواطن غیر محضه مثل فضای دهان، اصلا چه کسی می گوید نجس می شود؟

سؤال وجواب: امر به غسل امر ارشادی است امر تکلیفی که نیست. ممکن است یک ظرفی دهانه اش آنقدر تنگ است که قابل شستشو نیست. خب آن امر ارشادی إغسله دارد، می گوید تا نشوری پاک نمی شود. اما در مورد بواطن قطعا اگر نشوریم هم پاک می شود با زوال عین، للسیرة القطعیة المتشرعیة، که وقتی غذای نجس می خوردند شلنگ نمی گرفتند در دهانشان الا من کان مبتلی بالوسواس، حتی آنها هم بعید است این کار را بکنند.

خب این فرمایش آقای خوئی ره اگر در اینجا هم بخواهد تطبیق بشود که بخواهد بگوید خطاب اوفوا بالعقود دلیل است بر صحت عقد، و الا ما همچنین اطلاقی که نداریم که الاجارة صحیحة. اوفوا بالعقود. خب وقتی امر به وفاء نبود، پس صحت هم کاشف ندارد. اگر آقای خوئی این را بفرماید که می شود تلازم اثباتی.

اقول: جوابش این است که اولا: جناب آقای خوئی! طبق نظر شما اوفوا بالعقود وجوب وفاء نیست، ارشاد است به لزوم عقد. أوفوا بالعقود أی لا تفسخوا العقود. ای مؤمنان قراردادها را فسخ نکنید، ارشاد است به اینکه قراردادها فسخ نمی شوند. این مطلبی است که آقای خوئی ره صریحا در مصباح الفقاهة 2/465 مطرح فرموده است. پس می گوئیم اوفوا بالعقود أی لا تفسخوا العقود، اصلا خودش دلیل بر حکم وضعی است. این عقد اجاره زن حائض لکنس المسجد عقد لازم، ولو وجوب تکلیفی وفاء بطور مطلق ندارد.

علاوه شما که معتقدید که آیه "تجارة عن تراض" شامل جمیع معاوضات مالیه می شود. اجاره هم تجارة عن تراض است. این را هم در مصباح الفقاهة صریحا فرمودید. خب آیه "لا تأکلوا اموالکم" چکار به وجوب وفاء دارد. خطاب می کنند به این زن حائض و خطاب هم می کنند به مستأجر این زن حائض، می گویند این زن حائض که می خواهد اجرة المسمی بگیرد، اجرة المثلش پنج هزار تومان است ولی اجرة المسمی ده هزار تومان، مستأجر هم قبول می کند، آیه می گوید اگر تجارة عن تراض بود می توانید اکل مال دیگران بکنید. خب این کاشف است از صحت این اجاره. چون آقای خوئی ره که می گوید اجاره باطل است می گوید این زن بیش از پنج هزار تومان که اجرة المثل است مستحق نیست.

پس اشکال اول این است که شمای آقای خوئی که مشکل اثباتی ندارید بلکه دلیلهای وضعی دارید.

ثانیا: برفرض شما مثل ما فکر بکنید که تجارة عن تراض مختص است به بیع، و اوفوا بالعقود هم مفادش وجوب تکلیفی وفاء عملی است به عقد. یا ایها الذین آمنوا، ای مؤمنین وفاء کنید به عقد. آقا خانه اش را فروخته تحویل مشتری نمی دهد، به او می گویند "یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود". می گوید بنده گوش به این حرف این آیه داده ام بنابر تفسیر آقای خوئی. چون فسخ نمی کنم، اما نشستم در این خانه تحویل نمی دهم. این اجیر هم من نمی روم سر کار، اما "اوفوا بالعقود" را من عمل می کنم. چون اوفوا بالعقود می گوید لا تفسخوا العقود فإنها لا تنفسخ. من هم که فسخ نکرده ام. آیا عرفا آن بایعی که مبیع را تحویل نمی دهد اجیری که عمل را اتیان نمی کند، عمل کرده به خطاب اوفوا بالعقود؟ آیا به او می گویند وفیت بعقدک؟ این چه وفاء به عقدی است؟ ولذا ما ملتزمیم که اوفوا بالعقود یعنی وجوب تکلیفی وفاء عملی به عقد. اما جناب آقای خوئی! اوفوا بالعقود مثل بقیه خطابات تکلیف یک قید لبی دارد که أوفوا بالعقود إن لم تشتغلوا بواجب اهم أو مساوی، امروز یک قید دیگرش را می گوئیم، بخاطر ارتکاز عرفی و ادله شرعیه یک قید دیگی خورده است که أوفوا بالعقود إن لم تشتغلوا بواجب اهم أو مساو أو واجب اولیّ شرعی. هر واجب ابتدائی شرعی که امضائی نباشد او مقدم است بر وفاء به شرط. إن شرط الله قبل شرطکم. ارتکاز عرف هم همین را می گوید. می شود أوفوا بالعقود إن لم تشتغلوا بواجب اهم أو مساو أو واجب اولیّ شرعیّ. خب شامل این مورد هم می شود.

فقط شما فرمایشتان این است که وجوب ترتبی وفاء چطور کاشف باشد از صحت مطلقه اجاره. شما اشکالتان این است دیگر. صحت ترتبیه اجاره خلاف مرتکز عقلاء است. صحت مطلقه اجاره کاشف ندارد، چطور وجوب ترتبی وفاء بخواهد کشف کند از صحت مطلقه؟. می گوئیم چرا کشف نکند؟ وقتی که ما سبر و تقسیم می کنیم می بینیم وجوب ترتبی وفاء که هست در کنارش یا باید صحت مطلقه عقد اجاره باشد یا صحت ترتبیه، صحت ترتبیه که خلاف ارتکاز عرف است، فیتعین صحت مطلقه. چه مشکلی دارد؟

ما می گوئیم اوفوا بالعقود طبق نظر آقای خوئی ره که ارشاد به لزوم وضعی عقد است که مشکلی ندارد ربطی به وجوب وفاء ندارد. طبق نظر ما که مربوط می شود به وجوب تکلیفی وفاء به عقد، خب این وجوبش ترتبی است بخاطر قید لبی. شما ممکن است بگوئید این وجوب ترتبی وفاء چطور می خواهد از صحت عقد اجاره کشف بکند. جوابش این است که لازمه وجوب ترتبی وفاء صحت اجاره است. صحت ترتبیه که خلاف مرتکز عرف است. پس یا باید بگوئیم این اجاره باطل است یا صحت مطلقه دارد. اگر بگوئیم باطل است که با وجوب وفاء جمع نمی شود. دیگر راهی جلو ما نمی ماند الا یک راه و آن اینکه ملتزم بشویم به صحت مطلقه این عقد اجاره. چون دو راه دیگر هست: یک: التزام به بطلان این عقد اجاره. خب اینکه با وجوب وفاء جمع نمی شود. وجوب وفاء ولو ترتبی است اما دیگر با بطلان عقد اجاره که سازگار نیست. اطلاق اوفوا بالعقود شامل اینجا می شود. وجوب وفاء ترتبی به عقد است. پس یا باید بگوئیم این اجاره باطل است، که تهافت است، با وجوب وفاء ترتبی سازگار نیست. دوم: اینکه بگوئیم صحت ترتبیه است برای این عقد اجاره، یعنی در صورتی که این زن حائض داخل مسجد بشود این اجاره صحیح است و مالک عمل کنس هستم در ذمه او، و این هم که شما گفتید خلاف مرتکز عرف است. خب راه منحصر می شود به صحت مطلقه عقد که من بطور مطلق مالک عمل کنس هستم در ذمه این زن حائض. منتهی وجوب وفاء ترتبی است. وجوب ترتبی وفاء کشف کرد از صحت مطلقه عقد اجاره، چه مشکلی دارد.

شما گفتید کاشف ما از صحت اجاره چیست، می گوئیم این هم کاشف.

سؤال وجواب: تلازم ثبوتی را که اشکال کردیم و گفتیم لا دلیل علیه بتاتا. بحث ما فعلا در این است که اگر آقای خوئی بگوید ما کاشف نداریم از صحت اجاره الا آیه اوفوا بالعقود، و وقتی آیه اوفوا بالعقود از کار افتاد دیگر از کجا کشف کنیم صحت اجاره را، می خواهیم ببینیم این کلام آقای خوئی ره جواب دارد یا نه. جواب آقای خوئی ره این است که شما که اوفوا بالعقود را ارشاد به صحت و لزوم وضعی عقد می دانید، این آیه چه ربطی دارد به وجوب وفاء. اصلا خودش مستقیم می رود می گوید این عقد اجاره حکم وضعی اش این است که صحیح است و قابل فسخ هم نیست. ولو وجوب وفاء بر این زن حائض نداشته باشد اما قابل فسخ نیست. زن نرود کنس کند مسأله ای نیست، مسجد نرود کنس هم دیگر واجب نمی شود، اما باید اجرة المثل این عمل انجام نداده را بدهد به مستأجر. خاصیت لزوم این عقد اجاره این است.

پس مشکل ثبوتی نداریم، مشکل اثباتی هم نداریم.

سؤال وجواب: خطاب اوفوا بالعقود ولو به نحو ترتب می گوید به این عقد اجاره وفاء بکن. إن دخلت المسجد فیجب علیک الوفاء بعقد الاجارة تکلیفا. خب این کاشف است از اینکه این اجاره باطل نیست. اگر باطل بود که نمی گفتند یجب الوفاء. شما می گوئید صحت ترتبیه خلاف ارتکاز عرف است، بسیار خوب او هم نیست، او هم خلاف مرتکز عرف است. راه منحصر می شود به صحت مطلقه اجاره.

به نظر ما طبق روش فقهی این بزرگان در معاملات، ما هیچ مشکلی در اینجا نداریم. فقط ما طبق روش خودمان اشکالهایی در این بحث داریم بر ترتب در خطابات امضائیه که عرض می کنیم. ما یک یک خطابات امضائیه را بحث می کنیم:

از نذر شروع کنیم که اسهل این مباحث است. در نذر ما حرفمان این است که میگوئیم: کسی که نذر کند عمل منافی واجب را، یکوقت می گوید لله علیّ اگر از اول اذان صبح تا طلوع آفتاب نماز صبح نخواندم بجای آن قرآن بخوانم. این مشکلی ندارد و آقای خوئی هم این را قبول دارد.

اما اگر بطور جزمی و صددرصد بگوید لله علیّ که فردا از اذان صبح تا طلوع آفتاب قرآن بخوانم یا کنس مسجد کنم یا دعای ندبه بخوانم که از اذان صبح شروع می شود و به طلوع آفتاب ختم می شود، (دعای ندبه را مثال بزنیم که با نماز جمع نمی شود، دیگر در نماز که نمی شود أین الحسن أین الحسین گفت). خب این نذر که لله علیّ أن اقرأ دعاء الندبة بدایة من اذان الصبح و نهایة الی طلوع الشمس، خب این عرفا نذر راجح نیست. عرف می گوید تو چطور می توانی به خدا بگوئی که لله علیّ أن افعل کذا. چطور می توانی بگوئید که بخاطر خدا وبرای خدا است. مگر می شود چیزی که مستلزم ترک واجب است آدم بگوید خدایا بخاطر تو این کار را می کنم؟

سؤال وجواب: بحث در قصد قربت نیست بحث در صدق لله علیّ است.

حالا بگذریم که دلیل های خاص داریم که باید متعلق نذر واقعا راجح باشد، عهد شبیه نذر است. یعنی متعلقش باید مرجوح نباشد.

سؤال وجواب: قسم هم باید متعلقش مرجوح نباشد دیگر. ... بگویم قسم به تو که خیلی عزیزی از وقتی که تو می گوئی برو نان بخرم من بنشینم کتاب بخوانم در اتاق تا وقتی که نانوائی تعطیل می شود. آخه لله علیّ احترام است دیگر. اگر به یکی بگوئی به جان عزیز تو قسم می خورم از وقتی تو می گوئی نان بخر کتاب را در اتاق بگذارم جلوم مطالعه کنم تا وقتی که خبر می دهند که دیگر تمام نانوائی های شهر قم بسته شد. می گوید که تو چه جور داری به جان من قسم می خوری؟

ممکن است شما بگوئید قسم می خوریم. ولی روایت می گوید متعلق قسم هم باید مرجوح نباشد. خب این مرجوح است عرفا از دید مولا. مولا! به تو قسم از اول طلوع آفتاب شروع کنم دعای ندبه بخوانم و آخر دعای ندبه هم تا طلوع شمس ادامه پیدا کند، روایت می گوید قسمی که متعلقش مرجوح است منعقد نمی شود. عرفا این متعلقش مرجوح است.

سؤال وجواب: اگر به نحو تعلیق بگوید که لله علیّ یا والله یا عاهدت الله که اگر نماز صبح نخواندم دعای ندبه بخوانم بین الطلوعین، او می شود و کسی اشکال نمی کند. اما اگر بطور صد در صد بگویم حتما این کار را بکنم دعای ندبه بخوانم من اول طلوع الفجر الی طلوع الشمس، با اینکه این مستلزم فوت نماز صبح است، این نه راجح است، نه صدق لله علیّ می کند، نه صدق عاهدت الله می کند، چون عاهدت الله هم باید متعلقش راجح باشد والا عاهدت الله صدق نمی کند، و قسم هم باید متعلقش مرجوح نباشد.

سؤال وجواب: اگر بگوئی یا زید لک علیّ أن اضرب ولدک، این عرفی است؟ نه. چون ظاهر لک علیّ این است که کاری می کنم به نفع تو.

سؤال وجواب: العقود تابعة للقصود. حالا اگر آمدی پشیمان شدی فردا خواستی نماز صبح بخوانی، می گوئی حیف که نذر کردم و الا نماز صبح می خوانم. پس اگر واقعا نذرت مطلق است خب این نذر راجح نیست. ولی اگر نذرت مشروط و معلق است علی عصیان الامر بصلاة الصبح، این اشکالی ندارد.

سؤال وجواب: اگر نذر کرده است که بین الطلوعین زیارت عاشورا بخواند. هر روز بلند می شد هنگام اذان صبح نماز صبحش را می خواند بعد هم یک زیارت عاشورای دلنشینی می خواند با آن لعن ها و برائت از اعداء آل محمد علیهم السلام به اسم، ولی امروز تساهل کرد، گفت یک مقدار دیگر بخوابم یک مقدار دیگر بخوابم، ساعت شد شش و 10 دقیقه، خب این دیگر زیارت عاشورا بخواند یا نماز صبح بخواند؟ اینجا می شود باب تزاحم. اینجا باید نماز صبح بخواند ولی از باب اهم ومهم. نذرش منعقد است. چون نذرش که منافی با واجب نبود. این آقا به سوء اختیارش این کار را کرد که مبتلا به تزاحم شد.

ولذا به نظر ما این نذر و این عهد و این یمین منعقد نمی شود.

اما در مورد شرط (ما اینها را به ترتیب آسانی می گوئیم تا به آن سخت ترین شکل که عقد اجاره است برسیم): شرط لازم نیست متعلقش راجح باشد، بلکه مرجوح هم بود عیب ندارد. پس مثل نذر و یمین و عهد نیست. مثل اجاره هم نیست که مشروط له مالک باشد عمل را در ذمه مشروط علیه. چون اینها هر کدام حساب خودشان را دارند. شرط یک حالت متوسطی دارد. بدهکاری نیست. اینجا المؤمنون عند شروطهم به نحو ترتب شامل این آقا می شود که شرط کرده بود دعای ندبه بخواند من اول طلوع الفجر الی اول طلوع الشمس؟ یک آقایی است خیلی عقیده دارد به دعای ندبه، این آمد با او اینجور شرط کرد. خب المؤمنون عند شروطهم می گوید اگر نماز صبح نخواندی وفاء به شرط کن؟. دیگر اینجا نمی توانیم بگوئیم متعلق شرط راجح نیست. خب نباشد. متتعلق شرط مرجوح هم باشد مشکلی ندارد. چه اشکالی دارد که بگویند إن لم تصل الفجر فف بنذرک؟ شبهه این است که آیا عرفا این شرط مصداق ما احل حراما هست یا نیست؟ (البته ما احل حرام أو احل ترک واجب، چون ترک واجب هم عرفا حرام است. کل شرط واجب الوفاء الا شرطا محللا للحرام أو محللا لترک الواجب). شبهه این است که عرفا این شرط، شرط محلل حرام است. این شبهه ببینیم آیا درست هست یا درست نیست. روز دوشنبه انشاءالله.

جلسه 310

دوشنبه 26/12/87

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 خطاب امضائی به نحو ترتب عمل منافی با واجب را شامل می شود یا نمی شود؟ مثلا خطاب وجوب وفاء به نذر شامل نذر عملی که منافی با اتیان واجب هست می شود؟ قطعا وجوب وفاء به این نذر مطلق نیست. کسی نذر کند از ابتداء طلوع فجر تا طلوع شمس کنس مسجد بکند، قطعا این وجوب وفاء وجوب مطلق نیست. إن لم تصل فیجب علیک الوفاء بالنذر ممکن است داشته باشیم که می شود وجوب ترتبی، اما یجب علیک الوفاء بالنذر مطلقا این محتمل نیست. حتی کسانی که مثل حضرت امام ره قائلند که در تزاحم خطاب تکلیف مطلق هست، أنقذ الغریق مطلق است، اگر تزاحم هم بکند با خطاب صل، هر دو خطاب مطلق هستند، عقل در مقام امتثال حکم می کند به تنجز اهم. بنابر نظر ایشان هم که مسلک رابع تزاحم بود، در مورد خطابهای امضائی این را نمی شود گفت. این مطلب ایشان در خطابهای ابتدائی شرعی هست مثل أنقذ الغریق یا صل. اما خطاب ف بنذرک انصراف دارد به عنوان قید لبی. مقید لفظی دارد، شرط الله قبل شرطکم. شرط الله قبل شرطکم یعنی با وجود شرط الله مثل وجوب نماز بین الطلوعین، ما هیچگاه امر نمی کنیم بطور امر امضائی که واجب است وفاء کنید به این نذر کنس مسجد یا شرط کنس مسجد بین الطلوعین. شرط الله قبل شرطکم. انصراف هم دارد خطاب ف بنذرک، ف بشرطک، ف بعقدک از این مورد که بخواهد مستلزم ترک واجب باشد.

پس مسلم خطاب وجوب وفاء مطلق نیست نسبت به موردی که مزاحم با واجب است. اما به نحو ترتب که إن لم تصلّ فف بنذرک، إن لم تصل فف بشرطک، این محل بحث است.

سؤال وجواب: این مطلب در کلمات حضرت امام ره منصوص نیست. علی المبنا عرض کردم که ایشان در این خطاب وجوب وفاء قائل به این نیستند که مطلق هست و در مقام امتثال عقل حکم می کند به عدم تنجز آن. بله ایشان فتوی داده اند که کسی که نذر کرد روز عرفه کربلا باشد و مستطیع شد، اگر حج نرفت باید کربلا برود. اما این با امر ترتبی هم می سازد. بعید می دانم ایشان خطاب وجوب وفاء به این نذر را بطور مطلق قائل باشند، چون خلاف إن شرط الله قبل شرطکم هست، خلاف انصراف عرفی است. انصراف عرفی خطاب وجوب وفاء به نذر این است که تا جائی نذر شما محترم است که مزاحم واجب ابتدائی شرعی نباشد.

پس بحث در این بود که وجوب ترتبی می تواند داشته باشد خطاب وجوب وفاء به نذر و امثال آن یا نه.

ما از نذر شروع کردیم، عرض کردیم نذر عملی که ضد واجب هست عرفا نذر راجح نیست. عرف نمی گوید که متعلق نذر تو راجح است. تو نذر کردی که از اول طلوع فجر تا طلوع آفتاب کنس مسجد بکنی بدون وقفه. این از نظر عرف یعنی ترک نماز. هم دلیل داریم که متعلق نذر باید راجح باشد، و هم عنوان لله علیّ این اقتضاء را می کند. وقتی می گوئید لله علیّ یعنی برای خدا است، باید متعلقش چیزی باشد که محبوب خدا است. عهد هم همینطور مثل نذر است.

در یمین ما قبول داریم که متعلقش لازم نیست راجح باشد، اما دلیل داریم که متعلق یمین نباید مرحوح باشد. نه اینکه یمین صدق نیست. فوعزتک لاغوینهم اجمعین، یمین صادق است بر مرجوح، ولکن دلیل داریم که اگر یمین نسبت به مرجوح تعلق گرفت این یمین منعقد نمی شود. و عرفا قسم بخورم کنس مسجد کنم من اول طلوع الفجر الی طلوع الشمس، عرف می گوید یمین بر مرجوح است ولذا منعقد نمی شود.

حتی وجوب وفاء ترتبی هم ندارد. چرا؟ برای اینکه شرائط انعقاد نذر و عهد و یمین را ندارد.

بله اگر من از ابتدا می گفتم که إن لم اصلّ فاکنس المسجد اشکالی نداشت. متعلقش عرفا راجح بود. اگر نماز نخوانم بجای اینکه بروم بخوابم کنس مسجد می کنم. متعلقش راجح است. اما وقتی به قول مطلق می گویم کنس مسجد بکنم، معلق نمی گویم که إن ترکت الصلاة فأکنس المسجد، عرف می گوید این معنایش این است که تو نذر کردی تقدیم کنی کنس را بر نماز. نذر کردی مستحب را بر واجب تقدیم کنی. عرف اینطور می گوید. ولذا منعقد نمی شود.

برخلاف فرمایش حضرت امام ره که فرمود اگر مستطیع حج نرفت باید به نذرش نسبت به زیارت کربلا روز عرفه عمل کند، ما وفاقا للسید الخوئی می گوئیم نخیر لازم نیست عمل کند و هیچ مشکلی هم از ناحیه عدم وفاء به این نذر پیش نمی آید.

اما راجع به شرط؛ در شرط متعلق شرط لازم نیست راجح باشد. حتی مرجوح هم باشد مشکلی ندارد. مثلا شرط می کند ارتکاب مکروهی را، المسلمون عند شروطهم ولو مرجوح است. اگر کسی شرط کرد بر شما در ضمن عقد لازم کنس مسجد را من اول طلوع الشمس الی طلوع الفجر، نمی توانیم بگوئیم این شرط متعلقش راجح نیست، خب نباشد. یا متعلقش مرحوح است، خب باشد.

اما بعید نمی دانیم که این شرط عرفا بشود محلل حرام. اصول چیز دیگری می گوید. اصول می گوید الامر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضده. اما عرف عنوان شرط محلل حرام را صادق می بییند. بعید نمی دانید که عرف بگوید این چه شرطی است؟ شرط کردی از اول اذان صبح تا طلوع آفتاب کنس مسجد بکنی. خب این شرط محلل حرام است، یعنی محلل ترک واجب است که ترک واجب عرفا حرام است. همین ترک واجب هم اگر اصول بخوانیم، می گوید ترک واجب که حرام نیست، امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست، اما عرف عنوان حرام را صادق می داند بر ترک واجب. در حدیث هم داشتیم که منطبق کرد عنوان حرام را بر ترک واجب. عرف می گوید این شرط هم محلل حرام است، ما این را بعید نمی دانیم. ولذا معتقدیم این شرط هم وجوب وفاء ندارد.

سؤال وجواب: اگر شرط کنی که یک آقایی بین الطلوعین خواب باشد. خب این شرط عرفا محلل حرام نیست؟ اگر بگوید آقا خواب که حرام نیست نماز واجب است، امر به شیء که مقتضی نهی از ضد خاص نیست. من شرط کردم در ضمن عقد ازدواج با دخترم مثلا که شما بین الطلوعین بخوابی. ولی عرف می گوید این شرط محلل حرام است ولذا به نظر ما منعقد نمی شود.

اگر شما در این مطلب ما تشکیک کنید بگوئید نه، این محلل حرام نیست، ضد واجب است، ضد واجب که حرام نیست. بله آنوقت باید ملتزم بشویم به امر ترتبی به وفاء به این شرط. اما عرف به نظر ما تأمل و تردید نمی کند در صدق عنوان محلل حرام.

اگر شما در عنوان محلل حرام تشکیک کردید گفتید صادق نیست، دیگر اشکال آقای خوئی را نباید قبول کنید که امر ترتبی به وفاء به این شرط خلاف دلیل امضاء است. چرا خلاف دلیل امضاء است؟ تصرفی نمی کند ترتب در متن شرط. می گوید إن لم تأت بالواجب الالهی فف بشرطک. شرط را دستکاری نمی کند جناب آقای خوئی. اگر مثل ما می گوئید این شرط عرفا محلل حرام است فهو، و الا چرا امر ترتبی ندارد این وفاء به شرط؟ اینکه تصرف در متن شرط نمی کند. می گوید اگر نماز را ترک کردی وفاء به شرط بکن.

بله اشکال آقای خوئی در جاهایی پیش می آید که متعلق شرط جامع بین حلال و حرام باشد. آنجاها اشکال آقای خوئی پیش می آید. نه مثل بحث ما که متعلق شرط ضد واجب است. اینجا اشکال ایشان پیش نمی آید که شارع باید تصرف در متن شرط بکند. نخیر، ضد واجب است، شارع می گوید اگر واجب را ترک کردی این ضد را انجام بده. بعضی جاها است که اشکال آقای خوئی پیش می آید. مثلا شرط می کند که فاسقی را اکرام کنی. خب اکرام فاسق یک حصه محرمه دارد، متجاهر به فسق است، اکرامش حرام است. یک حصه مباحه دارد، فاسق متستر، حصه مباحه است. اینجا اشکال آقای خوئی پیش می آید که شارع که بخواهد وفاء به شرط را امضاء کند چه می گوید؟ می گوید ایها المشروط علیه فِ بشرطک. یعنی چه؟ فِ بشرطک عنوان است معنونش چیست؟ معنونش این است که أکرم فاسقا. شرط کرده بود اکرام فاسق را در ضمن عقد لازم که اکرام فاسق جامع بین حلال و حرام است. آقای خوئی ره اینجا باید اشکال کند، با اینکه ندیدیم اینجا اشکال کند. اینجا باید آقای خوئی اشکال کند. چرا؟ برای اینکه شارع به من چه می گوید؟ می گوید ف بشرطک، یعنی أکرم فاسقا. آقای خوئی می گوید محال است وجوب اکرام فاسق بقول مطلق بعد از اینکه حصه ای از آن نهی دارد. اکرام فاسق متجاهر به فسق نهی دارد. اجتماع امر و نهی به نظر آقای خوئی محال است. نهی از اکرام فاسق متجاهر با اطلاق امر به اکرام فاسق جمع نمی شود.

سؤال وجواب: اجتماع امر ونهی را مثل آقای خوئی ممتنع بدانیم یعنی همین. یعنی امر رفت روی طبیعت به یک عنوانی، نهی می خواهد برود روی حصه به یک عنوان دیگر، آقای خوئی ره می گوید محال است اجتماع امر و نهی ولو مع تعدد العنوان. اینجور می گفت دیگر. پس با وجود نهی از اکرام فاسق متجاهر، اطلاق امر به اکرام فاسق محال است. نظر آقای خوئی این است دیگر.

اینجا حق داشت آقای خوئی اشکال کند بگوید اگر شارع بیاید بگوید أکرم فاسقا مطلقا، محال است با وجود نهی از اکرام فاسق متجاهر. اگر بگوید أکرم فاسقا متسترا، این خلاف دلیل امضاء است. چرا؟ برای اینکه دلیل امضاء بخواهد متن شرط مرا تغییر بدهد این خلاف مقام امضاء است. امضاء یعنی تأیید نه تأسیس. من گفته­ام بشرط أن اکرم فاسقا، شارع بیاید متن شرط را عوض کند بگوید بشرط أن ترکم فاسقا متسترا.

می گوئیم جناب شارع این چه کاری بود کردی متن قرارداد را چرا تغییر دادی؟

می گوید آخه محال است من واجب کنم اکرام فاسق را مطلقا، با نهی از اکرام فاسق متجاهر جمع نمی شود.

می گوئیم خب این هم خلاف مقام امضاء است، المؤمنون عند شروطهم یعنی تأیید و مهر امضاء. مهر امضاء دست تو دادند با المؤمنون عند شروطهم نه این غلط گیرها را که بیائی متن شرط ما را غلط گیری بکنی. اینکه با المؤمنون عند شروطهم نمی سازد.

آقای خوئی ره خوب بود اینجا اشکال کند. نه در آن مثال بحث ما که شرط می کنند ضد واجب را. ضد واجب که همه حصه هایش حلال است. خوابیدن بین الطلوعین که حلال است منتهی ضد واجب است. اینجا که اشکال ندارد شارع بگوید إن لم تصل فف بشرطک. آن جایی که شرط جامع بین حلال و حرام است حق بود آقای خوئی ره اشکال کند و نکرد. البته ما اشکال نمی کنیم چون اجتماع امر ونهی را جائز می دانیم، ولی آقای خوئی ره که اجتماع امر ونهی را ممتنع می داند کار مشکلی است که بخواهد از این شبهه جواب بدهد. ولذا جائی که متن شرط، متن عقد، متن نذر جامع بین حلال و حرام باشد، اینجا اشکال آقای خوئی ره پیش می آید. با اینکه محلل حرام نیست. شرط جامع بین حلال و حرام محلل حرام نیست. چرا؟ برای اینکه جامع بین حلال و حرام، حرام نیست. جامع بین مباح و غیر مباح، غیر مباح نیست. مشکل نیست، شرط جامع بین حلال و حرام محلل حرام نیست. عرض می کنم جامع بین خوردن آب و خوردن خمر که حرام نیست. جامع بین حلال و حرام است که حرام نیست. ولذا شرط جامع بین حلال و حرام، محلل حرام نیست. ولی آقای خوئی ره نباید قبول کند که این شرط واجب الوفاء است. ولی هیچ مطرح نکرده است. حالا شاید اگر با ایشان مطرح می کردند ایشان هم همین عرائض ما را می فرمود، ولی مناسب بود که ایشان اشکال را ببرد روی این بحث، نه روی بحث شرط ضد واجب. شرط ضد واجب که مشکلی ندارد. امر ترتبی به وفاء به شرط می کنند. مگر ایشان عرض ما را بگویند که نمی گویند، بگویند شرط ضد واجب محلل حرام است، ولی نمی گویند.

سؤال وجواب: وجوب مطلق وفاء به ضد واجب، آن یلزم منه الترخیص فی المعصیة. اما وجوب ترتبی چی؟ إن لم تصل فف بشرطک بکنس المسجد بین الطلوعین اینکه مشکلی ندارد. مگر عرض می کنم مثل ما بگوئید بعید نیست عرفا این شرط را بگویند محلل حرام در شرط ضد واجب.

اما در شرط جامع بین حلال و حرام نخیر او قطعا محلل حرام نیست. ولذا ما آنجا اشکال نمی کنیم. شرط جامع بین حلال و حرام واجب الوفاء است. چون شرط جامع بین حلال و حرام که شرط حرام نیست. همینکه در مقام وفاء اگر فرد حلال داشت، جامع بین فرد حلال و فرد حرام شرط شده است، وشما این جامع را در ضمن فرد حلال می توانید بیاورید. به نظر ما این وجوب وفاء دارد. و هیچ اشکالی ندارد، جامع بین حلال وحرام محلل حرام نیست، ولی آقای خوئی ره نباید وجوب وفاء به این شرط را قبول کند. چون وفاء مطلق به نظر ایشان عقلا محال است و با نهی جمع نمی شود. وجوب وفاء با تصرف در متن شرط که بگوید أکرم فاسقا متسترا که فرد مباح از اکرام فاسق است، این تصرف در متن شرط است و خلاف مقام امضاء است.

خلاصه عرض ما این شد که ما شرط ضد واجب را معتقدیم محلل حرام است. ولی شرط جامع بین حلال و حرام نه او هیچ مشکلی ندارد، وجوب وفاء دارد، چون جامع بین حلال و حرام حرام نیست و یجب الوفاء به، منتهی اگر من در ضمن فرد حرام انجام دادم، وفاء به شرط کردم اما عصیان آن نهی از اکرام فاسق متجاهر را هم چون کرده­ام عقاب می شوم.

شرط جامع بین حلال و حرام این به نظر ما محلل حرام نیست. فرق می کند با نذر. نذر جامع بین حلال و حرام، راجح نیست، جامع بین راجح و غیر راجح لیس براجح. جامع بین دورغ گفتن و راست گفتن راجح نیست. ولذا نذر منعقد نمی شود. ولی چون جامع بین حلال و حرام حرام نیست شرط محقق می شود. این فرق را ما می گذاریم. ولی آقای خوئی نباید قبول کند.

سؤال وجواب: با این بیانی که عرض کردیم شرط ضد واجب محلل حرام است و لا ینعقد، ترتب هم ندارد. چون شرط نفوذ این قرارداد این است که محلل حرام نباشد ولی متأسفانه محلل حرام است. اما شرط جامع بین حلال و حرام او که محلل حرام نیست. وجوب وفاء دارد منجزا، چون من می توانم در ضمن فرد حلال بیاورم. ترتبی ندارد، من می توانم در ضمن فرد حلال این جامع را انجام بدهم.

و من هنا تبین که اگر عقد اجاره ببندد، یکوقت عقد اجاره می بندد بر عملی که ضد واجب است، اجیر می شود بر کنس مسجد من طلوع الفجر الی طلوع الشمس. این هم به نظر ما باطل است. چرا؟ برای اینکه عقدی هم که محلل حرام باشد او هم باطل است. عقد محلل حرام باطل است. چرا؟ برای اینکه المسلمون عند شروطهم الا ما احل حراما، اولا به نظر ما هر عقدی عرفا شرط است. شرط به معنای التزام در ضمن عقد آخر نیست. شرط شامل عقد هم می شود کما ذکرناه فی محله. علاوه عرف وقتی بشنود که شرطی که محلل حرام است پشیزی ارزش ندارد می گوید عقد محلل حرام هم همینطور است چه فرق می کند، عقد محلل حرام هم پشیزی ارزش ندارد.

ولذا اجاره بر عمل ضد واجب باطل است چون محلل حرام است. ترتب هم راه ندارد. ما در نتیجه با آقای خوئی ره موافقیم که اجاره بر عمل ضد واجب باطل است و با ترتب هم تصحیح نمی شود، هر چند روش استدلالمان فرق می کند. ما می گوئیم عرفا این اجاره محلل حرام است. علاوه بر اینکه ما در بحث فقه در عموم دلیل در نفوذ معاملات اشکالات کردیم. گفتیم اینکه ما یک عمومی داشته باشیم که بگوید کل عقد اجارة نافذ، همچنین چیزی نداریم. تجارة عن تراض که فقط دنبال تصحیح بیع است. اوفوا بالعقود هم که ما گفتیم اصلا در جائی که مشکوک است که محتوایش مشروع است، اوفوا بالعقود قابل تمسک نیست. اوفوا بالعقود در جائی قابل تمسک است که مضمون عقد از خارج روشن باشد که مشروع است. ولذا از اوفوا بالعقود عملا برای لزوم استفاده می شود. یا مواردی که احتمال می دهیم شکل عقد، مثلا عقد فارسی، عقد معاطاتی مشکل داشته باشد اوفوا بالعقود جاری می شود، چون محتوا که مشکل ندارد. اما من می آیم با شما قرارداد می بندم که شما ولی من باش، جعلتک ولیی بعوض کذا، شما هم می گوئی قبلت، کدام فقیهی آمده به اوفوا بالعقود تمسک کرده برای تصحیح این عقد الولایة؟! خانم می رود با بنگاهی قرارداد می بندد که تو را ولیّ امر ازدواج خودم قرار دادم در مقابل یک میلیون تومان، بعد بگوئیم اوفوا بالعقود؟! کدام متفقهی این استدلال را می کند؟

جائی که محرز باشد محتوا مشروع است اوفوا بالعقود می آید. اما جائی که محتوا مشکوک است که مشروع است یا مشروع نیست قابل استدلال نیست. شبیه اینکه اوفوا بالوعد قابل استدلال نیست. به آرایشگر می گویند وعده دادی برای ما ریش پرفسوری بگذاری، می گوید من مقلد آقای سیستانی هستم احتیاط واجب می کند، گذشت زمان آقای تبریزی که می گفت اشکال ندارد، آقای سیستانی احتیاط واجب می کند که ریش پرفسوری نگذارید. می گوید دینت کجا رفته؟ نخواندی که المؤمن إذا وعد وفی؟ آرایشگر می گوید المؤمن إذا وعد وفی احترام وعده در جائی است که محتوای وعده مشروع باشد. اول الکلام است که مشروع است که من بیایم برای تو ریش پرفسوری بگذارم.

تجارة عن تراض هم که مربوط به درست کردن بیع ها است کاری به اجاره ندارد. تجارت که اجاره نیست. آن کارگری که در فلکه می ایستد و می رود کارگری می کند آیا مشغول تجارت نیست؟ تجارت نیست. خود لغویین تجارت را معنا کرده اند البیع و الشراء.

ولذا اشکال عقد اجاره در اینجا این است که اصلا دلیل بر نفوذش کجا است؟ شاید اصلا مشروع نباشد که من بیایم دیگری را مالک عملی بکنم که ضد واجب است.

ولذا به نظر ما قراردادهایی که مربوط می شود به عمل ضد واجب، آنها منعقد نمی شود. اما آن چیزی که مربوط می شود به جامع بین حلال و حرام، نذرش منعقد نمی شود چون نذر راجح نیست. ولکن شرطش و عقد اجاره اش منعقد می شود و من شرعا باید بروم فرد حلال را تحویل بدهم. اگر بروم فرد حرام را تحویل بدهم وفای به شرط و اجاره کرده ام طرف نمی تواند اجرت من را ندهد، ولی یک گناهی مرتکب شده ام که چرا حصه محرمه را انتخاب کردی.

این مطلب تا اینجا کافی است.

یک نکته ای هم از جناب آقای هاشمی شاهرودی حفظه الله عرض کنم. ایشان در کتاب الاجاره فرموده اند: چه اشکالی دارد، اگر به صورت تعلیق بگوید إن لم تصل فاکنس المسجد بین الطلوعین یا إن دخلت المسجد فاکنسی المسجد، این تعلیق چه اشکالی دارد؟ حالا عقد منجزش اشکال دارد اما عقد معلق چه اشکالی دارد؟

آقای خوئی ره گفته من در درسم گفته ام چرا توجه نکردید، گفته ام که تعلیق در عقود مبطل است.

آقای هاشمی می گویند نخیر توجه کردم، خود شما گفتید تعلیق بر شرط الصحة اشکال ندارد. مردی به زنش می گوید إن کنت زوجتی فأنت طالق، آیا این اشکال دارد؟ نه، تعلیق است اما تعلیق بر شرط صحت است. می گوید إن کنت مالکا لهذا الکتاب فأبیعه منک بکذا، او هم می گوید إن کنتَ مالکا لهذا الکتاب فاشتریت منک هذا الکتاب بکذا، این صحیح است و اشکالی ندارد.

اینجا هم ایشان فرموده است این شرط صحت است که بگوید إن لم تصل فاکنس المسجد بین الطلوعین. چون اگر این را نگوید بلکه منجر بگوید که عقد باطل می شود. پس باید معلق بگوید تا عقد بشود صحیح.

سؤال وجواب: بله شرط صحت است منتهی شرط متأخر صحت.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای هاشمی قابل مناقشه است. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که خارج است از اجماع بر مبطل بودن تعلیق، آن چیزی است که شرط شرعی صحت است. یعنی شارع گفته لا طلاق الا بعد زواج مثلا، لا بیع الا فی ملک، خب آقای خوئی اینجاها تعلیق را قبول دارد، چرا؟ برای اینکه اگر هم شما معلق نکنی خودبخود معلق هست. برفرض معلق نکنی که آن کسی را که بدون اذن پدر عقد کردی که احتیاط واجب این است که طلاق بدهی، اگر هم نگوئی إن کنت زوجتی فأنت طالق بلکه همینجور بگوئی أنت طالق، لبا معلق است. حالا آن چیزی که لبا معلق است صریحا معلق می کنی. این اشکالی ندارد.

اما مانحن فیه که اینطور نیست. مانحن فیه ما می بینیم عقد منجز یک محذوری دارد، محذورش این است که محلل حرام است، ما برای تخلص از این محذور می آییم معلق می کنیم. اینکه تعلیق بر شرط الصحة نیست، تعلیق بر شرط شرعی صحت نیست. این بعید نیست که داخل در آن محدوده اجماع بر بطلان تعلیق باشد.

سؤال وجواب: بالاخره یا شما می آیید مثل امام ره می گوئید التعلیق مبطل للعقد علی الاحوط، احتیاط واجب می کنید، خب از اول تکلیفمان روشن است. اگر قبول می کنید اجماع را بر مبطل بودن تعلیق، بعید نیست که اطلاق اجماع این مورد را هم بگیرد. آن موردی که خارج شده آن شرطهایی است که شارع اخذ کرده در خطاب، مثل شرط زوجیت در نفوذ طلاق، شرط ملکیت در نفوذ بیع. بخاطر اینکه اگر هم من معلق نکنم خودبخود معلق هست. اما اینجا اگر من معلق نکنم خودبخود معلق نمی شود، می شود عقد منجز، و عقد منجز در این بحث ما باطل است.

ولذا این اجاره یا نذر یا شرط بر عمل منافی واجب، اگر منجزا باشد، به نظر ما باطل است. و اگر معلقا باشد در شرط و نذر صحیح است چون تعلیق در شرط و نذر که مشکلی ایجاد نمی کند، ولی در اجاره اش مبطل است. پس چکار کنم؟ می گوئیم خب ما فعلا می خواهیم راه حل ارائه کنیم ولو طرف می خواهد سوء استفاده کند، آن راه این است که جعاله باشد، در جعاله تعلیق اشکال ندارد. به آن زن می گوید اگر داخل مسجد رفتی، یا حتی اگر هم نمی گوید، جعاله مطلق و جعاله معلق هیچکدام اشکال ندارد، بگوید اگر کنس مسجد کردی ده هزار تومان به تو می دهم. آنوقت این زن لازم نیست برود کنس مسجد کند، چون جعاله وجوب وفاء بر عامل ندارد. ولی وقتی رفت کنس مسجد کرد دیگر آن جاعل نمی تواند دبه در بیاورد وبگوید اجاره باطل است رجوع می کنیم به اجرة المثل و اجرة المثل هم پنج هزار تومان است. زن می گوید من همه اینها را خواندم و لذا گفتم بیا جعاله ببندیم که نتوانی یک ریال از این ده هزار تومان کمتر بدهی.

یقع الکلام فی الشرط السابع فی التزاحم وهو وصول کلا التکلیفین.

جلسه 311

سه شنبه 27/12/87

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 هفتم تزاحم (وصول هر دو تکلیف طرف تزاحم)

شرط هفتم تزاحم، وصول هر دو تکلیف طرف تزاحم هست.

اگر تکلیف اهم واصل نبود، وجهی ندارد که ما تکلیف مهم را مترتب بدانیم و مشروط بدانیم بر ترک امتثال اهم. کسی که خبر ندارد که بر او انقاذ غریق واجب است، وجهی ندارد که خطاب امر به مهم مشروط بشود که إن کنت لا تمتثل الاهم فأت بالمهم. نخیر، اطلاق دلیل امر به مهم می گوید بر تو واجب است مطلقا اتیان به مهم. اطلاق امر به مهم می گوید تعیینا باید بروی و مهم را انجام بدهی. چون اگر اهم واجب هم باشد تو که نمی دانی واطلاع نداری.

ولذا در صورتی امر مهم مشروط می شود به ترک امتثال اهم، إن کنت لا تمتثل الاهم فأت بالمهم موقعی مطرح است که امر به اهم واصل باشد. و الا اگر امر به اهم واصل نبود، خطاب امر به مهم هیچ شرطی ندارد بلکه اطلاقش محکم است.

این بحث فی الجمله از مسلمات است. منتهی اختلافی که هست در جائی است که ترتب ممکن نیست یا خلاف مقتضای ادله است. در آنجا این بحث شرط سابع ثمره عملیه پیدا کرده است و مورد اختلاف شده است. ما دو مثال می زنیم:

یک مثال برای جائی که ترتب محال است. مثل اینکه علت واجب است و معلول حرام غیر واصل است، حرام غیر منجز است. وضوء علت است برای ضرر محرم بر نفس، ولکن مکلف علم به تحقق ضرر ندارد.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند که این وضوء مشکل ندارد. چرا؟ برای اینکه تزاحم فرع بر وصول کلا التکلیفین است. اول باید تکلیف به تحریم اضرار به نفس از حیث کبری وصغری هر دو به شما واصل بشود یعنی کبرای تحریم اضرار به نفس را بدانید، صغرای آن را هم که این وضوء علت اضرار به نفس است بدانید، بعد بگوئیم خطاب یحرم الاضرار بالنفس که در حق شما هست و شما می دانید و این خطاب به شما واصل شد، دیگر جائی برای امر ترتبی به وضوء نمی گذارد.

پس اگر بدانید که این وضوء سبب و علت اضرار به نفس است و این اضرار به نفس محرم است، آقای خوئی ره فرموده است یحرم الاضرار بالنفس واصل شد به شما، دیگر نمی شود شارع بگوید إن کنت توجد الاضرار بالنفس فتوضأ. چون إن کنت توجد المعلول فأوجد علته قبلا گفتیم که طلب الحاصل است.

اما اگر تحریم اضرار به نفس به شما واصل نبود إما من حیث الکبری أو من حیث الصغری، یا اصل تحریم اضرار به نفس را شما نمی دانستید به نحو جهل قصوری، چون جهل تقصیری در حکم وصول است، الجاهل المقصر کالعامد من حیث تنجز الاحکام، باید فرض کنیم که این تحریم اضرار به نفس که به شما واصل نیست شما یا ناسی هستید و یا جاهل قاصر. یا این است که این تحریم اضرار به نفس کبرویا به شما واصل است، اما صغرویا نمی دانید که این وضوء سبب اضرار به نفس است. اینجا آقای خوئی ره فرموده نیازی به ترتب نداریم تا ما بعد بگوئیم ترتب محال است. نخیر، بطور مطلق به این آقا گفته اند توضأ مادمت لا تعلم بکون الوضوء علة للاضرار المحرم. اما نیازی نیست بگویند إن کنت توجد الاضرار فتوضأ تا بگوئید محال است. بلکه بطور مطلق می گویند توضأ، فقط شرطش این است که مادمت لا تعلم بکونه علة للاضرار المحرم بالنفس.

ولذا ایشان تفصیل می دهد بین فرض علم به ترتب ضرر محرم بر وضوء، میگوید وضوء باطل است، وبین فرض جهل به ترتب ضرر محرم بر وضوء، می گوید وضوء صحیح است. می شود حد وسط بین تزاحم هایی که ترتب در آنها ممکن است و بین تعارض. در تعارض، تعارض فرع بر وصول نیست. مثل نماز در مکان مغصوب از نظر مرحوم آقای خوئی باطل است ولو کنت جاهلا قاصرا. چرا؟ برای اینکه تعارض است بین خطاب صل و خطاب لاتغصب. برای اینکه مرکز و مصب امر و نهی واحد است. یک فعل است در خارج. نماز به عنوان نماز می خواهد واجب باشد به عنوان غصب می خواهد حرام باشد، اجتماع امر ونهی که محال است، یقع التعارض بین اطلاق صل و اطلاق لا تغصب. بعد فرموده است که عرف اطلاق لا تغصب را مقدم می کند بر اطلاق صل.

آقا من جهلا نماز خواندم در مکان مغصوب. آقای خوئی می گوید بسیار خوب معذوری، ولکن تمام آن نمازها را قضاء کن.

تنها یک راه هست، و آن این است که ناسی باشی. ناسی واقعا تکلیف ندارد. تحریم غصب شامل ناسی نمی شود، رفع النسیان. تکلیف ناسی به نظر آقای خوئی لغو است، آنجا مشکلی نیست. اما اگر ناسی نبودی، جاهل بودی، یعنی احتمال می دادی که معمولا طلبه ها اینطور هستند، می روند یک چیزی بخرند اولا می گویند نکند دزدی باشد، نکند خمسش را نداده باشد، هزار جور احتمال در ذهنشان می آید، آخرش با قاعده ید می گویند انشاءالله این خانه ملک این بایع است، می خرند، بعد از چند سال اخطار می آید از دادگاه که این بایع این خانه را که ارث پدرش بوده است برخلاف رضایت سایر ورثه سند جعل کرده و آمده به تو فروخته است. آقای خوئی فرموده به جرم اینکه طلبه بودی و احتمالات در ذهنت می آید حالا که فهمیدی این خانه غصبی بود کل نمازها را قضاء کن. اما فرزند و همسرت عوام هستند آنها اصلا احتمال غصب نمی دهند، آنها نمازشان صحیح نماز تو باطل. چرا؟ برای اینکه چون مصب امر ونهی واحد است باب، باب تعارض شد. ناسی اگر بودی تکلیف نداشتی به نهی از غصب، اما چون جهل ملتفت هستی احتمال می دادی که این مکان غصب باشد بطلت صلاتک.

سؤال وجواب: مبنا این است که رفع ما لایعلمون رفع ظاهری است یعنی عدم ایجاب احتیاط. اما رفع النسیان رفع واقعی است. چون تکلیف ناسی را ایشان می گوید لغو است. جاهل ملتفت تکلیفش اثر دارد. اثرش حسن احتیاط است. اما در مورد ناسی، ناسی قابل بعث و زجر نیست لذا تکلیفش لغو است و رفع النسیان رفع واقعی است، بر خلاف رفع در جهل که رفع ظاهری است به معنای عدم ایجاب احتیاط. شمائی که جاهل متلفت و بسیط بودی (نه جاهل مرکب) احتمال می دادی که این مکان مغصوب باشد ولی با قاعده ید درست کردی، تمام نمازهایت را باید قضاء کنی، چون بحث تعارض است.

اما در اینجا مرکز امر ونهی یکی نیست. وضوء واجب، ضرر بر نفس حرام، خب آن وجود ضرر بر نفس غیر از وجود وضوء است. وجود علت غیر از وجود معلول است، ولذا باب تعارض نیست. اگرجاهل به اضرار به نفس باشی وضوئت صحیح است.

سؤال وجواب: در غصب خود آن سجود بر مکان مغصوب سجودٌ و غصبٌ، ترکیب اتحادی است. اما اینجا هذا وضوءٌ و آن بیماری کلیه که چند روز بعد از وضوء حادث می شود در حق این شخص که نارسایی کلیه پیدا می کند ذاک ضررٌ. پس هذا وضوءٌ و ذاک الذی یترتب علی الوضوء ضررٌ.

این بنابر این است که ضرر معلول وضوء است کما هو الصحیح. چون اضرار یعنی ایجاد ضرر. ایجاد ضرر با وجود ضرر یک چیز هستند اختلافشان به اعتبار است. ولذا وضوء مصداق ایجاد ضرر نیست، علت است برای ایجاد ضرر. ایشان نظرشان اینطور است، ولذا به این نتیجه رسیده است که باید در وضوئی که سبب ضرر محرم است تفصیل داد.

مرحوم آقای تبریزی فرموده اند: نخیر، تزاحم بر وصول نیست. چرا؟ فرموده اند آن ناسی که تکلیف ندارد، اما جاهل ملتفت که احتمال می دهد اضرار به نفس حرام باشد ولکن گفت کل شیء لک حلال و وضوء گرفت، بعد از مدتی فهمید اشتباه کرد که با طناب کل شیء لک حلال به چاه رفت، واقعا اضرار به نفس حرام بود. آقای تبریزی فرموده است خب خداوند متعال یحرم الاضرار بالنفس را برای این آقا به چه هدفی جعل کرد؟ به هدف اینکه او ترک کند اضرار به نفس را در حال جهل. منتهی حسن احتیاط هدف بود نه لزوم احتیاط. هدف داشت شارع که برای جاهل گفت این حکم ثابت است واقعا. هدفش این است که بعث وزجر بکند منتهی به داعی حسن احتیاط. پس لا تضرّ بنفسک شامل من جاهل می شود به این داعی که من اجتناب کنم از اضرار به نفس از باب حسن احتیاط. از آن طرف توضأ هم بخواهد شامل من بشود به داعی اینکه من وضوء بگیرم، می شود تحریک نحو الضدین. تحریک نحو الضدین ولو یک تحریک به داعی لزوم و تحریک دیگر به داعی حسن احتیاط، این لغو است.

مثل این می ماند که به من بگوید واجب است قیام کنی مستحب است جلوس کنی در آن واحد. می گوئیم مولا این مستحب است جلوس کنی را به چه داعی گفتی؟ می گوید به داعی اینکه بلکه تو آدم منقادی باشی و گوش به این حرف بدهی. پس اجلس به داعی تحریک غیر لزومی بود نحو الجلوس. از آن طرف قم هم به داعی تحریک لزومی بود نحو القیام. داعی تحریک الی ضدین این یا غیر معقول است و یا لغو است. مگر می شود من تحریک بشوم نحو الضدین معا؟ هم در مانحن فیه بگوید برو سمت وضوء، از آن طرف می گوید نرو سمت اضرار به نفس، می گوید البته این دومی را از باب حسن احتیاط گفتم. می گویم جناب مولا! بروم یا نروم؟ آخه وضوء من همان و اضرار به نفس همان یعنی یترتب علیه. هم من را هل می دهی که برو سمت وضوء، و هم از آن طرف می گوئی خواهش می کنم یکوقت نروی سمت اضرار به نفس. خب مولا من به آن دستورت گوش بدهم که می گوئی توضأ، یا به این خواهش وتمنایت گوش بدهم که می گوئی لا توجد الاضرار بالنفس؟ می گوید به هر دو تا گوش بده. می گویم من هیچی آن جبرئیلت می تواند گوش بدهد؟ مگر قابل جمع است؟ بالاخره من یا باید وضوء بگیرم، می شود علت اضرار به نفس، اگر بخواهم اضرار به نفس را ترک کنم باید وضوء نگیرم.

ولذا آقای تبریزی فرموده مطلقا این وضوء باطل است. مگر ناسی باشید، یعنی یک کاری بکنید که تکلیف به تحریم اضرار به نفس واقعا از عهده شما ساقط بشود.

این مثال اول.

مثال دوم: جائی که ترتب خلاف ادله است. در همان خطابات امضائیه ممکن بود که بگوید إن لم تحج لنفسک فف بعقد الاجارة للحج النیابی، ولکن خلاف مقام اثبات بود به نظر آقای خوئی وآقای تبریزی وخیلی از بزرگان.

اینجا هم اختلاف پیدا می شود. آقای خوئی ره فرموده شما امسال اجیر شدی برای حج نیابی، حالا آمدی اینجا فهمیدی مستطیع بودی، آیا شما در حالی که اجیر شدی برای حج نیابی احتمال می دادی مستطیع باشی و جاهل بسیط بودی، یا اصلا احتمال نمی دادی مستطیع باشی؟ اگر احتمال نمی دادی مستطیع باشی، که مسلم اجاره ات صحیح است، چون اصلا تکلیف به حجة الاسلام نداشتی. اما اگر احتمال می دادی مستطیع باشی، آقای خوئی ره فرموده به نظر من چون تزاحم فرع بر وصول است و هنوز به تو واصل نشده بود که أنت مستطیع و یجب علیک الحج لنفسک، امر به وفاء به عقد اجاره در حق تو فعلی بود. ترتب نمی خواهد تا بگوئید ترتب در خطابات امضائیه خلاف ظاهر ادله است. بلکه بطور منجز و مطلق می گوئیم اوفوا بالعقود مادمت لا تعلم بأنک مستطیع.

ولذا بعد از حج فهمیدی که مستطیع بودی، مستأجر شما می خواهد زرنگی کند، می گوید آقا تو مستطیع بودی اجاره ات باطل است، اجرة المسمی خیلی بود، می خواهد این مستأجر بگوید اجاره باطل است تا اجرة المثل را که نصف اجرة المسمی است به این آقا بدهد تمسکا به فتوای بعصی از علماء. آقای خوئی ره می فرماید من فتوایم این نیست، من می گویم کل اجرة المسمی را باید به این اجیر بدهی؟ چرا؟ برای اینکه این که عالم نبود به وجوب حج برای خودش، اوفوا بالعقود شاملش می شود.

آقای تبریزی می فرماید: به نظر من همان اجرة المثل باید داده بشود چون این اجاره باطل بوده است. چرا؟ برای اینکه واقعا شارع در حق این جاهل که گفته بود حُجَّ. چون ناسی نبود جاهل بسیط بود یعنی احتمال وجوب حج میداد. ولذا مولا به او گفت حُجَّ. از آن طرف هم بیاید بگوید ف بعقد الاجارة للحج النیابی، این می شود تحریک نحو الضدین.

پس اجاره به نظر آقای تبریزی در مورد جاهل به استطاعت هم باطل است.

ولذا مناسک آقای خوئی ره را که نگاه می کنید، می گوید در صورتی اجاره باطل است بر حج نیابی که این آقای نائب تنجز علیه وجوب الحج لنفسه. مناسک آقای تبریزی را که نگاه می کنید، اینجور اصلاح شده است که فیما إذا ثبت وجوب الحج فی حق هذا النائب واقعا ولو لم یتنجز علیه. اینجا اجاره باطل می شود.

البته اختلاف بین آقای خوئی و آقای تبریزی سر این است که اجاره باطل است یا باطل نیست. و الا هر دو بزرگوار حج نیابی را از این شخص صحیح می دانند ولو عالما عامدا برای خودش حج بجا نیاورد. چون امر به شیء یعنی امر به حجة الاسلام لنفسه مقتضی نهی از حج نیابی نیست. اجاره را اختلاف دارند که باطل است یا باطل نیست.

البته برخی اصلا از دو تا روایت استفاده کرده اند که کسی که مستطیع است اصلا حج نیابی اش باطل است. هم حضرت امام اینجور استفاده کرده اند و هم برخی بزرگان دیگر. آن بحث دیگری است. اما آقای خوئی و آقای تبریزی نظرشان این نیست. می گویند اتفاقا آن دو روایت دلالتش بر اینکه حج نیابی این مستطیع صحیح است اظهر است.

حالا کار به آن دو روایت نداریم، علی القاعده که حساب می کنیم اختلاف بین آقای خوئی و آقای تبریزی سر این است که این حج نیابی که صحیح، اما اجاره صحیح است فیستحق الاجیر اجرة المسمی، یا اجاره باطل است فیستحق الاجیر اجرة المثل التی هی اقل من اجرة المسمی. اختلاف سر این است.

سؤال وجواب: اگر ناسی باشد یا جاهل مرکب باشد یعنی احتمال وجوب حج را برای خودش نمی دهد، هم آقای خوئی می گوید اجاره صحیح است و هم آقای تبریزی. چون اصلا امر به حج ندارد واقعا، ناسی است یا جاهل مرکب است تکلیف او لغو است قابل بعث و زجر نیست.

پس اختلاف سر جاهل بسیط است که احتمال می دهد وجوب حج را. آقای تبریزی می گوید خطاب وجوب حج شامل این آقا که می شود و اثرش هم حسن احتیاط است، دارد او را تحریک می کند به حج برای خودش. از آن طرف اوفوا بالعقود هم او را تحریک می کند به سمت حج نیابی. این می شود تحریک نحو الضدین. آقای خوئی می گوید بشود مهم نیست. تحریک نحو الضدین تا واصل نشود محذور ندارد. چه محذوری دارد؟ در ملاک مشکل دارند؟ که ندارند. چون مرکز این دو تا تکلیف یک چیز نیست. حج اصالتی مصلحت دارد، وفاء به اجاره هم که به اتیان حج نیابتی است مصلحت دارد. اصلا مرکز دو تا است. پس اگر به لحاظ مبدأ و ملاک می گوئید مشکل دارند که ندارند. اگر به لحاظ منتهی می گوئید یعنی مرحله امتثال، فرض این است که یکی از آنها واصل نیست عقل حکم به لزوم امتثال نمی کند در آن تکلیف غیر واصل. پس اینها با هم چه مشکلی دارند؟ چرا بیخود بین مردم دعوا می اندازید؟ خب این دو حکم با هم دعوا ندارند به زور می خواهید بینشان دعوا بیندازید. مبدأشان که دو تا است، این فعل مصلحت دارد آن فعل هم برای خودش ملاک دارد. منتهایش هم یعنی حکم عقل به لزوم امتثال، فرض این است که در یکی چون واصل نیست عقل حکم به لزوم امتثال نمی کند. فلا اختلاف بینهما لا فی مرحلة المبدأ ولا فی مرحلة المنتهی. این نظر آقای خوئی ره. آقای تبریزی می گوید نخیر، به لحاظ غرض از تکلیف که تحریک نحو الفعل است با هم اختلاف دارند. ولو وجوب حج منجز نیست ولی به داعی تحریک احتیاطی از باب حسن احتیاط هست. اثر تکلیف در موارد شک و جهل حسن احتیاط است. پس حجَّ لنفسک به داعی تحریک است به حج اصالتی احتیاطا من باب حسن الاحتیاط فی الشبهات البدویة. یعنی هل می دهد مکلف را که خواهش می کنم برو برای خودت حج بجا بیاور از باب حسن احتیاط. از آن طرف می گوید اگر نروی حج نیابی بجا بیاوری عقابت می کنم. می گوئیم مولا این دو تا امر چه جور با هم جمع می شود؟ این هم بیان آقای تبریزی.

اقول: به نظر ما حق با آقای خوئی ره است. می گوئیم جناب آقای تبریزی! اصلا در این دو مثالی که آقای خوئی ره زد حسن احتیاط معنا ندارد. در همان مثال اخیر را حساب کنیم مثال اول هم روشن می شود. من وجوب حج را نمی دانم اصل برائت گفت حج بر تو واجب نیست تو مستطیع نیستی. بعد رفتم اجیر شدم برای حج نیابی. خب من وظیفه ام این است که بروم حج نیابی بجا بیاورم. ترک حج نیابی و اشتغال به حج برای خودم این چه حسن احتیاطی است؟ واجب منجز را رها کنم، مثل اینکه عبد مولا است دارد غرق می شود او را انقاذ نکنم، همینجوری بدوم سمت دیگری بگویم شاید ابن مولا دارد غرق می شود. از باب حسن احتیاط می آیم سمت دیگر، بعد می بینم ابن مولایی کجا بود. بعد مولا در مراسم تشییع عبدش می گوید بگوئید این مکلف علیه ما علیه بیاید کارش دارم، وقتی می آید می پرسد تو چرا عبد مرا انقاذ نکردی؟ می گوید مولا به داعی حسن احتیاط رفتم سراغ یک نقطه نامعلومی گفتم شاید آنجا ابن تو در حال غرق باشد. مولا می گوید این حسن احتیاط است؟ واجب منجز را ترک می کنی می روی ضدش را انجام می دهی که اصلا معلوم نیست واجب باشد اسمش را هم می گذاری حسن احتیاط؟ من بعد از اینکه اجیر شدم برای حج نیابی، چه حسن احتیاطی است که بروم برای خودم حج بجا بیاورم؟

سؤال: چرا شارع به این عبد خطاب کرد؟ جواب: اولا ممکن است حسن احتیاط ترتبی درست بشود، یعنی حج نیابی را که باید بروی، حج نیابی که برای تو که اجیر شدی واجب منجز است، نمی گوید اجیر بشو حتما، ولی اگر اجیر شدی باید بروی وفاء کنی به اجاره، ولی اگر وفاء نمی کنی به اجاره، احتمال وجوب حج که در حق خودت می دهی، اینجا احتیاط خوب است. اما حسن احتیاط به نحوی نیست که باعث بشود که تو ترک کنی وفاء به اجاره را. حسن احتیاط یعنی مراعات حکم عقل. هیچوقت عقل حکم به حسن احتیاط نمی کند به این نحو که به من بگوید تو برو واجب منجز را ترک کن بیا احتیاطا از باب حسن احتیاط حج برای خودت بجا بیاور. بله عقل می گوید اگر ترک کردی واجب منجز را که وفاء به عقد اجاره است، اینجا جا دارد من بگویم حالا حسن احتیاط می گوید برو برای خودت حج بجا بیاور. اما حسن احتیاطی که مزاحم باشد برای وجوب حج نیابی ابدا.

ثانیا: علاوه بر اینکه شما دنبال اثر حسن احتیاط هستید، خب وقتی دیدید اثر ندارد طبق مسلک خودتان بگوئید پس جعل نشده است. نه اینکه به زور حسن احتیاط درست کنید. اگر می بینید حسن احتیاط نیست بگوئید وقتی حسن احتیاط نیست پس جعل حکم لغو است، به نظر خود شما لغو است ما که لغو نمی دانیم. به زور که نمی شود حسن احتیاط درست کرد. وقتی حسن احتیاط نیست فوقش این است که بگوئید از باب لغویت تکلیف نیست به نظر آقای تبریزی.

سؤال وجواب: قبل از عقد بستن مهم نیست، بعد از عقد بستن است که تکلیف به وفاء به اجاره می آید. حالا قبلش بود. مهم بعد از اوفوا بالعقود است.

در آن مثال وضوئی که علت اضرار به نفس است هم همین را می گوئیم. می گوئیم جناب آقای تبریزی! تارة آب سرد است که علت اضرار به نفس است، ولی آب گرم هم هست، مندوحه هست. خب اینجا که اصلا ما نیاز به ترتب نداریم کما سبق فی محله. طبیعی وضوء واجب است، حالا یک فرد از این وضوء علت تامه حرام است، اینکه احتیاج به ترتب و اینها ندارد. چون مندوحه داریم، طلب ضدین لازم نمی آید. مولا می گوید طبیعی وضوء را از تو می خواهم، کی من می گویم برو وضوء با آب سرد بگیر تا مریض بشوی. وضوء بگیر. خب آب گرم هست خودت رفتی با آب سرد وضوء گرفتی به من چه.

اگر مندوحه داریم فرد بلامشکل داریم، خب امر به وضوء با تحریم اضرار به نفس مشکل ندارند با هم جمع می شوند.

اگر مندوحه نیست، آب گرمی وجود ندارد در این بیابان، همه اش آب سرد است، بخواهی اضرار به نفس نزنی باید بروی تیمم کنی. خب اینجا جناب آقای تبریزی وقتی بر من منجز است وضوء چون خبر ندارم که موجب اضرار به نفس است، تحریم اضرار به نفس بر من منجز نیست واصل نیست، فرض این است دیگر، در این صورت وجوب وضوء بر من منجز می شود، کدام عقل به من می گوید که وجوب منجز وضوء را رها کن برو از باب حسن احتیاط ترک کن وضوء را؟ آقا خطاب توضأ می گوید من منجزم، اصل برائت می گوید اضرار به نفس بر تو حرام نیست، یا می گوید احتمال اضرار به نفس که می دهی موجب خوف که نشده است، احتمال است. احتمالی نیست که موجب خوف بشود بر تو منجز بشود. منجز نشده است بر تو تحریم اضرار به نفس. وقتی منجز نشده، کدام حسن احتیاط می گوید یک واجب منجز را رها کن برو دلت را خوش کن به اینکه احتمالا من نهی دارم از اضرار به نفس از باب حسن احتیاط ترک می کنم وضوء را. این چه حسن احتیاطی است؟ با اینکه طبق موازین طبق وظیفه ظاهریه بر تو واجب است وضوء بگیری. این چه حسن احتیاطی است؟ حسن احتیاطی در کار نیست. ولذا حق با آقای خوئی است در این مسأله.

وبهذا ینتهی بحثنا در این مطلب که شرط تزاحم وصل کلا التکلیفین است أی تنجز کلا التکلیفین. حالا تنجز یا از باب وصول وجدانی است یا ممکن است جاهل مقصر باشد یا به اماره منجز شده باشد. تزاحم فرع تنجز التکلیفین است. و این به نظر ما همانطور که آقای خوئی فرموده اند حق با آقای خوئی ره است و فرمایش استاد ما اینجا تمام نیست.

#### شرط هشتم تزاحم (تزاحم در واجبات ضمنیه)

یقع الکلام فی الشرط الثامن. عنوان بحث را که بحث مهمی است عرض کنم. شما در عروه از اول تا آخر مخصوصا بحث نماز بین اجزاء وشرائط نماز می بینید تزاحم برقرار می کند. مثلا بنده بدنم نجس است وضوء هم ندارم، یک آب مختصری هم بیشتر نیست، یا وضوء بگیرم بدنم نجس می ماند، یا بدنم را تطهیر کنم وضوء نگرفته ام. نمی توانم با این آب مختصر هم وضوء بگیرم و هم بدنم را تطهیر کنم. صاحب عروه می گوید تزاحم است. ولذا مرجحات باب تزاحم می گوید تطهیر کن جسدت را از خبث وتیمم کن. چرا؟ چون وضوء ما له بدل است و هو التیمم، تطهیر من الخبث ما لیس له بدل است، بدل ندارد. و در باب تزاحم یکی از مرجح ها این است که ما لیس له بدل مقدم است بر ما له بدل.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: در اجزاء وشرائط واجب واحد، باب، باب تزاحم نیست، منجر می شود عجز عن الجمع بین الجزئین أو الشرطین الی التعارض بین دلیل الجزئیة والشرطیة. انشاءالله فردا عرض می کنیم.

جلسه 312

چهارشنبه 28/12/87

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 تزاحم در واجبات ضمنیه بود. نسب الی المشهور که فرق نمی کند تزاحم چه بین واجبات استقلالیه باشد و چه بین واجبات ضمنیه مرکب واحد باشد، هر دو مرجعش قواعد ومرجحات باب تزاحم هست. مثالی که زدند این بود که کسی بدنش نجس است وضوء هم ندارد، تنها آبی دارد که یکفی لاحدهما.

صاحب عروه فرمود: دو مرجح باب تزاحم داریم که باعث می شود بگوئیم که تطهیر من الخبث مقدم است بر وضوء: یکی اینکه تطهیر من الخبث لیس له بدل اما وضوء له بدل، ویکی از مرجحات باب تزاحم این است که ما لیس له بدل مقدم است بر ما له بدل. مرجح دوم این است که تطهیر من الخبث مشروط به قدرت نیست، ولی وضوء مشروط به قدرت است. چون آیه وضوء فرمود فلم تجدوا ماءا فتیمموا. یعنی إن وجدتم ماءا فتیمموا. إن وجدتم ماءا هم یعنی إن قدرتم علی الوضوء فتوضئوا. پس وضوء واجب مشروط به قدرت است اما تطهیر من الخبث واجب مطلق است. ویکی از مرجحات باب تزاحم تقدیم خطاب واجب مطلق بر خطاب واجب مشروط به قدرت است. هر کجا در خطاب ما یک خطابی داشتیم مشروط به قدرت نبود و خطاب دیگری مشروط به قدرت بود، ترجیح با آن خطابی است که مشروط به قدرت نیست. این مرجح هایی است باید بعدا بحث بشوند. صاحب عروه فرمود این دو مرجح اقتضاء می کند که تطهیر من الخبث مقدم باشد. تطهیر می کنیم من الخبث بعد بجای وضوء تیمم می کنیم.

اقول: به نظر ما این دو مرجح که صاحب عروه فرمود هیچکدام درست نیست. اما مرجح اول، اگر شما به تطهیر من الخبث به عنوان واجب ضمنی در نماز نگاه بکنید، بله بدل ندارد. اما اگر اینطور حساب کنید که نماز با لباس یا بدن پاک، بدلش نماز با لباس یا بدن نجس هست. ملاک در واجب ارتباطی در کل جزء جزء که نیست، در کل مرکب است. و ما باید ببینیم کل مرکب آیا بدل دارد یا ندارد. کل مرکب نماز با طهارت از خبث بدلش نماز با لباس یا بدن مبتلای به خبث هست. پس تطهیر من الخبث هم ولو به عنوان این واجب ضمنی بدل ندارد، اما معیار این است که آن چیزی که ملاک به او قائم است که کل مرکب است او را بررسی کنیم. پس نمی شود گفت تطهیر من الخبث لیس له بدل.

پس نمی شود گفت تطهیر من الخبث لیس له بدل. صلاة مع الطهارة من الخبث را حساب کنید بدلش صلاة مع ثوب أو بدن نجس هست.

اما مرجح دوم که فرمودید تطهیر من الخبث واجب غیر مشروط به قدرت است، نخیر، در روایات صحیحه داریم که کسی لباسی داشت نجس شد، حضرت فرمود إن وجد ماءا غسله و الا صلی فیه. چه فرق می کند إن وجدتم ماءا فتوضئوا با إن وجد ماءا غسله؟ چطور شد وضوء شد مشروط به قدرت، اما تطهیر من الخبث مشروط به قدرت نشد؟ چه تفاوتی با هم دارند؟

پس این دو مرجح درست نیست.

آقای سیستانی فرموده اند تطهیر من الخبث مقدم است لا للوجهین المذکورین بل لوجه آخر. ما این سفری که مشرف بودیم به ایشان عرض کردیم که این وجه آخر چیست؟ شما طبق نظر خودتان یکی از مرجح های باب تزاحم را تقدیم الفریضة علی السنة می دانید، از روایات این را استظهار کردید و ما هم قبول داریم، از روایات استظهار می شود که در تزاحم فریضه و سنت فریضه بر سنت مقدم است.

این مطلب صریحا در روایت عبدالرحمن بن ابی نجران آمده است که آبی بود، یک جنب بود و یک محدث بالاصغر و یک میت. سؤال می کند که این آب برای هر سه کار کافی نیست چه بکنیم؟ حضرت فرمود جنب غسل کند، لأن غسل الجنابة فریضة، و غسل المیت سنة.

روایت دیگری که در ابواب الحج است این است که: کسی که فراموش کرد سعی را، فرمود یرجع فیعید السعی إن هذا لیس کرمی الجمار، إن الرمی سنة والسعی بین الصفا والمروة فریضة. فرمود سعی فرق می کند با رمی جمار. در رمی جمار اگر فراموش می کرد می آمد نمی گفتیم برگرد. نخیر مهم نیست. اما سعی مهم است. إن الرمی سنة والسعی بین الصفا والمروة فریضة، چون سعی فریضه است مهم است برگردد، اگر خودش نمی تواند برگردد نائب بگیرد. اما رمی جمار حالا آمد، فراموش کرده مهم نیست. نه احتیاج است خودش برگردد و نه احتیاج است نائب بگیرد. یا در صحیحه معاویة بن عمار شبیه همین را دارد که: عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله، قال: لا تحلّ له النساء حتّى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه وليّه أو غيره، فأمّا ما دام حيّا فلا يصلح أن يقضى عنه، و إن نسي رمي الجمار فليسا سواء إنّ الرمي سنّة و الطواف فريضة.

عرض می کردیم خدمت ایشان که خب در مورد نماز هم وضوء فریضه است، تطهیر من الخبث سنت است طبق اعتراف خود شما. پس باید شما وضوء را مقدم می کردید بر تطهیر من الخبث.

ایشان در جلسات بعد فرمودند بله من این کبری را قبول دارم، اما اینجا از مجموع روایات استفاده کردیم که امر وضوء سهل است، یتقدم علیه کل واجب. هر واجبی که آمد وضوء جایش را به او می دهد و نوبت می رسد به تیمم. ایشان می خواستند از روایات شاهد بر این مطلب بیاورند. معلوم شد که این وجهٍ آخر که ایشان گفت این است.

حالا اینکه این مطلب ایشان درست است یا نه انشاءالله در جای خودش بحث می کنیم. ما این مطلب ایشان را قبول نداریم که از مجموع روایات این مطلب استفاده بشود که هر واجب آخری مقدم است بر وضوء. از مجموع روایات این استفاده نمی شود. تفصیل الکلام موکول الی محله.

این بحث مناقشه در مثال بود.

اما بحث کبروی را مطرح کنیم که آیا صحیح است در واجبات ضمنیه تزاحم است یا تعارض است؟

مرحوم آقای خوئی فرموده معنا ندارد تزاحم در واجبات ضمنیه. چرا؟ برای اینکه ما از مجموع خطابها کشف کردیم که شارع یک امر کرده است که صل متوضئا و متطهرا من الخبث. یک تکلیف داریم به مرکب از نماز با وضوء همراه با طهارت از خبث. وقتی که من آب ندارم برای هر دو کار، یعنی عاجزم از امتثال واجب. عجز از امتثال واجب علی القاعده موجب سقوط تکلیف است. ولذا اگر ما دلیل نداشتیم که الصلاة لا تسقط بحال، می گفتیم اگر عاجزی از جمع بین این دو شرط نماز، معنایش این است که عاجزی از نماز صحیح. نماز نخوان بعدا قضاء کن. دلیل آمد گفت الصلاة لا تسقط بحال. (حالا به این لفظ که در روایات ما نیست، استیناس کرده اند از آن روایت صحیحه که در مستحاضه هست که إنها لا تدع الصلاة بحال). دلیل آمد. یعنی گفت آقا عاجزی از مرکب تام ولی تو هنوز تکلیف داری به نماز. خب این تکلیف به نماز در این حال شرطش چیست؟ در شرط این نماز سه احتمال است: یکی اینکه وضوء شرط باشد تعیینا، دوم اینکه تطهیر من الخبث شرط باشد تعیینا، سوم اینکه جامع تخییری بینهما شرط باشد.

دلیل إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم ظاهرش این است که الوضوء شرطٌ تعیینی.

ظاهر لا تصل فی ثوب اصابه خمر حتی تغسله این است که طهارت من الخبث شرطٌ تعیینی.

این دلیل می گوید وضوء شرط تعیینی است و دلیل دیگر می گوید طهارت از خبث شرط تعیینی است، و ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو خطاب کاذب است. چون نمی شود در این حال هر دو شرط تعیینی باشند. اگر نداشتیم دلیل که در این حال نماز ساقط نیست، می گفتیم هم وضوء شرط تعیینی است و هم طهارت از خبث، و چون عاجزیم تکلیف به نماز نداریم. اما وقتی دلیل آمد گفت که در این حال شما تکلیف دارید به نماز ناقص (چون نماز کامل که مقدور نیست تکلیف دارید به نماز ناقص)، حالا تعارض رخ می دهد. به این می گویند تعارض بالعرض. یعنی اگر نبود الصلاة لا تسقط بحال، خب ما ملتزم می شدیم می گفتیم وضوء شرط تعیینی است، طهارت من الخبث هم شرط تعیینی است، و ما چون قادر نیستیم بر هر دو ینتفی التکلیف بالمشروط بالعجز عن شرطه.

این الصلاة لا تسقط بحال آمد بین این دو خطاب دعوا درست کرد، خطاب توضأ می گوید هر کجا که تکلیف به نماز هست من خواهر خوانده اش هستم، من شرط تعیینی ام. آن تهر لصلاتک می گوید اتفاقا من هم همینطور هستم، هر کجا که تکلیف به نماز هست من خواهر خوانده اش هستم و من شرط تعیینی ام. خطاب "إذا قمتم الی الصلاة" می گوید: ما من تکلیف بالصلاة الا والوضوء شرط فیه. خطاب تطهیر من الخبث هم می گوید ما من امر بالصلاة الا و التطهیر من الخبث شرط فیه. فیقع بینهما التعارض. با هم تعارض می کنند. تعارض می کنند تساقط می کنند رجوع به مقتضای اصل عملی. اصل عملی چیست؟ در دوران امر بین تعیین و تخییر آقای خوئی فرمود مشهور اصالة الاحتیاطی هستند. از جمله در معاصرین هم آقای سیستانی در دوران امر بین تعیین و تخییر اصالة الاحتیاطی هستند.

آقای خوئی ره می فرماید ولی من اصالة التخییری هستم. چرا؟ برای اینکه برائت جاری می کنم از وجوب تعیینی وضوء، برائت هم جاری می کنم از وجوب تعیینی تطهیر من الخبث. و نتیجه اش می شود تخییر.

وحق با آقای خوئی است. در دوران امر بین تعیین و تخییر، برائت از تعیین جاری می شود.

اما مشهور که در دوران امر بین تعیین و تخییر اصالة الاحتیاطی هستند، آنها دیگر نمی توانند ملتزم بشوند به تخییر، و دیگر تخییر شرعی نیست. نمی دانم نماز با وضوء واجب است یا نماز با تطهیر من الخبث واجب است یا احدهمای تخییری واجب است، مشهور می گویند احتیاط کن. شما می گوئید نمی توانم احتیاط کنم. می گویند تخییر عقلی است نه تخییر شرعی. یعنی اگر موافقت ظنیه بود او مقدم است. اگر مظنونت این بود که نماز با وضوء واجب است، او مقدم است. چرا؟ برای اینکه در موارد وجوب احتیاط اگر تمکن از موافقت قطعیه نداری نوبت می رسد به موافقت ظنیه. آقای خوئی می گوید این حرفها را رها کنید، ما برائت از تعیین برایتان جاری می کنیم شرعا می شوی مخیر به تخییر ظاهری.

سؤال: تخییر بدوی است؟ جواب: نخیر تخییر استمراری است، چون احتمال وجوب تخییری جامع را می دهید. برائت می گوید نماز با وضوء واجب تعیینی نیست، نماز با طهارت من الخبث هم واجب تعیینی نیست، نتیجه اش می شود تخییر.

این فرمایش آقای خوئی.

سؤال وجواب: اگر شما قائل شدید به مسلک مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر و اصالة الاحتیاطی شدید، حالا اگر آمد به حسب قرائن ظن پیدا کردید که آن چیزی که واجب تعیینی است نماز با وضوء است یا ظن پیدا کردید به این استقرائی که آقای سیستانی کرده اند که می گویند ما استقراء کردیم از مجموع روایات استفاده کردیم که سائر واجبها مقدمند بر وضوء، ظن پیدا کردیم که نماز با تطهیر من الخبث واجب تعیینی است، طبق نظر مشهور اگر تزاحم باشد، و یا تعارض باشد و شما قائل بشوید به احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر، خب اینجا اگر تزاحم است مرجح باب تزاحم، اگر شما اصالة الاحتیاط شدید در دوران امر بین تعیین و تخییر در این مورد، باید موافقت ظنیه بکنید. اما آقای خوئی ره می گوید نه تزاحم است و نه در دوران امر بین تعیین و تخییر ما اصالة الاحتیاطی هستیم. برو برائت جاری کن فدای سرت.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای خوئی کاملا متین است. و شبهه جریان تزاحم در واجبات ضمنیه انصافا شبهه ضعیفه ای است. واقعا باب، باب تعارض است.

استاد ما مرحوم آقای تبریزی می فرمود: باب، باب تعارض هست ولی عرف حمل بر تخییر می کند. جمع عرفی است نوبت به اصل برائت نمی رسد. عرف جمع عرفی می کند. یک خطاب می گوید توضأ، یک خطاب می گوید تطهر من الخبث، عرف می گوید خب هر دو که واجب تعیینی نیستند پس می شود واجب تخییری. مثل اینکه یک خطابی می گوید صل الظهر یوم الجمعة، یک خطاب می گوید صل الجمعة، می دانیم هر دو واجب تعیینی نیستند، خب حمل می کنیم بر واجب تخییری.

اقول: این فرمایش آقای تبریزی قبلا در ذهن ما هم بود ولی بعدها دیدیم این فرمایش درست نیست. چرا؟ برای اینکه حمل بر واجب تخییری در خطابهایی است که تعارضان بالتباین است نه بالعموم من وجه. مثل همان صل الظهر یوم الجمعة با صل الجمعة. تباین است دیگر. یعنی اگر بخواهد این واجب تعیینی باشد، در همه موارد مشکل پیدا می کند با خطاب دیگر. اما در عامین من وجه، مخصوصا که تعارضشان بالعرض باشد، کی جمع عرفی حمل بر تخییر می کند؟ یک خطابی گفت سلّم علی العالم، یک خطابی گفت أطعم الهاشمی. شما از خارج فهمیدید که هم سلام و هم اطعام با هم خیلی سنگین است و هر دو با هم واجب نیست. لا یجتمع السلام والاطعام فی مورد واحد، از خارج فهمیدیم. کدام عرف می آید حمل بر تخییر بکند که گوید خب در عالم هاشمی مخیری یا سلام بکن و یا اطعام بکن؟ اینکه جمع عرفی نیست. خطابهای سلّم علی العالم با اطعم الهاشمی عامین من وجه هستند. در عامین من وجه اصلا عرف حمل بر تخییر نمی کند. حتی اگر تعارض بالذات باشد. تا چه برسد به این مثال که سلّم علی العالم و اطعم الهاشمی که تعارض بالعرض است، یعنی چون از خارج فهمیدیم که لا یجتمع السلام و الاطعام فی مورد واحد تعارض شد، کی عرف اینجا حمل بر تخییر می کند؟ ما نحن فیه هم از این قبیل است دیگر.

سؤال: نکته ای که عرف در تباین کلی حمل بر تخییر می کند چیست؟ جواب: من از شما سؤال می کنم: یک خطابی آمد گفت روزهای جمعه در خانه بمان. یک خطاب دیگر گفت روزهایی که مهمان داری از خانه بیرون برو. تعارض هم اینجا بالذات است دیگر. خانه ماندن و بیرون رفتن تعارضشان بالذات است. گاهی روز جمعه است مهمان نداریم. گاهی هم مهمان داریم روز جمعه نیست وسط هفته است. گاهی است که اتفاق می افتد هم جمعه و هم مهمان داریم. کی عرف می گوید مخیری؟ بلکه می گوییم ما نفهمیدیم بیرون برویم یا خانه بمانیم. اگر بگوید مخیری، می گوئیم زور که نیست. ... شما باید اثبات کنید که جمع عرفی دارد عامین من وجه. مخصوصا در تعارض بالعرض، که مانحن فیه تعارض بالعرض است. کی جمع عرفی هست؟

ولذا حق با آقای خوئی است. خطاب شرطیت وضوء با خطاب شرطیت طهارت من الخبث تساقط می کنند، رجوع می کنیم به برائت.

آقای سیستانی برای اینکه مسلک مشهور را درست کند در تزاحم در واجبات ضمنیه، آمده اند یک توجیهی کرده اند. توجیه ایشان این است که می فرمایند: تارة تزاحم بین رکن در یک طرف و بین غیر رکن در طرف دیگر است. در اینجا رکن مقدم است بر غیر رکن. تارة تزاحم بین رکن است ورکن اختیاری. توضیح ذلک: بعضی رکن ها رکن اختیاری هستند. مثل وضوء. وضوء رکن اختیاری است، والا قادر نبودی بر وضوء، نوبت می رسد به رکن اضطراری که تیمم است. اما اصل طهارت از حدث او رکن است، رکن بقول مطلق، از او تعبیر می کنیم به جامع الرکن. اصل طهارت من الحدث رکنٌ مطلق. ولذا اگر فاقد الطهورین شدی ایشان می گوید نماز نخوان بعدا قضاء کن. چرا؟ برای اینکه طهارت از حدث جامع رکن است. اما وضوء رکن اختیاری است. تطهیر من الخبث هم اصلا غیر رکن است.

پس سه فرض پیدا کردیم: جامع الرکن، اصل طهارت از حدث، که مما لابد منه است. رکن اختیاری، وضوء، در حال اختیار اگر نماز بی وضوء بخوانی باطل است اما اگر عاجز شدی از وضوء نماز با تیمم می خوانی و صحیح است. پس وضوء می شود رکن اختیاری. تطهیر من الخبث هم که غیر رکن.

آقای سیستانی فرموده اند: اگر یک طرف تزاحم رکن یعنی جامع الرکن بود، و یک طرف دیگر تزاحم یا رکن اختیاری بود یا غیر رکن. جامع الرکن مقدم است. مثلا تزاحم شد بین اصل طهارت من الحدث در یک طرف با رکوع اختیاری. یک آقایی می گوید اگر من رکوع اختیاری بکنم بیماری ای دارم حدث از من صادر می شود، ولی اگر بنشینم نماز بخوانم می توانم مسلط بر خودم باشم حدث صادر نشود. تزاحم شد بین جامع طهارت از حدث و بین رکوع اختیاری. آقای سیستانی می گوید نشسته نماز بخوان، تقدیم کن جامع طهارت از حدث را بر رکوع اختیاری. چرا؟ آقای سیستانی می گوید برای اینکه این رکن اختیاری یعنی رکوع عن قیام چون بدل دارد، بدلش رکوع جالسا است، موضوع وجوب بدل عجز از مبدل است. یعنی إذا عجزت عن الرکوع قائما فارکع جالسا. چون رکن اختیاری بدل دارد و هو الرکن الاضطراری، موضوع وجوب رکون اضطراری عجز از رکن اختیاری است. پس موضوع وجوب رکن اختیاری چیست؟ موضوع وجوب رکن اختیاری قدرت بر رکن اختیاری است. وقتی می گوید إذا عجزت عن الرکوع قائما فارکع جالسا، به قرینه تقابل معنایش این می شود که إذا قدرت علی الرکوع قائما فارکع قائما. اینجور می شود دیگر. وقتی که رکوع اختیاری بدل اضطراری دارد و هو الرکوع جالسا أو الرکوع مومیا، این نشان می دهد که حالا که موضوع آن بدل اضطراری عدم قدرت بر این رکن اختیاری است، موضوع وجوب رکن اختیاری هم می شود قدرت بر رکن اختیاری. می شود إذا قدرت فارکع قائما. حالا که اینجور شد این می شود واجب مشروط به قدرت.

ولی از آن طرف تطهر لصلاتک من الحدث او واجب مطلق است مشروط به قدرت نیست. چرا؟ برای اینکه اگر عاجز شدی از طهارت من الحدث، شرطیت طهارت از بین نمی رود، بلکه شارع می گوید من اصلا نماز بدون طهارت را نمی خواهم. پس وجوب جامع رکن اصل طهارت من الحدث شد وجوب غیر مشروط به قدرت. ولی وجوب آن رکن اختیاری شد وجوب مشروط به قدرت.

مبنا این است که واجب مشروط به قدرت اگر تزاحم کرد با واجب غیر مشروط به قدرت، واجبی که مشروط به قدرت نیست مقدم است.

وهکذا اگر تزاحم شد بین جامع رکن مثل طهارت من الحدث با غیر رکن، آن هم همین بیان می آید. چرا؟ برای اینکه ایشان می گوید از ادله استفاده کردیم که وجوب غیر رکن مشروط به قدرت است. واجب غیر رکنی وجوبش در نماز مشروط به قدرت است. پس خطاب وجوب غیر رکن مشروط به قدرت است ولی خطاب وجوب جامع رکن مثل طهارت من الحدث مشروط به قدرت نیست.

اگر بگوئید جناب آقای سیستانی از کجا فهمیدید وجوب غیر رکن مشروط به قدرت است؟

می فرماید این را از حدیث لا تعاد فهمیدم. «السنة لا تنقض الفریضة» یعنی ترک جزء غیر رکنی عن عذر موجب بطلان فریضه نیست. یعنی وجوب جزء غیر رکنی مشروط به قدرت است.

می فرماید: وهمینطور این مطلب را از صحیحه زراره فهمیدم که «إن الله فرض الرکوع والسجود، الا تری لو أن رجلا دخل فی الاسلام لا یحسن أن یقرأ أجزئه أن یکبر و یسبح و یصلی». فرمود رکوع و سجود فرض است در نماز. مگر نمی بینید کسی که عاجز از قرائت شد، وجوب قرائت در حقش ساقط می شود بجایش می گویند تسبیح بگو. خب یعنی چی؟ یعنی حضرت می خواهد بفرماید اصل وجوب رکوع و سجود فرض است لا یسقط بحال. ولکن وجوب قرائت فرض نیست. چرا؟ برای اینکه وقتی عاجز شدی راحت می شوی، می گویند بجای قرائت که عاجزی تسبیح بگو. معلوم می شود که وجوب غیر رکن مشروط به قدرت است دیگر. که حضرت شاهد آورد فرمود رکوع و سجود فریضه است برخلاف قرائت، شاهدش این است که اگر از قرائت عاجز شدی می توانی ترک کنی.

بعد ایشان فرموده اند حالا اگر بین خود رکن اختیاری که مشروط به قدرت است وبین غیر رکن ها که آنها هم مشروط به قدرت هستند تزاحم شد چه کنیم؟ یعنی تزاحم شد بین این واجبهایی که همه شان مشروط به قدرت هستند، رکن اختیاری (الرکوع قائما) و جزء غیر رکنی همه اینها مشروط به قدرت هستند. اگر بین اینها تزاحم شد چه کنیم؟ ایشان یک مطلبی اینجا دارد می گوید عرف نگاه می کند می گوید کسی که عاجز است از دو تا واجب مشروط به قدرت، اگر عرف ببیند که یکی اهم است، می گوید تو عاجزی از آن غیر اهم. عرف اینجور می گوید. اگر عرف دید رکوع قائما اهم است از قرائت مثلا، وقتی دید اهم است عرف می آید اعمال نفوذ می کند، می گوید کسی که امرش دائر شد بین اهم و مهم، او قادر بر اهم است و عاجز از مهم. کسی که امرش دائر است بین انقاذ ابن مولا و انقاذ عبد مولا، قادر بر انقاذ ابن مولا است و عاجز از انقاذ عبد مولا. می گوید نمی توانم عبد مولا را انقاذ کنم. چرا؟ برای اینکه واجب اهم دارم. آقای سیستانی فرموده اند عرف می گوید اگر رکوع قائما اهم بود، تو قادر بر این اهم هستی و عاجز از این غیر اهم. وقتی عاجز از غیر اهم شدی، اصلا خطاب وجوب غیر اهم مشروط به قدرت است. إذا قدرت فاقرء. عرف می گوید انت لا تقدر علی القرائة لوجوب الرکوع قائما فی حقک. اهم است رکوع قائما، عرف می گوید تو قادر بر قرائت که غیر اهم است نیستی. وجوب قرائت مشروط به قدرت است. إذا قدرت فاقرء. و اگر این واجبهای ضمنی مساوی بودند، عرف می گوید تو قادر بر احدهمایی تو یکی از آنها را می توانی انجام بدهی. وقتی تو می توانی یکی را انجام بدهی لابعینه، واجب می شود احدهما، می شود واجب تخییری.

این بیان آقای سیستانی که بحث را از تعارض بیرون برد.

یک مطلبی هم ضمیمه کلام ایشان بکنیم. ایشان قائل است که عند تزاحم الفریضة و السنة فریضه مقدم است ولو فریضه اختیاریه نه جامع الفریضه، مثل رکوع قائما. رکوع قائما پس هم به ملاک اهم بودن و هم به ملاک اینکه فریضه است یعنی در قرآن آمده او مقدم است.

این خلاصه نظر ایشان، ببینیم این نظر تا چه اندازه مورد قبول است. انشاءالله روز شنبه هشتم فروردین.

جلسه 313

شنبه 08/01/88

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 تزاحم در واجبات ضمنیه بود. نسب الی المشهور که قائل شدند فرقی نیست در تزاحم بین اینکه تزاحم در واجبهای استقلالی باشد یا در واجبهای ضمنی باشد. مثل اینکه مکلف هم بدنش نجس هست و هم محدث به اصغر هست، و آب برای هر دو ندارد، به اندازه ای آب دارد که یا رفع حدث کند و یا رفع خبث. در عروه هم هست که باب تزاحم است و ترجیح با تطهیر من الخبث هست، یطهر جسده من الخبث و یتیمم. چون مرجح های باب تزاحم در تطهیر از خبث وجود دارد.

ما عرض کردیم که تزاحم در واجبهای ضمنیه راه ندارد، بلکه واجبهای ضمنی با هم تعارض می کنند. توضیح ذلک:

ما پنج مسلک داشتیم در باب تزاحم، ببینیم این پنج مسلک کدامیک در مورد تزاحم در واجبات ضمنیه قابل تطبیق است.

مسلک اول باب تزاحم این بود که مرحوم آخوند در کفایه فرمود: تعارض بین خطابهای تکلیف در باب تزاحم باعث می شود که خطابهای تکلیف ساقط بشود، ولکن چون ملاک را از خارج احراز کردیم، لذا می گوئیم باب، باب تزاحم است. باب تزاحم یعنی کشف وجود ملاک برای هر دو حکم، و این از مختصات باب تزاحم است. و الا به لحاظ وجوب به لحاظ حکم فعلی، فرقی باب تزاحم از باب تعارض ندارد. باب تزاحم فقط امتیارش این است که احراز کردیم وجود ملاک را برای هر دو حکم. وجوب انقاذ غریق با وجوب نماز تزاحم که می کنند اطلاق أنقذ الغریق و اطلاق صل تعارض می کنند، پس چرا می گوئید تزاحم؟ چون ملاک را کشف کردیم در هر دو

اقول: این بیان مرحوم آخوند خراسانی در اینجا که باب تزاحم در واجبات ضمنیه است قابل تطبییق نیست. چرا؟ برای اینکه اگر از خارج دلیل نبود که الصلاة لا تسقط بحال، مشکلی نداشتیم در رابطه با خطاب توضأ لصلاتک و خطاب طهر جسدک للصلاة. به اطلاق هر دو اخذ می کردیم، می گفتیم نماز مشروط است به دو چیز: یکی وضوء و دوم طهارت من الخبث. و چون ما عاجزیم از اینکه نمازی بخوانیم که واجد وضوء وطهارت من الخبث با هم باشد، تکلیف به این نماز ساقط است. مشکلی پیدا نمی کردیم در رابطه با این خطابها. به اطلاق این خطابها اخذ می شد. "إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم" می گفت الوضوء شرط للصلاة. خطاب «لاتصل فیه حتی تغسله» می گفت الطهارة من الخبث شرط للصلاة، با هم تنافی نداشتند. اصلا اطلاق این دو خطاب با هم تعارضی نداشتند. مرحوم آخوند تزاحم را از مصادیق تنافی خطابین می داند، فقط امتیاز تزاحم این است که احراز کردیم وجود الملاک را للحکمین. اصلا در خطابات جزئیت و شرطیت تنافی در جعل نیست. دلیلی که می گوید الوضوء شرط للصلاة اطلاق دارد حتی نسبت به این فرض تزاحم. بلکه نسبت به کسی که عاجز از وضوء است دلیل شرطیت وضوء اطلاق دارد. ولذا ما می گوئیم فاقد الطهورین اطلاق دلیل لا صلاة الا بطهور می گوید طهارت در حق فاقد الطهورین هم شرط است ولذا نماز بی طهارت بخواند فائده ای ندارد. به اطلاق دلیل شرطیت طهارت للصلاة اخذ کردیم، میگوئیم عاجزی از ایجاد طهارت فی الصلاة، پس عاجزی از ایجاد شرط نماز، و المشروط ینتفی بانتفاء شرطه. پس در اینجایی هم که ما عاجز هستیم از جمع بین الشرطین، اطلاق دلیل شرطیت مشکلی ندارد. فقط ما می گوئیم چون ما عاجزیم از این مرکب تام که هم نماز با وضوء باشد و هم با طهارت از خبث، ولذا تکلیف به غیر مقدور می شود و این تکلیف به غیر مقدور ساقط است.

سؤال وجواب: تا جائی که دلیل از خارج نیاید که الصلاة لا تسقط بحال ما اینطور عمل می کنیم. ولذا الصلاة لا تسقط بحال که البته ما به این لسان در روایات نداریم. یکوقت نگوئید پس چرا در مورد فاقد الطهورین شما قائل نیستید به اینکه نماز بر او واجب است با توجه به الصلاة لا تسقط بحال؟ می گوئیم نخیر، ما همچنین مضمونی که الصلاة لا تسقط بحال باشد نداریم. بلکه در مورد مستحاضه است که إنها لا تدع الصلاة بحال، ولی این معنایش این نیست که به هر نحوی که شد نماز بخواند ولو فاقد الطهورین باشد. نه، عرفا چون مستحاضه مشکل دارد و لذا بسیاری از زنها مستحاضه که می شوند نماز را ترک می کنند، سخت است انجام وظائف مستحاضه، ولذا روایت می فرماید إنها لاتدع الصلاة بحال، در هیچ حال نماز را ترک نکند، یعنی سختی انجام وظائف مستحاضه، ابتلاء به مثل نجاست لباس، نجاست موضع، اینها باعث نشود که نماز را ترک کند. اطلاقی نداریم که آقایان گفته اند قاعده میسور در نماز داریم که المیسور لا یسقط بالمعسور، نخیر ما همچنین اطلاقی نداریم.

سؤال وجواب: ما در کسی که عاجز باشد از غیر ارکان نماز، عاجز باشد از واجبات غیر رکنیه، روایت داریم، صحیحه عبد الله بن سنان فرمود: خداوند رکوع وسجود را فرض کرد، ألا تری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لا یحسن أن یقرأ القرآن أجزأه أن یکبر و یسبح و یصلی. فرمود رکوع و سجود را خداوند فرض کرد، آیا نمی بینی که قرائت اینطور نیست، اگر کسی عاجز بود از قرائت صحیحه، کافی است بجای قرائت تسبیح بگوید. این نشان می دهد که در غیر فرائض یعنی در غیر ارکان نماز اگر انسان عاجز شد تکلیف ساقط نمی شود. تکلیف باقی است ولو عاجز بشویم از غیر ارکان نماز. اما راجع به ارکان نماز نخیر، اگر دلیل آمد بدل اضطراری جعل کرد، مثل تیمم لفاقد الماء، رکوع ایمائی للعاجز عن الرکوع الاختیاری، اگر بدل اضطراری جعل کرد شارع برای ارکان فهو، والا تکلیف ساقط است. وقتی شارع برای فاقد الطهورین بدل جعل نکرد، چون نه آب دارد و نه خاک، ولذا تکلیف ساقط است.

به هر حال ما نسبت به نماز فی الجمله دلیل داریم که الصلاة لا تسقط بحال، نه اینکه یک اطلاقی داشته باشیم که همه جا استفاده کنیم.

به هر حال این دلیلی که می گوید الصلاة لاتسقط بحال آمد گفت این آقایی که عاجز است از جمع بین وضوء و بین طهارت از خبث، فکر نکند که تکلیفش به نماز کلا ساقط شده است. نخیر، او تکلیف دارد به نماز. خب تکلیف این شخص به نماز آیا تکلیف به مرکب تام است؟ او که غیر مقدور بود. پس تکلیفش به مرکب ناقص است. تا حالا نماز ده جزء داشت، حالا این نماز واجب نمار واجب نه جزئی است مثلا. اما جزء این نماز چیست؟ هل هو الوضوء تعیینا؟ أو الطهارة من الخبث تعیینا؟ او الجامع بینهما تخییرا؟ ملاک در این مرکب ناقص یکی است نه دو تا. مرکب ارتباطی هر جزئش ملاک مستقل ندارد تا کسی بگوید طبق نظر مرحوم آخوند ما احراز کردیم وجود ملاک را در تک تک این اجزاء ولذا باب، باب تزاحم می شود. نخیر، ما کشف کردیم طبق دلیل ناقص که تکلیف به مرکب ناقص اینجا وجود دارد، کشف کردیم مرکب ناقص ملاک دارد. یک ملاک ارتباطی داریم در این مرکب ناقص. نه اینکه دو ملاک داریم، یکی در وضوء و یکی در طهارت من الخبث، تا باب تزاحم اجراء بشود. ما چون ملاکمان ارتباطی است، دلیل آمد گفت مرکب ناقص اینجا امر دارد. یعنی یک ملاک ارتباطی واحد در این مرکب ناقص هست، نه دو ملاک.

پس به نظر مرحوم آخوند هم نباید تزاحم در واجبات ضمنیه مصداق باب تزاحم بشود. بلکه مصداق باب تعارض است. چون تزاحم به نظر مرحوم آخوند یعنی احراز الملاکین للحکمین المتزاحمین. در اینجا ملاک ارتباطی واحد داریم در این مرکب ارتباطی ناقص، آن هم به دلیل خاص، و الا اگر دلیل خاص نبود می گفتیم اصلا مرکب ناقص ملاک ندارد. پس به نظر مرحوم آخوند نباید باب واجبات ضمنیه به باب تزاحم برگردد.

سؤال: یکی از آنها بدل دارد و یکی ندارد. جواب: وقتی باب تزاحم نبود، اصلا نوبت به این مرجحات باب تزاحم نمی رسد. باب، باب تعارض است.

این طبق مسلک اول باب تزاحم.

مسلک دوم باب تزاحم هم مسلک محقق عراقی بود، او هم شبیه مسلک اول بود با اختلاف یسیری که بین دو مسلک بود. مسلک دوم هم تکیه گاهش این بود که تزاحم مصداق باب تعارض است فقط احراز کردیم وجود الملاکین را. منتهی یک فرقی با مسلک اول داشت که ربطی به بحث ما ندارد. طبق مسلک دوم تزاحم هم تزاحم فرع بر وجود دو ملاک است. و ما در اینجا دو ملاک نداریم. یک مرکب تامی بود عاجز شدیم سقط الامر به. چون دلیل خاص داریم که الصلاة لا تسقط بحال، پس فهمیدیم مرکب ناقص ملاک ارتباطی دارد، نه دو ملاک، ملاک ارتباطی دارد. آیا آن چیزی که دخیل است در ملاک وضوء است یا طهارت من الخبث است، نمی دانیم.

سؤال: اطلاق طهارت از خبث با اطلاق طهارت از حدث تنافی دارند دیگر؟ جواب: تعارض دلیل شرطیت وضوء با دلیل شرطیت طهارت من الخبث می شود تعارض بالعرض. چون اگر دلیل خاص نبود که الصلاة لا تسقط بحال، هیچ تعارضی بین این دو نبود. پس شد مصداق تعارض.

و این تعارض بالعرض نتائجی دارد. یک نتیجه عرض ما این است که مرحوم آقای خوئی در اینجا دو مطلب فرموده که هر دو مطلبش اینجا از بین می رود. فرموده است حالا که باب، باب تعارض شد، اگر احد الخطابین دلیلش بالعموم بود، لیس شیء من الصلاة الا مع الوضوء، ولی دلیل طهارت من الخبث بالاطلاق بود، طهّر جسدک فی الصلاة. مرحوم آقای خوئی فرموده: ما در باب تعارض گفتیم که إذا تعارض العام و المطلق بالعموم من وجه فالعام مقدم. مثلا أکرم کل عالم، عام است، لا تکرم الفاسق، مطلق است. در عالم فاسق تنافی و تعارض دارند به نحو عموم من وجه. مرحوم آقای خوئی ره فرموده اند: ما وفاقا لکثیر من الاعلام و خلافا لصاحب الکفایة گفتیم عام بر مطلق مقدم است. اینجا هم می گوئیم اگر دلیل شرطیت وضوء عام بود و دلیل شرطیت طهارت من الخبث اطلاق بود، عام بر مطلق مقدم است. چون باب، باب تعارض است عام بر مطلق مقدم می شود. خب طبق این بیان ما روشن شد که اصلا در جائی که تعارض بالعرض باشد هیچ وجهی ندارد که عام بر مطلق مقدم باشد. این حرفها در تعارض بالذات است. در مثل أکرم کل عالم با لا تکرم الفاسق است که تعارضشان بالذات است، آنجا این بحثها پیش می آید که عام بر مطلق مقدم است یا مقدم نیست. اما در تنافی و تعارض بالعرض این حرفها نیست. مثلا یک خطابی می گوید أعط کل عالم درهما، یک خطاب دیگری می گوید أطعم کل هاشمی، و ما از خارج می دانیم لا یجتمع الاطعام واعطاء الدرهم فی محل واحد. خدا دو مصیبت را یکجا نازل نمی کند. خب این عالم هاشمی اگر ما بودیم اخذ می کردیم به هر دو خطاب، یک درهم باید به او میدادیم و اطعام هم می کردیم یکی بخاطر علمش ویکی بخاطر جدش. اما دلیل از خارج آمد گفت لا یجتمع الاطعام و اعطاء الدرهم. شد تعارض بالعرض. کدام عرف می آید می گوید این خطاب است که أعط کل عالم درهما ولی آن خطاب است که اطعم الهاشمی. اطعم الهاشمی مطلق است نه عام، ولی أعط کل عالم درهما عام است و عام مقدم است بر مطلق. این حرفها نیست. فرض این است که از خارج دلیل داشتیم که وجوب اطعام با وجوب اعطاء درهم با هم جمع نمی شوند. وقتی دلیل داشتیم می شود تعارض بالعرض. تعارض بالعرض می شود ولی اقوائیت ظهور درست نمی شود. تعارض از خارج موجب اقوائیت ظهور نمی شود. أعط کل عالم درهما عام است ولی اقوی ظهورا نیست. این از ثمرات این نکته ای است که ما عرض کردیم که تعارض بالعرض است.

مطلب دیگری که آقای خوئی ره فرموده این است که فرموده: اگر یکی از دلیل های شرطیت خطاب از قرآن بود، و دلیل دیگر شرطیت حدیث بود، حدیث اگر ظنی الصدور باشد اگر تعارض کرد بالعموم من وجه یا بالتباین با خطاب قرآن، خطاب قرآن مقدم است. چون حدیث می شود مخالف کتاب. اگر قرآن می گوید الوضوء شرط للصلاة، حدیث می گوید التطهیر من الخبث شرط للصلاة، و اینها تعارض کردند بالعموم من وجه، اطلاق حدیث می شود مخالف کتاب.

می گویند جناب آقای خوئی پس چرا خودت در فقه فتوی ندادی که الوضوء مقدم در همین مثال تزاحم بین وضوء وطهارت من الخبث؟

ایشان می گوید من یک مبنایی دارم مبنای من این است که حدیثی که مخالف اطلاق کتاب است این مخالف کتاب نیست. مخالف اطلاق کتاب است. اطلاق کتاب ناشی است از حکم عقل توسط مقدمات حکمت. ولذا من راحتم، چون معتقدم که الطهارة من الخبث شرط للصلاة مخالف اطلاق کتاب است. و الا اگر آیه وضوء بود که "إذا قمتم الی أیّ صلاة فاغسلوا وجوهکم" که می شد عموم، بله آنوقت تسلیم بودم و می گفتم وضوء مقدم است. چون خطاب قرآن می شد بالعموم. اما خوشبختانه هیچ کس ادعا نکرده است که این آیه به شکل عموم است.

پس خلاصه فرمایش مرحوم آقای خوئی این است که آنهایی که قائلند خبر مخالف کتاب ولو مخالف اطلاق کتاب باشد او اعتبار ندارد، باید اینجا بگویند این خبری که می گوید الطهارة من الخبث شرط للصلاة مخالف است با آیه ای که می گوید الوضوء شرط للصلاة بالعموم من وجه. چرا؟ برای اینکه در مورد این شخصی که عاجز است عن الجمع بین الوضوء والطهارة من الخبث، آیه می گوید الوضوء شرط، حدیث می گوید الطهارة من الخبث شرط، و با هم تنافی دارند.

اقول: به نظر ما با این بیانی که عرض کردیم که عرف حدیثی را که مخالف بالعرض باشد با قرآن مخالف قرآن نمی بیند، عام من وجهی است که تنافی بالذات ندارد با قرآن، تنافی بالعرض دارد. آن هم تنافی بالعرض بخاطر یک حالات استثنائی، که یک مکلفی هم وضوء ندارد هم بدنش نجس است، آب برای هر دو ندارد، دلیل آمد گفت الصلاة لا تسقط بحال، همچنین حالت استثنائی، کدام عرف می گوید خطاب طهّر جسدک للصلاة مخالف است با آیه توضأ للصلاة؟ ما خالف قول ربنا لم نقله؟ عرفا این مخالف قول ربنا است؟ کدام عرف این را می گوید؟ آیا عرف می گوید این دلیلی که می گوید طهارت از خبث شرط نماز است مخالف سخن خداست، چه مخالفی؟ می گردیم پیدا می کنیم فرض تزاحم را که تنافی شان هم بالعرض است، می گوئیم با آیه ای که می گوید وضوء شرط نماز است مخالف است!!. هیچ عرفی این مطلب ما را تأیید نمی کند.

پس ما قبول داریم که خبر مخالف اطلاق کتاب مخالف کتاب است. اطلاق کتاب ظهور است. ولی معتقدیم چون در مانحن فیه تنافی بالعرض است، عرف دلیل شرطیت طهارت من الخبث را که در حدیث آمده است مخالف با کتاب نمی داند. و الا این مطلب آقای خوئی که مخالف اطلاق کتاب مخالف کتاب نیست اصلا قابل گفتن نیست. قرآن می گوید حرم الربا، ابوحنیفه بیاید بگوید ربای تجاری اشکال ندارد، حرفش مخالف کتاب نیست فقط مخالف اطلاق کتاب است؟ خب مخالف کتاب است دیگر. والا یک نقضی می کنیم: قرآن می گوید حرم الربا. اگر یک روایتی بگوید الربا حلال. تنافی بین اینها به اطلاقشان هست. اطلاق حرم الربا با اطلاق الربا حلال تنافی پیدا کرد. و الا اگر اینجور بود که حرم الربا فی الجملة، الربا حلال فی الجملة، با هم تنافی ندارند. اطلاقهاست که با هم تنافی دارند. در ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به اطلاقها با هم تنافی دارند. والا اگر ثمن العذرة سحت می گفت فی الجملة، ثمن العذرة لا بأس به می گفت فی الجملة، با هم تنافی نداشتند. می گفتیم هر دو حرف درست است، دو تا فی الجمله با هم تنافی ندارند، موجبه جزئیه با سالبه جزئیه با هم تنافی ندارند. وحال اینکه بلا اشکال اگر یک حدیثی گفت الربا حلالٌ شمای آقای خوئی هم می گوئید مخالف کتاب است. خودتان در مصباح الفقاهة فرمودید.

سؤال وجواب: الربا حلال مخالف اطلاق کتاب است، اطلاق الربا حلال مخالف با اطلاق الربا حرام است. اگر آیه حرم الربا اطلاق نداشت و این حدیث هم اطلاق نداشت، با هم تنافی نداشتند. اطلاق حدیث است که او را موجبه کلیه کرد و اطلاق آیه هم او را سالبه کلیه کرد. پس تنافی بین الاطلاقین است.

در همان مثال ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به فکر می کنید تنافی به دلالت وضعیه است؟ نه، تنافی به دلالت اطلاقیه است. ولذا اگر مولا در مقام بیان نبود، عرض کردم قید می زد می گفت ثمن العذرة سحت فی الجملة، ثمن العذرة لا بأس به فی الجملة، آیا شما تنافی می دیدید بین این دو خطاب؟ نه. پس این اطلاقها با هم تنافی دارد. اطلاق ثمن العذرة لا بأس به با اطلاق ثمن العذرة سحت تنافی دارد. حالا اگر در حدیث آمده بود الربا حلال، اطلاق این حدیث بود که با اطلاق حرم الربا تنافی داشت. آقای خوئی شما که می گوئید مخالف با اطلاق کتاب مخالف با کتاب نیست، پس چرا خودتان در مصباح الفقاهة اینها را مخالف کتاب می دانید؟ با اینکه اگر دقت کنید طبق مبنای خودتان الربا حلال مخالف با اطلاق است. اطلاق الربا حلال مخالف با اطلاق حرم الربا در آیه است. تنافی بین اصل این دو خطاب که نیست.

پس نشان می دهد که اگر ما یک حدیثی داشتیم ولو مخالف اطلاق کتاب، عرف او را مخالف کتاب می بیند.

پس چرا در مانحن فیه ما آیه وضوء را مقدم نکردیم بر حدیثی که می گوید طهارت از خبث شرط است؟

بخاطر اینکه تنافی اینها تنافی بالذات نیست. تنافی بالعرض است. تنافی بالعرض موجب می شود که ما نتوانیم به بهانه اینکه احد الخطابین قرآن است یا عام وضعی است او را مقدم کنیم، بلکه با هم تعارض می کنند.

سؤال وجواب: عرض کردم تنافی بالعرض مخصوصا در اینجا که ناشی است از حالتهای طارئه استثنائیه. که اتفاقا مکلف عاجز شد از جمع بین الوضوء والطهارة من الخبث، ودلیل آمد گفت الصلاة لا تسقط بحال، اینجور تنافی بالعرض قطعا مصداق این نمی شود که بگوئیم این حدیثی که می گوید الطهارة من الخبث شرط للصلاة مخالف للکتاب. حتی اگر کتاب به عموم باشد، اگر آیه "إذا قمتم الی أیّ صلاة فاغسلوا وجوهکم" بود، باز عرف این حدیث الطهارة من الخبث شرط للصلاة را مخالف کتاب نمی دانست.

سؤال وجواب: عرفا این خطاب الطهارة من الخبث شرط للصلاة مخالف کتاب نیست چه کتاب دلیل عام باشد و چه کتاب دلیل مطلق باشد.

اما بنابر مسلک سوم تزاحم؛ باز به نظر ما در واجبات ضمنیه تزاحم نیست. چرا؟ برای اینکه مسلک سوم تزاحم چه می گفت؟ می گفت دو تا تکلیف داریم، هر تکلیفی یک قیدی دارد، أنقذ الغریق إن لم تصل، صل إن لم تنقذ الغریق. مسلک سوم تزاحم این بود دیگر. قید لبی دارد إن لم تشتغل بواجب مزاحم لا یقل اهمیة. خب این مسلک سوم را نمی شود در بحث واجبات ضمنیه پیاده کرد. چرا؟ برای اینکه این فرع بر این است که دو تا تکلیف مستقل داشته باشیم نه یک تکلیف واحد. در واجبات ضمنیه تکلیف به مرکب ارتباطی واحد است. خب این تکلیف واحد را شارع چه جور می خواهد جعل کند؟! اگر بگوید بر شما واجب است نماز با وضوء وطهارت من الخبث، خب این حکم اولی. می خواهید دو تا قید لبی به این بزنید. یک خطاب تکلیف واحد چه جور می خواهد دو تا قید لبی بخورد که او را دو تا تکلیف مستقل بکند؟

سؤال وجواب: إن لم تطهر جسدک من الخبث فتوضأ، این فتوضأ را شما برایش وجوب استقلالی گرفتید. یا إن لم تتوضأ فطهر جسدک من الخبث در صورتی می شد که دو تا وجوب استقلالی باشد. وقتی اینها وجوب استقلالی نیست، وجوب استقلالی رفته است روی صل متوضئا و متطهرا من الخبث خب بیائید به این قید لبی بزنید. چه جور می خواهید به آن قید لبی بزنید؟ این وجوب واحد را چه جور می خواهید مقید کنید؟ اگر می گوئید صل متوضئا و متطهرا من الخبث این را قید لبی بزنید. من اگر وضوء نگرفتم و طهارت من الخبث را هم ایجاد نکردم، هیچکدام را ایجاد نکردم، تکلیف من چیست و به من چه می گویند؟. آخه در مورد تزاحم در واجبات استقلالیه اگر من هر دو را ترک کردم دو تا تکلیف دارم. اگر نه انقاذ غریق کردم و نه نماز خواندم، هر دو تکلیف فعلی می شود. چون هر دو تکلیف شرطش محقق شد. اینجا اگر من نه نماز بخوانم و نه طهارت من الخبث را ایجاد بکنم، یعنی باعث می شود تکلیف پیدا کنم به نماز با وضوء همراه با طهارت از خبث یعنی همانی که غیر مقدور بود؟ یعنی همان چیزی که غیر مقدور بود الان به آن تکلیف پیدا کنم؟

سؤال وجواب: آن چیزی که ما در خطاب داریم او را باید بررسی کنیم.

سؤال وجواب: شما به خطاب توضأ و به خطاب تطهر من الخبث چه قید لبی می زنید؟ اینکه ما از پیش خودمان بیائیم ثبوتا یک راهی را درست کنیم برای اینکه بگوئیم شما مکلفید به آن اجزاء مهمه از نماز، خب خطاب که این را نمی گوید، ما از پیش خودمان می خواهیم اختراع کنیم. در بحث تزاحم هنر این بود که ما از خود خطاباتی که داریم استفاده می کردیم و همان ظهور خطاب را حفظ می کردیم قید به آن می زدیم می شد باب تزاحم. اینکه ما بیائیم خطاب را دستکاری کنیم و اصلا خطاب را استحاله کنیم یک خطاب دیگری درست کنیم، بله تصویر ثبوتی دارد، یک خطاب دیگری درست کنیم که بگوید نماز بخوان، که نمازی که مشتمل است بر آن اجزائی که مقدوره هست و لا یقل اهمیة. اینجور درست کردن امکان ثبوتی اش هست ولی با ظاهر ادله باید تطبیق پیدا بکند.

پس مسلک سوم تزاحم هم دو تا تکلیف می خواهد. هر دو تکلیف را ظهور خطابش را حفظ کند یک قید لبی به آن بزند. اما اینجا یک تکلیف واحد بیشتر نیست. یک تکلیف داریم به نماز. ما تکلیف مستقل نداریم که تطهر من الخبث، توضأ. که بگوئیم این دو تکلیف مستقل هستند قید لبی دارند. یک تکلیف بیشتر نداریم که صل متوضئا و متطهرا من الخبث. یک تکلیف واحد است ما چطور می خواهیم به این قید لبی بزنیم که تزاحم در واجبات ضمنیه از آن نتیجه گرفته بشود؟

سؤال وجواب: لا یکلف الله نفسا الا وسعها می گوید شما تکلیف به نماز با وضوء وطهارت من الخبث ندارید چون تکلیف به غیر مقدور است. اما حالا که عاجز شدی از جمع بین الشرطین به چه چیزی تکلیف داری، لایکلف الله نفسا الا وسعها لسانش نفی است نه اثبات. اگر عاجز شدی از جمع بین الشرطین به چه چیزی تکلیف داری، این را که نمی گوید. می گوید تو تکلیف به غیر مقدور نداری، اما حالا که عاجز شدی از جمع بین الشرطین، تکلیف داری به مرکب ناقص و آن تکلیف به مرکب ناقص به چه شکلی است؟ نه، این را نمی فهماند.

و هکذا الامر بنابر مسلک چهارم تزاحم؛ که مسلک امام بود که می گفت دو تا خطاب قانونی مستقل داریم عقل در مقام امتثال می گوید اهم و مهم بکن و اهم را مقدم کن. خب در بحث واجبات ضمنیه که نمی شود بگوئیم دو تا تکلیف مستقل. یک تکلیف ارتباطی واحد است، چه جور ما بگوئیم دو تا تکلیف مستقل داریم؟ اصلا خطاب شرطیت که تکلیف مستقل نبود، ارشاد بود به تکلیف واحد ارتباطی. پس چه جور ما خطابات قانونیه را پیاده کنیم؟ خطابات قانونیه میگوید دو تکلیف مستقل هر دو محفوظند، فقط در مقام امتثال عقل می گوید اهم را مقدم کن. خب در اینجا که نمی شود ما بگوئیم دو تا تکلیف مستقل داریم. من عاجزم از نماز با وضوء وطهارت من الخبث. این تکلیف به مرکب تام ساقط شد. تکلیف به مرکب ناقص اصلا نمی دانم چه جور جمع شده است؟

اما مسلک پنجم تزاحم هم که مسلک آقای زنجانی است، او اصلا یک حرفی زده اینجا هم می گوید. می گوید انصراف دارد ادله از فرض تزاحم و اصلا ادله ناظر به فرض تزاحم نیست.

این نتیجه اش تزاحم نیست، نتیجه اش این است که در مورد تزاحم اصلا ادله قاصر است، دلیل شرطیت وضوء قصور دارد، دلیل شرطیت طهارت من الخبث قصور دارد. حتی دلیل تکلیف به نماز هم قاصر است. اصلا فرض تزاحم در مقام بیان مهمل است.

اگر این را بگوئیم که باز نوبت می رسد به اصول عملیه.

ولذا طبق همه مسالک تزاحم الحق أن الدوران فی الواجبات الضمنیة خارج عن التزاحم و داخل فی التعارض. و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 314

یکشنبه 09/01/88

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 تزاحم در واجبات ضمنیه بود. عرض کردیم واجبات ضمنیه با واجبات مستقل فرق می کنند. أنقذ الغریق با صلّ اگر بخواهند نسبت به فرض تزاحم بین الصلاة و انقاذ الغریق اطلاق داشته باشند، لازمه اش تکلیف به غیر مقدور است. چون مکلف قادر بر جمع بین الصلاة و الانقاذ نیست. حال یا بخاطر مقید لبی یا بخاطر مقید لفظی مثل "لایکلف الله نفسا الا وسعها" ملتزم شدیم به اینکه خطاب تکلیف یک قیدی دارد که: انقاذ الغریق واجب إذا لم تشتغل بواجب أهم أو مساو، الصلاة واجبة إذا لم تشتغل بواجب أهم أو مساو. اما در بحث خطابات ضمنیه مثل توضأ لصلاتک، اصلا بحث تکلیف نیست، بلکه ارشاد است به شرطیت وضوء. خطاب طهّر جسدک للصلاة هم ارشاد است به شرطیت تطهیر من الخبث. و اطلاق خطاب شرطیت شامل صورت عجز هم می شود. خطاب تکلیف نیست. ولذا خود شما در اصول به اطلاق آیه إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم تمسک می کنید بر اینکه طهارت شرط نماز است مطلقا حتی فی حال العجز. چون شرطیت مطلقه به معنای تکلیف به غیر مقدور نیست. بلکه به این معنا است که امر به نماز هر کجا هست در کنارش شرطیت وضوء هم هست. اگر قادر بودید بر وضوء، امر دارید به نماز. اگر قادر نبودید بر وضوء، امر به نماز ساقط است. این کجا مستلزم تکلیف به غیر مقدور است؟ پس خطاب شرطیت وضوء للصلاة اصلا شامل عاجز هم می شود، قید لبی معنا ندارد. بحث تکلیف به غیر مقدور نیست در اینجا. بحث ارشاد به شرطیت است. شرطیت وضوء للصلاة ثابتة مطلقا حتی فی حال العجز بمعنی أنک إذا عجزت عن الوضوء فلا أمر فی حقک بالصلاة. پس ما در مورد عجز هم خطاب شرطیت وضوء را اخذ می کنیم، و این مستلزم تکلیف به غیر مقدور نیست، فضلا از اینکه فرض تزاحم مطرح بشود. ولذا بحث قید خطابین متزاحمین به عدم صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی، بخاطر این بود که تکلیف به غیر مقدور پیش نیاید، در بحث خطابات شرطیت و جزئیت که این بحث مطرح نیست. ما یک تکلیف واحد داریم به مرکب تام، عاجز شدیم، این تکلیف ساقط می شود. اگر دلیل آمد که مرکب ناقص تکلیف دارد، الصلاة لا تسقط بحال، خب اطلاق دلیل شرطیت وضوء می گوید شما از جمع بین وضوء و طهارت از خبث عاجزید، ولکن من می گویم إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم، یعنی الوضوء شرط للصلاة مطلقا. دلیل طهر جسدک للصلاة هم می گوید الطهارة من الخبث شرط للصلاة مطلقا، فیقع بینهما التعارض.

توجیه هایی شده است برای اینکه نتیجه تزاحم یعنی رجوع به مرجحات باب تزاحم را در مورد تزاحم واجبات ضمینه ما پیاده کنیم و تطبیق کنیم. ولو لبا باب، باب تعارض است اما مرجح باب تزاحم را باید اعمال کنیم:

یک توجیه این است که عرف اگر ببیند مولا به یک جزئی و یا یک شرطی اهمیت بیشتری قائل بوده است، ولی نسبت به یک جزء یا شرط دیگر چندان اهمیت نمی داده است. مثلا مولا به عبدش می گفت هر هفته روز جمعه آش بپز، اگر فراموش هم کردی در این آش نخود بریزی این آش مقبول نیست. ولی اگر فراموش کردی یا ندانستی یا مضطر بودی و در این آش لپه نریختی، مانعی ندارد. یکی می شود رکن، نخود ریختن در آش شد رکن، چون یبطل المرکب بترکه حتی فی حال السهو و النسیان. و لکن لپه ریختن در آش می شود غیر رکن، چون فقط در حال ذکر و اختیار جزء است. حالا اگر یک روز مکلف پول نداشت که هم لپه بخرد و هم نخود بخرد، اگر دلیل نداشتیم که تکلیف به پختن آش ساقط نیست، خب طبق قواعد اولیه می گفتیم این هفته دیگر پختن آش تعطیل، چون قادر بر پختن آش کامل نیستیم. ولی دلیل آمد گفت لا یسقط بحال. عرف چه می گوید؟ عرف می گوید آن جزئی که مولا از آن غمض عین نمی کرد مطلقا او را بیاور، نخود بخر، اما آن جزئی که مولا احیانا از او غمض عین می کرد لنسیان و نحوه او را ترک کن. عرف این را می گوید، مقدم می کند جزء رکنی را بر غیر رکن. در نماز هم همینطور است. مولا نسبت به طهارت من الخبث گفته اگر جاهل بودی نمازت صحیح است، البته ناسی را در باب نماز در لباس یا بدن نجس گفته اند نمازش صحیح نیست، ولی اگر جاهل بودی نمازت صحیح است. اگر مضطر بودی نماز در لباس نجس صحیح است. اما نسبت به وضوء اگر جاهل هم باشی نمازت باطل است اگر ترک کنی وضوء را. خب این نشانه اهمیت وضوء است. الصلاة ثلاثة اثلاث، نماز سه جزء دارد، یعنی بقیه چندان مهم نیستند، ثلث رکوع، ثلث سجود و ثلث طهور. عرف می آید مقدم می کند جزء مهم را بر جزء غیر مهم عند التزاحم، البته اگر دلیل آمد گفت الصلاة لا تسقط بحال.

اقول: اشکال این بیان این است که ما ملاکهای تعبدی را نمی دانیم. شاید از یک حیث وضوء اهم است یعنی اخلال به وضوء عن جهل أو نسیان مبطل است. برخلاف طهارت من الخبث که اخلال به او عن جهل مبطل نیست. ولی در حال التفات ملاک برای شرطیت طهارت من الخبث فعلی می شود و شاید در این حال التفات که ملاک شرطیت طهارت من الخبث فعلی شد اهم هم می شود. در آن زمانی که ملاک دارد شاید اهم هم هست. بله در غیر حال التفات طهارت من الخبث طهارت ملاک ملزم ندارد. اما در حال التفات از کجا می دانیم که طهارت من الخبث مهمتر از وضوء نیست.

سؤال وجواب: نه، به عنوان اهم و مهم بودن شما یک ملاک دارید در کل این مرکب. چه می دانید که در حال التفات طهارت من الخبث دخیل است در این ملاک یا وضوء دخیل است در این ملاک. بله شما فهمیدید که در حال اختیار اگر فراموش بکنیم یا جاهل باشیم در غیر رکن، نماز باطل نمی شود ولی در رکن اخلال عن جهل أو نسیان موجب بطلان نماز است. این را فهمیدیم، اما در حال التفات چطور؟ ممکن است یک مطلبی در حال غفلت ملاک ملزم نداشته باشد، اما از کسی که ملتفت هست ملاک او اهم باشد. این احتمال در ملاکهای تعبدی هست. با این احتمال شما چطور می خواهید مقدم کنید احد الجزئین را علی الآخر بخاطر اینکه رکن است. اهم بودن این جزء را از کجا فهمیدیم؟ از این فهمیدیم که شارع گفت اخلال به او عن جهل أو نسیان معفو نیست. خب اگر اهم بودن این جزء را از این فهمیدیم که اخلال به او عن جهل أو نسیان معفو نیست، ولی اخلال به جزء دیگر عن جهل أو نسیان معفو است، این دلیل نمی شود که در حال التفات هم ما بگوئیم ملاک آن رکن اهم است. نه، شاید در حال التفات آن چیزی که دخیل است در ملاک این مرکب ارتباطی همان جزء غیر رکنی است. همان چیزی که در حال عدم التفات مهم نبود، حالا که شما ملتفت هستید مهم است و مهمتر است از همان رکن. این احتمالش که هست. مثلا احتمال می دهیم شارع می گوید شما که ملتفتید در رکعت اول در حال قرائت قیام رکن نیست، ولکن شما اگر ملتفت نبودی می گفتم نماز صحیح است اگر قرائتت عن جلوس بود یا اصلا ترک می کردی قرائت را. اما حالا که ملتفتی به قرائت، یا باید الان در این رکعت اول ترک کنی قرائت را یا قیام در حال قرائت را، که بنشینی حمد وسوره بخوانی یا اصلا حمد وسوره نخوانی تا بتوانی قیام برای رکوع رکعت دوم را که رکن است حفظ کنی. چون شخصی است ضعیف الحال، نمی تواند در کل نماز بایستد، بیمار است باید نماز را مختصر کند، شما می گوئید چون قیام حال القرائة رکن نیست بلکه خود قرائت رکن نیست، فدای قیام قبل از رکوع رکعت دوم می شود چون او رکن است. از کجا؟ شاید در حال التفات مولا می گوید آن چیزی که اسبق زمانا است او را بیاور. حالا فعلا که قادری می توانی قیام کنی قیام کن و قرائت بخوان و حمد و سوره بخوان، بعد رکعت دوم که رسید احساس ضعف شدید کردی دیدی توانائی بر ایستادن نداری خب بنشین. اینکه بگویند قیام قبل از رکوع رکن است، می گوئیم خب رکن باشد. رکن است یعنی الاخلال به عن جهل أو نسیان مبطل است. بخلاف الاخلال بالقرائة أو القیام فی حال القرائة. اما در حال التفات کدامیک از اینها دخیل است در ملاک تعبدی نماز؟ ما چه می دانیم. ولذا هیچ این توجیه قابل قبول نیست.

بله یک ملاکهای عرفی هست، مثل همان مثال آش و امثال آن، ملاک عرفی است عرف تشخیص می دهد که حالا که بنا است مولا از آش نگذرد از هرچه می گذرد از آش روز جمعه نگذرد و ما نمی توانیم هم نخود تهیه کنیم برای آش و هم لپه، عرف می گوید آن چیزی که بدون او اصلا مولا هیچ پذیرشی ندارد نسبت به آش او را مقدم کن. یک ارتکاز عرفی است. اما در ملاکهای تعبدی ما چه می دانیم؟ شاید مولا یک مرجحی دارد. حالا که بنا است مولا از نماز نگذرد، ممکن است اصلا مخیر کند این مکلف را، ملاک در جامع بین الشرطین است. و ممکن است مولا همان شرط غیر رکنی را مقدم کند چون سبق زمانی دارد. ما چه می دانیم. یا در این حال التفات برای مولا تفاونی نکند بگوید چه فرقی می کند. وضوء بگیرد ولی با بدن نجس نماز بخواند، یا با بدن پاک نماز بخواند و تیمم کند. درست است وضوء رکن است ولی رکن است یعنی اخلال به وضوء عن جهل أو نسیان معفو نیست، اما نه اینکه در حال التفات هم به وضوء و هم به طهارت از خبث در حال التفات به هر دو اینجا که فرقی بین این دو نیست باز بگوئیم مولا وضوء را مقدم کرده است؟ ما چه می دانیم.

پس این توجیه اول درست نیست.

اما توجیه دوم، توجیهی بود که از آقای سیستانی مطرح کردیم. ایشان فرمودند ما دو تا قاعده تأسیس می کنیم: یک قاعده این است که: ما بعد از اینکه دلیل داریم که نماز یک رکن اختیاری دارد، و یک غیر رکن دارد، و یک رکن اضطراری دارد. سه چیز دارد. رکن اختیاری، وضوء، رکن اضطراری تیمم، غیر رکن مثل قرائت وطهارت از خبث.

ایشان فرموده است ما از روایات استفاده کردیم که غیر رکن مشروط به قدرت است. غیر رکن در نماز تا جائی واجب است که قادر هستی. اگر قادر نبودی غیر رکن واجب نیست. از کجا این را فهمیدیم؟ از ادله مختلفی از جمله ذیل حدیث لاتعاد که السنة لا تنقض الفریضة. سنت یعنی غیر رکن یعنی آن چیزی که در قرآن نیامده است، غیر رکن اگر از روی عذر ترک بشود موجب بطلان فریضه نیست. پس غیر رکن مشروط شد به قدرت.

رکن اختیاری مثل وضوء، او هم مشروط است به قدرت. چرا؟ برای اینکه رکن اختیاری همینکه بدل اضطراری دارد که از آن تعبیر می کنیم به رکن اضطراری، خب موضوع رکن اضطراری عجز از رکن اختیاری است. إذا عجزت عن الوضوء فتیمم. این نشان می دهد موضوع وجوب وضوء قدرت است. إذا عجزت عن الوضوء فتیمم موضوع رکن اضطراری وقتی شد عجز از رکن اختیاری، پس وجوب رکن اختیاری مشروط به قدرت است. یعنی إذا قدرت فتوضأ.

پس غیر رکن مشروط به قدرت شد. إذا قدرت فطهر جسدک من الخبث فی الصلاة. رکن اختیاری هم مشروط به قدرت شد، إذا قدرت فتوضأ. اما جامع رکن یعنی اعم از رکن اختیاری واضطراری مثل طهارت از حدث که جامع است بین وضوء و تیمم، او نه. جامع رکن که با بدل اضطراری هم محقق می شود مثل جامع طهارت من الحدث او مشروط به قدرت نیست. اگر عاجز شدید از جامع طهارت من الحدث، اصلا نماز نخوانید.

بعد ایشان گفته است نتیجه این می شود که خطاب جامع رکن مثل طهارت من الحدث که اعم است از رکن اختیاری و رکن اضطراری، او مشروط به قدرت نیست، او خطاب مطلق است. در آنجا هست که تطهر من الحدث للصلاة، دیگر إن قدرت ندارد. ولی خطاب رکن اختیاری دارد که إذا قدرت فتوضأ یا إذا قدرت فارکع قائما. و همینطور غیر رکن هم دارد که إذا قدرت فطهر جسدک من الخبث للصلاة.

بعد ایشان نتیجه می گیرد می گوید اگر تزاحم شد بین یک واجب مشروط به قدرت و یک واجبی که مشروط به قدرت نیست، عرف واجب مطلق را که مشروط به قدرت نیست مقدم می کند بر آن واجب مشروط به قدرت. اگر یک واجب مطلقی بود می گفت تطهر من الحدث للصلاة، این واجب مطلق اگر تزاحم پیدا کرد با یک واجب مشروط به قدرت مثل إذا قدرت فتطهر من الخبث للصلاة، عرف می گوید با وجود آن خطاب مطلق شما عاجز خواهی بود از این واجب مشروط به قدرت. این مبنایی است که مشهور قائلند و بعدا این را بحث خواهیم کرد که خطابی که مطلق است و مشروط به قدرت نیست رافع موضوع خطاب مشروط به قدرت است عرفا. این مبنا را آقای خوئی ره هم قبول دارد ولو در این بحث تطبیق نکرده است. آقای سیستانی این مبنا را در این بحث تطبیق کرده است.

گفته است حالا که اینجور شد، پس نتیجه می گیریم در تزاحم بین جامع رکن که مشروط به قدرت نیست و بین غیر رکن و یا رکن اختیاری که مشروط به قدرت هستند، جامع رکن مقدم است. اگر امر دائر شد که من دست از طهارت از حدث بردارم بطور کل یا دست از رکن اختیاری بردارم، باید دست از رکن اختیاری بردارم. مثل مسلوس که می گوید اگر من بنشینم می توانم خودم را جمع و جور کنم حدث از من صادر نمی شود. اما اگر بایستم این نماز ایستاده مبتلا است به حدث من بدأ الصلاة الی ختمها، چه کنم؟ آقای سیستانی می گویند بنشین نماز بخوان. چرا؟ برای اینکه امر دائر است که تو اصل طهارت از حدث را مختل کنی که جامع الرکن است و بین اینکه رکن اختیاری را یعنی رکوع قائما را مختل کنی. خب رکوع اختیاری مشروط به قدرت است، می گوید إذا قدرت فارکع قائما، چون می گوید إذا عجز فلیرکع جالسا و إذا عجز عن الرکوع جالسا فلیرکع ایمائا.

سؤال وجواب: حالا اگر باز نشسته هم حدث از او صادر می شود، روایت داریم که چون این آدم لا یقدر علی حبس بوله، یتوضأ و یصلی. خب این آقا یقدر علی حبس بوله بالجلوس. دلیل داریم کسی که در حال جلوس هم نمی تواند حبس بول بکند من لا یقدر علی حبس بوله یتوضأ و یصلی. اما کسی که یقدر علی حبس بوله بأن یجلس و یصلی، دلیل در مورد مسلوس و مبطون شاملش نمی شود علی القاعده باید حساب کنیم. علی القاعده این آقا اگر بخواهد بایستد جامع طهارت از حدث از او مختل می شود. می گوئیم نه بنشین جامع طهارت از حدیث را حفظ کن منتهی رکن اختیاری را در رکوع ترک کن اکتفاء کن به رکن اضطراری و هو الرکوع جالسا.

و هکذا لو وقع التزاحم بین جامع الرکن و بین غیر الرکن، به طریق اولی جامع الرکن مقدم است.

این یک بیان آقای سیستانی.

بیان دیگر ایشان این است که اگر تزاحم بود بین خود این واجبهای مشروط به قدرت، یعنی بین رکن اختیاری مثلا و بین غیر رکن، هر دو مشروط به قدرت هستند. هم رکن اختیاری مشروط به قدرت است، إذا قدرت فتوضأ، وضوء رکن اختیاری است مشروط به قدرت است. طهارت من الخبث هم غیر رکن است مشروط به قدرت است، إذا قدرت فطهر جسدک من الخبث للصلاة، هر دو مشروط به قدرت هستند.

اینجا ایشان فرموده است که ما دو کار انجام می دهیم: یکی اینکه بعدا خواهد آمد که یکی از مرجحات باب تزاحم این است که فریضه بر سنت عند التزاحم مقدم است. وضوء فریضه است چون در قرآن آمده است، ولی طهارت من الحدث سنت است چون در قرآن نیامده است. و از روایات متعددی استفاده شده است که إذا تزاحمت الفریضة والسنة قدمت الفریضة.

این یک مطلب.

مطلب دیگری که ایشان در همین رابطه می گوید این است که: می توانیم ما اهم و مهم را اعمال کنیم. اگر از مذاق شارع کشف کردیم که فلان جزء نماز اهم است از آن جزء دیگر، یا فلان شرط نماز اهم است از فلان شرط دیگر. اینجا می گوئیم اهم را مقدم کن. چرا؟ ایشان فرموده برای اینکه وقتی عرف مواجه می شود با دو تا خطاب، یکی اینکه می گوید إذا قدرت فارکع قائما، یک خطاب دیگر می گوید إذا قدرت فطهر جسدک من الخبث للصلاة، قطع نظر از آن السنة إذا تزاحمت مع الفریضة قدمت الفریضة، ایشان می گوید بیان دیگر ما این است که اگر عرف ببیند که یکی از اینها اهم است مثلا وضوء اهم است، رکوع قائما اهم است از طهارت من الخبث، عرف می گوید تو عاجزی از آن غیر اهم. با وجود خطاب اهم تو عاجزی از آن غیر اهم. کسی که مواجه است با تکلیف اهم، عاجز است از مهم. پس عرف می گوید وضوء اهم است، إذا قدرت فتوضأ فعلی می شود. إذا قدرت فطهر جسدک من الخبث موضوعش فعلی نمی شود، عرف تو را قادر بر غیر اهم با وجود تکلیف اهم نمی بیند.

اما اگر نه، همه مساوی بودند، سنت و فریضه هم نشد، همه یکدست بودند همه فریضه بودند یا همه سنت بودند، اینجا عرف می گوید تو قادری بر احدهمای لابعینه. نه قادری بر خصوص این فرد و نه قادری بر خصوص آن فرد. قادری بر یکی از این دو. ولذا نتیجه این می شود که همان احدهمای لابعینه شرط نماز است. یعنی همان واجب تخییری.

این بیان ایشان.

ولذا ایشان همان نتیجه تزاحم در واجبات ضمنیه را که مشهور قائلند با این بیان نسبتا دقیق تقریب کردند.

اقول: ما به نظرمان این بیان تمام نیست. اما اینکه ایشان فرمود خطاب مطلق که مشروط به قدرت نیست عرفا مقدم است بر خطابی که مشروط به قدرت است، ما بعدا خواهیم گفت که ما این را قبول نداریم. عرف هیچ فرقی نمی بیند. مولا گفت إذا قدرت فأنقذ الغریق. یکجا هم گفت صل. حالا تزاحم شد بین نماز و انقاذ غریق. چون گفته إذا قدرت فأنقذ الغریق، پس نماز بر انقاذ غریق مقدم است؟ نه. خب این هم قید لبی عام دارد. لازم نیست همه جا بگویند إذا قدرت. راجع به انقاذ غریق نکته ای بود گفتند إذا قدرت فأنقذ الغریق. نکته اش چیست؟ نکته اش این است که خیلی ها از انقاذ غریق عاجزند، بخاطر همین گفت إذا قدرت فأنقذ الغریق. ولی نماز را نوعا قادرند، برای چی بگوید إذا قدرت فصل؟ و الا تکلیف به نماز هم مشروط به قدرت است چه فرق می کند. إذا قدرت فأنقذ الغریق با صل چه فرق می کند؟ صل هم مقید به قدرت است.

اگر از خارج ثابت بشود که یک واجبی اهم است مثل انقاذ غریق، ولو در خطابش بگوید إذا قدرت فأنقذ الغریق، عرف در اینجا می گوید تو عاجزی از نماز. با اینکه کار برعکس است، خطاب انقاذ غریق مشروط به قدرت است، ولی عرف می گوید چون انقاذ غریق اهم است تو عاجزی از نماز.

اگر بگویند آقا نماز که نبود إذا قدرت فصل، انقاذ غریق بگوید که إذا قدرت فأنقذ الغریق؟! می گوییم خب باشد. آن چیزی که رافع قدرت است امر اهم است که رافع قدرت است. والا صرف اینکه در خطاب کلمه قدرت بیاید چه تأثیری دارد؟

برفرض شما بگوئید نه، ظاهر إذا قدرت فأنقذ الغریق قدرت عرفیه است، و با وجود خطاب مطلق که صل است که مشروط به قدرت نیست ما قدرت عرفیه بر انقاذ غریق نداریم.

برفرض این را بگوئید، اما این در صورتی است که لفظ قدرت در خطاب بیاید. اما الفاظ دیگر مثل إذا وجدت ماءا فتوضأ، که قدرت عرفیه در آن اخذ نشده است. نگفته إذا قدرت فتوضأ. فرق می کند با هم. وجدان ماء یعنی آب داشتن، خب من آب دارم دیگر. إذا قوی فلیقم، کسی که توانائی جسمی دارد باید ایستاده نماز بخواند. خب من توانائی جسمی دارم دیگر.

برفرض کسی قائل بشود که خطاب غیر مشروط به قدرت رافع قدرت عرفیه است از خطاب مشروط به قدرت، این در صورتی است که لفظ قدرت و استطاعت و تمکن در خطاب بیاید. نه آن چیزی که در آیات و روایات آمده است که من وجد ماءا فلیتوضأ. نگفت من تمکن فلیتوضأ تا بگوئید تمکن ظهور دارد در تمکن عرفی و واجب مطلق رافع تمکن عرفی است. برفرض این حرف شما درست باشد اما این در صورتی است که لفظ تمکن یا قدرت در خطاب بیاید، نه مثل وجد ماءا و مثل إذا قوی فلیقم.

ولذا به همین مناسبت این فرع را عرض کنم که قبلا هم اشاره کردیم: اگر کسی برای اینکه وضوء بگیرد مجبور است دست بکشد به بدنش و بر بدنش نام خدا نوشته شده است. با جوهر نوشته اند الله. این جوهر هم پاک نمی شود. آب را هم نمی شود همنجوری بدون مس جسد بریزی، مجبوری مسح بکشی. چه بکند؟

آقایان روی همین مبنای تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت گفته اند دلیل می گوید لا یمس اسم الله الا المتطهر، المحدث لا یمس اسمه تعالی. این مطلق است دیگر. نمی گوید إذا قدر. ولی آیه وضوء می گوید إذا وجدتم ماءا فتوضئوا. ولذا این آقا به نظر این بزرگان مثل آقای خوئی باید برود تیمم کند. چرا؟ برای اینکه واجب مطلق بر واجب مشروط به قدرت مقدم است. اجتناب از مس اسم خدا بدون وضوء واجب مطلق است، مشروط به قدرت نیست، اما وجوب وضوء مشروط به قدرت است.

ما اشکال کردیم، گفتیم آیه وضوء مشروط به قدرت به این معنایی که شما می گوئید نیست. آیه وضوء این است که کسی که واجد الماء است وضوء بگیرد. خب این آقا واجد الماء است دیگر.

سؤال وجواب: اینکه تیمم کند بعد وضوء بخواند این مشروع نیست، همان تیمم مشروع است. با تیمم نماز بخواند آقای خوئی گفته به گردن من.

الان هم به آقای سیستانی عرض می کنیم که واجب مطلق چه وجهی دارد که مقدم شود بر واجب مشروط به قدرت؟ خب واجب مطلق هم لبا مشروط به قدرت است. برفرض ما بگوئیم مقدم می شود، اما در صورتی است که آن واجب مشروط ما مشروط به قدرت باشد نه مشروط به وجدان ماء یا قوة الجسد. إذا قوی فلیقم یعنی إذا قوی جسده یعنی إذا کان سالما فلیقم، یعنی توانائی جسمی. خب این آقا توانائی جسمی که دارد، آب دارد برای وضوء توانائی جسمی هم دارد برای نماز ایستاده.

پس اولا اشکال به آقای سیستانی اشکال مبنایی است، که واجب مطلق مقدم بر واجب مشروط به قدرت نیست. بلکه هر کدام که اهم بودند او مقدم است. این اشکال اول.

اشکال دوم ما همان چیزی است که عرض کردیم که اهم بودن این جزء را از کجا می فهمید؟ آن چیزی که ما فهمیدیم این است که اخلال به او عن جهل أو نسیان معفو نیست، برای این می گوئیم اهم است اما در حال التفات چه کسی می گوید همان چیزی که در حال جهل و نسیان معفو بود در حال التفات خیلی ملاکش قوی است؟ چه می دانیم؟ راه برای تشخیص نداریم.

این هم اشکال دوم، بقیه اشکالات انشاءالله فردا.

جلسه 315

دوشنبه 10/01/88

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 تزاحم واجبات ضمنیه بود. عرض کردیم که نظر مشهور که قواعد تزاحم را اجراء می کنند در تزاحم واجبات ضمنیه، صحیح نیست، بلکه بازگشت آن به تعارض است. ما اگر عاجز شدیم از جمع بین دو شرط در نماز، اگر دلیل نبود که الصلاة لا تسقط بحال، که می گفتیم تکلیف ساقط است. تکلیفٌ واحد بالصلاة التامة که دارای ده جزء است و ما عاجزیم از این ده جزء، پس تکلیف ساقط است. ولی وقتی دلیل آمد گفت الصلاة لا تسقط بحال، می فهمیم که تکلیف به صلاة ناقصه داریم. اما این صلاة ناقصه آیا مشروط است به این شرط، یعنی وضوء مثلا، یا مشروط است به آن شرط دیگر یعنی طهارت من الخبث با توجه به اینکه من قادر بر جمع بین الوضوء والطهارة الخبثیه نیستم آب به اندازه هر دو وجود ندارد. نمی دانیم. شاید هم اصلا نماز واجب در حق ما مشروط باشد به احد الشرطین علی وجه التخییر. اطلاق "إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم" می گوید الوضوء شرط للصلاة. تعارض می کند با اطلاق دلیلی که می گوید الطهارة من البخبث شرط للصلاة.

آقای سیستانی فرمودند که اگر تزاحم بود بین جامع رکن و غیر آن (جامع رکن مثل طهارت از حدث)، خب جامع رکن مقدم است. ولی اگر تزاحم بود بین واجبات غیر رکنیه، یا بین ارکان اختیاریه، اینجا باید اهم را مقدم کنیم. چرا؟ چونکه موضوع وجوب رکن اختیاری قدرت است. إذا قدرت فارکع قائما. از کجا این مطلب را فهمیدیم؟ از اینجا فهمیدیم که گفت إن لم تقدر فارکع جالسا. در مورد غیر ارکان هم از ادله استفاده کردیم که إذا قدرت فاقرأ السورة، إذا قدرت فقم فی حال القرائة.

خب إذا قدرت فارکع قائما با إذا قدرت فاقرأ فی صلاتک هر دو مشروط به قدرت هستند.

ایشان فرموده اند نگاه می کنیم هر کدام که اهم بود عرف می گوید تو قادر بر اهم هستی وعاجز از غیر اهم. علاوه بر اینکه اگر یکی فریضه بود مثل رکوع قائما که فریضه است ولو رکن اختیاری است اما فریضه است، خب الفریضة تقدم علی السنة عند التزاحم.

ما دیروز دو اشکال کردیم تکرار نمی کنیم.

اشکال سومی که امروز به ایشان می کنیم این است که: برفرض در مواردی که یکی اهم است عرف بگوید تو عاجزی از غیر اهم، برفرض این را ما قبول کنیم، اما در جائی که مساوی هستند، تزاحم شد بین قرائت با تشهد، هر دو مساوی اند. إذا قدرت فاقرأ فی صلاتک، إذا قدرت فتشهد فی صلاتک. شما فرمودید که من قادرم بر احدهمای لابعینه، چرا؟ عرف می گوید من قادرم بر قرائت، قادرم بر تشهد. عرف حداقل در موارد تساوی هرکدام را که دست بگذارید می گوید من قادر بر آن هستم. الان شما می گوئید من قادرم بر قیام، قادرم بر جلوس، نمی گوئید من قادرم بر احدهمای لابعینه. آیا می توانی بایستی؟ بله، آیا می توانی بنشینی؟ بله، با اینکه جمع بین الضدین محال است، ولکن قدرت بر قیام و قدرت بر جلوس هر دو عرفا محقق است. در جائی که اهم و مهم نیست متساوی هستند، عرف می گوید تو قادری بر قرائت. پس إذا قدرت فاقرأ فی صلاتک موضوعش محقق است. إذا قدرت فتشهد فی صلاتک هم موضوعش محقق است.

سؤال وجواب: اتفاقا بحث در این است که ایشان فرمود در فرضی که یکی اهم است، عرفا قادر بر غیر اهم نیستیم، و اگر هر دو مساوی هستند، عرفا تنها قادریم بر جامع تخییری، قادریم بر احدهمای لابعینه. می گوئیم کی عرف می گوید تو قادری بر احدهمای لابعینه در فرض تساوی. عرف می گوید تو قادری بر این و قادری بر آن. موضوع هر دو محقق است، إذا قرأت فاقرأ السورة فی صلاتک با إذا قدرت فتشهد فی صلاتک موضوع هر دو فعلی است با هم تعارض می کنند.

سؤال وجواب: جمع بین هر دو را قادر نیستید، اما قادر بر قرائت هستید یا نیستید؟ إذا قدرت فاقرأ فی صلاتک، قادرید، إذا قدرت فتشهد فی صلاتک، بر او هم قادرید.

پس در فرض تساوی قدرت بر کل واحد منهما هست، کما اینکه الان از خود شما بپرسند که انت تقدر علی القیام؟ می گوئی نعم، بپرسند انت تقدر علی الجلوس؟ می گوئیم نعم. با اینکه از نظر آقای سیستانی باید بگوئی لا. أنا لا اقدر الا علی احد الامرین لا بعینه. در حالی که عرف اینطور نیست.

پس در فرض تساوی موضوع در هر دو فعلی است، این می گوید إذا قدرت فاقرأ فی صلاتک، آن هم می گوید إذا قدرت فتشهد فی صلاتک، و ما می دانیم هر دو با هم واجب نیست لعدم القدرة علی الجمع بینهما.

بله اگر از خارج بدانیم یکی اهم است، ما قبول داریم، عرف می گوید با وجود اهم تو قادر بر مهم نیستی. این را قبول کردیم، ولکن از کجا بفهمیم که چه چیزی اهم است؟

بله! در غیر واجبات ضمنیه، دو تا تکلیف مستقل بود، خب این تکلیف مستقل ملاکش اهم است. او را می فهمیم. اما در واجبات ضمنیه ملاک واحد است. ملاک ارتباطی واحدی هست در این نماز، من نمی دانم در زمانی که عاجزم از جمع بین این دو شرط، آیا بعد از اینکه دلیل آمد گفت الصلاة لا تسقط بحال، والا اگر دلیل نبود که می رفتم می خوابیدم، دلیل آمد گفت الصلاة لا تسقط بحال، من نمی دانم آیا این شرط مثلا وضوء دخیلٌ فی الملاک أو الطهارة من الخبث دخیل فی الملاک. بحث اهم و مهم بودن اینجا فرض نمی شود به این معنا که من بدانم وضوء اهم است. از کجا می دانم وضوء اهم است؟ بله وضوء از شرائطی است که اخلال به آن سهوا و جهلا مبطل است، اما در فرضی که التفات هست به هر دو شرط، هم من التفات دارم به وضوء و هم التفات دارم به طهارت از خبث، ولی عاجزم از جمع بینهما، أیّ منهما دخیل فی الملاک؟ من چه می دانم.

پس اینجا این بیان ایشان درست نمی شود.

بله این بیان که فریضه بر سنت عند التزاحم مقدم است، ما این را قبول داریم و با ایشان موافقیم. فریضه بر سنت عند التزاحم مقدم است. یعنی اگر تزاحم شد بین وضوء و بین طهارت از خبث (در همان مثالی که فرض کردیم که لا یجد الماء للوضوء وللتطهیر من الخبث معا)، ما از روایات استفاده کردیم عمده اش روایتی بود که در باب سعی وطواف وارد بود که لیس السعی کرمی الجمار إن السعی فریضة و رمی الجمار سنة، یا روایت ابن ابی نجران بود که بعدا مطرح خواهیم کرد، ولذا ما قبول داریم که در تزاحم بین فریضه و سنت، فریضه مقدم است. و لذا ما اشکالمان به آقای سیستانی این بود و خدمت ایشان هم عرض کردیم که شما چرا در دوران امر بین وضوء و طهارت از خبث، طهارت از خبث را مقدم کردید در تعلیقه عروه؟

سؤال وجواب: وضوء هم در حدیث لا تعاد جزء فرائض شمرده شده است (لا تعاد الصلاة الا من خمس: الطهور ... و طهور برای شخص مختار یعنی وضوء) و هم در قرآن آمده است. وضوء قدر متیقن از فریضه است و کسی در فریضه بودن آن مناقشه نکرده است.

سؤال وجواب: البته این مطلب را برخی مثل آقای صدر گفته اند که طهور یعنی استعمال فیما یعتبر الطهارة فیه. اعم از طهارت حدثیه و طهارت خبثیه. ولذا آقای صدر معتقد است که کسی که نماز بخواند با لباس نجس عن جهل بالحکم، مثلا نمی دانست خون تخم مرغ نجس است، لباسش ملوث شد به خون تخم مرغ و آنقدر هم زیاد است که معفو نیست یا بالاخره همراه با زرده تخم مرغ است که نجس و متنجس همه با هم مخلوط هستند که معفو نیست. سالها با این وضع نماز خواند. آقای صدر می گوید حالا که متوجه شدی تمام نمازها را قضاء کن. چرا؟ برای اینکه تو می دانستی موضوع را یعنی می دانستی لباست ملوث است به خون تخم مرغ، فقط حکم را نمی دانستی. با حدیث لاتعاد مثل آقای خوئی می خواهند نماز تو را تصحیح کنند، اما من آقای صدر می گویم الطهور به معنای استعمال الماء فیما یعتبر فیه الطهارة است که شامل طهارت خبثیه هم می شود، ولذا تو مشمول حدیث لاتعاد نیستی. برو تمام این نمازهایی که عن جهل بالحکم من النجاسة أو المانعیة قضاء کن. ولی ما در بحث فقه عرض کردیم همانطور که بقیه آقایان هم مطرح کرده اند انصاف این است که طهور ظاهر است در همان طهارت از حدث. و تحقیق ذلک فی محله.

به هر حال عرض ما این است که ما اشکال می کردیم به آقای سیستانی، ایشان قبول دارند که طهور شامل طهارت خبثیه نمی شود، مثل آقای صدر نیست، اشکال می کردیم می گفتیم شما که قبول دارید وضوء فریضه است، طهارت از خبث هم که قبول دارید سنت است، قبول هم دارید که عند تعارض الفریضة و السنة فریضه مقدم است، پس چرا اینجا فتوی دادید به تقدیم طهارت از خبث؟

ایشان می فرمودند که ما از مجموع روایات کشف کردیم که امر وضوء سهل است و به ادنی عذری وجوب وضوء مرتفع می شود. که این استقراء خیلی برای ما واضح نیست.

به هر حال اصل این کبرایی که ایشان ادعا کرد ما قبول داریم، اگر از خارج دلیل داشتیم که الصلاة لا تسقط بحال که داریم، آنوقت قبول داریم که عند تزاحم الفریضة و السنة فریضه مقدم است، ولذا ما در این مثال معتقدیم وضوء مقدم است و باید وضوء بگیرد و با بدن نجس نماز بخواند بخاطر اینکه وضوء فریضه است.

سؤال وجواب: فرض این است که حدیث می گوید که فریضه بر سنت مقدم است و وضوء فریضه است، بدل دارد یا ندارد این مهم نیست.

پس ما این کبری را قبول داریم.

یک مطلب دیگری هم عرض کنیم: و آن این است که آقای سیستانی فرموده اند: اگر تزاحم بشود در غیر ارکان، مثل همان قرائت و تشهد، واقع این تزاحم، تزاحم حقیقی است بین واجبات نفسیه. اصلا مصداق حقیقی است برای همان بحث تزاحم. اصلا واجبات ضمنیه نیست واجبات نفسیه است. چطور؟ ایشان فرموده ما معتقدیم که سنن یعنی همان واجبات غیر رکنیه امر نفسی دارد. پیامبر اکرم امر کرده است امرا نفسیا که إقرأ فی صلاتک یا تشهد فی صلاتک. این امر شرطی نیست، بلکه امر نفسی است، امر استقلالی است. چه جور گفته اند انقذ الغریق و صل، که دو تا تکلیف نفسی استقلالی است، اینجا هم دو تا تکلیف نفسی استقلالی است، إقرأ فی صلاتک، تشهد فی صلاتک.

منتهی فریضه یعنی نماز یک قید کلی دارد، نماز مشروط است به عدم ترک سنت بلا عذر. نمازی صحیح است که ترک نکنید سنت را من دون عذر. اگر کسی عالم عامد باشد ترک کند قرائت را، شرط فریضه عدم اخلال به سنت است من دون عذر، شرط محقق نشده است. ولی اگر تزاحم شد، واقعا تزاحم است بین وجوب نفسی قرائت و وجوب نفسی تشهد.

آنوقت، وقتی تزاحم حقیقی بود چون دو تا واجب نفسی استقلالی هستند، کدامها اهم هستند؟ دیگر اینجا واجب ضمنی نیست، بلکه واجب نفسی است، منتهی وجوبش از ناحیه امر پیامبر اکرم آمده است. تشهد یک واجب مستقلی است در نماز که ظرفش نماز است. ولکن اگر عمدا تشهد را ترک کنید شرط نماز عدم الاخلال بالسنة است بلا عذر. اخلّ هذا بالسنة بلا عذر فبطلت فریضته. اما اگر عذر دارید، جاهل قاصر، مضطر اینها معذورند، اخلال به سنت که می کنند فریضه شان باطل نمی شود. السنة لا تقض الفریضة به تعبیر آقای سیستانی نفی می کند ارتباط کامل را بین فریضه و سنت، می گوید ارتباط بین فریضه و سنت در حال عذر نیست، فقط در حال غیر عذر ارتباط دارد فریضه به سنت. و لکن سنت یعنی اوامر استقلالیه به سنن. اگر اهم بود قرائت یا محتمل الاهمیة بود، اگر شما آن را ترک کنی، ترک او عن عذر نخواهد بود. ولی اگر بروی تشهد را ترک کنی، ترک تشهد می شود ترک عن عذر چون غیر اهم را ترک کردی. ترک غیر اهم ترک عذری است در فرض تزاحم. و اگر مساوی بودند یکی را به نحو تخییر انجام دادی دیگری را ترک کردی، ترک دیگری می شود ترک عن عذر. عذر است دیگر.

سؤال وجواب: رکوع واقعا وجوب ضمنی دارد چون ارشاد است به اینکه رکوع جزء نماز است، یعنی امر دارید به نماز مشتمل بر رکوع. و لکن امر ندارید به نماز مشتمل بر قرائت و تشهد. نه، امر دارید به ذات نماز، یک امر استقلالی هم پیامبر اکرم کرد به اینکه إقرأ فی صلاتک. مثل اینکه کسی نذر می کند که در نماز قنوت بجا می آورم، خب این امر قنوت که امر ضمنی نمی شود می شود امر استقلالی. منتهی فرقش این است که پیامبر وقتی دستور داد خدا یک شرط کلی گذاشته است که نمازی صحیح است که اخلال به سنت من دون عذر نباشد. اگر اینجوری باشد فرمایش ایشان خیلی روشن است، منتهی در مورد سنن نه در مورد ارکان اختیاریه. ارکان اختیاریه ایشان می گویند همان تقریب سابق را باید پیش بکشیم. اما راجع به سنن یک تقریب دومی هست و ایشان ثمراتی بار کرده است:

مثلا فرموده: دیگر اصلا نیازی به بحث اقل و اکثر ارتباطی ما نداریم در بحث سنن. چون خیلی ثمرات بر این مطلب بار می شود که یکی از آنها این است که ایشان می گوید شک می کنی آیا سوره در نماز واجب است یا نیست، شک می کنی در وجوب نفسی سوره. این دیگر برائت در اقل و اکثر ارتباطی نمی شود، می شود برائت در شبهه بدویه. آقایانی که برائت در اقل و اکثر را انکار می کنید، مثل مرحوم آخوند که برائت عقلیه را منکر است یا بعضی ها برائت شرعیه را هم منکرند، در سنن آقای سیستانی فرموده اصلا اقل و اکثر ارتباطی نیست. امر نفسی نمی دانیم قرائت سوره دارد یا ندارد، برائت از وجوب نفسی قرائت سوره جاری می کنیم. وقتی برائت جاری کردیم به عنوان برائت از شبهه بدویه می شود، اقل و اکثر ارتباطی نیست. آنوقت نتیجه این می شود که وقتی من سوره را ترک کردم دیگر اخلالم به سوره اخلال لا عن عذر نیست. آخه گفت فریضه مشروط است به عدم اخلال به سنت بلا عذر. سوره اگر هم سنت باشد اخلال من دیگر اخلال عن عذر است. پس برائت از وجوب استقلالی سوره ما جاری کردیم. این هم از ثمرات نظر ایشان.

یک ثمرات دیگری هم ایشان مطرح می کند، مثلا اگر صبی انگشتر طلا دست کند و نماز بخواند، چرا نمازش باطل باشد؟ برای اینکه (این سنت است) امر نفسی یا نهی نفسی شامل صبی نمی شود، رفع القلم عن الصبی. ولذا ایشان گاهی این نتیجه را هم گرفته است فرموده اگر صبی آمد لبس خاتم ذهب کرد، خب این نهی ندارد. دیگران اشکال می کنند و محل بحث است، آقای سیستانی می گوید نه نمازش صحیح است. چرا؟ برای اینکه رفع القلم می گوید پوشیدن طلا بر صبی حرام نیست. یعنی نهی پیامبر از لبس ذهب رفع شد از صبی. تمام شد و رفت. دیگر پیامبر نسبت به صبی اصلا امر ونهی ندارد.

وثمرات دیگری که در جای خودش باید بحث بشود.

اقول: این فرمایش آقای سیستانی دو تا اشکال دارد:

اشکال اول: اگر کسی آمد ترک کرد سنن نماز را، باید بگوئید به تعداد سنن عقاب دارد. یعنی در واقع می شود بنابر اینکه اصغار علی الصغیرة موجب فسق بشود این اصرار علی الصغیره است دیگر. لا صغیرة مع الاصرار، اشد الذنوب ما استهان به صاحبه.

آنوقت کسی که نماز می خواند اول وقت اگر عمدا اخلال بکند به ارکان، خب نمازش باطل حرفی نیست، آیا عقاب هم می شود که چرا ترک کردی سنن را؟ قطعا عقاب نمی شود، خب یک نماز دیگر آخر وقت می خواند. با اینکه اگر ما اوامر استقلالیه به سنن بگوئیم این شبهه پیش می آید که خالف السنن. پیامبر فرمود در نمازت قرائت بخوان نخواند. ما می گوئیم عیب ندارد، مرکب ارتباطی است نمازش باطل شد آخر وقت نماز می خواند. اما از نظر آقای سیستانی وقتی اوامر نفسیه به سنن هست، خب این اوامر نفسیه را ترک کرد باید عقاب بشود، وبعید است ایشان به این نتیجه ملتزم باشد.

پس لازمه فرمایش آقای سیستانی تعدد عقاب است بر ترک سنن. هذا اولا.

اشکال دوم: این فرمایش آقای سیستانی یک احتمالی است در حدیث لا تعاد، (کما اینکه خدمت خود ایشان هم عرض می کردیم)، قرینه معینه ندارد. احتمال های دیگری هم در حدیث لاتعاد هست. احتمال دیگر این است که امر به سنن امر نفسی نباشد بلکه امر شرطی و جزئی باشد. ظاهر اینکه پیامبر فرمود لاصلاة الا بفاتحة الکتاب ارشاد به جزئیت فاتحة الکتاب است، چرا این را معنا می کنید امر نفسی به فاتحة الکتاب؟ ظاهرش امر شرطی و یا جزئی است به فاتحة الکتاب. در عین حال اگر کسی عن جهل قصوری بل عن جهل تقصیری علی ما هو الصحیح عندنا اخلّ بالسنن، نمازش صحیح است. نماز با اخلال به سنن عن جهل قصوریّ بل عن جهل تقصیریّ بنظرنا وفاقا لشیخنا الاستاذ و السید الصدر فی الجهل التقصیری، منافات ندارد نماز صحیح باشد در عین حال ترک کرده نماز کامل را. ما یک توجیهی که می کردیم این بود که می گفتیم هر مکلفی دو تا امر دارد، یک امر دارد به نماز کامل، و یک امر دارد به جامع بین نماز کامل و نماز ناقص در حال جهل و نسیان. دو تا امر داریم. این یک هم یک توجیه است. آن کسی که در حال جهل و نسیان نماز ناقص بخواند امتثال کرده است این امر به جامع را. و آن امر به صلاة تامه هم ساقط شده است. چون موضوع امر به صلاة تامة مشروط است که صل صلاة تامة ما لم تأت بصلاة صحیحة. این آقای جاهل اگر نماز ناقص بخواند عن جهل، امتثال کرده است اگر به جامع را، نمازش صحیح است. امر به نماز تام هم ساقط شده، چون غایتش حاصل شده است، صل صلاة تامة ما لم تأت بصلاة صحیحة و هو قد أتی بصلاة صحیحة. آنوقت خالفَ این آقا امر به صلاة تامه را و وافقَ امر به جامع را، چه اشکالی دارد. خالفَ امر به صلاة تامه را، ولذا به او می گویند اخلال کردی به سنت، بلکه اگر جاهل مقصر بود و ما حدیث لا تعاد را شامل او دانستیم می گوئیم اصلا عقاب هم می شوی که چرا امر به صلاة تامه را ترک کردی. ولی در عین حال نمازش صحیح است بخاطر اینکه امتثال کرد این امر به جامع را. این هم یک توجیه. منحصر نیست توجیه به آنچه ایشان و آقای سیستانی فرموده اند که ما برای تک تک سنن اوامر استقلالیه در نظر بگیریم. چه لزومی دارد؟ خلاف ظاهر ادله است. لا صلاة الا بفاتحة الکتاب ظاهرش این است که فاتحة الکتاب جزء است نه اینکه یک امر نفسی دارد.

و ما با این توجیهی که مطرح می کنیم هیچ خلاف ظاهر مرتکب نشدیم، حدیث لا تعاد را هم معنا کردیم، دو تا امر درست می کنیم: یک امر به نماز تام ما لم تأت بصلاة صحیحة. یک امر به جامع بین نماز تام و نماز ناقص در حال جهل و نسیان. خب این آقا نماز خواند در حال جهل به جزئیت قرائت، امتثال کرده است امر به جامع را ولذا نمازش صحیح است. چون نمازش صحیح است امر به نماز تام هم ساقط شد، ولکن مخالفت امر به صلاة تام به هر حال کرد، و اگر مقصر باشد نسبت به او، عقاب می شود. این هم یک توجیه است.

سؤال وجواب: ما در بحث خودش گفتیم که تعدد امر موجب تعدد عقاب نیست برخلاف این آقایان مثل آقای خوئی و سیستانی. مثال زدیم گفتیم شما روزی که کنار آب فراتی نعوذ بالله نماز نخواندی، یک عقاب می شوید. یک روز دیگر در بیابان یک بطری آب داشتی گفتند وضوء بگیر نماز بخوان، گفتی ولش کن بگذار بریزیم روی صورتم خنک بشوم. آب ریختی زمین و وضوء نگرفتی. بعد می گویند حالا که آب نداری امر داری به تیمم. امروز دو تا امر داری دیگر. آیا عرفی ملتزم بشویم که آن وقتی که کنار آب فرات بودی و تا آخر وقت واجد الماء بودی یک امر بیشتر نداشتی، اگر نماز نخوانی یک عقاب می شوی. امروز که در بیابان هستی یک بطری آب داشتی اول وقت و آن را هم استفاده نکردی بعدش امر به تیمم داشتی نماز هم نخواندی، ولی چون دو تا امر داری، یک امر به نماز با وضوء اول وقت و یک امر به نماز با تیمم آخر وقت و نماز نخواندی دو تا عقاب می شوی.

می گوئی آنوقتی که کنار آب مباح بودم مرا عقاب کردید، بعد امروز که در بیابان با این وضع نماز نخواندم مرا دو تا عقاب می کنید؟ این عرفی است؟ عرفی نیست و خلاف وجدان است. این تعدد امر در اینجا منافات ندارد که یک غرض است منتهی برای رسیدن به یک غرض مولا دو تا امر گذاشته است. دو تا غرض که تفویت نمی شود.

اینجا هم همینطور است، یک غرض هست، منتهی یک غرض کامل در نماز کامل است، نماز ناقص هم بعضی از این غرض را استیفاء می کند. حالا کسی که نماز نخواند برای چی دو تا عقاب بشود؟ یک غرض کامل را تفویت کرده است. تعدد عقابی در کار نیست. پس این فرمایش آقای سیستانی که خواست در سنن اوامر استقلالیه درست کند بعد بگوید بین این اوامر استقلالیه تزاحکم حقیقی می شود، نه این درست نیست. ما این فرمایش آقای سیستانی را در بحث تزاحم قبول نکردیم.

ولکن یک مطلبی بگوئیم و این بحث را تمام کنیم: ما قائلیم به تعارض در واجبات ضمنیه. دلیل تعارض می کند. بعد از تعارض رجوع می کنیم به اصل برائت. اصل برائت از وجوب قرائت با اصل برائت از وجوب تشهد چون احتمال می دهیم که من مخیر باشم بین القرائة والتشهد عند التزاحم، برائت از تعین قرائت با برائت از تعین تشهد جاری می کنیم علی المسلک الصحیح من جریان البرائة فی دوران الامر بین التعیین و التخییر خلافا للمشهور و منهم السید السیستانی که قائلند که در دوران امر بین تعیین و تخییر باید احتیاط کرد. ما قائل به تخییر هستیم وفاقا للسید الخوئی، نمی دانم آیا بر من متعین است قرائت، برائت جاری می کنم، نمی دانم متعین است تشهد، برائت جاری می کنم، نتیجه اش می شود تخییر.

ولکن در عین حالی که ما با آقای خوئی موافقیم که تعارض است و رجوع می کنیم به برائت، اما یک فرقی با آقای خوئی ره داریم. فرق ما با آقای خوئی ره این است که غیر از اینکه عند تزاحم الفریضة و السنة ما فریضه را مقدم می کنیم بخاطر روایاتی که در باب تزاحم فریضه و سنت است، فرق دیگری که ما با آقای خوئی ره داریم این است که می گوئیم: اگر قرائت محتمل الاهمیة بود، یعنی هر چی فکر می کنم می بینم این تشهد هیچ امتیازی ندارد، اگر امتیازی باشد در عالم مال قرائت است. شما نگوئید آقا احتمالش هست تشهد امتیازی داشته باشد، چون آنجا دارد و اشهد أن محمدا عبده و رسوله لذا این امتیاز دارد. حالا فرض کنید من احتمال نمی دهم که تشهد واجب تعیینی باشد برای من در این حال، احتمالش که ممکن است، ما می گوئیم اگر اینجوری شد دلیل تشهد فی صلاتک معلوم بالتفصیل است سقوطش در این فرض. اصالة الاطلاق در إقرأ فی صلاتک تجری بلامعارض. توضیح ذلک: شما وقتی می دانید تشهد هیچ امتیازی ندارد و اگر امتیازی باشد برای قرائت است، یعنی می دانی احکام خدا تابع ملاک است، ویقینا در تشهد ملاک تعیینی نیست، پس یقینا تشهد واجب تعیینی نیست. پس اصالة الاطلاق در تشهد فی صلاتک یقینا ساقط است. چون اصالة الاطلاق در تشهد فی صلاتک اقتضاء می کرد التشهد واجب تعیینی، در حالی که من علم تفصیلی دارم که تشهد واجب تعیینی نیست چون ملاک بیشتری ندارد. و لکن در مورد قرائت احتمال اهمیت قرائت را که می دهم اصالة الاطلاق در إقرأ فی صلاتک معارض ندارد. آقای خوئی! شما با معارض آمدید نوبت را رساندید به برائت. معارض فرع بر احتمال جریان کل من طرفی المعارضة هست. وقتی من یک طرف معارضه را یقین دارم که خلاف واقع است و ساقط است، تشهد فی صلاتک یقینا واجب تعیینی نیست، خب اطلاق إقرأ فی صلاتک که می گوید من واجب تعیینی هستم معارض ندارد و باید به او اخذ کنیم.

پس اگر احتمال اهمیت در احد الواجبین الضمنین بعینه بدهم، به نظر ما باید او را اخذ کنیم، چون علم به سقوط اطلاق تشهد فی صلاتک که محتمل التعیین نیست پیدا می کنیم، یقینا دیگر او واجب تعیینی نیست. پس اطلاق او که اقتضاء می کرد من واجب تعیینی هستم یقینا ساقط است، اصالة الاطلاق در إقرأ فی صلاتک محکّم است. و این ما را به مسلک مشهور نزدیک کرد. آمدیم از مشهور فاصله بگیریم اما دیدیم که در نهایت من حیث لا یشعر یک مقدار سمت مشهور رفتیم. تعارضی هستیم در واجبات ضمنیه، ولکن چون دو تا مطلب را قبول کردیم مجبور شدیم مثل مشهور حرف بزنیم: یکی اینکه الفریضة تقدم علی السنة. دوم اینکه اگر احد الواجبین الضمنیین محتمل الاهمیة بود اصالة الاطلاق در او تجری بلامعارض.

هذا تمام الکلام فی التزاحم فی الواجبات الضمنیة.

فروعی را ما در جزوه آوردیم، کسانی که علاقه به فروع فقهی دارند این فروع را مطالعه کنند. یقع الکلام فی مرجحات باب التزاحم.

جلسه 316

سه شنبه 11/01/88

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 مرجحات باب التزاحم

#### مرجح اول باب تزاحم (ترجیح معلوم الاهمیة)

مرجح اول باب تزاحم: احراز اهمیت است در احد المتزاحمین بمرتبة لزومیة. اهمیت غیر لزومیه مرجح نیست. اهمیت به مقدار ملزم مرجح است. و وجهش هم واضح است. بعد از اینکه واجب اهم مشتمل است بر مقدار بیشتری از ملاک ملزم، تفویت این مقدار از ملاک ملزم بلا عذر است.

ممکن است شما اشکال کنید بفرمائید که شاید َآن واجب اهم در فرضی که ما مشغول بشویم به اتیان واجب غیر اهم، اصلا ملاکش فعلی نباشد. مثلا وجوب حج تزاحم کرد با وجوب تستر از اجنبی. کشور کشوری است مثل کشورهای آسیای دور که می گویند زن برای خروج از کشور باید خودش را به مأمورین خروج نشان بدهد. تزاحم شد بین وجوب حج و بین وجوب تستر از اجنبی. وجوب حج علی تقدیر وجوب بلا اشکال اهم است، بنی الاسلام علیه. من مات و لم یحج فلیمت یهودیا أو نصرانیا. ولکن ممکن است در فرض امتثال وجوب تستر اصلا ملاک ملزم در حج محقق نشود. در این صورت که اشتغال به امتثال وجوب تستر مانع از فعلیت ملاک حج است، چه اشکالی دارد ما مشغول امتثال وجوب تستر بشویم. با اشتغال به وجوب تستر لا یکون ملاک الحج فعلیا، تا نوبت برسد به اینکه بگوئیم ملاک او اهم است. شاید اشتغال به تستر مانع از فعلیت ملاک حج باشد، ولو حج علی تقدیر فعلیة ملاکه اهم است.

و إن شئت قلت: اگر وجوب تستر به گونه ای بود که ما در فرضی که ترک می کردیم تستر را ملاک در حج فعلی می شد، ترک تستر شرط اتصاف حج است به ملاک ملزم، چه محذوری دارد عقلا که ما یک کاری بکنیم برای انجام یک واجبی به نام تستر، اصلا ملاک وجوب حج فعلی نشود.

سؤال وجواب: أهمٌّ علی تقدیر کونه ذا ملاک. أهمٌّ علی تقدیر وجوبه. اما کسی که می رود مشغول امتثال وجوب تستر می شود، اصلا دیگر حج برای او ملاک ملزم ندارد وجوب فعلی ندارد و دیگر اهم هم نیست.

این احتمال را که شما می دهید.

بله روایت می گوید بنی الاسلام عل خمس، الحج و... از این معلوم می شود حج علی تقدیر وجوبه اهم است از بسیاری از واجبات دیگر، اما از کجا در فرض اشتغال به تستر أمام الاجنبی حج وجوب اهم داشته باشد. اصلا وجوبش مشروط است به عدم تستر.

اقول: جواب از این اشکال این است که ما به اطلاق من کان عنده ما یحج وجب علیه الحج تمسک می کنیم، می گوئیم وجوب حج ملاکش فعلی است و اشتغال به واجبهای دیگر رافع ملاک حج نیست. اگر شما بروید مشغول امتثال امر به تستر بشوید، این مانع از استیفاء ملاک حج است و نه مانع از اتصاف حج به ملاک. به اطلاق من کان عنده ما یحج به وجب علیه الحج تمسک می کنیم می گوئیم که ملاک حج فعلیٌّ ولیس مشروطا بترک اشتغال بواجب آخر. این اطلاق در خطاب وجوب حج محفوظ است. اطلاق من کان عنده ما یحج به وجب علیه الحج می گوید مولا دید وجوب حج ملاکش فعلی است بعد از تحقق استطاعت مالیه ولذا امر کرد به حج. این احتمال که ترک تستر شرط فعلیت ملاک در حج باشد خلاف اطلاق دلیل است. ولذا اطلاق دلیل من کان عنده ما یحج به وجب علیه الحج می گوید این زن باید حج بکند. و اشتغال به امتثال امر به تستر مانع از وجوب حج نیست. چرا؟ برای اینکه حج از واجبهایی است که علی تقدیر وجوبه اهم است، وما به اطلاق دلیل من کان عنده ما یحج به وجب علیه الحج تمسک کردیم گفتیم اطلاق این دلیل اقتضاء وجوب آن را هم می کند. در فرضی که می روید سراغ تستر، باز اطلاق دلیل وجوب حج می گوید بر شما حج واجب است. یعنی ترک تستر شرط اتصاف حج به ملاک نیست.

ولذا به نظر ما احراز اهمیت احد الواجبین مرجح است، حتی اگر احتمال بدهیم که اشتغال به امتثال واجب دیگر مانع از فعلیت ملاک باشد. چون این احتمال را ما با اطلاق دلیل نفی می کنیم.

اینکه اطلاق دلیل بخواهد بگوید من اهم هستم از تک تک واجبهای دیگر، این خلاف ظاهر است، قبول، اما اطلاق دلیل بگوید ملاک من فعلی است عند تحقق الموضوع، اینکه محذوری ندارد. این نیازی ندارد که مولا خطابهای دیگر را تک تک بررسی کند. در مقایسه که حج اهم است یا تستر، خب این خلاف ظاهر دلیل وجوب حج است که بیاید تک تک واجبها را نگاه کند بگوید من اهم هستم از این، من اهم هستم از آن، من اهم هستم از آن دیگری، اما یک کلمه بیاید بگوید وجوب حج عند تحقق الاستطاعة المالیة ملاکش فعلی است و مشروط به هیچ شرطی نیست، اینکه مشکلی ندارد، اینکه نیاز ندارد به ملاحظه کردن تک تک خطابهای واجبهای دیگر. فقط خودش را نگاه می کند. مولا می بیند کسی که استطاعت مالیه دارد حج برای او ملاک فعلی دارد، وقتی او را دید می گوید من کان عنده ما یحج به وجب علیه الحج. نتیجه می گیریم که ملاک حج برای کسی که استطاعت مالیه دارد فعلی است و لیس مشروطا بأیّ شرط. این مطلب که نیاز ندارد مولا تک تک واجبهای دیگر را بررسی کند. نه، خود خطاب حج را بررسی می کند می بیند اگر استطاعت مالیه پیدا شد ملاک حج فعلی است. ولذا به اطلاق خطاب می گوید من کان عنده ما یحج به وجب علیه الحج. خطاب یجب التستر من الاجنبی هم می گوید ملاک تستر از اجنبی فعلی است. ملاک هر دو فعلی می شود. ولکن فرض این است که اگر حج ملاکش فعلی باشد یقینا اهم است مما بنی علیه الاسلام است ولذا ما حج را می گوئیم مقدم است.

ولذا این زنهایی که در کشورهای آسیای دور می گویند ما مجبوریم که برای خروج از کشور مویمان را به نامحرم نشان بدهیم، برای حج باید این کار را بکنند. بله برای غیر حج برای سفر زیارتی نباید این کار را بکنند، اما برای حج واجب از باب تزاحم باید این کار را انجام بدهند. البته الضرورات تتقدر بقدرها. اگر می توانند گیس مصنوعی بگذارند، گیس مصنوعی بگذارند و به این وسیله خودشان را خلاص کنند. واگر نمی توانند دیگر چاره ای نیست و برای اداء حج واجب این مقدار از کشف در برابر اجنبی بلامانع خواهد بود.

سؤال وجواب: فرض این است که حج علی تقدیر کون ملاکه فعلیا یقینا اهم است. اطلاق دلیل من کان عنده ما یحج به وجب علیه الحج اقتضاء می کند که حج واجب است عند تحقق الاستطاعة پس ملاکش فعلی است.

سؤال وجواب: او هم ملاکش فعلی است این هم ملاکش فعلی است. منتهی هر کدام که اهم بود او را مقدم می کنیم. حج علی تقدیر کون ملاکه فعلیا اهم است حج را مقدم می کنیم.

سؤال وجواب: ما به اطلاق دلیل من کان عنده ما یحج به وجب علیه الحج وقتی تمسک کردیم نتیجه می گیریم که وجوب حج اطلاق دارد حتی در فرض اشتغال به امتثال تستر أمام الاجنبی. ولکن یجب التستر أمام الاجنبی با توجه به اینکه این تستر ملاکش اهم نیست قید می خورد. قید می خورد به اینکه ما لم یکن الکشف مقدمة للحج فیجب التستر.

#### مرجح دوم باب تزاحم (ترجیح محتمل الاهمیة)

مرجح دوم باب تزاحم ترجیح به احتمال اهمیت است.

اگر احتمال دادیم که احد المتزاحمین اهم است ولی احتمال اهم بودن واجب دیگر را نمی دادیم. احتمال تساوی هست اما احتمال اهم بودن واجب ب نیست. یا واجب الف اهم است یا هر دو مساوی هستند.

در اینجا همه اتفاق دارند که باید محتمل الاهمیة را مقدم کنیم. می گویند ما دوران امر بین تعیین و تخییر در باب تزاحم را معتقدیم اصالة التعیین در آن محکّم است. سه جا داریم برای دوران امر بین تعیین و تخییر:

1. در تکالیف: دوران امر بین اینکه آیا بر من صوم واجب است تعیینا یا صوم أو الاطعام تخییرا. مشهور قائلند به اصالة التعیین فی دوران الامر بین التعیین و التخییر فی التکالیف. ولکن حق کما علیه السید الخوئی این است که برائت از وجوب تعیینی صوم جاری می شود بلا معارض. معارضه نمی کند با برائت از وجوب تخییری صوم أو الاطعام. چرا؟

برای اینکه برائت از وجوب تخییری چه اثری دارد و چه چیزی به شما می خواهد بگوید؟ اگر می خواهد بگوید وجوب تخییری نیست پس وجوب تعیینی صوم است، اینکه می شود اصل مثبت، و خلاف امتنان هم هست. اگر برائت از وجوب تخییری می گوید جامع را هم می توانی ترک کنی نه اطعام کن و نه صوم بگیر، خب اینکه مخالفت قطعیه تکلیف است. پس برائت از وجوب جامع بین صوم أو الاطعام جاری نیست فتجری البرائة عن وجوب الصوم تعیینا بلامعارض.

1. مورد دوم برای دوران امر بین تعیین و تخییر، در موارد شک در حجیت هست. نمی دانیم فتوای اعلم حجت است تعیینا یا مخیریم بین تقلید اعلم و یا تقلید غیر اعلم. می شود دوران امر بین التعیین و التخییر فی الحجیة.

اینجا فرموده اند اصل تعیین است. چرا؟ برای اینکه اگر شما تقلید کنی از اعلم، یقینا فتوای اعلم حجت است. اما اگر تقلید کنی از غیر اعلم مشکوک الحجیة است، والشک فی الحجیة مساوق لعدمها. چون تا احراز نکنیم حجیت فتوای غیر اعلم را، عقلا معذور نیستیم.

3- مورد سوم برای دوران امر بین تعیین و تخییر، دوران امر بین تعیین و تخییر در تزاحم است.

اینجا هم فرموده اند اگر محتمل الاهمیة را انجام بدهیم یقینا معذوریم، ولکن آن واجب آخر را اگر انجام بدهیم شک داریم معذوریم یا نه، ولذا نمی توانیم آن را انجام بدهیم. چون احتمال عدم عذر مساوق است با احتمال عقاب، و دفع عقاب محتمل واجب است.

اقول: این فرمایش باید تعمیق بشود. به نظر ما باید ببینیم در باب تزاحم مسلک ما مسلک رابع تزاحم است که مسلک حضرت امام قده است، یا مسلک ثالث تزاحم است که مسلک مرحوم نائینی و آقای خوئی و جماعتی از اعلام هست که ما هم اختیار کردیم.

اگر مسلک ما مسلم رابع تزاحم بود، به نظر ما اصالة البرائة می گوید لازم نیست شما محتمل الاهمیة را انجام بدهید. چون مسلک رابع تزاحم چه بود؟ این بود که دو تا خطاب مطلق داریم، یک خطاب می گوید حُجَّ یک خطاب می گوید تستر عن الاجنبی. حج محتمل الاهمیة است، ولکن طبق مسلک رابع تزاحم هر دو خطاب فعلی است. عقل در مقام امتثال حکم می کند به تنجز اهم یا تنجز محتمل الاهمیة.

می گوئیم طبق این مسلک رابع عقل ممکن است حکم بکند به تنجز محتمل الاهمیة، ولی برائت وارد است بر حکم عقل. رفع عن امتی ما لایعلمون. شک دارم که مولا غرض لزومی دارد در حج در این حال تزاحم، چون مولا دو تا تکلیف که دارد، می ماند اینکه اگر این دو تکلیف مساوی باشند، غرض مولا غرض تخییری است، یعنی اگر از مولا بپرسیم مولا چه کنیم، اگر این متزاحمین مساوی باشند می گوید هرکدام را خواستی انجام بده. غرضش تخییری است، ولی اگر حج اهم بود غرضش تعیینی است. خب شک می کنیم در اینکه غرض مولا نسبت به حج تعیینی است یا تخییری است، برائت از غرض تعیینی جاری می کنیم در حج. و این برائت از غرض تعیینی مولا نسبت به حج ورود دارد بر حکم عقل به تنجز اتیان به محتمل الاهمیة.

ولذا به نظر ما کسانی که مثل حضرت امام و صاحب منتقی الاصول قائلند به مسلک رابع باب تزاحم و تزاحم را منوط می دانند به حکم عقل، خطاب تکلیف را مطلق می دانند ولی می گویند عقل حکم می کند به تنجز اهم، رفع ما لایعلمون مشکلی ندارد، برائت از تعلق غرض تعیینی مولا به محتمل الاهمیة جاری می کنیم.

سؤال وجواب: همه جا شما در اقل واکثر ارتباطی یا دور دوران امر بین تعیین و تخییر برائت که جاری می کنید اثبات که نمی کند شما با اتیان به این مشکوک غرض مولا را تحصیل کردید. شما مؤمن پیدا می کنید. مولا می گوید من بر تو احتیاط را لازم نکردم. رفع عن امتی ما لایعلمون. والا شما نماز که می خوانید با ترک سوره، مطمئنید که غرض مولا را تحصیل کردید؟ خب شاید این نماز باطل است. ولی می گوئید رفع عن امتی ما لایعلمون.

بله اگر قائل شدیم به مسلک ثالث در باب تزاحم، قبول داریم که باید محتمل الاهمیة را اتیان کنیم. چرا؟ برای اینکه از اول دلیل محتمل الاهمیة اطلاق دارد و مقید نمی شود. چرا؟ برای اینکه تقیید خطاب تکلیف از باب حکم عقل است. چرا ما تقیید می زدیم خطاب تکلیف خطاب تکلیف را؟ یا از باب حکم عقل بود یا از باب لا یکلف الله نفسا الا وسعها بود. خطاب تکلیف بیش از این قید ندارد که مثلا حُجَّ ما لم تشتغل بمعلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة أو معلوم المساواة. بیشتر از این قید ندارد. چون بیشتر از این بخواهی خطاب تکلیف را مقید کنی، خطاب الضرورات تتقدر بقدرها است. یک اطلاقی داریم، ما مجبوریم این اطلاق را تقیید بزنیم، خب به مقدار ضرورت باید تقیید بزنیم. مقدار ضرورت این است که می گوید: یجب علیک الحج ما لم تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة أو معلوم المساواة. وجوب تستر معلوم الاهمیة نیست، محتمل الاهمیة هم نیست، معلوم المساواة هم نیست، پس چرا اطلاق یجب الحج را ما تقیید بزنیم. اینکه ما بیائیم خطاب وجوب حج را تقیید بزنیم بگوئیم یجب الحج ما لم تأت بالاهم أو المساوی الواقعی، اگر مساوی واقعی را هم آوردی دیگر حج بر تو واجب نیست، نه چرا اینجور قید بزنیم؟ اینکه ما تا حالا می گفتیم یجب الحج ما لم تأت بواجب اهم أو مساوی، این از باب تسامح در تعبیر بود. این تسامح در تعبیر نباید منشأ توهم بشود. توهم را توضیح بدهم:

ما تا حالا می گفتیم قید این است که: یجب الحج ما لم تشتغل بواجب أهم أو مساو. بعد بعضی ها آمده اند گفته اند من اگر مشغول بشوم به این تستر که محتمل المساوات است، خب مشکلی پیش نمی آید. چرا؟ برای اینکه من شک دارم که آیا این تستر مساوی هست واقعا یا مساوی نیست. اگر مساوی باشد واقعا، دیگر حج وجوب ندارد. چون وجوب بود که ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو. اگر تستر مساوی باشد دیگر حج وجوب ندارد. شک دارم که تستر مساوی است یا نه پس شک می کنم در وجوب حج. شک که کردم در وجوب حج، رفع عن امتی ما لایعلمون. این تعبیرهای مسامحی که به قول ملاصدرا می گوید روش تعلیمی است از باب اینکه نمی شود بحث را پیچ داد، اول می آیند می گویند قید زدم به خطاب تکلیف که ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو، اینجور می گویند، بعد که می رسیم به بحث ترجیح مرجحات که وجوب حج محتمل الاهمیة است، گفته می شود که من می روم تستر می کنم امام الاجنبی، این تستر محتمل المساوات که هست، احتمال تساوی که می دهم. احتمال تساوی که دادم پس اگر واقعا مساوی باشد دیگر حج واجب نیست. چون اشتغال به مساوی رافع وجوب حج است. حالا که شک دارم مساوی است یا مساوی نیست پس شک می کنم در وجوب حج برائت جاری می کنم.

اقول: جواب این است آقا خطاب لفظی که نداریم که یجب الحج ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو. خطاب لبی داریم. دلیل لبی داریم، یا اگر هم دلیل لا یکلف الله نفسا الا وسعها داریم آن دلیل که نمی گوید نحوه تقیید خطاب تکلیف چطور است. باید قدرمتیقن گیری کنیم از تقیید. شما چرا مقید می کنید خطاب وجوب حج را به عدم صرف قدرت در واجب مساوی واقعا؟ این تقیید زائد و بلاوجه است. مقید است وجوب حج به عدم صرف قدرت در معلوم الاهمیة یا محتمل الاهمیة یا معلوم المساوات. این تستر اگر واقعا هم مساوی باشد با حج، ولکن رافع وجوب حج بودنش خلاف اطلاق دلیل است.

بله اگر معلوم الاهمیة باشد، خب روشن است که رافع وجوب حج است. اگر محتمل الاهمیة بعینه باشد، رافع وجوب حج است. چون یا اهم است فی علم الله یا مساوی است. اشتغال به اهم یا مساوی رافع وجوب است. پس اگر تستر معلوم الاهمیة است رافع وجوب حج است. اگر محتمل الاهمیة است رافع وجوب حج است. اگر معلوم المساوات است او هم رافع وجوب حج است. ولی اگر محتمل المساوات است برای چی رافع وجوب حج باشد؟ خلاف اطلاق دلیل وجوب حج است.

سؤال وجواب: در باب تزاحم آیه قرآن که نیامده است که علم را در موضوع اخذ نباید کرد. ما باید ببینیم مقتضای حکم عقل چیست. ما مسلّم خطاب وجوب تستر را می دانیم مشروط است به عدم صرف قدرت در حج. چرا؟ برای اینکه حج یا اهم است یا مساوی است. چه اهم باشد و چه مساوی باشد، صرف قدرت در حج رافع وجوب تستر است. اما از آن طرف وجوب تستر قطعا مقید است به عدم صرف قدرت در حج، ولکن وجوب حج چرا مقید باشد به عدم صرف قدرت در تستر؟ اطلاق وجوب حج محکم است.

سؤال وجواب: وجوب حج ثابت است ولو واقعا تستر مساوی باشد. چرا؟ برای اینکه به چه دلیل ما اینجا وجوب حج را از بین ببریم؟ اطلاق دلیل وجوب حج محکم است.

بله اگر ما احراز می کردیم مساوات تستر را با حج، خب مطمئن بودیم به تقید وجوب حج، ولی تا احراز نکردیم مساوات تستر را با حج، برای چی خطاب وجوب حج را قید بزنیم؟ تقیید بلا وجه است. اما خطاب وجوب تستر یقینا مقید است. چرا؟ برای اینکه یقینا ما اگر صرف قدرت در حج بکنیم، در ترک امتثال تستر یقینا معذوریم. چون حج چیزی کم ندارد از تستر. قطعا یا اهم است و یا لااقل اگر اهم نباشد مساوی است. قطعا کمتر نیست. ولکن تستر احتمال کمتر بودن اهمیتش وجود دارد. به چه دلیل ما دست از اطلاق وجوب حج برداریم؟

سؤال وجواب: تزاحم در مرحله وصول احکام است. اگر به شما واصل شده است که حج اهم است. رفتید حج، بعد معلوم شد که تستر اهم بود، بله تستر واجب نبود برای شما حج واجب بود، اطلاق دارد دلیل وجوب حج. اما دلیل وجوب تستر نسبت به شما اطلاق ندارد.

سؤال وجواب: یعنی مرحوم آقای خوئی هم این بیان را به این شکل دارد که می گوید ما یقین داریم که خطاب تستر من الاجنبی مقید است. إذا لم تحج فتستر من الاجنبی. این مسلم است دیگر. چون حج یقینا اقل اهمیة از تستر نیست. پس به هر حال إذا لم تحج فتستر. اما اطلاق وجوب حج بلامعارض هست، اصالة الاطلاق در وجوب حج جاری می شود بلامعارض. این تعبیری است که هم مرحوم نائینی دارد و هم آقای خوئی ره دارد. این بزرگواران هم این تعبیر را دارند. ما اینجور بیان کردیم که مقید لبی از باب ضرورت است، یا مقید لفظی که "لایکلف الله نفسا الا وسعها" او هم لسان ندارد، او فقط می گوید دو تا تکلیف نمی تواند مطلق باشد. حجّ با تستر من الاجنبی هر دو تا نمی تواند مطلق باشد، اما کدام قید خورده و کدام نخورده دیگر برو ببین عقلت چه می گوید. ما به عقلمان رجوع می کنیم عقل ما می گوید یک اطلاقی داریم به نام حجّ، به مقدار ضرورت این اطلاق را قید بزنیم. شما می آیید می گوئید اگر اشتغال به مساوی واقعی کردی حج واجب نیست. می پرسیم چرا؟ این تقیید زائد بلاوجه است. بگو اشتغال به آن چیزی که می دانی مساوی است اگر پیدا کردی حج واجب نیست، چون این تقیید کمتری به خطاب وجوب حج وارد می کند. و ما وقتی اطلاقی داریم امر دائر است بین اینکه تقیید کمتر بزنیم به این خطاب یا تقیید بیشتر بزنیم، به چه مجوز شرعی و عرفی تقیید بیشتر بزنیم به خطاب؟

اگر خیلی از این حرف ما نارحتید استصحاب بکنید. شک می کنیم آیا اگر ما مشغول تستر بشویم، صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی کردیم تا حج واجب نباشد یا نکردیم تا حج واجب باشد، استصحاب می گوید شما صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی نکردید فیجب علیکم الحج. این هم یک راه برای اثبات وجوب محتمل الاهمیة.

سؤال وجواب: شما شک می کنید اگر بجای حج بروید سراغ تستر، صرف قدرت در اهم یا مساوی کردید یا نکردید؟ اگر صرف قدرت در اهم یا مساوی بکنید، حج واجب نیست، چون بنابر این شد که مماشاتا گفتیم یجب الحج إذا لم تصرف قدرتک فی واجب اهم أو مساوی، شک می کنید با صرف قدرت در تستر صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی کردید یا نکردید. خب استصحاب بکنید که من با اشتغال به تستر صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی نکردم. پس استصحاب موضوع وجوب حج را اثبات کرد.

سؤال وجواب: در فرض حج که یقینا تستر واجب نیست، چون حج چیزی کم ندارد از تستر، چون یا اهم است یا مساوی است. ولی در فرض تستر شک داریم حج واجب است یا نیست، استصحاب موضوعی می گوید حج واجب است. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که رافع وجوب حج است صرف قدرت است در امتثال واجب اهم یا مساوی، استصحاب می گوید تو شک داری صرف قدرت کردی در امتثال واجب اهم یا مساوی، لا تنقض الیقین بالشک. با استصحاب موضوعی اثبات می کنیم وجوب حج را.

دیگر این بیان دوم ما نیاز ندارد به آن بیان اول که می گفتیم قید لبی هست و الضرورات تتقدر بقدرها. نخیر، اصلا برفرض دلیل لفظی داشتیم که یجب الحج ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساوی، خب استصحاب می کنیم بعد از تستر اشتغال به واجب اهم یا مساوی پیدا نکردیم. ولذا استصحاب می گوید هنوز هم بر تو حج واجب است پس چرا می روی سراغ تستر. از حالا فکرش را بکن، اگر بروی سراغ تستر استصحاب می گوید که صرف قدرت در واجب اهم یا مساوی نکردی و بر تو حج واجب است. داری ترک میکنی وجوب حج ثابت بالاستصحاب را. ترک این وجوب استصحابی بلاعذر است.

جلسه 317

شنبه 15/01/88

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 باب تزاحم در واجبات ضمنیه عرض کردیم به نظر ما باب، باب تعارض است. اگر مثلا مکلف متمکن نبود جمع کند بین وضوء وطهارت از خبث، اگر دلیل نداشتیم که الصلاة لا تسقط بحال، که می گفتیم عاجز است این مکلف از مرکب تام و تکلیف ساقط است. اما چون دلیل داریم که الصلاة لا تسقط بحال، کشف می کنیم که تکلیف به مرکب ناقص وجود دارد. آیه وضوء می گوید الوضوء شرط، دلیل إغسل ثوبک و جسدک للصلاة می گوید الطهارة من الخبث شرط، و ما می دانیم که هر دو در این حال شرط نیستند، فیقع التعارض بینهما.

قبلا دو مطلب را مطرح کردیم که امروز می خواهیم در هر دو مطلب اشکال کنیم:

مطلب اول این بود که گفتیم اگر احتمال اهمیت در وضوء بدهیم ولی احتمال اهمیت در طهارت از خبث ندهیم، علم تفصیلی پیدا می کنیم که اطلاق إغسل ثوبک للصلاة ساقط است. چون اطلاق إغسل ثوبک للصلاة می گفت تطهیر من الخبث شرط تعیینی و ما علم تفصیلی داریم که تطهیر من الخبث شرط تعیینی نیست، لأنه لا ملاک اهم له. احتمال اینکه طهارت من الخبث شرط تعیینی باشد تابع احتمال اهمیت در او است و ما این احتمال را نمی دهیم. فنتمسک باطلاق دلیل توضأ لصلاتک، اطلاق او بلامعارض است می گوید وضوء شرط تعیینی است.

این بیانی بود که در جلسات قبل مطرح کردیم.

اما این بیان ناتمام است. چرا؟ برای اینکه تعارض یعنی علم به کذب احد الدلیلین، وما در اینجا علم داریم که اگر وضوء شرط تعیینی باشد برای نماز، پس اصلا طهارت از خبث شرط نیست، نه اینکه شرط هست ولی تعیینی نیست. اگر بنا باشد وضوء شرط نماز باشد تعیینا، فالطهارة من الخبث لیست شرطا للصلاة لا تعیینا و لا تخییرا. معنا ندارد که وضوء شرط تعیینی باشد و طهارت از خبث هم شرط تخییری باشد. خب شرط تخییری عدل دیگرش هم باید تخییری باشد.

پس شما که می گفتید که ما احتمال نمی دهیم طهارت از خبث شرط تعیینی باشد قبول، احتمال شرط تخییری بودن آن را نمی دهید؟ احتمال شرط تخییری بودن آن را که می دهید. دلیلی که می گوید طهارت از خبث شرط است ولو تخییرا، با اطلاق دلیل توضأ لصلاتک که اقتضاء می کند وضوء شرط تعیینی باشد تعارض می کنند. تعارض بین اطلاق توضأ که اقتضاء می کند وضوء شرط تعیینی است، واطلاق إغسل ثوبک للصلاة که اقتضاء می کند تطهیر من الخبث شرط تعیینی هست، تعارض بین این دو اطلاق نیست. تعارض بین اطلاق توضأ است که می گوید وضوء شرط تعیینی است با اصل خطاب إغسل ثوبک للصلاة نسبت به این حال تزاحم. اصل این خطاب إغسل نسبت به حال تزاحم که می گوید أنا شرط ولو تخییرا، این مدلول که می گوید أنا شرط ولو تخییرا معارض است با اطلاق توضأ که می گوید الوضوء شرط تعیینا. خب شما احتمال این را که می دهید که طهارت من الخبث شرط تخییری باشد، علم تفصیلی به سقوط این ظهور که ندارید، فهو طرف للمعارضة. و نتیجه تساقط و رجوع به اصل عملی است. در اصل عملی خلافا للمشهور و منهم السید السیستانی که در دوران امر بین تعیین و تخییر اصالة الاحتیاط را قائلند، ما قائل به اصالة التخییر هستیم. نتیجه این می شود که مخیر است این مکلف بین الوضوء و بین الطهارة من الخبث إعمالا لأصالة البرائة عن تعیین الوضوء أو تعیین الطهارة من الخبث.

سؤال وجواب: خطاب إغسل ثوبک للصلاة در این حال تزاحم دو مدلول دارد: یکی اینکه الطهارة من الخبث شرط حتی فی حال التزاحم. دوم اینکه هذا شرط تعیینی. توضأ لصلاتک هم همینطور، نسبت به حال تزاحم دو مدلول دارد: یکی اینکه الوضوء شرط فی حال التزاحم، دوم اینکه هو شرط تعیینی. اگر تعارض بین آن دو ظهور بود که می گفت شرط تعیینیٌّ، درست بود که یک ظهور را که الطهارة من الخبث شرط تعیینیٌّ، علم تفصیلی داریم که خلاف واقع است، چون مزیت ندارد طهارت من الخبث. ولی تعارض بین این ظهور خطاب وضوء است که وضوء شرط تعیینی است در حال تزاحم با اصل ظهور خطاب إغسل ثوبک للصلاة نسبت به حال تزاحم که می گوید أنا شرطٌ که با تخییری بودن آن هم جمع می شود. البته این هم بالاطلاق است ولی این غیر از آن اطلاقی است که می گفت اقتضاء می کند تعیینی بودن این شرط را. نه، این اقتضاء می کند اصل شرط بودن طهارت من الخبث را در فرض تزاحم، واین علم تفصیلی به کذبش وجود ندارد.

سؤال وجواب: یک تکلیف به مرکب ناقص داریم. عرض کردم احتمال ترتب در واجبات ضمنیه نیست. هیچ کسی حتی مشهور در واجبات ضمنیه نگفته است که اگر شما آمدید آن شرط اهم را ترک کردید و شرط غیر اهم را انجام دادید نمازتان صحیح است از باب ترتب. کسی این را نگفته است. آنهایی که مثل مشهور قواعد تزاحم را اجراء می کنند می خواهند کشف کنند که آن چیزی که شرط تعیینی است در حال تزاحم کدام است. پس احتمال ترتب نیست حتی به نظر مشهور.

سؤال وجواب: فرض این است که دلیل إغسل ثوبک للصلاة که در خصوص مورد تزاحم نیامده است. نسبت به تزاحم اطلاق دارد منتهی دو تا مدلول دارد. یکی مدلول إغسل ثوبک للصلاة نسبت به حال تزاحم است که می گوید أنا شرط، دیگری این است که أنا شرط تعیینی. هر دو بالاطلاق است منتهی جمع عرفی هم ندارد، برای اینکه إغسل ثوبک للصلاة که در خصوص فرض تزاحم نبود. هر دو بالاطلاق فرض تزاحم را می گرفتند. منتهی تعارض می شود بین اطلاق إغسل ثوبک که اقتضاء می کند طهارت از خبث در حال تزاحم شرط ولو فی الجمله، ولو تخییرا، با اطلاق توضأ لصلاتک که اقتضاء می کند وضوء شرط تعیینی. ما علم داریم به کذب احد الاطلاقین. یا دلیل وضوء که می گوید أنا شرط تعیینی کذب است، یا دلیل إغسل ثوبک للصلاة که می گوید أنا شرط ولو تخییرا فی حال الصلاة. چون محتمل نیست، اگر این شرط است ولو تخییرا، پس وضوء قطعا شرط تعیینی نیست.

سؤال وجواب: تعارض ناشی است از علم اجمالی به کذب احد الدلیلین. برای اینکه کشف کنیم که آیا اینجا تعارض هست و بین چه چیز هست، یکی از طرفین معارضه را برداریم معارضه حل می شود، اگر بگذاریم معارضه برمیگردد. شما اگر شرط تخییری بودن طهارت من الخبث را بگذارید و شرط تعیینی بودن وضوء را هم بگذارید، علم اجمالی به کذب هست. ولو دلیل بر شرط تعیینی بودن طهارت من الخبث را ما برداریم، اما باز علم اجمالی به کذب باقی است. این نشان می دهد که مرکز تعارض کجاست و این باعث تعارض می شود.

سؤال وجواب: هیچ کجا ما علم نداریم به اینکه در این مورد تزاحم آن چیزی که دخیل است در ملاک کدام است. چه می دانیم؟ مگر ما علم غیب داریم؟ بله احتمال می دهیم که وضوء اهم است، ولی در طهارت من الخبث این احتمال را نمی دهیم. ولی علم ناشی است از خطاب. وقتی خطاب نبود علم از کجا به وجود می آید. ما صغروی را استقراء کردیم، یک مورد فقهی پیدا کنید که علم پیدا کنیم که این شرط اهم است. بله اگر جامع رکن باشد، مثل طهارت من الحدث، نه خصوص وضوء، کلی طهارت من الحدث، اگر او تزاحم کرد، مثل همین مثال سلس البول که اگر بنشیند نماز می خواند با وضوء، ولی اگر بایستد قادر بر حبس بول نیست. گفتیم باید بنشیند. چون جامع طهارت من الحدث اینجا مشکل پیدا می کند. و ما از صحیحه عبدالله بن سنان استفاده کردیم که اگر جامع رکن دشمن پیدا کرد، حالا دشمنش یا غیر رکن بود یا رکن اختیاری بود، جامع الرکن مقدم است. اما در جائی که نه رکن، رکن اختیاری است، مثل وضوء که رکن اختیاری است بدل دارد، ما چه موردی داریم که علم پیدا کنیم که او دخیل است در ملاک فی فرض التزاحم و لیس الا. چه می دانیم.

سؤال وجواب: نخیر، احتمال تعیینیت طهارت از خبث را فرض کنید نمی دهیم. علم داریم به سقوط اطلاق إغسل ثوبک للصلاة نسبت به فرض تزاحم، می دانیم تعیینی بودنش مراد مولا نیست. عرض ما این است که شرط تخییری بودن آن چطور؟ اینکه علم تفصیلی به کذبش نیست. او طرف معارضه است.

مطلب دیگری که ما عرض کردیم این بود که عرض کردیم روایاتی داریم که عمده اش آن روایتی بود که در باب طواف بود که می گوید فریضه اهم است از سنت و کشف می کنیم عند التزاحم فریضه مقدم است. این روایات را بعدا مطرح خواهیم کرد.

ما می خواستیم وفاقا للسید السیستانی بگوئیم که در دوران امر بین واجبات ضمنیه فریضه بر سنت مقدم است. اما در نوشته هایمان هم این مطلب بود که اشکال کردیم به این فرمایش.

اشکال ما این است که: در جائی سنت و فریضه اگر تزاحم کنند فریضه مقدم است که باب، باب تزاحم باشد. مثل اینکه من یا باید غسل جنابت بکنم و یا باید غسل میت بدهم. خب غسل میت سنت است، غسل جنابت فریضه است چون در قرآن آمده است که "وإن کنتم جنبا فاطهروا". غسل جنابت می کنم و میت را تیمم می دهم.

سؤال: شما قبول نکردید که صرف اینکه در قرآن بیاید فریضه باشد. جواب: نه، ظاهر اولی آنچه که در قرآن آمده است این است که فریضه است. علاوه بر اینکه در خود حدیث لاتعاد هم گفت طهور فریضه است. مسلم است بدون تشکیک که غسل جنابت فریضه است. در روایت عبدالرحمن بن ابی نجران آمده است که لأن غسل الجنابة فریضة وغسل المیت سنة.

سؤال: اینکه در روایت گفته غسل جنابت فریضه است مراد همین فریضه اصطلاحی است؟ جواب: بله ظاهرش این است دیگر. حالا بحث تفصیلی آن در جای خودش می آید.

اما در مانحن فیه اشکال ما این است که تعارض می کند دلیل توضأ با دلیل إغسل ثوبک للصلاة. چون مرکب واحد است و یک نماز است. من نمی توانم هم وضوء بگیرم و هم طهارت از خبث انجام بدهم. اطلاق توضأ با اطلاق طهر جسدک للصلاة تعارض کرد، از کجا کشف بکنم در این حال وضوء فریضه است؟ اول باید اطلاق منعقد بشود بلامعارض در آیه شریفه، بعد بگویم هذا فریضة وذاک سنة. وقتی با هم تعارض می کنند، تعارض نابود می کند حجیت ظهور را. خب وقتی حجیت ظهور را نابود کرد کاشف از اینکه فریضه است چیست؟ ما کاشف نداریم از اینکه در این حال فریضه است.

ولذا به نظر ما اصل در تزاحم در واجبات ضمنیه تساقط است و الرجوع الی البرائة. فقط در جائی که جامع رکن اعم از اختیاری وغیر اختیاری طرف تزاحم بود، آنجا طبق صحیحه عبدالله بن سنان که «إن الله فرض الرکوع و السجود، الا تری لو أن رجلا دخل فی الاسلام لا یحسن أن یقرأ القرآن اجزأه أن یکبر و یسبح و یصلی» فهمیدم که امام در این حدیث شریف می خواهد بفرماید رکوع و سجود فریضه هستند در نماز. نمی بینید که اگر از قرائت عاجز بودید نوبت می رسد به تسبیح گفتن، اما رکوع و سجود لابد منه است إما قیاما أو قعودا أو ایمائا. این مفاد حدیث شریف است.

آقای خوئی ره هم یک وجه دیگری ذکر کرده اند. ایشان هم فرموده اند چون مسمای صلاة یا صوم متقوم است به ارکان و ارکان دخیل هستند در تحقق مسمای صلاة یا صوم.

وقتی دخیل بودند، آقای خوئی فرموده اگر امر دائر شد بین جامع رکن طهارت از حدث و یک واجب غیر رکنی یا رکن اختیاری، خب آن چیزی دخیل است در مسمای صلاة جامع رکن است و او مقدم است.

اقول: ما به مطلب ایشان در بحث صحیح و اعم اشکال کردیم. گفتیم ما دلیل نداریم که ارکان در مسمای صلاة و یا صوم دخیل باشند. در روایت داریم که: «رجل صلی ثم شکّ فی وضوئه». یا در روایت مسعدة بن صدقة است که گفت وقت نماز رسید من پشت سر این امام فاسق سنی نمی خواهم نماز بخوانم، وضوء ندارم، همینجور نماز می خوانم بعد اعاده می کنم. حضرت فرمود: «أفما یخاف من یصلی بغیر وضوء أن یخسف به الارض خسفا». که این روایت شریفه ظاهر در این است که نماز بی وضوء حرام ذاتی است، نه اینکه فقط باطل باشد. به هر حال تعبیر کرد یصلی بغیر وضوء.

سؤال وجواب: فرقی نمی کند، طهارت نداشت، وضوء نداشت تیمم هم نداشت. ... عرفا اگر کسی دو سجده رکعت اول را فراموش کرد ونماز را تمام کرد آیا می گویند نماز نخواند. ... حالا کاری نکنید که مثل شیر بی یال و دم بماند که اصلا به او صلاة نگویند عرفا. فاقد ارکان باشد یعنی رکعت اول مثلا رکوع نداشت، یا سجده اول ودوم را نداشت. آیا به این می گویند نماز نخواند؟

پس این فرمایش آقای خوئی ره درست نیست.

یک مطلبی هم آقای خوئی ره فرموده اند این را هم عرض کنم: آقای خوئی یک موردی ذکر کرده اند، (با اینکه آقای خوئی ره از کسانی است که تعارض قائل است در واجبات ضمنیه) فرموده اگر دوران امر شد در واجبات ضمنیه بین قبله وقیام، دو تا محل است، القاعده او را دستگیر کرده اند برده اند زندان، می گویند دو جا می توانی بروی، این اتاق سقفش پائین است مجبوری بنشینی، آن اتاق دیگر سقفش بالاست ولی به نحوی است که رو به قبله نمی شود ایستاد. چه بکند؟ بایستد در آن اتاق دوم وپشت به قبله باشد، یا بنشیند و رو به قبله باشد؟ مرحوم آقای خوئی فرموده یصلی جالس نحو القبلة، چرا؟ برای اینکه لا صلاة الا الی القبلة، نفی حقیقت شده است. خب آقای خوئی! در مورد قیام چی؟ می فرماید در مورد قیام داریم که یجب القیام للصلاة. نگفته لا صلاة الا قائما.

یکی می گوید جناب آقای خوئی! در روایت داریم که لا صلاة لمن لم یقم صلبه فی الصلاة.

آقای خوئی می فرماید: بله این را می دانم، اما اقامة الصلب غیر از قیام است. کسی که جلوسا هم نماز می خواند باید کمرش راست باشد در حال جلوس. اقامة الصلب که ربطی به قیام ندارد.

پس در مورد قیام نداریم لا صلاة الا قائما، ولی در مورد قبله داریم که لا صلاة الا نحو القبلة، نفی حقیقت شده است در این مورد. ولذا این آقا باید برود نماز بخواند دیگر، اگر برود ایستاده نماز بخواند پشت به قبله او که لا صلاة.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره هم تمام نیست. برای اینکه ظاهر لا صلاة الا الی القبلة این است که نفی ادعائی است به غرض ارشاد به شرطیت قبله. مثل لا صلاة الا بفاتحة الکتاب. این عرفا اینطور است. ولذا هیچ ترجیحی بین این دو نیست و نتیجه می شود تخییر.

این محصل بحث ما.

پس در این بحث تزاحم در واجبات ضمنیه ما هیچ مرجحی را قبول نکردیم. فقط تزاحم بین جامع رکن و غیر آن اگر شد، جامع رکن مقدم است بخاطر صحیحه عبدالله بن سنان. ولی غیر از این مورد ما موردی پیدا نکردیم. آنچه که آقای سیستانی گفت که تزاحم الفریضة و السنة بود او هم درست نیست. جالب این است که آقای سیستانی در غیر نماز ما نمی دانیم فتوی می دهد که اگر کسی در حال صوم مضطر است به استمناء مثلا، چون اجتناب از استمناء در ماه رمضان سنت است، البته به نظر ایشان، چون در قرآن که نیامده است، آن چیزی که در قرآن آمده اکل و شرب و جماع است، اینها در باب صوم فریضه اند باید از این سه تا اجتناب بشود. ایشان البته این را گفته اند که اگر کسی از روی جهل قصوری آمد و در ماه رمضان استمناء کرد، واین را هم می گویند که جاهل قاصر باشد به مفطریت استمناء. ممکن است بداند که استمناء حرام است ولی به او گفته اند استمناء مبطل روزه نیست، شده جاهل قاصر. ایشان می گویند این روزه ها صحیح است. چرا؟ برای اینکه السنة لا تنقض الفریضة. این را ایشان دارد. ولی یک چیزی که مربوط به بحث ما است، اگر کسی مضطر شد به استمناء، آیا ایشان می گویند که باید روزه بگیرد مستمنیا؟! ایشان از کسانی است که می گوید اگر مضطر شدی به ترک سنت نیازی به دلیل لا تسقط بحال نداریم. خود السنة لا تنقض الفریضة نفی می کند ارتباط بین سنت و فریضه را در حال عذر. ولذا نمی دانم ایشان ملتزم می شوند که این آقا یصوم مستمنیا قربة الی الله تعالی؟ نمی دانم و من سؤال نکردم، ولی لازمه آن مبانی این است. خب ما نمی توانیم این را قبول کنیم.

یا مثلا تزاحم شد که یا باید داروئی بخورد برای رفع بیماری اش همین الان و یا باید استمناء کند، آیا ایشان ملتزم می شود که در این حال روزه بگیرد و استمناء را مقدم کند برای اینکه اکل در قرآن آمده ولی استمناء در روایت آمده است و سنت است؟ بعید است که کسی به اینها ملتزم بشود. ما می گوئیم اصلا صوم ساقط است و باید اکل بکند دوا را و لا یستمنی و لا کرامة. که در بحث خودش مطرح می شود.

سؤال وجواب: البته این فرع ممکن است نکاتی داشته باشد، مثلا بگوئید اصلا عرفا این مریض است، آیه می گوید مریض روزه در روز دیگر می گیرد. ولی فرض کنید مریض نیست مکره است، اضطرارش ناشی است از اکراه. آمده اند اسلحه گذاشته اند بالای سرش می گویند یا استمناء کن یا تو را می کشیم که دیگر آیه مریض شاملش نمی شود. اینها بحث هایی است که ما مشکل نداریم، ما می گوئیم این روزه اش باطل است و السنة لا تنقض الفریضة را به این شکل قبول نداریم که در موارد اضطرار باشد. یا تزاحم در فریضه و سنت را در واجبات ضمنیه قبول نداریم. وبقیة الکلام انشاءالله فی محله.

ننتقل الی بحثنا فی مرجحات باب التزاحم.

مرجح اول ترجح به اهمیت احد المتزاحمین بود. و وجهه واضحه. اهمیت به مرتبه لزومیه مرجح است.

فقط یک اشکالی در اینجا مطرح بود و آن این بود که گاهی ما علم نداریم که این واجب اهم ما، اهمٌّ علی أیّ تقدیر. چرا؟ برای اینکه مثلا حج إذا کان واجبا وله ملاک فملاکه اهم. چرا؟ برای اینکه بنی الاسلام علی الحج. اما شاید اگر تزاحم کرد با وجوب تستر از اجنبی، که یا باید حج برود ولی در اداره گذرنامه و مرز خود را به نامحرم نشان بدهد، یا اگر بخواهد اجتناب کند از اجنبی حج نمی تواند برود، خب شاید صرف قدرت در تستر از اجنبی باعث بشود که اصلا حج ملاک ملزم پیدا نکند. وقتی ملاک ملزم نداشت آنوقت دیگر اصلا نوبت نمی رسد که اهم باشد. حج علی تقدیر وجوبه و اتصافه بالملاک الملزم ملاکه اهم، اما شاید تستر از اجنبی باعث بشود اصلا دیگر حج ملاک ملزم پیدا نکند.

ولذا اینجا اشکالی مطرح کردیم که در این فرض که اهمیت حج علی أیّ تقدیر معلوم نیست، شاید علی تقدیر صرف القدرة فی التستر اهم نباشد، اینها چه کسی می گوید که چون حج اهم است باید این زن حج برود.

این اشکال را جواب دادیم و این جواب را امروز بطور مختصر عرض می کنیم:

ما برای اینکه بفهمیم که ملاک حج مشروط نیست به عدم صرف قدرت در واجب آخر، این را ما می توانیم از اطلاق خود حُجَّ کشف کنیم. چرا؟ برای اینکه اگر بنا بود اشتغال به واجب آخر رافع ملاک حج بود، خب مولا می گفت إذا لم تأت بواجب آخر فحُجَّ، شارع نگفت. اگر واقعا ملاک حج در صورتی فعلی است که مشتغل به واجب آخر نشویم، خب مولا که نعوذ بالله بیانش الکن نبود، می فرمود إذا لم تأت بواجب آخر فحج. ما به اطلاق خطاب حُجَّ تمسک می کنیم می فهمیم که وجوبش مشروط به عدم صرف قدرت در واجب آخر نیست، یعنی ملاکش فعلی است. اما نسبت به اینکه آن قید باب تزاحم که هر واجبی یک قیدی دارد، «إذا لم تصرف قدرتک فی واجب أهم أو مساوی» ما از کجا آن قید را می زدیم؟ چون می گفتیم مولا در شأنش نیست که وقتی می گوید یجب الحج، قیاس کند حج را با تک تک واجبهای دیگر، بعد ببیند که حج از همه اینها اهم است بطور مطلق بگوید حُجَّ. خب این در شأن مولا نیست، چون قضیه می شود قضیه خارجیه. خب خطاب حُجَّ وقتی مولا می گوید هزار تا تکلیف را از مقابل چشمش بگذراند، و ملاحظه کند ببیند حج از تک تک اینها اهم است بطور مطلق بگوید حُجَّ. در هر خطابی هم این را بگوید. خب اینکه محتمل نیست. در مورد عدم صرف قدرت فی واجب اهم أو مساو، علت اینکه ما این قید را کشف کردیم این بود که چاره ای نبود. خلاف ظاهر بود که مولا خودش بخواهد با اطلاق خطاب حُجَّ بگوید من اهم هستم. ولذا می گفتیم چون خطاب حُجَّ نمی گوید من اهم هستم، پس باید مقید باشد به یک قید لبی که ما لم تصرف قدرتک فی واجب أهم أو مساوی. ولی خطاب حُجَّ که می تواند بگوید من وجوبم مشروط به مطلق صرف قدرت در واجب آخر نیست. این را که می تواند بگوید. اهم بودن خودش را نمی تواند بگوید، اما می تواند بگوید که وجوب حج مشروط نیست به مطلق عدم الاتیان بواجب آخر. این را که مولا می تواند بگوید. می توانست بگوید إذا لم تأت بواجب آخر حُجَّ. مولا که می تواند بگوید ملاک حج فعلی است و مشروط نیست به عدم صرف قدرت فی واجب آخر. این نیاز ندارد به قیاس کردن این خطاب حج با خطابهای دیگر. خود خطاب حج را می رود می بیند، عند تحقق الاستطاعة المالیة ملاک حج فعلی است. اینطور نیست که ملاک حج در موقعی فعلی باشد که صرف قدرت در مطلق واجب آخر نکنیم. این را که مولا می تواند خودش تطبیق کند. آنوقت از اطلاق حُجَّ کشف می کنیم که مولا این حسابها را خودش بررسی کرده است. خودش حساب کرده دیده وجوب حج ملاکش فعلی است، مشروط نیست به عدم صرف قدرت فی مطلق واجب آخر. ولذا بطور مطلق گفت إذا کان عندک ما تحج به فحُجَّ. به اطلاق خطاب حُجَّ تمسک می کنیم می گوئیم وجوب حج مشروط به عدم اتیان مطلق واجب آخر نیست. و ملاک حج فعلی است حتی مع الاشتغال بواجب آخر.

اما در مورد اشتغال به اهم یا مساوی آنجا عرض کردم مولا چاره ای نداشت باید یک قید لبی بزند، بگوید ما لم تشتغل بواجب أهم أو مساوی. چرا؟ برای اینکه اگر بخواهد مطلق بگذارد معنایش این است که حج را نگاه کرده با تک تک تکالیف دیگر، دیده حج از همه آنها مهمتر است. ولذا وجوب حج را مطلق گذاشته است. خب این محتمل نیست. برای اینکه هر خطاب دیگری هم مثل خطاب حج همین حکم را دارد. این معنایش این است که شارع هر خطاب تکلیفی داشته حساب کرده دیده از بقیه اهم است و لذا مطلق گذاشته است. این محتمل نیست.

ولذا تقیید به ما لم تشتغل بواجب أهم أو مساو را مجبوریم به خطاب بزنیم چون چاره دیگری نیست. ولی تقیید به ما لم تشتغل بأیّ واجب آخر را نمی زنیم، چون اطلاق خطاب حُجَّ می گوید همچنین تقییدی زائدی برای چی می زنید. خود مولا متصدی شده است. والا اگر مولا می دید وجوب حج ملاکش مشروط است به عدم صرف قدرت فی واجب آخر، خودش می گفت. خودش می گفت إذا لم تأت بواجب آخر فحجّ، ولی نگفت.

این راجع به این بحث.

مرجح دوم هم ترجیح به احتمال اهمیت بود که بحث کردیم، و معتقد شدیم که احتمال اهمیت فی احد المتزاحمین مرجح است.

یقع الکلام فی المرجح الثالث وهو اقوائیة احتمال الاهمیة. احدهما احتمال اهمیتش بیشتر است از دیگری. انشاءالله فردا این را بررسی می کنیم.

جلسه 318

یکشنبه 16/01/88

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 تزاحم در واجبات ضمنیه یک نکته ای باقی مانده عرض کنم و بحث مرجحات را دنبال کنیم.

یکی از مواردی که در واجبات ضمنیه باید مورد توجه قرار بگیرد این است که: گاهی مکلف عاجز است از جمع بین دو شرط در نماز مثلا، ولی دلیل احد الشرطین لبی است و اطلاق ندارد نسبت به فرض تزاحم، ولکن دلیل دیگری خطاب مطلق لفظی است و اطلاق دارد. مثلا امر دائر است یا نشسته نماز بخواند مع الاستقرار، و یا ایستاده نماز بخواند مع فقد الاستقرار. اینجا متعین است ایستاده نماز بخواند بدون استقرار. برای اینکه دلیل لزوم استقرار در نماز اجماع است. البته در مورد رکوع و سجود استقرار فی الجمله ولو به اندازه یک آن عرفی از روایات استفاده شده، اما بطور کلی استقرار در نماز دلیلی جز اجماع ندارد. ولذا چون اطلاق ندارد ما باید آن خطاب شرطیت قیام فی الصلاة را که اطلاق دارد اخذ کنیم.

البته طبق نظر آقای زنجانی حفظه الله که اصلا خطابات انصراف دارند از فرض تزاحم، یعنی دلیلی که می گوید در نماز قیام بکنید، انصراف دارد از فرض تزاحم، حتی دلیل وجوب وضوء در نماز، دلیل طهارت از خبث در نماز، اینها انصراف دارند از فرض تزاحم، اگر این را بگویم فرقی بین دلیل لبی و دلیل لفظی نیست. چون دلیل لفظی هم اطلاق نخواهد داشت نسبت به فرض تزاحم. باید به اصل عملی رجوع کنیم. اصل عملی هم به نظر ما برائت از تعیین نماز با این شرط معین است، نتیجه می شود تخییر، مخیر می شویم بین نماز با این شرط یا نماز با آن شرط. چون متمکن از جمع بین الشرطین نیستیم.

البته خود آقای زنجانی در دوران امر بین تعیین و تخییر اصالة الاحتیاط قائلند. ولی در اینجا احتیاط ممکن نیست، چون متمکن نیست از جمع بین دو شرط در نماز.

بله! یکوقتی هست می تواند نماز را تکرار کند، مثل آن مثالی که دیروز می زدیم که یا باید در این اتاق با سقف کوتاه نماز بخواند که می شود صلاة جالسا نحو القبلة، یا باید در اتاق دیگر نماز بخواند که سقفش بلند است ایستاده نماز می خواند اما رو به قبله ممکن نیست نماز بخواند. به نظر ما که در دوران امر بین تعیین و تخییر قائلیم به برائت از تعیین، می گوئیم یک نماز بخوان یا در این اتاق نشسته رو به قبله، یا در آن اتاق دیگر ایستاده پشت به قبله. اما به نظر کسانی که مثل مشهور و صاحب الکفایة و در معاصرین آقای سیستانی و زنجانی در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به اصالة الاحتیاط هستند، در این فرض می تواند دو نماز بخواند، یک نماز را باید در این اتاق بخواند ویک نماز را در اتاق دیگر.

این ثمره بین قول به رجوع به برائت از تعیین است در موارد تعیین و تخییر و قول به لزوم احتیاط. موافقت قطعیه در جائی که ممکن شد مثل این مثال نماز در هر دو اتاق، طبق نظر اصالة الاحتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر باید احتیاط کنیم. ولی در مثالهای معروف در تزاحم در واجبات ضمنیه فرقی بین المسلکین عملا نخواهد بود. مثلا یا باید با این آب وضوء بگیرد ولی بدنش نجس می ماند، لباسش نجس می ماند، یا باید لباس وبدنش را تطهیر کند و برای نماز تیمم کند لعدم کفایة الماء لرفع الخبث والوضوء معا. اینجا امکان احتیاط نیست. اینجا چه قائل بشویم به مسلک ما که برائت از تعیین است، می گوئیم مخیرید، یا نماز بخوانید با وضوء یا نماز بخوانید با تیمم ولی بدنتان را پاک کنید. و آنهایی هم که قائلند به احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر، آنها هم مجبورند بگویند چون امکان احتیاط نیست احتمال تعیین وضوء را می دهیم، احتمال تعیین تطهیر من الخبث را هم می دهیم. احتمال این را می دهیم که بر ما نماز با وضوء معین باشد در این حال عجز از جمع بین الوضوء والتطهیر من الخبث، احتمال هم می دهیم که بر ما نماز با تطهیر من الخبث واجب باشد. احتیاط که ممکن نیست نوبت می رسد به موافقت احتمالیه.

منتهی حرف این است که ممکن است طبق این مسلک احتیاط در دوران امر بین التعیین و التخییر بگوئیم این آقا ولو نماز می خواند به یک نحو، یا با وضوء و یا با تطهیر من الخبث از باب موافقت احتمالیه، ولکن باید این نماز را بعدا قضاء کند. مثل چه؟

مثل اینکه ما علم اجمالی داریم یا بر ما قصر واجب است در این سفر یا تمام، وقت هم تنگ است. خب یکی از این دو نماز را در وقت می خوانیم یا قصر یا تمام، احتیاط کامل ممکن نیست در وقت، ولی بعدا باید آن نمازی را که نخواندیم قضاء کنیم. اگر ما در دوران امر بین تعیین و تخییر اصالة الاحتیاط قائل شدیم، در جائی که احتیاط ممکن نیست مثل این مثال وضوء وتطهیر من الخبث، هم احتمال می دهیم نماز با وضوء واجب تعیینی باشد و هم احتمال این را می دهیم که نخیر، نماز با وضوء واجب تعیینی نباشد بلکه نماز با تطهیر من الخبث واجب تعیینی باشد، خب موافقت قطعیه نمی توانیم بکنیم، یکی از این دو کار را در وقت انجام می دهیم، و دیگری را هم بعد الوقت قضاء می کنیم. اما بنابر نظر صحیح که برائت از تعیین جاری است و اصل برائت اقتضاء می کند تخییر را، ما مشکلی نداریم، یکی از این دو نماز را می خوانیم، حالا یا نماز با وضوء منتهی همراه با نجاست ثوب یا جسد، و یا نماز با طهارت از نجاست منتهی با تیمم. و دیگر قضاء هم ندارد.

این مطلب قبلا بحث شده است که در موارد اصالة الاحتیاط، مثل همان علم اجمالی که یا قصر واجب است و یا تمام، اگر ممکن نبود در وقت جمع کنم بین قصر وتمام، قصر خواندم و دیگر وقت برای نماز تمام نبود. آیا باید بعد الوقت قضاء بکنم یا نه؟ اینجا برخی مثل مرحوم آقای خوئی گفته اند قضاء لازم نیست چون شک در فوت فریضه داریم. شک داریم که آیا فریضه فوت شد. شاید فریضه من همان نمازی بود که خواندم و دیگر از من فریضه ای فوت نشده است.

این یک وجهی است که مرحوم آقای خوئی فرموده است. ولی بسیاری مثل آقای زنجانی این وجه را قبول ندارند. ما هم این را در بحث اجزاء بحث کردیم و اشکالاتی که مسلک آقای خوئی ره داشت عرض کردیم.

سؤال وجواب: فرض این است که من در وقت نمی توانم احتیاط تام کنم که یکبار نماز با وضوء بخوانم و یکبار نماز با طهارت از خبث. اگر می توانستم این کار را بکنم که خب یک نماز می خواندم با هر دو شرط. فرض این است که من تمکن ندارم از احتیاط، یا باید نماز با وضوء بخوانم یا نماز با طهارت از خبث، جمع بینهما ممکن نیست اینجا فریضه ظاهریه من لزوم احتیاط نیست چون ممکن نیست احتیاط. می ماند فریضه واقعیه. خب من یکی از این دو را انجام داده ام، قطعا اتیان دیگری در وقت بر من عقلا لازم نیست چون متمکن نیستم. اما شاید فوت فریضه واقعیه شده باشد که آقای خوئی می فرماید شک در فوت فریضه واقعیه داری برائت از وجوب قضاء جاری کن. خب خیلی ها این مسلک را قبول ندارند و ما هم اشکال کردیم که فرصت نیست اشکال را مطرح کنیم.

اجمال اشکال به این مسلک این است که ما در دوران امر و تزاحم در واجبات ضمنیه، بعد از اینکه تعارض شد بین دلیلهای شرطیت، رجوع می کنیم به اصل عملی، وچون معتقدیم اصل عملی برائت از تعیین است، می گوئیم مخیری، شما یا نماز بخوان با وضوء با بدن نجس، یا بدنت را پاک کن ولی آب که نیست با تیمم نماز می خوانی. خب یکی از این دو را مخیری انجام بدهی.

علاوه یک نکته هم عرض کنم: خصوصیت این مثال این است که اگر من اول بدنم را تطهیر کنم و بعد تیمم بگیرم یقینا این تیمم صحیح است. این مثال اینطور است. چرا؟ برای اینکه فوقش این است که وظیفه ام این نبود. وظیفه ام این بود که وضوء بگیرم. خب خلاف کردم. الان شده ام فاقد الماء. ولذا اگر من اول تطهیر من الخبث بکنم و بعدا تیمم کنم، خصوصیت این مثال این است که این مثال این است که این نمازم با این تیمم یقینا صحیح است. چرا؟ برای اینکه دیگر من فاقد الماء شدم. فوقش وظیفه ام این نبود، وظیفه ام این بود که وضوء بگیرم، خب نگرفتم، خودم را فاقد الماء کردم و با تیمم نماز خواندم. این مثال از مثالهایی است که همه قبول دارند که نماز با تیمم بعد از اینکه آب را مصرف کردی در طهارت از خبث، این نماز با تیمم یقینا صحیح است. فوقش وظیفه اولیه ات را مخالفت کرده باشی اما الان وظیفه ات شده نماز با تیمم.

ولی اگر وضوء بگیرد و با بدن نجس نماز بخواند نخیر این نماز معلوم نیست صحیح باشد. چون شاید آن وضوء امر نداشت. ولذا با اصل برائت باید درست کنیم نماز با وضوء را در این حال. و الا شاید این وضوء امر ندارد.

بله اگر قائل شدیم که وضوء امر استحبابی دارد فی کل حال، بله با امر استحبابی وضوء می گوئیم این وضوء مستحب است در هر حال، بعد از اینکه وضوء هم گرفت دیگر عاجز است از تطهیر من الخبث. اما اگر اشکال کردیم کما اینکه ما این اشکال را داریم که دلیلی بر استحباب نفسی وضوء بطور مطلق ما نداریم، باید این نماز با این وضوء را با اصل برائت درست کنیم. آنوقت ما مشکلی نداریم، برائتی هستیم هیچ مشکلی نداریم. اما کسانی که در دوران امر در تعیین و تخییر اصالة الاحتیاطی هستند، اگر احتمال تعیین این فرض را بدهیم احتمال تعیین آن فرض را هم بدهیم، خب اینجا احتیاط اگر ممکن بود احتیاط می کردیم، ولی وقتی احتیاط ممکن نیست باید موافقت احتمالیه کنیم، منتهی طبق نظر صحیح بعدا باید قضائش را هم بجا بیاوریم، اگر ما برائت در دوران امر بین تعیین و تخییر را نپذیریم. ولی چون دوران امر بین تعیین و تخییر مجرای برائت هست ولذا ما هیچ مشکلی نخواهیم داشت.

سؤال وجواب: شاید وظیفه اولیه این بود که باید وضوء بگیری. نسبت به وظیفه اولیه من شاید مخالفت کرده باشم. بله اگر این کار را نکنم تطهیر من الخبث کنم و بعد تیمم کنم، یقنیا تیمم صحیح است اما آیا خلاف وظیفه اولیه عمل نکرده ام؟ شاید خلاف وظیفه اولیه عمل کرده باشم. ولذا باید با همان اصل برائت مشکل را حل کرد.

کلام در مرجحات باب تزاحم بود.

#### مرجح سوم باب تزاحم (ترجیح به اقوی احتمالا فی الاهمیة)

مرجح سوم باب تزاحم این بود که: احتمال اهمیت در هر کدام از متزاحمین می دهیم. احتمال می دهیم انقاذ ابن مولا اهم باشد، احتمال هم می دهیم انقاذ اخ مولا اهم باشد. ولی احتمال اهم بودن انقاذ ابن مولا بیشتر است. به چه دلیل من باید بروم انقاذ کنم ابن مولا را؟

بنابر مسلک ما دلیلش واضح است. چرا؟ برای اینکه یقینا خطاب تکلیف به انقاذ أخ مولا مشروط است که ما لم تشتغل بانقاذ ابن المولی فیجب انقاذ اخ المولا. این محتمل نیست که انقاذ ابن مولا کمتر باشد از انقاذ اخ مولا در مرحله ظاهر. ممکن است واقعا انقاذ اخ مولا اهم باشد فی علم الله، ولی من که نمی دانم. از نظر من احتمال اهمیت انقاذ اخ مولا سی درصد است، احتمال اهمیت انقاذ ابن مولا هفتاد درصد است. خب آن قید لبی که می گفت ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساو از اول قید لبی قصور دارد، در این موردی که می خواهیم مشغول امتثال اقوی احتمالا بشویم، خطاب دیگر را قید می زند، می گوید ما لم تشتغل بواجب معلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة أو اقوی احتمالا فی الاهمیة. اینجور قید می زند. چون اگر بخواهید بیشتر از این به خطاب تکلیف قید بزنید، این خلاف مقتضای ضرورت تقیید است. الضرورات تتقدر بقدرها. برای چی خطاب تکلیف را قید می زنید به قید بیشتر؟ اگر بگوئید ما لم تشتغل بواجب أهم أو مساو واقعی، این قید بیشتری است به خطاب تکلیف. نخیر، قید کمتر بزن. برای چی به اطلاق تکلیف قید بیشتر می زنی. قید کمتر این است که بگوئی ما لم تشتغل بمعلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة بعینه أو اقوی احتمالا فی الاهمیة، البته أو معلوم المساوات که او بحث دیگری است.

ولذا شما خطاب تکلیف را دو جور می توانی قید بزنی: یک قید بیشتر که باعث بشود که وجوب انقاذ ابن مولا هم مشروط بشود به عدم انقاذ اخ مولا. این یک قید بیشتر است. می توانی هم قید کمتری بزنی به این خطاب تکلیف، بگوئی ما لم تشتغل بمعلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة بعینه أو اقوی احتمالا فی الاهمیة أو معلوم التساوی. اگر اینطور قید بزنی این قید کمتری است. چرا؟ برای اینکه باعث می شود وجوب انقاذ ابن مولا در این حال دیگر مشروط نشود به عدم انقاذ اخ مولا. انقاذ أخ مولا مسلّم باید قید بخورد. چون او اضعف احتمالا است فی الاهمیة. ولی خطاب انقاذ ابن مولا چرا قید بخورد؟ شما اینکه بیائید قید بزنید خطاب انقاذ ابن مولا را بگوئید ما لم تشتغل بواجب اهم أو مساوی دو محتمل الاهمیة لا بعینه، خب این باعث می شود که قید بیشتری بزنید به خطاب وجوب. نتیجه اش این می شود که انقاذ ابن مولا در این حال دیگر واجب نیست. چرا؟ برای اینکه انقاذ اخ مولا هم محتمل الاهمیة لا بعینه هست. اما حرف ما این است که ما یک اطلاقی داریم در وجوب انقاذ ابن مولا، این اطلاق حتما باید در باب تزاحم تقیید بخورد، اما دو راه برای تقیید دارد: 1- تقیید بیشتر، به جوری که عملا انقاذ ابن مولا وجوبش بشود مشروط به عدم انقاذ اخ مولا. 2- تقیید کمتر، که عملا وجوب انقاذ ابن مولا مشروط به عدم انقاذ اخ مولا نشود. وجوب انقاذ ابن مولا مطلق باشد. وقتی که می توانید این تقیید کمتر را بزنید به خطاب تکلیف، به چه مجوزی تقیید بیشتر می زنید؟ خلاف اصالة الاطلاق است. عقل می گوید به آن مقدار تقیید را کشف می کنم که محذور عقلی برطرف بشود نه بیشتر. وقتی محذور عقلی با آن تقیید کمتر برطرف می شود برای چی تقیید بیشتر بزنیم به خطاب تکلیف؟ شما وقتی می توانید با این تقیید کمتر مشکل را حل کنید، یجب انقاذ ابن المولا ما لم تشتغل بمعلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة بعینه أو اقوی احتمالا فی الاهمیة، خب انقاذ أخ مولا نه معلوم الاهمیة است نه محتمل الاهمیة بعینه است و نه اقوی احتمالا است فی الاهمیة. خب وقتی می توانی تقیید کمتر بزنی به خطاب تکلیف، به چه مجوز عقلی وعرفی تقیید بیشتر بزنی به خطاب تکلیف تا عملا وجوب انقاذ ابن مولا هم مشروط بشود به عدم انقاذ أخ مولا؟

ولذا مقتضای اصالة الاطلاق حفظ اطلاق است الا در موارد ضرورت تقیید. ضرورت تقیید هم تتقدر بقدرها. ولذا ما باید به کمترین تقیید اکتفاء کنیم. شما اگر بخواهید بگوئید یجب انقاذ ابن المولا ما لم تشتغل بواجب اهم أو محتمل الاهمیة مثلا، خب انقاذ أخ مولا محتمل الاهمیة است، آنوقت وجوب انقاذ ابن مولا می شود مشروط به عدم انقاذ اخ مولا. این می شود تقیید اوسع. بگوئیم ما لم تشتغل بمعلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة ولو محتمل الاهمیة لا بعینه باشد.

سؤال وجواب: فرض این است که نه انقاذ ابن مولا محتمل الاهمیة بعینه است ونه انقاذ اخ مولا محتمل الاهمیة بعینه است. هیچکدام محتمل الاهمیة بعینه نیست. و هیچکدام معلوم الاهمیة هم نیست. خب اگر شما بخواهید بگوئید انقاذ ابن مولا واجب مطلقا، انقاذ أخ مولا هم واجب مطلقا، خب اینکه می شود تکلیف به غیر مقدور. پس یقینا اینجا یک قیدی خورده است. دو راه دارید برای تقیید، یک تقیید بیشتر، بیائید مطلق صرف قدرت در محتمل الاهمیة ولو لا بعینه را رافع تکلیف بگیرید. بگوئید یجب انقاذ الابن ما لم تشتغل بواجب محتمل الاهمیة ولو لا بعینه. خب انقاذ اخ مولا محتمل الاهمیة لا بعینه هست. آنوقت وجوب انقاذ ابن از بین خواهد رفت. چون صرف می کنید قدرت را در محتمل الاهمیة لا بعینه که انقاذ اخ مولا است. این می شود تقیید اوسع. ما می گوئیم نخیر، وقتی که عقل می آید می گوید باید خطاب تکلیف مقید باشد، باید به حد ضرورت تقیید بزنید به خطاب تکلیف نه بیشتر. ضرورت تقیید بیشتر از این اقتضاء نمی کند که شما بگوئید ما لم تشتغل بمعلوم الاهمیة (خب انقاذ اخ مولا معلوم الاهمیة نیست) ادامه میدهید که أو محتمل الاهمیة بعینه (خب انقاذ اخ مولا محتمل الاهمیة بعینه نیست) أو اقوی احتمالا فی الاهمیة (خب انقاذ اخ مولا اقوی احتمالا نیست) أو معلوم المساوات (انقاذ اخ مولا معلوم المساوات هم نیست). نتیجه این تقیید دوم این است که بر پیکر خطاب أنقذ ابن المولی ضربه وتقیید کمتری وارد شد، خب برای چی ضربه بیشتر می زنید به خطاب تکلیف با وجود اینکه ضربه کمتر مشکل را حل می کند؟

و خلاصة الکلام ما در تقیید در باب تزاحم باید قطره چکانی قید بزنیم، از ضرورتها شروع کنیم. هر مقدار که ضرورت ما تأمین شد باید به اطلاق عمل کنیم. ما اگر بخواهیم تقیید بیشتری بزنیم به خطاب انقاذ ابن مولا بیش از حد ضرورت، مجاز نیستم. و عرض کردم ضرورت ما با آن تقیید کمتر حل می شود.

البته ممکن است شما بگوئید اینجور تقییدهای پیچ و خم دارد عقلائی نیست.

جوابش این است که: ما که مثل آقای صدر نمی گوئیم این تقییدها به مقید لبی متصل یعنی قرینه عقلیه واضحه هست. ما می گوئیم از برکات مقید منفصل است. یک مقید منفصل اجمالی داریم تحلیلش که می کنیم اینجور می شود که ما می گوئیم. این تقیید عرفی است. منتهی یک بیان جامعی دارد، ما تحلیلش که می کنیم اینجور می شود که می گوئیم شما برای تقیید خطاب تکلیف بیائید یک جوری تقیید بزنید که حداقل تقیید را به خطاب تکلیف بزنید. و آن این است که بگوئید یجب انقاذ ابن المولی ما لم تشتغل بمعلوم الاهمیة أو محتمل الاهمیة بعینه أو اقوی احتمالا فی الاهمیة أو معلوم التساوی. و انقاذ أخ مولا هیچکدام از اینها نیست. اما اینکه بیائی بگوئی أنقذ ابن المولی ما لم تشتغل بمحتمل الاهمیة ولو لابعینه تا بخواهی بعد بگوئی انقاذ اخ مولا محتمل الاهمیة لا بعینه است، خب این تقیید بیشتری است به خطاب تکلیف، و این بلا وجه است.

ولذا به نظر ما اقوائیت احتمال اهمیت مرجح است.

و همینطور به نظر حضرت امام ره که قائلند که تزاحم مربوط می شود به مقام تنجز. می فرمایند اینجور تقییدها عرفی نیست. خطاب قانونی است که أنقذ ابن المولا، آنهم خطاب قانونی است که أنقذ أخ المولا. (مثلا خطاب قانونی است. حالا خطابات شرعیه که روشن است خطابات قانونی است). امام ره می فرماید هر دو مطلق است، عقل در مقام تنجز می آید می گوید معلوم الاهمیة را بگیر یا محتمل الاهمیة بعینه را بگیر. خب همین عقل اقوی احتمالا فی الاهمیة را هم که دید می گوید او را بگیر و آن اضعف احتمالا فی الاهمیة را رها کن.

پس طبق مسلک ما که مسلک ثالث تزاحم است و طبق مسلک حضرت امام که مسلک رابع تزاحم است کاملا ترجیح به اقوائیت احتمال اهمیت قابل توجیه است.

#### مرجح چهارم باب تزاحم (ترجیح مطلق بر مشروط به قدرت)

مرجح چهارم عبارت از این است که فرموده اند: اگر یک خطابی مطلق بود مشروط به قدرت نبود، خطاب دیگری مشروط به قدرت بود. مثلا آقایان می گویند آیه وضوء مشروط به قدرت است. چون دارد "فلم تجدوا ماءا فتیمموا" یعنی إذا وجدتم ماءا فتوضئوا. یعنی إذا تمکنتم من الوضوء فتوضئوا.

حالا اگر تزاحم شد بین وجوب وضوء که مشروط به قدرت است با یک واجب مطلق یا یک تحریم مطلق که مشروط به قدرت در لسان خطاب نیست، خب باید آن خطاب مطلق را مقدم کنیم.

مثلا اگر من بخواهم وضوء بگیرم باید دست بکشم به صورتم و دستهایم، روی دستانم الله کشیده شده است. خب «لا یمس اسم الله الا المطهرون» این مطلق است دیگر، ندارد که إذا قدروا. اطلاق تحریم مس اسم خدا در حال حدث می گوید تو قادر بر وضوء نیستی.

البته آقای خوئی می گوید تیمم نکن، بلکه نائب بگیر برای وضوء. چون مرحله بعدی وضوء تیمم نیست بلکه استنابه در وضوء است. برو یک آدمی را اجیر کن بگو به تو پول می دهم اول وضوء بگیر بعد بیا من را وضوء بده. می گوید برو نائب بگیر چون دلیل استنابه داریم. وضوء مباشرتی مشروط به قدرت است (و راه های دیگر هم ممکن نیست)، دلیل تحریم مس اسم خدا می گوید أنت لا تقدر علی الوضوء.

مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول در بحث تعارض این مرجح را قبول نداشت، می گفت نه، واجب مشروط به قدرت با واجب مطلق چه فرق می کنند؟ خب واجب مطلق هم لسانش مشروط به قدرت نیست اما لبا که مشروط به قدرت است.

استاد ما مرحوم آقای تبریزی هم می فرمود مطلب درست همین است. هیچ ترجیحی ندارد واجب مطلق بر واجب مشروط به قدرت.

مرحوم آقای صدر هم می فرمود حرف آقای خوئی ره درست است و واجب مشروط به قدرت و واجب غیر مشروط به قدرت در عرض واحد هستند. چون واجب غیر مشروط به قدرت هم لبا مشروط به قدرت است.

ولی آقای خوئی با همه این تأییدهایی که شد ولی بعدا رأیشان عوض شد، در فقه و در اصول مکرر این را گفته که الخطاب المطلق من حیث القدرة مقدم علی الخطاب المشروط بالقدرة.

ببینیم حق با آقای خوئی مصباح الاصول است که وافقه الاستاذ و السید الصدر، یا حق با آقای خوئی محاضرات و تنقیح و مستند العروة است.

جلسه 319

دوشنبه 17/01/88

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 مرجحات باب تزاحم بود.

مرجح چهارم این بود که اگر احد الخطابین مشروط به قدرت بود ولی خطاب دیگر مشروط به قدرت نبود، برخی مثل مرحوم نائینی فرموده اند که خطاب مطلق مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت.

خطاب مشروط به قدرت مثال روشنش خطاب امر به وضوء هست. ولذا مرحوم نائینی فرموده است هر تکلیف آخری که منافی با وضوء باشد مقدم است بر خطاب وجوب وضوء.

البته مرحوم نائینی بیانی دارد و آن این است که می گوید: مجرد امر مولوی به خلاف رافع قدرت بر وضوء هست. ولذا اگر عصیان بکنیم آن امر مولوی به خلاف را و وضوء بگیریم، وضوء باطل است. اگر صرف ماء برای حفظ نفس محترمه واجب شد، ولی ما بجای این کار وضوء گرفتیم. یکوقت صبر می کنیم تا نفس محترمه تلف می شود وبعد وضوء می گیریم، خب آنوقتی که وضوء می گیریم امر به حفظ نفس محترمه ساقط شده است بالعصیان. اما قبل از تلف این نفس محترمه اگر بخواهیم وضوء بگیریم، این وضوء باطل است چون ما قادر بر وضوء نیستیم. ملاک وضوء در فرضی فعلی می شود که امر به منافی وضوء نباشد.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی خلاف ظاهر است. اگر من عصیان بخواهم بکنم امر به حفظ نفس محترمه را و بخواهم وضوء بگیرم، عرفا قادر بر وضوء هستم. آن چیزی که موجب عجز از وضوء می شود بنائا علی القول به صرف قدرت است در امتثال واجب آخر. ولذا اگر صرف قدرت در امتثال واجب آخر نکنیم، ما قادریم بر وضوء عرفا.

سؤال وجواب: نه، ایشان می فرماید که وقتی که شما امر داشتید به صرف ماء در حفظ نفس محترمه، دیگر إذا قدرت فتوضأ صادق نیست، لا تقدر علی الوضوء. خب این درست نیست.

ولذا مرحوم آقای خوئی در غیر مصباح الاصول یعنی در محاضرات و کتب فقهیه می گوید ما این را قبول نداریم، ما می گوئیم اگر شما خطاب مطلق داشتید این معجّز مولوی است و رافع قدرت بر آن خطاب مشروط به قدرت هست الا علی تقدیر بناء بر عصیان خطاب مطلق. اگر بنا بگذارید عصیان کنید خطاب مطلق را، عرفا شما قادرید بر وضوء.

و انصاف این است که نظر مرحوم آقای خوئی اقرب به ذهن است تا فرمایش مرحوم نائینی.

سؤال وجواب: قدرت شرعیه به معنای عدم امر به خلاف نیست. به معنای عدم صرف قدرت است در امتثال امر به خلاف. کسی که صرف قدرت نمی کند در امتثال امر به خلاف، این عرفا قادر بر وضوء است.

پس فرمایش مرحوم نائینی تمام نیست.

سؤال وجواب: چون می گوید موضوع وجوب وضوء قدرت است و با وجود امر به صرف ماء در حفظ نفس محترمه شما قادر نیستید بر وضوء. ما می گوئیم چرا قادر نیستیم بر وضوء؟ در فرض عصیان امر به صرف ماء در حفظ نفس محترمه ما قادریم بر وضوء. ولو هنوز امر به حفظ نفس محترمه باقی است اما من که آن را عصیان خواهم کرد عرف می گوید تو در این حال قادری بر وضوء.

سؤال وجواب: ایشان می گوید قدرت یعنی عدم امر به خلاف، و اینجا ما قادر نیستیم. خب این وجهی ندارد.

اما فرمایش مرحوم آقای خوئی که معتقد است إذا قدرت فتوضأ یعنی إذا لم تکن تصرف قدرتک فی امتثال الامر بالخلاف فتوضأ. یعنی در دو حال ما عاجزیم از وضوء: یکی در حال عجز از تکوینی، دوم در حال معجز مولوی و هو الامر بالخلاف ما لم یفرض عصیانه. اگر فرض کنید عصیان امر به خلاف را، عرف شما را قادر می داند. این نظر مرحوم آقای خوئی و آقای سیستانی است.

اما استاد ما و مرحوم آقای صدر وخود آقای خوئی در مصباح الاصول در بحث مرجح باب تعارض فرموده اند نخیر، خطاب مشروط به قدرت و خطاب غیر مشروط به قدرت با هم هیچ فرقی نمی کنند. چه بگوید إذا قدرت فتوضأ و چه بگوید توضأ، با هم فرقی نمی کنند. و این مطلب درستی هست. توضیح ذلک:

در قدرت چهار احتمال هست:

احتمال اول: اینکه وقتی می گویند إذا قدرت، إذا استطعت فتوضأ، فحجّ، به معنای قدرت تکوینیه باشد. اگر قدرت تکوینیه بر ذات فعل داشتید صدق می کند که انت تستطیع الحج فحجّ، أنت تقدر علی الوضوء فتوضأ. که این مطلبی است که ظاهر کلام مرحوم آقای تبریزی است.

اگر قدرت به این معنا باشد، خب من در باب تزاحم قدرت دارم بر ذات وضوء، کما اینکه قدرت دارم بر ذات حفظ نفس محترمه. ولو در خطاب إحفظ النفس المحترمه نیامده است خطاب قدرت، ولکن مقید لبی می گوید إذا قدرت فاحفظ النفس المحترمة. آن هم قدرت تکوینیه است، إذا قدرت فتوضأ هم قدرت تکوینیه است. طبق این معنا روشن است که هیچ وجهی برای ترجیح خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت نیست.

احتمال دوم: اینکه بگویم قدرت و استطاعت عرفا یعنی قدرت تکوینیه به ضمیمه عدم حرج. اگر شما می توانید حج بروید اما عن حرج، مثل جوانی که پول دارد برای حج ولی به قول صاحب عروه نازعته نفسه الی الزواج، به حرج می افتد اگر ازدواج نکند. بنابر قول اول که قدرت تکوینیه بود، این آقا قدرت تکوینیه دارد. منتهی دلیل لا حرج می آید حاکم می شود بر وجوب حج. ولی طبق معنای دوم که اصل عدم وقوع در حرج در مفهوم قدرت و استطاعت اخذ شده، اصلا این جوان مستطیع نیست. نظر مرحوم آقای صدر این است. می گوید استطاعت و قدرت یعنی قدرت تکوینیه به ضمیمه عدم الحرج.

و این ثمره فقهیه دارد. ثمره فقهیه اش را عرض کنم:

اگر همین جوان متحمل حرج شد و حج رفت، گفت باشد دیدن بیت الله الحرام الذ است از دیدن زن و زندگی. می گویند به حرج می افتی؟ می گوید بیفتم. آقای صدر می گوید حجت مجزی از حجة الاسلام نیست. چرا؟ برای اینکه مستطیع نیستی، چون تقع فی الحرج. اما کسی که استطاعت را به معنای قدرت تکوینیه می گیرد که معنای اول است، می گوید شما مستطیع هستی و حجت مجزی از حجة الاسلام است. چرا؟ برای اینکه لا حرج جوری جاری نمی شود که مانع از اجزاء این حج تو بشود. به چه بیان؟ بیانهای مختلفی است:

یک بیان این است که می گویند اصلا لاحرج الزام را بر میدارد. اصل مشروعیت فعل را بر نمی دارد. لسان، لسان امتنان است. می فهمیم که مقتضی هست برای این حکم، امتنان کرده اند که حکم را برداشته اند.

بیان دیگر بیان آقای خوئی ره است، می گوید آن چیزی که موجب حرج است اطلاق وجوب حج است. اطلاق وجوب حج شامل این جوان بشود که حجّ ولو کنت بانیا علی الزواج، این حرجی است. اما اگر بگوید حُجَّ إذا لم تکن بانیا علی الزواج، این هم حرجی است؟ اینکه حکم حرجی نیست. آن چیزی که حرجی است این است که بگویند حُجَّ مطلقا ولو کنت بانیا علی الزواج. ولذا لا حرج اطلاق وجوب حج را بر می دارد، ولی اصل وجوب حج که إن کنت بانیا علی عدم الزواج فحجّ اینکه محکوم لا حرج نیست، چون این حکم مشروط حرجی نیست.

ولذا کسانی که استطاعت را به معنای قدرت تکوینیه که معنای اول بود می گیرند، لا حرج در اینجا مشکلی ایجاد نمی کند و این آقا هم که مستطیع است، ولذا حجش مجزی است از حجة الاسلام. و آقای خوئی فتوی میدهد به این.

نفرمائید که شما از آقای خوئی ره نقل کردید که ایشان می گوید استطاعت به معنای قدرت شرعیه است.

می گوئیم بله آقای خوئی ره استطاعت را به معنای قدرت شرعیه می گیرد، ولی خب این آقا قدرت شرعیه دارد بر حج، منتهی به حرج می افتد. نه اینکه یک تکلیفی دارد منافی حج. به حرج می افتد. علاوه بر اینکه آقای خوئی ره می گوید در آیه حج ما از روایات استفاده کردیم استطاعت یعنی وجدان زاد و راحله. به هر حال آقای خوئی می گوید این آقا واجد زاد و راحله هست مستطیع است و وقوع در حرج رافع استطاعت نیست طبق معنای اول. ولی طبق معنای دوم که آقای صدر قائل است وقوع در حرج منافی با صدق استطاعت است.

حالا این اختلاف بین معنای اول ودوم هست، اما نتیجه هر دو معنا در اینجا مشترک است. چرا؟ برای اینکه در باب تزاحم فرض این است که اگر تزاحم شد بین این واجب مشروط به قدرت وبین واجب غیر مشروط، خب این واجب مشروط به قدرت هم مقدور است تکوینا و هم انسان به حرج نمی افتد. پس طبق معنای اول هم قدرت هست و هم طبق معنای دوم هم قدرت است. پس من در باب تزاحم از ناحیه این واجب نه به حرج می افتم ونه این واجب غیر مقدور است تکوینا. فقط مبتلا به مزاحم است. طبق معنای دوم هم صادق است عنوان قدرت و استطاعت بر این واجب مشروط به قدرت.

سؤال: عرفا وقتی یکی را مطلقا می گویند انجام بده ولی دیگری را می گویند اگر می توانی انجام بده معلوم می شود آن مطلق اهم است. جواب: اگر به یک نفر بگویند إذا قدرت فأنقذ الغریق بعد به یکی بگویند إذا حییتم بتحیة فردوها، بگوئیم چون آنجا گفته اند إذا قدرت فأنقذ الغریق ملاکش از جواب سلام اضعف است؟ بلکه در إذا قدرت فأنقذ الغریق دیده اند یک عده ای ناتوان هستند از انقاذ غریق و یک عده ای توانمند هستند، مولا گفت إذا قدرت فأنقذ الغریق. ولی در جواب سلام نوع مردم توانائی دارند بر جواب سلام. بله اگر تصریح به شرطیت قدرت هیچ نکته ای نداشت مگر بیان ضعف ملاک این حکم نسبت به سائر احکام، بله، ولی نوعا یک نکته ای هست برای ذکر کلمه قدرت. مثلا در آیه حج برای اینکه راه ها دور بود خیلی ها توانائی نداشتند حج بروند، می گویند هر کسی می تواند حج برود. در آیه وضوء برای اینکه بدل وضوء را بگویند آمدند گفتند توانائی از وضوء نداشتی تیمم بگیر. آیه می گوید وضوء بگیرید و اگر نمی توانستید تیمم کنید آیا این نشان دهنده ضعف وضوء است؟!

معنای دوم هم روشن شد که اگر قائل شدیم خطاب مطلق هیچ ترجیحی بر خطاب مشروط به قدرت ندارد.

احتمال سوم: عبارت است از قدرت تکوینیه به ضمیمه عدم معجّز مولوی. معجّز مولوی یعنی عدم صرف قدرت در امر به خلاف. إذا قدرت یعنی إذا تمکنت عقلا و لم تشتغل بامتثال واجب آخر مزاحم فتوضأ. اگر اینجور معنا کنیم روشن است که خطاب مشروط به قدرت نوبتش بعد از خطاب مطلق است. چون خطاب مطلق می گوید إشتغل بهذا الخطاب المطلق وامتثله. یعنی معنای مثلا إجتنب عن مسّ کتابة اسم الله، بطور مطلق می گوید باید اجتناب کنی، خطاب إذا قدرت می گوید إذا لم تکن تصرف قدرتک بامتثال واجب آخر فتوضأ. خب معلوم است که دلیل إجتنب عن مسّ اسم الله می شود وارد و رافع موضوع نسبت به این خطاب مشروط به قدرت.

و این نظری است که آقای خوئی وآقای سیستانی قائل شده اند.

اقول: ما می گوئیم این معنای سوم دلیلی ندارد. إذا قدرت به این معنا باشد که إذا لم تصرف قدرتک فی امتثال واجب آخر فتوضأ این معنا ظاهر عرفی از إذا قدرت نیست.

و مؤید این مطلبی که ما عرض می کنیم که این معنای سوم خلاف ظاهر است این است که همانطوری که خطاب مشروط به قدرت، مشروط به قدرت است به دلیل خاص، خب خطاب مطلق هم مشروط به قدرت است به دلیل عام. "لا یکلف الله نفسا الا وسعها". مگر آن معنایی را بگوئیم که آقای خوئی گاهی تکرار کرده است که قدرت شرط تنجز است. والا اگر معنای معروف را بگوئیم که قدرت شرط تکلیف است، خب قدرت در خطاب مطلق هم شرط تکلیف است، منتهی به دلیل خاص او را نگفته اند بلکه به دلیل عام گفته اند.

احتمال چهارم: و هو المختار، این است که قدرت در جائی صادق است که ما هم تکوینا قادر باشیم، و هم صرف قدرت در امتثال واجب اهم نکنیم. اگر صرف قدرت بکنیم در امتثال واجب اهم، عرف میگوید تو قادر بر مهم نیستی.

مثلا مولا گفت باید این آب را صرف کنی در حفظ جان یک انسان مسلم، و این اهم است. مولا غرض لزومی تعیینی دارد که من این آب را صرف کنم در انقاذ نفس محترمه. بعد به عرف که بگوئیم إذا قدرت فتوضأ عرف چه می گوید؟ می گوید من دیگر قدرت بر وضوء ندارم، من دیگر نمی توانم وضوء بگیرم. چون مولا دارد داد می زند می گوید این آب را برو بده آن انسان لب تشنه بخورد. آب را ببر بده امام حسین سلام الله علیه بیاشامد، تو می خواهی وضوء بگیری. إذا قدرت فتوضأ صدق می کند؟ تو قادری بر وضوء؟

بله اگر فرض کردید عصیان کردید و بنا بر عصیان دارید نسبت به واجب اهم، ما قبول داریم عرف می گوید قادر بر مهم هستی ترتبا. اما تا فرض عصیان نکنید عرف می گوید با وجود امر به اهم شما عاجزید از مهم.

وفرقی نمی کند چه خطاب اهم ما آن خطاب مطلق باشد یا این خطاب مشروط به قدرت باشد. إذا قدرت فأنقذ الغریق چون ملاک انقاذ غریق را کشف می کند رافع موضوع خطاب مطلق صل است. عرف می گوید مولا گفت صل درست، ولی مگر تکلیف مشروط به قدرت نیست لااقل در مرحله تنجز؟ می گوید چرا. می گوید خب با وجود اینکه مولا می گوید إذا قدرت فأنقذ الغریق و انقاذ غریق اهم است من نمی توانم نماز بخوانم. عرف اینجور می گوید.

ولذا به نظر ما آن چیزی که واجب اهم است چه مطلق باشد از حیث شرطیت قدرت و یا مشروط باشد به قدرت، آن چیزی که اهم است او رافع قدرت است بر خطاب مهم.

پس ترجیح به همان اهمیت شد که در مرجح اول ما عرض کردیم. و این ترجیح خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت را قبول نداریم.

سؤال وجواب: حرج که ربطی به تزاحم ندارد، حرج بحث دیگری است. بحث در باب تزاحم است. در باب تزاحم إذا قدرت فتوضأ با خطاب اجتنب عن مسّ اسم الله، عرف نمی گوید تو عاجزی از وضوء. بلکه می گوید دو تا تکلیف مزاحم داری. شما عاجز هستی از جمع بین الامتثالین ولی عاجز از وضوء نیستی.

سؤال وجواب: امر با اهم رافع قدرت بر مهم است مگر فرض عصیان بشود نسبت به این امر اهم. یعنی خود خطاب امر به اهم را که عرف می بیند می گوید من دیگر عاجزم از اتیان مهم.

سؤال: با مبنای سوم چه فرقی می کند؟ جواب: مبنای سوم می گفت هر خطابی ولو اهم نباشد اگر در خطاب لفظ قدرت نبود معجز مولوی است از آن خطاب مشروط به قدرت. وجه سوم می گفت مطلق واجب آخر ولو غیر اهم اگر در خطابش مشروط به قدرت نبود رافع قدرت بر خطاب مشروط به قدرت است. ما می گوئیم اینطور نیست. اگر آن خطاب مطلق اهم باشد یعنی معلوم الاهمیة باشد رافع قدرت است، والا فلا.

ولذا ما می گوئیم ترجیح خطاب غیر مشروط به قدرت بر خطاب مشروط به قدرت درست نیست. مرجح همان اهمیة احد الخطابین است. ممکن است خطاب مشروط به قدرت اهم باشد که او رافع موضوع خطاب مطلق هست.

سؤال وجواب: طبق معنای اول و دوم که می گفت قدرت یعنی قدرت تکوینیه یا قدرت تکوینیه به ضم عدم الحرج، می گفت ولو آن واجب آخر اهم باشد، شما قادری بر این مهم. ما می گوئیم نه. اگر واجب آخر اهم است اینجا عرفا قادر بر مهم نیستی. مثل یک کسی که باید برود دزدی کند تا خرج زن و بچه اش را بدهد، می گوید خب من قادر نیستم بر انفاق بر عیال. حالا یک آدمی هم برای اینکه بخواهد نماز بخواند باید دست بردارد از انقاذ یک انسان محترم که در حال غرق است. می گوید من قادر نیستم بر نماز، چون سراغ انقاذ غریق باید بروم. آقای صدر می گوید نه، تو قادری بر نماز منتهی از باب تزاحم ما می گوئیم با اینکه قادری بر نماز ولی نماز نخوان برو انقاذ غریق کن. بنده عرضم این است که نه، عرفا وقتی خطاب اهم بود ما قادر بر مهم نیستیم.

اشکال دومی که ما بر این فرمایش آقای خوئی وآقای سیستانی که می گویند خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است داریم این است که می گوئیم: اگر در خطاب بود إذا قدرت، إذا استطعت فتوضأ، خب این بحثها بود که خطاب مطلق عرفا مانع از صدق قدرت و استطاعت است. اما در این خطابهایی که ما داریم و شما اینها را مشروط به قدرت می دانید، نوعا اینطور نیست. آیه وضوء می گوید واجد الماء وضوء بگیرد. واجد الماء یعنی وجدان تکوینی آب. نگفته إذا قدرت فتوضأ، گفته إذا کنت تجد ماءا فتوضأ. إذا قوی فلیقم، هر کس توانائی جسمی دارد بر ایستادن در نماز فلیقم. المریض یصلی جالسا و الصحیح یصلی قائما. خب صحیح ظهور دارد که یعنی کسی که توانائی ایستادن دارد. نه کسی که اگر بایستد یک تکلیف مزاحم آخری فوت می شود. مثلا تزاحم شد بین قیام فی الصلاة وبین یک واجب آخر. خب آن واجب آخر رافع موضوع الصحیح یصلی قائما است؟ خب من صحیح هستم دیگر. إذا قوی فلیقم من قوی هستم دیگر. نگفت إذا قدرت.

این هم اشکال دوم.

یک وجهی محقق اصفهانی و مرحوم نائینی و برخی از بزرگان دیگر در ترجیح خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مطرح کرده اند این را هم عرض کنیم: اینها می گویند قدرت وقتی در خطاب نیامد، معلوم می شود شرط ملاک نیست. آن دلیلی که می گوید إجتنب عن مسّ اسم الله، درست است که عقل مقیدش می کند به قدرت، ولی چون در خطاب نیامده، معلوم می شود ملاک اجتناب از مسّ اسم خدا مشروط به قدرت نیست. یعنی عاجز هم اگر مسّ بکند اسم خدا را از روی اجبار، ملاک از او فوت می شود. قدرت شرط استیفاء ملاک است نه شرط اتصاف به ملاک. مثال می زدیم می گفتیم گاهی قدرت شرط اتصاف به ملاک است. پا داشتن شرط این است که کفش پوشیدن ملاک پیدا کند. والا آقایی که پا ندارد معنا ندارد بگوید یک عمر از من ملاک کفش پوشیدن فوت شد. کفش پوشیدن برای او ملاک ندارد. کفش پوشیدن برای کسی که می آید بیرون پایش می خورد زمین زخم می شود برای او ملاک دارد و می گویند کفش بپوش. اما اگر پول ندارد کفش بپوشد، او نه، او می تواند بگوید افسوس که عمری ملاک کفش پوشیدن از من فوت شد. پایم زخم و کثیف شد. قدرت بر خرید کفش شرط استیفاء ملاک کفش پوشیدن است، ولی پا داشتن شرط اتصاف است.

مرحوم نائینی می گوید اگر قدرت در خطاب تکلیف اخذ نشود، معلوم می شود شرط استیفاء است و نه شرط اتصاف. ولی اگر قدرت در خطاب اخذ بشود این شرط اتصاف است. اصلا عاجز در إذا قدرت فتوضأ وضوئش ملاک ندارد، نه اینکه ملاک دارد و ملاک از او فوت می شود.

خب طبیعی است اگر اینجوری بود، مرحوم نائینی می گوید اگر تزاحم شد شما اگر بروی آن خطاب مطلق را انجام بدهی، ملاک او را استیفاء کردی، ودیگر اصلا آن خطاب مشروط ملاک ندارد تا فوت بشود. ولی برعکس، اگر بروی خطاب مشروط به قدرت شرعیه را انجام بدهی، ملاک خطاب مطلق فوت می شود. عقل می گوید کدام کار را انتخاب کن؟ عقل می گوید خطاب مشروط به قدرت شرطیه را رها کن برو سراغ خطاب مطلق، ملاک او را استیفاء کن، اصلا خطاب مشروط به قدرت ملاک پیدا نکند.

اقول: می گوئیم اولا: در خطاب مشروط به قدرت برفرض قدرت شرط اتصاف به ملاک باشد، ولی قدرت یعنی قدرت تکوینیه. حالا یا مطلقا یا مع عدم الامر بالاهم. و من اینجا قدرت تکوینیه دارم. وقتی قدرت تکوینیه دارم پس ملاک فعلی شد. اگر قدرت را به معنای قدرت تکوینیه بگیرد، خب من قدرت تکوینیه دارم بر این فعل. همین إذا قدرت فتوضأ قدرت تکوینیه دارم بر او، ولو بروم امتثال کنم آن واجب مطلق را. پس ملاک این هم فعلی شد چون شرطش قدرت بود که هست. القدرة التکوینیة موجودة.

هذا اولا.

وثانیا: که اشکال آقای خوئی وبرخی از بزرگان دیگر است فرموده اند: جناب نائینی! از کجا می فهمید که آن خطاب مطلق که می گوید إجتنب عن مسّ اسم الله قدرت در او شرط استیفاء است و نه شرط اتصاف؟ از کجا می فهمید؟ کاشف از وجود ملاک خطاب امر است. آقای نائینی! وقتی خطاب امر ساقط شد در موارد عجز، قدرت شرط تکلیف بود و در مورد عجز خطاب امر ساقط شد، شما از کجا کشف می کنی که در حال عجز ملاک فعلی است؟ از کجا کشف می کنی؟ وقتی قید خورد خطاب إجتنب عن مسّ اسم الله به اینکه إذا قدرت فاجتنب، ولو مقید عقلی، ولو مقید لفظی منفصل، خطاب امر که شامل فرض عجز نمی شود آنوقت کاشف شما از وجود ملاک در فرض عجز چیست؟

آقای نائینی واصفهانی می گویند دلالت التزامیه خطاب امر. خطاب امر مدلول مطابقی اش ساقط شد در حال عجز، اما مدلول التزامی اش که ثبوت ملاک است حجت است.

آقای خوئی ره می گوید این حرفها را که ما جواب دادیم. دلالت التزامیه در حجیت تابع دلالت مطابقی است. درست است که دلالت التزامی خطاب امر می گوید این اجتناب از مسّ اسم خدا ملاک دارد مطلقا، ولی مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است. وقتی ظهور خطاب امر شامل موارد عجز نشد یا از حجیت افتاد، مدلول التزامی هم نسبت به موارد عجز از حجیت می افتد. مخصوصا اگر بگوئید خطاب امر اشتراطش به قدرت به مقید لبی متصل است. مثل مرحوم نائینی. اصلا مقید لبی متصل می گوید قدرت شرط تکلیف است. خب جناب نائینی اصلا خطاب امر ظهور پیدا نمی کند در فرض عجز تا مدلول التزامی اش ظهور پیدا کند در ملاک در فرض عجز.

این راجع به این بحث مرجح.

راجع به این بحث اخیر مطالبی هست که ما قبلا مطرح کردیم که آیا می شود وجود ملاک را در حال عجز به یک نحوی کشف کرد، مثل اطلاق ماده که آقای نائینی می گوید و آقای سیستانی تأیید کرده، یا آن چیزی که ما می گوئیم. این مطلبی است که قبلا گفتیم و در جزوه هم آمده فلا نعید.

یقع الکلام فی المرجح الخامس و هو الترجیح بما لا بدل له.

جلسه 320

سه شنبه 18/01/88

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 از مرجح چهارم باقی مانده عرض کنم:

مرحوم آقای خوئی اگر یک خطابی مطلق بود و خطاب دیگری مشروط به قدرت بود، معتقد است که خطاب مطلق مقدم است بر خطاب مشروط به قدرت. این را قبلا توضیح دادیم. و همینطور معتقد است اگر دو خطاب مشروط به قدرت بودند، إذا قدرت فتوضأ، إذا قدرت فاسق الضیف مائا. باید ببینیم کدامیک اهم است. اهم مقدم است. و اگر مساوی بودند، یتخیر بینهما.

مرحوم آقای صدر اشکال کرده به آقای خوئی، فرموده است که إذا قدرت معنایش چیست؟ اگر معنایش این است که إذا لم تشتغل بمطلق واجب آخر، پس إذا قدرت فتوضأ می شود إذا لم تشتغل بواجب آخر فتوضأ. إذا لم تشتغل بواجب آخر فاسق الضیف مائا. دیگر معنا ندارد ترجیح به اهمیت. چرا؟ برای اینکه مطلق اشتغال به واجب آخر ولو اهم نباشد رافع تکلیف است در دیگری. ملاک منتفی می شود با اشتغال به واجب آخر ولو لم یکن اهم.

پس اگر معنای إذا قدرت فتوضأ این است که إذا لم تشتغل بواجب آخر فتوضأ، إذا قدرت فاسق الضیف ماءا هم می شود إذا لم تشتغل بواجب آخر فاسق الضیف مائا، کل منهما بامتثاله رافع لموضوع التکلیف الآخر ولو لم یکن اهم. چون فرمود إذا لم تشتغل بواجب آخر فتوضأ. نفرمود إذا لم تشتغل بواجب آخر اهم. پس معنا ندارد ترجیح به اهمیت.

جناب آقای خوئی! شما که در خطابین مشروطین بالقدرة می گوئید ایهما کان اهم فهو مقدم، اگر قدرت را معنا می کنید به عدم اشتغال بواجب آخر، می شود إذا لم تشتغل بواجب آخر فتوضأ، إذا لم تشتغل بواجب آخر فاسق الضیف مائا، وفرض این است که آب برای هر دو کافی نیست. خب هر کدام را امتثال کنم موضوع دیگری مرتفع می شود، چه اهم باشد چه نباشد.

و اگر إذا قدرت فتوضأ را معنا می کنید که إذا لم تشتغل بواجب اهم أو مساوی فتوضأ، إذا لم تشتغل بواجب أهم أو مساوی فاسق الضیف مائا، بله خوب است و ترجیح به اهمیت معنای معقولی پیدا می کند در خطابین مشروطین بالقدرة. ولکن اگر إذا قدرت فتوضأ را معنا کردید إذا لم تشتغل بواجب اهم أو مساو فتوضأ، دیگر خطاب مطلق که می گفت إجتنب عن مسّ اسم الله اگر اهم نبود مساوی نبود بلکه اضعف ملاکا بود، نمی تواند رافع موضوع وجوب وضوء باشد. اگر إذا قدرت را معنا می کنید إذا لم تشتغل بواجب أهم أو مساوی فتوضأ، خطاب إجتنب عن مسّ اسم الله در آن مثال دیروز که تزاحم بود اگر بخواهم وضوء بگیرم بالمباشرة باید مس اسم خدا بکنم، آقای خوئی فرمود إجتنب عن مسّ اسم الله خطاب مطلق است ولی خطاب إذا قدرت فتوضأ خطاب مشروط به قدرت است. خطب مطلق مقدم است. جناب آقای خوئی! اگر إذا قدرت فتوضأ معنایش این است که إذا لم تشتغل بواجب أهم أو مساو فتوضأ، خب در صورتی خطاب إجتنب عن مسّ اسم الله مقدم است که یا اهم باشد و یا مساوی باشد. و الا اگر اضعف ملاکا بود، اشتغال به او اشتغال به واجب اهم یا مساوی نیست.

پس جمع بین این دو مبنا که هم قائلید خطاب مطلق مقدمٌ علی الخطاب المشروط بالقدرة، و هم قائلید در دو خطاب مشروط به قدرت ایهما کان اهم فهو مقدم، این جمع بین متهافتین است. چون مبنایتان اگر این است که إذا قدرت یعنی إذا لم تشتغل بواجب آخر، خب خطاب مطلق بر خطاب مشروط مقدم است. ولی دیگر در دو تا خطاب مشروط به قدرت ترجیح به اهمیت معنا پیدا نمی کند. چون دو تا خطاب مشروط می شود: إذا لم تشتغل بواجب آخر فتوضأ، إذا لم تشتغل بواجب آخر فاسق الضیف ماءا، ترجیح به اهمیت معنا پیدا نمی کند. چون اشتغال به مطلق واجب آخر رافع موضوع است ولو اهم نباشد. و اگر می گوئید معنای إذا قدرت این است که إذا لم تشتغل بواجب اهم أو مساو فتوضأ، خب اگر اشتغال به اجتناب از مسّ اسم خداوند در حال حدث اشتغال به اهم یا مساوی نباشد، اشتغال به اضعف ملاکا باشد، رافع موضوع نخواهد بود، ولو خطاب مطلق باشد.

اقول: به نظر ما مرحوم آقای خوئی نه قدرت را به معنای عدم الاشتغال بواجب آخر معنا می کند، و نه عدم الاشتغال بواجب اهم أو مساوی، بلکه شق ثالثی هست، و آن این است که إذا قدرت یعنی معجز مولوی نداشته باشی. امر تعیینی مولوی به خلاف اگر نبود وضوء بگیر. یعنی اشتغال به امتثال امر تعیینی مولوی رافع موضوع وجوب وضوء است. در هر دو حال اشتغال به امتثال امر تعیینی مولوی به خلاف محقق می شود:

صورت اول: اینکه خطاب ما مطلق باشد. إجتنب عن مسّ اسم الله. عرفا این امر تعیینی مولوی است به اجتناب از مسّ اسم خدا در حال حدث. و این باطلاقه معجز مولوی است از وضوء بالمباشرة. می گوید اگر شما بخواهی وضوء بگیری بالمباشرة لا بالاستنابة، مجبوری دست بی وضوء بکشی به صورتت، در حالی که روی گونه هایت با جوهر نوشته شده است الله. بدون دست کشیدن هم آب نمی توانی برسانی به صورتت. آقای خوئی می فرمایند إجتنب عن مسّ اسم الله محدثا معجز مولوی عن الوضوء المباشری. چون امر تعیینی به خلاف است.

صورت دوم: اینکه امر مشروط به قدرت اگر اهم باشد، او هم عرفا معجز مولوی است. مثل چه؟ مثل إذا قدرت فاسق المریض مائا. عرف می گوید سقی المریض مائا اهم است از وضوء. خب إذا قدرت فاسق المریض مائا درست است که مشروط به قدرت است اما چون ملاکش اهم است عرف می گوید امر تعیینی مولوی داری به صرف قدرت در سقی المریض مائا. این هم می شود معجز مولوی.

پس آقای خوئی ره می تواند در جواب آقای صدر بگوید من نه قدرت را به معنای عدم اشتغال به امتثال واجب آخر معنا می کنم و نه قدرت را به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی معنا می کنم. بلکه معنای سومی، و آن عبارت است از عدم اشتغال به امتثال امر تعیینی به خلاف. عرف خطاب مطلق را مثل إجتنب عن مسّ اسم الله امر تعیینی می داند به خلاف وضوء، در آن مثال سابق. إذا قدرت فاسق المریض مائا هم چون اهم است او هم از نظر عرف امر تعیینی به خلاف وضوء، و او هم معجز مولوی هست.

سؤال وجواب: اگر دو خطاب مشروط به قدرت بود و هر دو مساوی بودند مخیرم. اما اگر یک خطابی مطلق بود دیگر به اهم بودن او نگاه نمی کنیم. آن خطابی که مطلق است مقدم است. چرا؟ برای اینکه شما از کجا فهمیدید که آن خطاب مشروط به قدرت در این حال ملاک دارد و ملاکش اهم است؟ علم غیب که ندارید. خطاب مطلق مثل اجتنب عن مسّ اسم الله بر خطاب مشروط به قدرت مثل إذا قدرت فتوضأ مقدم است، چون عرف اطلاق خطاب مطلق را مقید نمی بیند. خطاب مطلق است وجهی برای تقیید او نیست. ولذا می گوید شما امر تعیینی دارید به اجتناب از مسّ اسم خدا، پس قادر بر وضوء نیستید عرفا. آقای خوئی این را می گوید. و در جائی هم که إذا قدرت فاسق المریض مائا بود، چون ملاک او اهم است باز عرف می گوید شما قادر بر وضوء نیستی. عدم قدرت بر وضوء گاهی منشأش وجود خطاب مطلق است که خطاب مطلق قید ندارد به هر حال بطور مطلق می گوید إجتنب عن مسّ اسم الله، و همینطور می تواند رافع قدرت بر وضوء خطاب مشروط به قدرتی باشد که اهم است. و لذا به نظر ما این اشکال که مرحوم آقای صدر به آقای خوئی ره گرفته اند وارد نیست.

البته ما قبول داریم که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم نیست. این بحث مبنایی است. ما فقط اهم بودن را مرجح می دانیم. ولکن کلام در این است که آیا مرحوم آقای خوئی دچار تناقض گوئی شده است و تهافت در کلامش هست که مرحوم آقای صدر ادعا کرده است؟ ما به نظرمان نخیر هیچ تناقضی در کار نیست.

سؤال وجواب: خطاب مطلق متضمن امر تعیینی است به خلاف وضوء. و امتثال امر تعیینی به خلاف وضوء رافع قدرت بر وضوء است. خطاب مشروط به قدرت هم اگر اهم بود عرفا امر تعیینی است به خلاف وضوء، چون اهم است. هر امر تعیینی به خلاف وضوء، حالا این امر تعیینی ناشی بشود از اطلاق خطاب یا ناشی بشود از اهم بودن ملاک، این معجز مولوی است از خطاب مشروط به قدرت. چون اگر خطاب مطلق بود اطلاق خطاب می گوید مقید نیست وجوب اجتناب از مسّ اسم خدا به عدم صرف قدرت در واجب مشروط بالقدرة.

سؤال: ولو اهم باشد؟ جواب: شما که احراز نمی کنید که اهم است. خود خطاب مطلق به اطلاقش می گوید اگر تزاحم بود بین من و بین یک واجب مشروط به قدرت، اطلاق من محکّم است. من که مقید نکردم خطابم را. اطلاق من واجب مطلق و غیر مشروط به قدرت محکّم است. و از این اطلاق که می گوید إجتنب عن مسّ اسم الله (که مطلق می گوید، نمی گوید إذا قدرت)، کشف می کنیم که ملاکش یا اهم است از وضوء و یا اصلا وقتی شما اجتناب می کنید از مسّ اسم خدا، ملاک پیدا نمی کند وضوء. یا ملاک پیدا نمی کند وضوء و یا اگر ملاک هم پیدا کند ملاکش ضعیف است. اطلاق خطاب مطلق که إجتنب عن مسّ اسم الله می گوید وجوب من هیچ مشروط نیست به عدم صرف قدرت در امتثال واجب المشروط بالقدرة، بلکه به لحاظ صرف قدرت در امتثال واجب مشروط بالقدرة خطاب مطلق اطلاق دارد مقید نیست، وقتی مقید نبود پس ما یک امر تعیینی پیدا می کنیم به اجتناب از مسّ اسم خدا. امر تعیینیٌّ فهو ناف للقدرة علی الوضوء. در إذا قدرت فاسق المریض مائا آنجا چون از خارج احراز کردیم اهم بودن را، اطلاق امر به اهم محکّم است ومی گوید باید بطور تعیین بیائی سراغ من و مرا امتثا ل کنی. این هم می شود معجز مولوی از وضوء. ما به دنبال معجز مولوی هستیم تا نفی قدرت بشود بر وضوء. و از دو راه معجز مولوی حاصل می شود: یکی خطاب مطلق که به اطلاقش می گوید در حال تزاحم با واجب مشروط به قدرت من امر تعیینی دارم. یکی هم خطاب مشروط به قدرت اگر اهم بود. او هم می گوید من امر تعیینی دارم چون اهم هستم.

سؤال وجواب: ما معتقدیم تمام خطابات تکلیف مشروط به قدرت هستند. ولذا ترجیح به اطلاق خطاب را که خطاب مطلق است در إجتنب عن مسّ اسم الله ولی در إذا قدرت فتوضأ خطاب مشروط به قدرت است، ما ترجیح به خطاب مطلق بودن را قبول نکردیم، اما معنایش این نیست که تهافت در کلام آقای خوئی باشد.

سؤال وجواب: قدرت ظاهرش قدرت بر ذات فعل است و در باب تزاحم هم من قدرت بر ذات فعل دارم. بله اگر امر دیگری بود اهم بود، آن عرفا رافع قدرت است. ولی تا امر دیگر اهم نباشد من عرفا قادر بر این فعل آخر مزاحم خواهم بود و یقع بینهما التزاحم.

ما معتقدیم این مرجح ها با تفاصیلش حاکی است از یک قید واحد، و آن این است که آن چیزی که عقلاء در باب تزاحم مرجح می دانند، مرتکز عرفی این است که همان مرجح عقلائی در باب تزحم هم مرجح شرعی هست، چون شارع بر خلاف ارتکاز عرف حرف نزده است. ولذا در این بحث کافی است که ما ثابت کنیم که این مرجح، مرجح عقلائی است. منتهی تحلیل که می کنیم می شود نزدیک ده مرجح. اما در مقام تقید یک قید بیشتر نیست که إمتثل هذا التکلیف ما لم یکن هناک مرجح عقلائی فی الطرف الآخر. حالا مرجح عقلائی تا حالا برای ما ترجیح به اهمیت ثابت شد.

#### مرجح پنجم باب تزاحم (ترجیح ما لیس له بدل است علی ما له بدل)

مرجح پنجم باب تزاحم: ترجیح ما لیس له بدل است علی ما له بدل، که سه وجه برای آن ذکر شده است:

وجه اول: وجهی است که آقای خوئی ره مطرح کرده است. در همین مثال إجتنب عن مسّ اسم الله محدثا، آقای خوئی ره می گوید ببینید: خطاب توضأ بالمباشرة فإن لم تقدر فتوضأ بالاستنابة، اجتناب از مسّ اسم خدا محدثا بدل ندارد. نگفته اند إجتنب عن مسّ اسم الله فإن لم تقدر فاجتنب عن مسّ اسم جبرئیل. اینجور که نگفته اند. ولکن وضوء بالمباشرة بدل دارد که بدلش وجوب بالاستنابه است.

آقای خوئی ره فرموده: ما معتقدیم چون این خطاب إجتنب عن مسّ اسم الله بدل ندارد مقدم است بر آن وضوء بالمباشرة که بدل دارد.

گفته می شود که جناب آقای خوئی! شما که شبیه این مثال را در بحث ترجیح واجب مطلق بر واجب مشروط به قدرت مطرح کردید.

آقای خوئی می فرماید: اتفاقا این مرجح ما لیس له بدل از صغریات همان ترجیح خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت است. چطور؟ همینکه یک واجبی بدل اضطراری داشت، معلوم می شود وجوب آن مبدل مشروط به قدرت است. همینکه بگویند توضأ مباشرة فإن کنت مریضا فتوضأ بالاستنابة (یعنی دیگری بیاید آب بردارد به صورت شما بکشد که صورت از شما و شستن از او)، همینکه بدل دارد نشان می دهد که آن واجب اولی که مبدل است او مشروط به قدرت است. چون بدل گفت إن عجزت فأت بالبدل. خب معنایش این است که إذا قدرت فأت بالمبدل.

ولذا همیشه آن مبدلی که بدل دارد وجوبش مشروط به قدرت است، ولی آن واجبی که بدل ندارد وجوبش مطلق است. إجتنب عن مسّ اسم الله. ولذا آقای خوئی ره می گوید ما این مرجح را هم قبول داریم ولکن زیر مجموعه مرجح قبلی است.

البته این مثال معروف که در عروه هم هست که می گویند: تزاحم بین وضوء و تطهیر من الخبث فی صلاة واحدة، که من آب ندارم، یا باید وضوء بگیرم با بدن نجس نماز بخوانم، یا بدنم را تطهیر کنم با تیمم نماز بخوانم، آقای خوئی ره می گوید اینکه صاحب عروه گفته تطهیر من الخبث لا بدل له ولی وضوء له بدل، ترجیح می دهیم تطهیر من الخبث را بر وضوء از باب ترجیح ما لا بدل له، آقای خوئی می فرماید این مثال اشتباه است. چرا؟ برای اینکه اولا قبلا گفتیم در واجبات ضمنیه تزاحم نیست. ثانیا: تطهیر من الخبث هم مشروط به قدرت است. اگر وضوء دارد إن وجدت مائا فتوضأ و الا فتیمم، درباره تطهیر من الخبث هم دارد إن وجد مائا غسله و الا صلی فیه. او هم مشروط به قدرت است. روایاتی داریم قریب به این مضمون که عن رجل حضرت الصلاة و لیس معه الا ثوب نجس، قال إن وجد ماءا غسله و الا صلی فیه. این هم مشروط به قدرت است، إن وجد ماءا غسله.

سؤال وجواب: نماز با بدن نجس بدل نماز با بدن پاک است. بعدش هم بنا شد مشروط به قدرت بودن معیار باشد، خب وجوب تطهیر من الخبث هم مشروط به قدرت است، إن وجد مائا غسله، چه فرق می کند با إن وجد ماءا توضأ؟

سؤال وجواب: بین واجب استقلالی باید حساب کنید بدل و مبدل را، واجب ضمنی که مهم نیست. مهم آن چیزی است که مولا امر استقلالی به او دارد. نماز با بدن نجس بدل است نسبت به نماز با بدن پاک. و عرض کردم نماز با بدن پاک مشروط به قدرت است دیگر، إن وجد مائا غسله، همانطور که وضوء مشروط به قدرت است.

اقول: خب این فرمایش آقای خوئی طبق مبنای خودش هست که واجب مطلق بر واجب مشروط به قدرت مقدم است. ما که این مبنا را قبول نداریم، هم اشکال کبروی داشتیم و هم اشکال صغروی.

اشکال کبروی این بود که گفتیم حتی اگر بگوید إذا قدرت فافعل کذا، یک خطاب دیگر بطور مطلق بگوید إفعل کذا. یک خطاب مطلق می گوید إجتنب عن مسّ اسم الله، یک خطاب دیگر می گوید إذا قدرت فتوضأ مباشرة. وجهی ندارد خطاب مطلق مقدم بشود بر خطاب مشروط.

اشکال صغروی هم این بود که خیلی از این خطابها إذا قدرت ندارد. إذا وجدت ماءا دارد. وجدان ماء یعنی وجدان تکوینی آب. خب من واجد الماء هستم دیگر. در وضوء بالاستنابه اصلا روایت ندارد که إذا لم تقدر علی الوضوء مباشرة فتوضأ استنابة. همچنین چیزی در روایت نیست. روایت مفادش این است که: المریض یستنیب فی الوضوء، یستعین بغیره. خب این آقا از همه ما سالمتره منتهی داش منش است روی دستش نوشته الله، محمد، علی. حالا صبح می خواهد وضوء بگیرد می گوید چه جوری وضوء بگیرم. آیه هم نوشته است. حالا نگوئید آقای سیستانی می گوید اسم خدا را بدون وضوء هم می شود دست زد. آیه قرآن نوشته " وإن یکاد" نوشته که بازوانش چشم نخورد. حالا می خواهد وضوء بگیرد. تنها راه وضوء این است که دست بکشد به این آیه قرآن. خیلی خب. این مریض است؟ المریض یستعین بغیره، اینکه مریض نیست. پس چه جور شما می گوئید که دلیل تحریم مسّ اسم خدا در حال حدث رافع موضوع وجوب وضوء مباشری است. موضوع وجوب مباشری آدم سالم است و این از همه ما سالمتر است.

پس این وجه اول که وجه آقای خوئی است درست نیست.

دو وجه دیگر ذکر شده برای ترجیح ما لیس له بدل علی ما له بدل:

وجه دوم: مشهور می گویند دلتان بسوزد برای آن واجبی که لیس له بدل. اگر او را ترک کنید کل ملاکش ترک و فوت می شود. اما این واجبی که له بدل، بعض ملاکش استیفاء می شود. پس شما اگر واجبی که لیس له بدل را ترک کنید صددرصد ملاک نابود می شود، اما ملاک ما له بدل معظمش استیفاء می شود.

سؤال: بدل طولی که امر ندارد؟ جواب: چرا امر ندارد. فرض این است که اگر مساوی هم بودند جائز بود ما آن واجبی که له بدل را ترک کنیم برویم بدل او را انجام بدهیم از باب تخییر. مسلّم بدل او مشروع است ولو از باب تخییر. کلام در این است که حالا که بدل او مشروع است ولو از باب تخییر، فوقش تخییر در باب تزاحم است، پس بدل او مشروع است. حالا که بدل او مشروع است این ملاک وضوء بعضش استیفاء می شود با تیمم. اما ملاک اجتنب عن مسّ اسم الله، اصلا هیچ مقدار از ملاکش حفظ نمی شود بلکه تفویت می شود.

اقول: جواب این است که بله، ولی آن مقدار از ملاک تفویت شده در وضوء گاهی خیلی بیشتر است از آن ملاک در ما لیس له بدل. مثلا ما لیس له بدل ده درجه ملاک دارد، اما ما له بدل صد درجه ملاک دارد. بدلش 80 درجه ملاک او را استیفاء می کند، ولی 20 درجه ملاک مثلا وضوء فوت می شود. خب این 20 درجه ملاک وضوء بیشتر است از آن 10 درجه ملاک در ما لیس له بدل. آن مقدار فوت شده از ملاک در ما لیس له بدل چه بسا کمتر است. یعنی کل ملاک ما لیس له بدل را روی هم بگذاریم می شود 10 درجه. اما ما له بدل خیلی برای مولا مهم است. آن بدلش را هم انجام بدهی 20 درجه ملاک از اصل مبدل فوت می شود که بیشتر است از کل ملاک ما لیس له بدل.

سؤال وجواب: خب إذا جاء الاحتمال بطل ترجیح به ما لیس له بدل. خب شاید آن ملام در ما له بدل آن مقدار فائت بیشتر باشد. احتمالش کافی است. جعل بدل می گوید بعض ملاک وضوء را استیفاء می کنیم نه کل ملاک وضوء را. بعض ملاک فوت می شود. خب آن بعض ملاک که فوت می شود، شاید 20 درجه ملاک باشد که از کل ملاک آن ما لیس له بدل بیشتر است. مثل اینکه یک مؤمنی به من سلام کرد، من اگر جواب سلام او را بدهم نمی گذارند من بیایم وضوء بگیرم، می گویند تو با ضد انقلابها رفیق شدی. خب جواب سلام این ضد انقلاب را حالا ندهم چه می شود؟ 10 درجه ملاک فوت می شود. اما اگر وضوء نگیرم بروم تیمم کنم 20 درجه ملاک فوت می شود. شما از کجا می گوئید که اینجا باید حتما جواب سلام این را بدهم چون جواب سلام بدل ندارد، اینجور نیست که بگویند إذا لم تقدر علی السلام فسبّ، اگر سلام نتوانستی به طرف بدهی فحش به او بده. سلام بدل ندارد. درسته بدل ندارد ولی خیلی مهم نیست.

وجه سوم: بله یک بیان دیگری هست، و آن بیان این است که احتمال اهمیت در این ما لیس له بدل در کل بیشتر می شود. چطور؟ سه احتمال در مقام هست: یک: اینکه وضوء اهم باشد. پس اهم بودن وضوء می شود یک احتمال از سه احتمال. در این حال باید وضوء بگیریم. اما احتمال دوم این است که جواب سلام دادن اهم باشد. این هم یک احتمال از سه احتمال است. احتمال سوم اینکه هر دو مساوی باشند. اگر جواب سلام اهم باشد یا هر دو مساوی باشند، عملا باید جواب سلام بدهیم. چرا؟ برای اینکه اگر جواب سلام دادن اهم است که باید جواب سلام بدهیم. اگر جواب سلام با وضوء مساوی باشد، یعنی فرضی که ما کردیم غلط است، فرضی که ما کردیم که کل ملاک در جواب سلام کمتر باشد از آن ملاک فوت شده در وضوء. اگر ملاک جواب سلام مساوی است با وضوء، یعنی ملاک جواب سلام اگر 10 درجه است ملاک وضوء هم 10 درجه است.

آنوقت بعض ملاک وضوء را که با تیمم استیفاء می کنیم، مثلا 8 درجه ملاک وضوء را با تیمم استیفاء می کنیم، 2 درجه ملاک وضوء فوت می شود. اما اگر جواب سلام ندهیم 10 درجه ملاک جواب سلام فوت می شود.

پس سه احتمال در مقام هست، یکی اینکه وضوء اهم باشد. فقط این یک احتمال می گوید وضوء بگیر. اما دو احتمال دیگر هست که می گوید جواب سلام بده. آن دو احتمال دیگر یکی این است که جواب سلام اهم باشد، دیگری اینکه جواب سلام با وضوء هر دو ملاکشان مساوی باشد. خب اگر هر دو ملاکشان مساوی است، بعض ملاک وضوء را هم که با تیمم استیفاء می کنیم. آن بعضی که فوت می شود خب قطعا کمتر می شود از ملاک جواب سلام. ولذا آن مرجحی است که اگر روشن نشد فردا انشاءالله توضیح میدهیم.

جلسه 321

چهارشنبه 19/01/88

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 ترجیح ما لیس له بدل علی ما له بدل، وجهی را عرض کردیم. عرض کردیم ممکن است ما ترجیح بدهیم ما لیس له بدل را علی ما له بدل به ملاک ظن به اهمیت در ما لیس له بدل. چونکه مثلا اگر نمی دانستیم جواب سلام با وضوء کدامیک اهم است، یکوقت یک مرجح کیفی داریم که موجب می شود ظن پیدا کنیم به اهم بودن وضوء، این خارج از محل بحث است. چون بحث در ترجیح ما له بدل و ما لیس له بدل هست. پس فرض این است که ما مرجح کیفی که منشأ بشود ظن به اهمیت وضوء پیدا کنیم نداریم. ولذا سه احتمال وجود دارد: یکی اینکه وضوء اهم باشد. دوم اینکه جواب سلام اهم باشد. سوم اینکه هر دو مساوی باشند. چون از این سه احتمال یک احتمال موجب تقدیم وضوء می شود و آن احتمل اول است که وضوء اهم باشد. ولی احتمال دوم و سوم موجب ترجیح جواب سلام است. چرا؟ برای اینکه اگر جواب سلام اهم باشد از وضوء، خب روشن است که جواب سلام مقدم است. مثلا ملاک جواب سلام 15 درجه است ملاک وضوء 10 درجه. پس احتمال دوم که اهم بودن جواب سلام بود از حیث ملاک، موجب ترجیح جواب سلام می شود. احتمال سوم هم که تساوی وضوء و جواب سلام هست که بگوئیم جواب سلام 15 درجه ملاک دارد، وضوء هم 15 درجه ملاک دارد. باز جواب سلام مقدم است. چرا؟ برای اینکه اگر ما جواب سلام بدهیم و بجای وضوء تیمم کنیم بخشی از ملاک وضوء را استیفاء می کنیم، 10 درجه از ملاک وضوء را استیفاء می کنیم مثلا، و فقط 5 درجه ملاک فوت می شود. اما اگر بیائیم وضوء بگیریم جواب سلام را ترک کنیم، 15 درجه ملاک جواب سلام فوت می شود. جون لا بدل له. پس در این دو احتمال اخیر یا جواب سلام اهم باشد از ملاک وضوء، جواب سلام مقدم است، یا مساوی باشند با وضوء در ملاک، چون بخشی از ملاک وضوء قابل استیفاء هست با تیمم ولی جواب سلام بدل ندارد و ملاکش با هیچ چیز قابل استیفاء نیست، ولذا امر دائر است که ملاک جواب سلام را کلا ما تفویت کنیم یا ملاک وضوء را بعضا که اقل است از ملاک جواب سلام آن را تفویت کنیم. بلا اشکال جواب سلام باید مقدم بشود.

نتیجه این می شود که از سه احتمال دو احتمال موجب تقدیم جواب سلام است که لا بدل له، یک احتمال موجب تقدیم وضوء است که له بدل. و آن احتمال این است که وضوء اهم باشد از جواب سلام.

مثل این می ماند که شما می دانید یکی از این سه کاسه آب نجس شد، احتمال نجس بودن کاسه اول یک سوم است، سی و سه درصد، احتمال نجس بودن کاسه دوم هم یک سوم، احتمال نجس بودن کاسه سوم هم یک سوم. حالا اگر بیائید کاسه دوم و سوم را روی هم بریزید یا دستتان را بزنید توی کاسه دوم بعد بزنید توی کاسه سوم، احتمال نجس بودن این کاسه سوم تا حالا یک سوم بود از این به بعد می شود دو سوم. می شود ظن به نجاست. اینجا هم کاری کردیم که دو احتمال از سه احتمال به این معنا بود که جواب سلام دادن مقدم است، یعنی ظن به اهم بودن جواب سلام. و ظن به اهمیت یعنی قوت احتمال اهمیت مرجح است.

در مقابل این حرف یک مطلبی گفته می شود، گفته می شود که چرا شما اینطور محاسبه کردید؟ بیائید بطور دیگری محاسبه کنید. چرا آمدید بین کل ملاک جواب سلام و کل ملاک وضوء محاسبه کردید که این اهم است یا آن اهم است یا هر دو مساوی هستند. تزاحم حقیقی بین آن مقدار ملاک فائت از وضوء است. یعنی اختلاف ملاک وضوء وتیمم را باید ببینیم چقدر است. اگر ملاک وضوء 15 درجه است و ملاک تیمم 10 درجه، در حقیقت 5 درجه ملاک وضوء با تیمم استیفاء نمی شود. و این 5 درجه ملاک وضوء .که با تیمم استیفاء نمی شود این در حقیقت تزاحم دارد با ملاک در جواب سلام.

اینجور که حساب کنیم، سه احتمال درست می شود، ولی به این شکل که یا ملاک متبقی در وضوء (اسم آن ملاکی که با تیمم استیفاء نمی شود بگذارید ملاک متبقای در وضوء) اهم است از ملاک جواب سلام، او مقدم است، یا ملاک متبقای در وضوء اضعف است از جواب سلام و جواب سلام ملاکش از او اقوی است، جواب سلام مقدم است. یا ملاک متبقای در وضوء با ملاک جواب سلام مساوی هستند، فیتخیر بینهما.

گفته می شود که سه احتمال هست، اما بین ملاک متبقای در وضوء و ملاک جواب سلام. چون تزاحم حقیقی بین این دو ملاک است، نه ملاک در کل وضوء. ملاک در کل وضوء که بخشی از آن با تیمم قابل استیفاء است، او که مشکلی ندارد. آن ملاک متبقای در وضوء است که قابل جمع نیست با ملاک جواب سلام. سه احتمال در این رابطه که فرض می شود یک احتمال موجب تقدیم وضوء است، و هو کون الملاک المتبقی فیه اهم من ملاک جواب السلام، یک احتمال هم موجب تقدیم جواب سلام است، و هو کون ملاک جواب السلام اهم من ملاک المتبقی فی الوضوء، و یک احتمال هم به نفع تخییر است، و هو کون ملاک جواب السلام مساویا للملاک المتبقی فی الوضوء بعد التیمم.

پس تقدیم جواب سلام و اهم بودن جواب سلام را شما نسبت به ملاک متبقای در وضوء که می سنجید، او هم می شود یک احتمال از سه احتمال. پس ظن به اهمیت پیدا نشد. مثل همه موارد تزاحم. احتمال دارد واجب الف اهم باشد، احتمال دارد واجب ب اهم باشد، احتمال دارد هر دو مساوی باشند، اینکه ظن به اهمیت نمی آورد. خب اینجا هم همینطور.

این اشکال، که گفته می شود اینکه شما آمدید کاری کردید که خواستید بگوئید ما ظن پیدا می کنیم به اهمیت جواب سلام، چون دو احتمال از سه احتمال به نفع اهم بودن جواب سلام است، این درست نیست.

سؤال وجواب: این اشکال میگوید که تزاحم حقیقی بین آن ملاکی است که قابل استیفاء نیست در وضوء، با تیمم هم آن را استیفاء نمی شود کرد. آن ملاک متبقای در وضوء تزاحم حقیقی دارد با ملاک جواب سلام. بین اینها تزاحم است. سه احتمال در اینجا هست، تنها یک احتمال به نفع اهم بودن جواب سلام است، اینکه ظن به اهمیت نشد. خب این یک احتمال در مورد وضوء هم هست، یک احتمال هم تساوی است، فأین الظن بالاهمیة.

سؤال وجواب: اگر بگوئید ملاک متبقی در وضوء 5 درجه است، ملاک جواب سلام هم 5 درجه است می شود تخییر. چرا؟ برای اینکه من اگر تیمم کنم وجواب سلام بدهم 5 درجه ملاک وضوء فوت می شود، و اگر هم وضوء بگیرم جواب سلام را ترک کنم، آن هم 5 درجه ملاک جواب سلام است که فوت می شود.

سؤال وجواب: فرق این است که بین ملاک متبقی در وضوء وبین ملاک جواب سلام وقتی مقایسه کردید، مثلا ملاک جواب سلام را که حساب می کنید با ملاک متبقی وضوء، ملاک متبقی وضوء فرض کنید 5 درجه است. یکوقت ملاک جواب سلام 3 درجه است، خب ملاک متبقی در وضوء اهم است، باید برویم وضوء بگیریم. چون اگر تیمم کنیم 5 درجه ملاک وضوء فوت می شود. ولی اگر ما وضوء بگیریم جواب سلام را ترک کنیم، جواب سلام 3 درجه ملاک دارد. ملاکش کمتر است. احتمال دوم این است که ملاک متبقی در وضوء 5 درجه باشد ملاک جواب سلام 10 درجه باشد. خب اینجا باید جواب سلام را مقدم کنیم. احتمال سوم این است که هر دو ملاک 5 درجه اند، ملاک متبقی در وضوء 5 درجه، ملاک جواب سلام هم 5 درجه، می شود تخییر. فأین الظن بالاهمیة؟ اشکال این است.

اقول: جواب این اشکال این است که اینکه گفته شد که شما بین ملاک متبقی در وضوء و جواب سلام تزاحم هست بین اینها مقایسه کنید، و اگر ملاک جواب سلام اکثر باشد از ملاک متبقی در وضوء، ملاک متبقی در وضوء 5 درجه است و ملاک جواب سلام 10 درجه، فقط در این صورت جواب سلام مقدم است، جوابش این است که شما آمدید دو احتمال را با هم یک اسم رویش گذاشتید. این دو احتمال است نه یک احتمال. اینکه جواب سلام از ملاک متبقی وضوء اهم باشد این یک عنوان جامعی است برای دو احتمال: یکی اینکه ملاک جواب سلام از کل وضوء اهم باشد. دوم اینکه ملاک جواب سلام از ملاک متبقی در وضوء اهم باشد. دو صورت دارد. ملاک در جواب سلام یکوقت از کل ملاک وضوء اهم است، فیقدم جواب السلام. فرض دوم این است که ملاک جواب سلام از کل ملاک وضوء مقدم نیست ولی از آن ملاک متبقی در وضوء که بعد از تیمم باقی می ماند و استیفاء نمی شود اهم است، این هم صورت دوم است. اینجا هم جواب سلام مقدم است. شما این دو فرض را می آیید یک اسم مشترک روی آن می گذارید. خب اگر بخواهید با اسم مشترک گذاشتن واقعیتها را نادیده بگیرید که درست نیست.

ما می گوئیم یک واقعیتی است آیا این واقعیتی که ما بیان می کنیم خللی در آن هست؟ واقعیت این است که ما عاجزیم از جمع بین وضوء وجواب سلام. مثل همه موارد تزاحم سه احتمال هست، یکی اینکه جواب سلام اهم باشد از وضوء، فیقدم جواب السلام. دوم اینکه ملاک جواب سلام و ملاک وضوء مساوی باشند، فیقدم جواب السلام ایضا، چرا؟ برای اینکه وقتی ملاک جواب سلام با ملاک وضوء مساوی هستند، یعنی هر دو 10 درجه، ملاک وضوء 5 درجه اش با تیمم استیفاء می شود، ولی ملاک جواب سلام با هیچ چیز استیفاء نمی شود. خب در فرض تساوی هم جواب سلام مقدم است. می ماند یک فرض، و آن این است که ملاک وضوء اهم باشد از جواب سلام. اینجا هم اگر دقت بکنید یک صورتش به نفع تقدیم جواب سلام است. و آن اینکه کل ملاک وضوء اهم است از جواب سلام، ولی معظم ملاک وضوء یا کل ملاک وضوء با تیمم استیفاء می شود. مثلا ملاک وضوء فرض کنید 15 درجه است، ملاک جواب سلام 10 درجه است. ولی 12 درجه از ملاک وضوء را تیمم استیفاء می کند. ملاک متبقی آن می شود 3 درجه. اینجا هم با اینکه ملاک وضوء در کل اقوی بود از ملاک جواب سلام، ولی چون ملاک متبقی 3 درجه است باز به نفع تقدیم جواب سلام است. ما مماشات می کردیم می خواستیم اعتراض نکنند، والا حالا که اعتراض کردند طلبکاریم. می گوئیم از همین احتمال اهم بودن وضوء هم باز احتمالی هست به نفع تقدیم جواب سلام. این واقعیت از شما سؤال می کنیم دروغ است یا راست؟ نمی توانید بگوئید دروغ است. راست است. ما وقتی که می بینیم این احتمالها واقعی است و این احتمالها هم هیچ مرجح کیفی ندارد، یکوقت می گوید این احتمال الف مظنون است، او می شود مرجح کیفی. فعلا ما بحثمان در این است که یک عامل کیفی و ظن به اهمیت چیزی پیدا نشد. فرض این است که ما هستیم و این مرجح بدل داشتن و بدل نداشتن. عامل کیفی که موجب ظن به اهمیت ملاک متبقی در وضوء بشود نداریم. یکوقت از مجموع ادله می فهمیم ملاک متبقی در وضوء مظنون الاهمیة است، او بحث دیگری است، او مرجح کیفی است. نه، مثل همین مثالی که می زنیم که امر دائر است یک مؤمنی گفت سلام علیکم، ما ماندیم، به ما گفتند اگر جواب سلام این مؤمن را بدهی نمی گذاریم وارد این محوطه ای بشوی که آب مباح در آن هست. مجبوری در همان بیابان بایستی، آنجا هم باید تیمم کنی. خب ما چه می دانیم؟ سه احتمال است، وضوء اهم باشد، جواب سلام اهم باشد، مساوی باشند. هیچ مرجح کیفی هم نیست. خب این سه احتمال دو احتمالش موافق است با نتیجه تقدیم جواب سلام طبق توضیحی که دادیم. این قانون ریاضی حساب احتمالات است، قابل مناقشه نیست. مثالش را هم زدم گفتم یک قطره خون افتاد یا در این آب یا در آب دوم یا در آب سوم، احتمالها مساوی است. وقتی آب دوم و سوم را با هم مخلوط کردیم، خب ظن به نجاست پیدا می کنیم.

سؤال وجواب: فرض این است که مرجح کیفی نیست.

سؤال: احتمال تساوی یک سوم نیست بلکه یک در ده هزار است، چون احتمال اینکه ملاک وضوء از دو برابر بیشتر باشد از سه برابر بیشتر باشد از چهار برابر بیشتر باشد و ... کذلک از آن طرف.

جواب: اینکه در هر دو طرف هست. تخییر که ناشی است از اینکه احتمال اهمیت را در این هم می دهم در آن هم می دهم. یا احتمال می دهم مساوی هستند، یا علم دارم احدهما اهم است ولی نمی دانم این اهم است یا آن اهم است. پنجاه درصد این اهم است و پنجاه درصد آن اهم است. باز هم تخییر است. شما اینجور حساب کنید، اصلا احتمال امر بی عاری است دست ما نیست. شما وقتی می بینید یک قطره خون افتاد در یکی از این سه ظرف چه می گوئید.

استاد ما مرحوم آقای تبریزی یک وجه دیگری ذکر کرده اند. ایشان فرموده اند ما در مورد ما لیس له بدل قائلیم به تقدیم، چرا؟ برای اینکه شاید آن بدل کل ملاک وضوء را در این حال استیفاء کند. همینکه این احتمال را می دهی عرف شما را معذور نمی داند که جواب سلام آن مؤمن را ندهی و دل آن مؤمن را بشکنی بعد بیائی وضوء بگیری. نخیر، جواب سلام بده و بیا تیمم بکن. چون احتمال می دهید که تیمم وافی باشد به تمام ملاک وضوء در این حال، ولذا احتمال می دهید هیچ ملاکی از مولا فوت نشود. اگر تیمم وافی باشد به تمام ملاک وضوء، خب شما بجای وضوء تیمم می کنید از آن طرف جواب سلام که می دهید لا یفوت علی المولا شیء من الملاک. این احتمال را که دادید از نظر عرف وجهی نیست که شما بیائید جواب سلام را ترک کنید. و ما همیشه در موارد بدل اضطراری احتمال می دهیم که بدل اضطراری در حال اضطرار وافی باشد به تمام ملاک. این احتمال را می دهیم. واقعا آن نماز نشسته ای که امیرالمؤمنین سلام الله علیه می خواند آن نماز وافی به تمام ملاک نماز نیست؟ چه کسی می گوید نیست. در این حال ممکن است ملاکش بیشتر هم باشد از آن نمازهای ایستادای که انسانهای سالم می خوانند.

اقول: این فرمایش آقای تبریزی ره به نظر ما تمام نیست. چون اگر برگردد به همان بیانی که ما عرض کردیم فهو، و این را هم عرض کنم که آن بیان، بیان ما نیست، ما اینها را از مرحوم آقای صدر یاد گرفتیم، این مطلبی که ما عرض کردیم و آقایان اشکال می گیرند مطلبی است که مرحوم آقای صدر در بحوث جلد 7 مطرح فرموده اند. پس اگر فرمایش آقای تبریزی ره برگردد به فرمایش مرحوم آقای صدر که ما هم قبول کردیم فهو، والا خب احتمال اینکه تیمم وافی به تمام ملاک وضوء باشد هست، احتمال این هم هست که ملاک متبقی در وضوء بیشتر باشد و اهم باشد از ملاک جواب سلام. این احتمال هم هست. جاده که یکطرفه نیست. خب همانطور که احتمال می دهید که تیمم وافی باشد به کل ملاک وضوء، احتمال هم می دهید که وافی باشد به بخشی از ملاک وضوء، و بخش دیگر از ملاک وضوء که ملاک متبقی است بیشتر باشد به مراتب از کل ملاک جواب سلام. خب این احتمالها هست. ولذا این مطلب ایشان تمام نیست.

سؤال وجواب: آقای تبریزی می فرماید بدل اضطراری در حال اضطرار (نه اختیارا) ممکن است وافی باشد به تمام ملاک. مثل احترام. بیمار در تخت بیمارستان وقتی می روید عیادتش یک دستی برای شما تکان می دهد، با اینکه سختش هست که دستش را هم بالا بیاورد، این آیا وافی به تمام ملاک احترام انسانهای عادی که قیام می کنند نیست؟ این ملاکش اگر بیشتر نباشد که کمتر نیست. این با این حال بیماری وضعف سرم به دست دستش را تکان می دهد برای شما، حالا یک آدمی در حال سلامتی یک قیامی هم بکند برای شما، کدامها ملاکش مهمتر است. عرف که می گوید هیچ بین این دو ملاک فرق نیست، بلکه ممکن است همان حرکت کم بیمار و احترام شما ملاکش ممکن است بیشتر باشد.

سؤال وجواب: اضطرار اگر به سوء اختیار باشد بله، اضطرار به سوء اختیار که من عمدا آب را در وسط وقت بریزم زمین، این جائز نیست معلوم می شود که بعدا من اگر آب را ریختم زمین و تیمم کردم آن تیمم وافی به تمام ملاک نیست. آن در اضطرار به سوء اختیار است. از اینکه به من می گویند حق نداری آب را بریزی زمین ولی اگر ریختی زمین بعد تیممت صحیح است، آن تیمم وافی به تمام ملاک نیست. اما در اضطرارهای لا بسوء الاختیار چی؟ وقتی امام را از قم می برند تهران وسط راه دیدند دارد آفتاب می زند نماز هم نخوانده بودند، گفت بگذارید من وضوء بگیرم، گفتند نمی شود. گفت پس یک مقدار مکث کنید ماشین را نگه دارید که من دستهایم را بگذارم روی زمین و تیمم کنم. تیمم کرد ودر همان ماشین نماز خواند. خب چه کسی می گوید این نماز وافی به تمام ملاک نماز عن وضوء و عن قیام نیست؟ به صد تا نمازهای ما بلکه بیشتر می ارزد. بله اضطرار به سوء اختیار بحث دیگری است. اما اضطرار لا بسوء الاختیار چه کسی می گوید وافی به تمام ملاک نیست. اتفاقا ارتکاز عرفی می گوید وافی هست به تمام ملاک تازه یک مقدار هم ملاکش می چربد.

یک مطلبی آقای سیستانی دارند او را هم عرض کنم: آقای سیستانی در این مباحث یک مبنایی دارند می گویند عقلاء خطاب تکلیف را می بینند، خطاب تکلیف می گوید إن کنت قادرا فتوضأ، إن کنت قادرا فأجب عن السلام. عقلاء می آیند مصداق قدرت را تعیین می کنند. عقلاء با همین احتمال اینکه بدل معظم یا تمام ملاک مبدل را استیفاء می کند، ولی از آن طرف ما لیس له بدل هیچ ملاکش استیفاء نمی شود، وقتی همچنین وضعیتی را دیدند، عقلاء می گویند تو قادر بر وضوء نیستی، ولی قادر بر جواب سلام هستی. دیگر بیشتر از این تحلیل نکنید، ارتکاز عقلاء این است.

در کل مرجحات باب تزاحم ایشان این را می گوید. می گوید عقلاء این مرجح های باب تزاحم که عقلائی هست حساب می کنند، هر کدام که مرجح داشت می گویند تو قادر بر این هستی، ولی آن چیزی که مرجح نداشت می گویند قادر بر او نیستی. اینجا هم ترجیح با ما لابدل له این است که جواب سلام بدهی. می گویند تو قادر بر جواب سلامی. چون خودشان اگر بودند جواب سلام را انتخاب می کردند. مگر از خارج احراز کنیم که ملاک متبقی در وضوء اهم است از جواب سلام، آن بحث دیگری است. ولی اگر احراز نکردید عقلاء اینطور می گویند.

اقول: این فرمایش آقای سیستانی هم به نظر ما تحلیلش برمی گردد به همانکه ظن به اهمیت در مجموع نسبت به ما لا بدل له پیدا می شود. باید برگردد به او. و انصاف همین است. یعنی اگر شما در باب تزاحم یکی مظنون الاهمیة بود یا محتمل الاهمیة بعینه بود به عقلاء بگوئی، چون عقلاء ترجیح را با این طرف می بینند، می گویند باید همین را انجام بدهی، تو قادر بر آن طرف دیگر نیستی.

سؤال وجواب: عقلاء مستند هستند اهل انتخاب و اینها که نیستند. می گویند ارتکاز ما این را می گوید که مظنون الاهمیة مقدم است محتمل الاهمیة بعینه مقدم است در باب تزاحم، ولذا شما قادر بر این محتمل الاهمیة بعینه یا این مظنون الاهمیة هستی وقادر بر آن طرف دیگر نیستی.

البته ما اول باید مرجح عقلائی بودنش را ثابت کنیم، ولذا به نظر ما برای اثبات مرجح عقلائی باید از همان بیان مرحوم آقای صدر که مطرح کردیم کمک گرفت.

سؤال وجواب: عقلاء اول مرجح لزومی قائلند برای مظنون الاهمیة یا محتمل الاهمیة بعینه، وقتی مرجح لزومی قائل بودند از دید همین عقلاء و عرف می گویند شما باید این را انتخاب کنی ولذا قادر بر آن مزاحم دیگر نیستی الا به نحو ترتب. ... تمام این مرجح هایی که گفتیم اینها مرجح های عقلائی است و در همه آنها این بیان می آید.

کلام واقع می شود در مرجح بعد که مرجح مهمی است، ترجیح الفریضة علی السنة است.

جلسه 322

شنبه 22/01/88

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.

#### مرجح ششم باب تزاحم (ترجیح فریضه بر سنت)

مرجح ششم باب تزاحم: ترجیح فریضه بر سنت است.

برخی فرموده اند که اگر در تزاحم دیدیم احد المتزاحمین فریضه بود ولی متزاحم آخر سنت بود، از روایات استفاده شده است که فریضه مقدم هست.

مشهور در معنای فریضه این است که ما فرضه الله فی القرآن الکریم. آنچه که خداوند در قرآن فرض کند. فرض به معنای وجوب نیست. فرض به معنای تقدیر است. ما قدره الله فی کتابه. ولذا در باب ارث می گویند کتاب الفرائض. "فریضة من الله". فرض یعنی تقدیر. فرض الله یعنی حکمی که خداوند در قرآن بیان کرده است. پس فریضه می شود ما قدره الله فی کتابه. در مقابل سنت که آن احکامی است که در غیر قرآن آمده است.

مصادیقش هم در روایات احیانا ذکر شده است:

در نماز حدیث لاتعاد می گوید پنج چیز در نماز فریضه هستند: طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود، و غیر از این پنج چیز سنت هستند.

در حج هم روایت داریم که طواف و سعی فریضه هستند اما رمی جمار سنت است.

وجه تقدیم فریضه بر سنت عند التزاحم چیست؟

وجهش برخی از روایاتی است که مطرح شده است:

روایت اول: روایت عبدالرحمن بن ابی نجران هست که از امام کاظم علیه السلام سؤال می کند سه نفر در سفرند، یکی جنب است، و دیگری هم فوت می کند، سومی هم محدث به حدث اصغر است. حال اذان ظهر شد چه بکنند، آب به اندازه کافی وجود ندارد، فقط یک کار می شود کرد، یا وضوء یا غسل جنابت یا غسل میت؟

حضرت فرمود: اما جنب غسل کند، اما میت تیمم داده شود. چرا؟ برای اینکه غسل جنابت فریضه است و غسل میت سنت است. و آن محدث به حدث اصغر هم تیمم کند و التیمم للآخر جائز.

این مضمون روایت هست.

مشابه این روایت، روایت حسن تفلیسی است، که سؤال می کند از امام کاظم علیه السلام که یک میتی هست و یک جنبی، آب برای هر دو کافی نیست، چه بکند؟ طبق این روایت حضرت فرمود إذا اجتمعت سنة و فریضة بدأ بالفرض.

و همینطور روایت حسین بن النضر الارمنی مشابه همین است.

این سه روایت برای استدلال بر ترجیح فریضه بر سنت کافی نیست. چرا؟

برای اینکه این روایات همه ضعف سند دارند. اما روایت حسین بن النضر الارمنی و حسن تفلیسی ضعیف هستند لعدم توثیقهما. اما روایت عبدالرحمن بن ابی نجران ضعیف است چون در نقل فقیه ولو مسند است، اما در نقل تهذیب دارد عبدالرحمن بن ابی نجران عن رجل حدثه. این حدیث طبق نقل تهذیب مرسل است و احتمال تعدد حدیث را نمی دهیم که یکبار عبدالرحمن بن ابی نجران از امام علیه السلام بلاواسطه شنیده باشد، بار دیگر مع الواسطه شنیده باشد و هر دو بار را هم بطور متفرق برای راوی بعد از خودش بیان کند که راوی بعد از خودش هم احمد بن محمد بن عیسی هست. احمد بن محمد بن عیسی هم برای صفار نقل کند. سند واحد، متن واحد، بعد احتمال تعدد بدهیم نیست، و بناء عقلاء بر این نیست که به این احتمالها اعتناء کنند و در باب خبر ثقه ترتیب اثر بدهند. ولذا احتمال قوی هست و یا معلوم است که متن حدیث یکی باشد و نمی دانیم آیا این سند مرسل درست است یا سند مسند، مبتلا می شویم به اجمال در سند. ما نمی دانیم، شاید این سند مرسل باشد. هر دو سند تمام نیست، یا شیخ در تهذیب اشتباه کرد عن رجل حدثه گفت، یا صدوق در فقیه اشتباه کرد که مسند گفت، عن ابن ابی نجران أنه سأل ابا الحسن علیه السلام. احتمال صدور هر دو حدیث از امام که ابن ابی نجران یک بار این حدیث را از امام مباشرة بشنود و یک بار با واسطه و هر دو را هم برای احمد بن محمد بن عیسی نقل کند و او هم برای صفار نقل کند، این احتمالش بسیار ضعیف است. مخصوصا که ظاهر ابی الحسن، ابی الحسن الکاظم علیه السلام است و ابن ابی نجران اصلا درک نکرده است امام کاظم علیه السلام را، بلکه جزء اصحاب امام رضا علیه السلام بوده است.

سؤال وجواب: اگر ابی الحسن ظهور دارد در امام کاظم علیه السلام، مثل اینکه شما یک مطلبی را بگوئید آقای بروجردی فرمود، ظاهر آقای بروجردی مرجع تقلید جهان تشیع است. بعد بگوئیم چون شما آقای بروجردی ره را درک نکردید پس مراد آقای بروجردی است که الان موجود است. این عرفی نیست. آقای بروجردی، آقای بروجردی مرجع تقلید است. به هر حال اینکه بگوئیم این حدیث مسند است و بناء عقلاء بر این است که این حدیث را مسند می بینند ولو یک سند مرسلی هم داشته باشد، این احتمال در مورد بناء عقلاء یا خلاف وجدان است یا لااقل مثبت ندارد. چون ظن قوی هست که یکی از این دو سند اشتباه باشد. یک متن است، سندهای دیگر هم که مشترک است، صفار عن احمد بن محمد بن عیسی عن این ابی نجران، در یکجا عمن حدثه دارد و در یکجا ندارد این را ما بگوئیم انشاءالله هر دو سند درست است و ابن ابی نجران دوبار این را نقل کرده است یکبار مسندا و یک بار مرسلا، این بناء عقلاء بر طبق آن نیست.

و اشکال متنی این روایت ابن ابی نجران هم این است که: اولا این چه فرضی است که یک آبی است غسل میت که سه تاست یا برای او کافی است، خب اگر برای سه بار غسل میت کافی است، آنوقت چه جور برای غسل جنابت و وضوء کافی نیست؟

روایت بحثش این است که غسل بدهند میت را یا تیمم بدهند. خب میت سه بار غسل دارد. غسل جنابت که مشکلی ندارد، آب میریزه عضو متنجسش را تطهیر می کند، بعد آب می ریزد به سرش دست می کشد سر و صورتش خیس می شود، بعد آب می ریزد به طرف راست و چپش و طرف راست و چپش را هم با دست کشیدن خیس می کند. بنا نیست که همه مثل من وشما وضوء بگیرند یا غسل کنند که اکرار هم کم است. اینها مبعدات حدیث است.

جهت دیگر این است که والتیمم للآخر جائز یعنی چه؟ اگر تیمم بدل وضوء است، خب تیمم بدل غسل جنابت هم هست. چه جور شد غسل الجنابة فریضة و غسل المیت سنة و التیمم للآخر جائز. خب یعنی آن محدث بالاصغر مشروع است تیمم کند. خب اگر تیمم بدل اضطراری است در وضوء، در غسل جنابت هم بدل اضطراری است.

ولذا اینها منشأ می شود که این روایات از اعتبار بیفتد.

سؤال وجواب: اگر از امام علیه السلام می شنیدیم توجیه می کردیم. اما اینکه یک مطلب مستنکری را به امام نسبت بدهند، آیا بناء عقلاء بر اعتبار این مطلب است؟ خب ظن نوعی هست به خطاء این راوی در نقل، و با وجود ظن نوعی به خطاء راوی در نقل کی بناء عقلاء بر اعتبار خبر ثقه است؟

ولذا حضرت امام هم فرموده اند اگر یک خبر ثقه ای بیاید از غرائب خبر بدهد، عقلاء اعتماد نمی کنند. می گویند تو ثقه هستی باش، ولی مطلب غریب را نقل می کنی، بناء عقلاء بر حجیت خبر ثقه در نقل امور غریبه نیست. و همینطور نقل این مطالب مضطربه. حالا اگر یک ثقه ای بیاید خبر بدهد که فلان انسان گوسفند شد. (آقای ستوده ره می فرمود مرحوم آقای اراکی گفتند که در شب عاشورا یک شخص فاسقی بخاطر اینکه اعتناء به عزاداری امام حسین علیه السلام نکرده بود صبح که بیدار شده بود گوسفند شده بود. آقای ستوده هم دیرباور بود، می گفت آقا شما چرا باور می کنید این مطالب را؟). حالا گاهی اینطور است، بعضی ها خوش قلب هستند مطالب را ولو مطالب غیر متعارف را باور می کنند، اما اگر کسی باورش نمی آید ظن نوعی دارد به خطاء راوی، بناء عقلاء بر عمل به خبر ثقه نیست.

آقای سیستانی فرموده اند ما یک دلیل دیگری می آوریم بینید او چطور است. ایشان یک روایت در باب حج می آورند، مفاد روایت این است که طواف فریضه است و رمی جمار سنت است، «رجل نسی طواف النساء حتی یرجع الی اهله؟ قال لا تخل له النساء حتی یزور البیت، وإن نسی الجمار فلیسا بسواء، إن الرمی سنة و الطواف فریضة، لیسا بسواء». طواف و رمی مساوی نیستند، إن الرمی سنة و الطواف فریضة.

روایت دیگری داریم در خصوص سعی، که مفاد روایت این است که: «رجل نسی السعی؟ قال یعید السعی. قلت فإنه خرج؟ قال یرجع فیعید السعی. إن هذا لیس کرمی الجمار، إن الرمی سنة و السعی فریضة».

کاملا این دو حدیث شریف نشان می دهند که فریضه وسنت سیان نیست، یعنی عند التزاحم فریضه بر سنت مقدم است. و ما این مطلب را قبول داریم بخاطر این دو حدیث شریف.

ولکن اشکال ما به آقای سیستانی اشکال مبنایی است در اینکه ما می گوئیم معلوم نیست فریضه ما قدره الله فی الکتاب باشد. شاید فریضه ما شرّعه الله باشد ولو در قرآن نیامده است. الرکعتان الاولیان فریضة، إن الله فرض من الصلاة رکعتین، فأضاف الیهما رسول الله رکعتین. ولذا مفاد روایت این است که دو رکعت اول نماز فریضه است، دو رکعت آخر نماز چهار رکعتی و یک رکعت آخر نماز سه رکعتی سنت است. با اینکه در قرآن کجا مطرح شده است که نماز دو رکعت بخوانید؟ اتفاقا در قرآن مفادش این است که نماز چهار رکعت بخوانید. کجا؟ این آیه شریفه که "لا جناح علیکم إذا ضربتم فی الارض أن تقصروا من الصلاة". و در صحیحه زراره فرموده است که خدا در سفر مشروع کرد قصر فی الصلاة و این آیه را حضرت خواندند. یعنی طبق صحیحه زراره این آیه مربوط است به قصر در سفر. مفهوم آیه این است که اگر سفر نرفتید حق شکسته خواندن نماز را نداریم. "إذا صربتم فی الارض فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلوات". با اینکه قرآن می گوید در حال سفر می توانید نماز شکسته بخوانید، مفهومش این است که در حضر حق ندارید نماز شکسته بخوانید، ولکن خود روایات می گوید دو رکعت آخر نماز سنت است، با اینکه در قرآن آمده است.

سؤال: ما فرضه الله فی القرآن فرق دارد با اینکه در قرآن آمده باشد.

جواب: بنده هم عرضم همین است که نسبت بین ما شرعه الله و ما بیّن فی الکتاب عموم و خصوص من وجه است.

سؤال: در قرآن فقط مراد است اما ما فرضه الله هم باید باشد. اما از صرف در قرآن بودن نمی شود فهمید ما فرضه الله است.

جواب: پس مطلق اینکه در قرآن آمد دلیل بر اینکه فریضه است نیست. حالا ما می گوئیم در قرآن هم نیاید ممکن است فریضه باشد. مثل الرکعتان الاولیان فریضة.

خب اگر اینطور است که چیزی در قرآن نیامده ولی ممکن است فریضه باشد، خب همه جا شبهه مصداقیه است برای فریضه. مثلا آقای سیستانی اصرار دارند به این مطلب که تطبیق کنند، هم این قاعده تزاحم بین فریضه و سنت را ایشان قبول دارند (حالا خیلی تطبیقات این را مطرح نکرده اند) و هم آن قاعده السنة لا تنقض الفریضه را، که مخصوصا این قاعده را تطبیق می کنند بر کل فقه. اگر کسی جهل قصوری داشت به مبطل بودن استمناء، جوانی می داند استمناء حرام است ولی فکر می کرد عن قصور که استمناء مبطل روزه نیست. ایشان فرموده روزه اش صحیح است. چرا؟ برای اینکه اجتناب از استمناء در حال صوم که در قرآن نیامده است. خب آقا در قرآن نیامده است ولی از کجا می دانید که این ما شرعه الله نیست؟ اصلا ممکن بود وقتی از ائمه علیهم السلام می پرسیدند که این آقا روزه اش باطل است به آیه استدلال کنند که احل لیلکم لیلة الصیان الرفث الی نسائکم، بعد شاید حضرت می فرمود ما از آیه می فهمیم که جماع خصوصیت ندارد بلکه مطلق انزال منی بشهوة در حال صوم مبطل است. دیگر إنما یعرف القرآن من خوطب به. ائمه علیهم السلام مطالبی را از قرآن فهمیده اند که ما نمی فهمیم. خب شاید مفطریت استمناء هم از همان قبیل باشد. وجالب این است که خود آقای سیستانی در بعضی بیاناتش می گوید آن چیزی که ائمه علیهم السلام گفته اند به عنوان تفصیل ما اجمله الله این هم فریضه است. خب اگر اینجوری باشد، خیلی از این احکامی که ائمه علیهم السلام فرموده اند شاید تفصیل ما اجمله الله باشد. ما چه می دانیم.

سؤال وجواب: مهم این است که شما تشخیص بدهید که این فریضه نیست سنت است، این مهم است، تا بخواهید قاعده تزاحم الفریضة و السنة را تطبیق کنید یا قاعده السنة لا تنقض الفریضة را تطبیق کنید.

سؤال وجواب: بله حالا ایشان که ارتماس فی الماء را عمدا هم مبطل صوم نمی داند. بله ارتماس فی الماء اگر مبطل صوم باشد قطعا در قرآن نیامده است. فقط ما عرضمان این است که شاید ما شرعه الله باشد.

سؤال وجواب: در قرآن که نیامده دو رکعت. همان معنای عرفی نماز آیا شامل نماز وتر می شود یا نمی شود؟ یک رکعت هم هست. نماز وتر نماز نیست؟ صلاة میت صلاة نیست؟ در روایات که از آن تعبیر به صلاة شده. پس صلاة صادق است با اینکه دو رکعت نیست. من قبول دارم نماز میت سنت است، در روایات هم داریم که سنت است، کلام در این است در قرآن که نیامده است که دو رکعت است. این را می خواهم بگویم.

سؤال: یکی قطعا فریضه است دیگری معلوم نیست فریضه است یا سنت است؟ جواب: باشد، شبهه مصداقیه تزاحم الفریضة و السنة می شود. ... بحث اهمیت نیست، ممکن است سنت اهم باشد از فریضه. ما طبق این حدیث شریف که الفریضة و السنة لیسا بسواء، آمدیم گفتیم می پذیریم که این فریضه است، خب شاید آن هم فریضه ای باشد که اهم است از این فریضه در ملاک. چه می دانیم. شاید این معلوم الفریضه است، و آن مشکوک الفریضه اگر فریضه باشد اهم باشد. پس هر دو می شوند محتمل الاهمیة لا بعینه.

سؤال وجواب: بالاخره شارع تعیین مصداق کرد برای اهم و مهم و فرمود فریضه اهم است از سنت. و الا اگر ما بودیم این را نمی گفتیم.

سؤال وجواب: مرجح اول که اهم بودن است را باید از خارج احراز می کردیم. اما این مرجحی است که شارع ولو به ملاک اهم بودن فریضه آمده تعیین مصداق کرده برای ما، و ما می گوئیم إذا احرز أن هذا فریضة و تلک سنة فالفریضة تقدم علی السنة.

راجع به معنای فریضه و سنت ما مطالبی را در جزوه آوردیم هم متن و هم پاورقی، انشاءالله ملاحظه می فرمایید.

مطلب دیگری که هست این است که صاحب عروه مطلب فرموده، در بحث تزاحم شخصی می گوید من باید آب بخورم یا از اناء مغصوب ویا از آنیه ذهب و فضه. صاحب عروه گفته است که از اناء غصبی نخور، از آنیه ذهب بخور. این نظر صاحب عروه است.

آقای حکیم در شرح یک مطلبی گفته بعد آقای سیستانی خواسته این را مربوط کند به بحث فریضه و سنت.

آقای حکیم آمده گفته: در مورد غصب، لسان، لسان حرمت است، و حرمت مال در کنار حرمت دم ذکر شده است. در موثقه زید شحام می گوید: إن دماءکم و اموالکم علیکم حرام، یا لا یحل دم امرئ مسلم و لا ماله الا بطیبة نفسه. کنار هم گذاشته شده است آن هم با لفظ حرمت. اما در مورد آنیه ذهب لفظ حرمت نداریم، یا تعبیر کرده اند به کراهت، یا گفته اند نهی. و تعبیر به حرمت آکد است.

بعد آقای حکیم می گوید البته مشهور می گویند چون تحریم غصب از حقوق الناس است، این را مرجح قرار می دهند که باید حتما این شخص برود از ظرف طلا آب بخورد، چون تحریم استعمال آنیه ذهب حق الله است. حق الناس در تزاحم بر حق الله مقدم است عند المشهور. آقای حکیم می گوید ولی ما این نظر مشهور را قبول نداریم، به نظر ما وجهش این است که تعبیر در حرمت غصب به لسان حرمت است ولی تعبیر در حرمت آنیه ذهب به لسان حرمت نیست بلکه به لسان نهی یا کراهت است، که کرِهَ یا نهَی.

آقای سیستانی همین مطلب را باز کرده است، گفته است این یک بحثی شد که ببینیم اگر دو تا حرام داشتیم یکی به لسان حرام بود و یکی به لسان منهی عنه یا مکروه، گفته شده است که آن چیزی که به لسان حرام است مقدم است باید از او اجتناب کنید، اما آن چیزی که لسانش لسان مکروه یا منهی عنه است مرتکب بشوید.

ایشان فرموده است: در باب حرمت و کراهت چهار احتمال هست:

احتمال اول: حرمت به معنای نهی لزومی، کراهت نهی غیر لزومی.

آقای سیستانی می فرمایند اینکه معنای مستحدث است، تازگی ها اینها باب شده، قدیم که این حرفها نبود. روایات را ببینید، وقتی میگویند مکروه است، به معنای کراهت غیر لزومیه نمی گویند. مثلا «ولم یکن علی علیه السلام یکره الحلال». علی علیه السلام یکره فلان مطلب را و لم یکن علی یکره الحلال، علی کسی نبود که از حلال بدش بیاید.

&&& تا دقیقه 34 و 20 ثانیه، صوت قطع شد.

جلسه 323

یکشنبه 23/01/88

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 لفظ حرام در روایات به چه معنای هست؟

آقای سیستانی فرمودند چهار احتمال در معنای حرام هست. احتمال اول این بود که حرام یعنی آنچه که نهی لزومی دارد در مقابل مکروه یعنی آنچه که نهی تنزیهی دارد.

فرمودند این معنا، معنای مستحدث است، ولذا در معتبره سیف تمار می گوید: إن علی بن ابیطالب علیه السلام کان یکره أن یستبدل وسقا من تمر المدینة بوسقین من تمر خیبر ولم یکن علی علیه السلام یکره الحلال.

معنای دوم این است که: مراد از حرام آن چیزی است که در قرآن از آن نهی شده است. مکروه یعنی آنچه که حرمتش از غیر قرآن استفاده شده است. که در روایات آمده است إنما الحرام ما حرّم الله فی القرآن. در کتب عامه هم این مطلب مطرح است. و ائمه علیهم السلام هم طبق جو موجود نمی خواستند جوری سخن بگویند که خلاف جو موجود باشد و اعتماد مردم به ائمه علیهم السلام تضعیف بشود. ولذا ائمه علیهم السلام هم که می فرمودند حرام، راجع به آن چیزهایی است که در قرآن بوده است.

معنای سوم این است که بگوئیم حرام آن چیزی است که دلیل روشن و قاطع حال یا در کتاب یا در سنت بر حرمت آن باشد. اگر اجتهاد بکنند حرمت چیزی را بفهمند، تعبیر به حرام نمی کنند، تعبیر می کنند مکروه.

ایشان فرموده است در عصر صادقین علیهم السلام اصطلاح فقهاء بر این بود. شواهدی هم ذکر می کنند:

سید مرتضی در ذریعه می گوید: فقهاء چیزی را می گفتند حرام، که دلیل قاطع بر حرمت آن باشد. اما راجع به آنچه که اجتهاد می کردند می گفتند مکروه، قالوا مکروه و لم یطلقوا التحریم فیه. در حلال هم آن چیزی که روشن بود می گفتند حلال، آنچه را که عن اجتهاد می فهمیدند که مباح است می گفتند لا بأس به.

در تفسیر قرطبی این تعبیر آمده است از اعمش، می گوید: ما سمعت ابراهیم (ابراهیم بن مالک اشتر نخعی که از فقهاء عامه بود)، می گوید من از ابراهیم بن مالک اشتر نخعی ندیدم که بگوید حلال یا حرام. می گفت کانوا یکرهون، کانوا یستحبون. چیزی که اجتهاد بکنند که این حرام است، در کلام مالک هم هست که می گفتند إنی أکره کذا.

بگوئیم ائمه علیهم السلام هم بر اساس مدارات با جو موجود، تا نگویند که أتوا بفقه جدید، طبق همین اصطلاح مشی می کردند.

احتمال چهارم این است که مراد از حرام، حرام شدید باشد، و مراد از مکروه حرام غیر شدید باشد. در روایت ابی بصیر آمده است: کان یکره أن یؤکل من الدواب لحم الارنب و الضب و لیس بحرام کتحریم المیتة و الدم و لحم الخنزیر. اینجور این روایت را معنا کنیم که خوردن گوشت خرگوش و سوسمار مکروه است، ولی حرام نیست در حد حرام بودن میته و دم و لحم خنزیر.

سؤال وجواب: بلا اشکال گوشت خرگوش و سوسمار حرام است ولو حرمتش به حد حرام بودن میته و دم و لحم خنزیر نیست. چون همینکه بگویند یکره حرام است، چون لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال، امام معصوم نسبت به حلال نمی گوید مکروه.

آقای سیستانی فرموده اند از این چهار احتمال فقط احتمال دوم که می گفت حرام أی الفریضة و ما حرمه الله فی الکتاب، حرام یعنی آن چیزی که مصداق فریضه است، فریضه یعنی ما قدره الله فی الکتاب إما بالایجاب أو بالتحریم أو بالحکم الوضعی. پس طبق احتمال دوم حرام شد ما نهی عنه القرآن الکریم، که می شد از مصادیق فریضه دیگر، چون فریضه آن چیزی بود که در قرآن حکمش آمده است.

طبق این احتمال عند التزاحم فریضه بر سنت مقدم است.

طبق احتمال چهارم هم البته حرام آن چیزی است که حرام شدید است، خب مقدم است بر مکروه که حرام غیر شدید است از باب تقدیم اهم.

این فرمایش ایشان.

اقول: به نظر ما اصل مدعای ایشان ناتمام است. علاوه بر اینکه ما نفهمیدیم بالاخره ایشان کدام نظر را انتخاب کرد. در کلمات دیگر ایشان هم خیلی واضح بیان نشده است، چون مکرر این مطلب را ایشان بکار برده است ولی واضح نیست که آیا احتمال دوم را می پذیرد یا احتمال سوم را. اینجا هم نسبت به احتمال دوم که رسید فرمود طریقه فقهاء عامه این بود و ائمه علیهم السلام هم طبق این روش سخن می گفتند، در احتمال سوم هم همین را فرمود. بالاخره در احتمال دوم این بود که ما بیّن حکمه فی الکتاب و ثبت النهی عنه فی الکتاب الکریم، فهو حرام. آنجا که رسید ایشان به روایت استشهاد کرد ومطالب فقهاء عامه را بیان کرد، فرمود اصطلاح فقهاء عامه بر این بود، مشی ائمه علیهم السلام بر این بود. احتمال سوم هم که ما ثبت حکمه بدلالة قاطعة من الکتاب أو السنة، آنجا هم باز فرمود روایاتی هست مؤید این معنا. اصطلاح فقهاء عامه بوده است، مشی ائمه علیهم السلام بوده است.

ایشان در بحث لباس مشکوک ظاهر این است که احتمال سوم را تأیید می کنند. چون در آنجا می گوید موثقه ابن بکیر که می گوید نماز خواندن در چیزی که حرم علیک اکله فاسد است، ایشان می فرماید روایت گفت ما حرم علیک اکله، روایت نگفت ما نهیت عنه اکله. بعد می گوید حرم علیک اکله یا باید در قرآن بیاید یا سنت قطعیه باشد. ولذا مختص می شود به خنزیر که در قرآن است، و سباع که در سنت قطعیه است. کلب هم جزء سباع است.

سؤال وجواب: میته حساب دیگری دارد. موثقه ابن بکیر بحث میته نمی کند. فأما ما حرم علیک اکله فالصلاة فیه فاسد بحث ما لا یؤکل لحمه است که یکی از موانع نماز همراه داشتن ما لا یؤکل لحمه است. ایشان می گوید نگفت ما لا یؤکل لحمه، بلکه گفت ما حرم علیک اکل لحمه. ولذا مختص می شود به آن چیزی که در قرآن است "و لحم خنزیر"، وآن چیزی که در سنت قطعیه است که پیامبر اکرم از سباع نهی کرد.

اما غیر این دو، مثلا اجزاء حیوان حرامخوار و جلال در لباس مصلی باشد، نماز باطل نیست. چون حرمت حیوان جلال نه در قرآن آمده است و نه در سنت قطعیه آمده است. و همینطور حرمت ضب و ارنب و ...اینها حرام هم باشند نه در قرآن آمده است و نه سنت قطعیه است. سنت قطعیه یعنی یک دلیل واضحی که از ادله قطعیه است نزد متشرعه بر حرمت سباع بوده است. از واضحات بود که پیامبر نهی کرد از سباع من الطیر و السباع من الحیوانات. ولکن نهی از ارنب و ضب وسمکی که لا فلس له و جلال اینها ولو نحو لزومی دارد، اما نه به قرآن ثابت شده است ونه به سنت قطعیه.

ولذا به قرینه فرمایش ایشان در بحث لباس مشکوک می فهمیم که ایشان احتمال سوم را تقویت می کنند. آنوقت نمی دانیم ایشان با ادله ای که برای احتمال دوم ذکر کرده اند که لیس الحرام الا ما حرام الله فی القرآن چه می کنند. آخه برای احتمال دوم هم ایشان شواهدی ذکر کرد. اگر بنا است ایشان احتمال سوم را تقویت کند، خب باید شواهد بر احتمال دوم جواب داده بشود.

اقول: به نظر ما در کلمات فقهاء و در کلمات لغویین و در روایات عرف همان معنایی را که الا از حرام می فهمد همان معنا بوده در زمان ائمه علیهم السلام بوده است.

در مورد مکروه ما قبول داریم که مکروه الان به معنای نهی تنزیهی است، ولی مکروه در قرآن و حدیث به معنای مطلق نهی است. اینکه ایشان فرمود مکروه در زمان ما اصطلاح مستحدث است، بله اصطلاح مستحدث است، ولکن معنای ظاهر قدیم نهی لزوم نیست. بلکه یَکره یعنی بدش می آید. یا یُکره یعنی خوب نیست. این اعم است از حرمت و کراهت تنزیهیه.

واین روایتی که ایشان خواند که معتبره سیف تمار بود که «ولم یکن علی یکره الحلال» قطعا این یکره در این روایت استعمال شده در کراهت لزومیه. چرا؟ برای اینکه مسلم علی علیه السلام از مکروه های فقهی بدش می آید منتهی کراهت غیر لزومیه. این را که نمی شود منکر شد. آیا یعنی علی علیه السلام از مکروه بدش نمی آمد؟ بدش می آمد منتهی بد آمدن ضعیف. خدا بدش می آید از کار مکروه منتهی بد آمدن ضعیف. ما معتقدیم امیرالمؤمنین علیه السلام فانی فی الله است و آنچه را که خدا بدش می آید او هم بدش می آید. ولذا مکروه مورد بغض امیرالمؤمنین است. ولذا ائمه علیهم السلام مکروهات را مرتکب نمی شدند. در مثال آمیزش غیر طبیعی با همسر برخی از روایات تجویز کرده است و برخی از روایات تحریم کرده است، ولی در همان روایات مجوزه از امام سؤال می کنند که شما همچنین کاری می کنید؟ حضرت فرمود نخیر. مسلم امام معصوم کار مکروه نمی کند و از مکروه بدش می آید. پس ولم یکن علی علیه السلام یکره الحلال یعنی کراهت لزومیه ندارد امیرالمؤمنین نسبت به حلال. یعنی امیرالمؤمنین آنچه را که خدا حلال می داند حرام نمی کند، کراهت لزومیه ندارد نسبت به آن. اگر مکروه فقهی و اصطلاحی است،از نظر امیرالمؤمنین علیه السلام هم مکروه است و نه حرام.

پس این ولو یکن علی یکره الحلال قطعا مراد کراهت لزومیه است. یعنی امیرالمؤمنین نسبت به حلال کراهت لزومیه نداشت. همینی که در روایات دیگر هم داریم در زیارتنامه ها داریم أشهد أنک احللت حرام الله و حرّمت حرامه. امیرالمؤمنین حلال خدا را حلال می دانست و حرام خدا را حرام می دانست، در مقابل خدا تشریع نمی کند. ولذا لم یکن علی یکره الحلال قطعا به این معنا است که امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به حلال کراهت لزومیه نداشت، والا کراهت غیر لزومیه قطعا امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به مکروهات داشت.

پس یقینا این روایت ولو یکن علی یکره الحلال استعمال شده است در کراهت لزومیه. استعمال اعم است از حقیقت. دلیل نمی شود که هر کجا لفظ یکره گفتند ظهور پیدا کند در کراهت لزومیه. در این استعمال به قرینه و مناسبت حکم و موضوع معنا این است.

پس ما نسبت به مکروه این را قبول داریم که در زمان ما معنایی دارد مستحدث، ولی در زمان ائمه علیهم السلام معنایی داشته اعم از حرام و مکروه. گاهی در حرام بکار می رفته، " وکرّه الیکم الکفر و الفسوق والعصیان"، ولکن گاهی هم به معنای کراهت اصطلاحیه بکار می رفته است «أنا اکره ذلک».

سؤال وجواب: بحث در این نیست که این کار مکروه است یا مکروه نیست. روایت می گوید این کار حرام است بیع ربوی است. نمی خواهد بگوید که نه این کار مباح متساوی الطرفین نیست. خب اگر اینجوری است خیلی از چیزها مباح متساوی الطرفین نیست مثل پنیر خوردن. امام علیه السلام در روایت معتبره سیف تمار می خواهد بفرماید مبادله یک وسق از تمر مدینه با دو وسق از تمر خیبر این حرام است. چون علی بدش می آمد از این کار، و لم یکن علی یکره الحلال، یعنی لم یکن علی یکره الحلال کراهة لزومیة. این دلیل نمی شود که ما بگوئیم پس هر کجا یکره گفتند به معنای کراهت لزومیه است. نه، اینجا قرینه داریم بر این معنا.

اما راجع به لفظ حرام؛ ما هم لغت را دیدیم، لغت اصلا اینجور معنا نمی کند. حرام یعنی ممنوع. حرام شرعی هم یعنی ممنوع. و روایات زیادی هست که حرام بکار رفته است در حالی که نه در قرآن آمده و نه در سنت قطعیه. ما موارد متعددی را ذکر کردیم. اصلا ببینید در روایات ما حلال و حرام را در مقابل هم می گذارند:

نظر فی حلالنا و حرامنا.

إنما الامور ثلاثة حلال بین و حرام بین و الشبهات بین ذلک. خب آن شبهات هم یا واقعا حلالند یا حرام. خب یعنی چی؟ یعنی هر امری یا حلال است یا حرام. خب طبق نظر آقای سیستانی این حصر حاصر نیست. برخی از امور نه حلالند و نه حرام.

إن امرأتی و امرأة ابی بارد تخرجان فی المأتم. حالا تشییع جنازه چون بر زن مکروه است، فتقول امرأتی إن کان حراما فانهنا عنه.

این آقا می گوید من نهیشان می کنم می گویم نروید در مأتم، آنها هم می گویند إن کان حراما فانهنا عنه حتی نترکه، و إن لم یکن حراما فلأیّ شیء تمنعنا؟ اگر حرام است بگو نکنیم، اگر حرام نیست چرا نهی می کنید؟

اگر واقعا حرام اخص است از ممنوع و منهی عنه، ممکن بود آن آقا بگوید نه، منهی عنه است به نهی لزومی، ممنوع است ولی حرام نیست. ظاهر این روایت این است که حرام مساوی است با ممنوع.

در روایت تحف العقول می گوید: کل امر یکون فیه الفساد فهذا کله حرام لأن ذلک کله منهی عن اکله وشربه. می گوید چون نهی دارید از اکل وشرب ما فیه الفساد، پس حرام است. مساوق گرفته است نهی را با حرام.

لا تبیع المصاحف فإن بیعها حرام.

بیع العذرة حرام.

غبن المؤمن حرام.

جدا کردن بین مادر و فرزند حرام.

جدا کردن بین دو برادر حرام. آیا سنت قطعیه است که اگر دو برادر برده شخصی بودند، این حق ندارد یکی از آنها را بفروشد به یک کسی و دیگری را بفروشد به کس دیگری؟ این سنت قطعیه بوده؟ این احتمالش نیست.

مملوک تزوج بغیر اذن مولاه، قلت حرام؟ قال ما ازعم أنه حرام و نوله (یعنی الحقیق به) أن لا یفعل الا باذن مولاه.

یا روایت دیگر: کل سمک لا یکون له فلوس فأکله حرام.

خب جناب آقای سیستانی! شما که اصلا فرمودید سمکی که لا فلس له نه در قرآن آمده که حرام است و نه سنت قطعیه است، خب این روایت می گوید فأکله حرام.

وروایات دیگر. آنقدر استعمال زیاد است، اکثر این استعمالات را ما نقل کردیم، آنقدر استعمال زیاد است که انسان مطمئن می شود که معنای حرام همان معنای ممنوع است.

اما این شواهدی که ایشان ذکر کرد، به نظر ما اینها شاهد نیست. لیس الحرام الا ما حرم الله فی القرآن، این اصلا یک عامی است، می خواهد بفرماید اینها حلال است. حرام آن چیزی است که فقط در قرآن آمده است. چون در قرآن نیامده نهی از امل إرنب و ضب، پس اینها حلال است. ظاهر این روایات این است. سؤال می کند از حکم شرعی اش. نمی گوید من تعبیر کنم حرام یا تعبیر کنم مکروه و منهی عنه. امام بفرماید که تعبیر به حرام نکنی، مواظب حرف زدنت باش، لیس الحرام الا ما حرم الله فی القرآن. این نبود. طرف سؤال می کرد که برود گوشت خرگوش وسوسمار بخورد، یا می خواست به مردم بگوید بروید بخورید. سؤال از حکم شرعی اش بود، امام فرمود در قرآن که حرمتش نیامده پس حلال است. چون آیه می گوید "قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرما علی طاعم یطعمه الا أن یکون میتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزیر فإنه رجس أو فسقا احل لغیر الله"، قرآن می گوید غیر از اینها حرام نیست، امام هم می فرماید قرآن حرامها را بیان کرد بقیه حلال است. حالا این روایات معارض دارد یا حمل بر تقیه می شود بحث دیگری است. این روایات این را می گوید.

یا آن روایتی که فرمود سمکی که لا فلس له حرام نیست چون در قرآن نهی از آن نشده است. و لکنهم کانوا یعافونها فنحن نعافها. پیامبر نخورد ما هم نمی خوریم. پیامبر خوشش نمی آمد بخورد ما هم خوشمان نمی آید بخوریم. اصلا ظاهرش این است که یعنی حرام نیست. جائز است منتهی ما نمی خوریم.

حالا این روایت را چه باید کرد، خب آقایان حمل بر تقیه می کنند. شنیدم یک آقایی از لبنان بر اساس همین روایت اظهار تفقه کرده اند که بله خوردن ماهی که فلس ندارد حلال است بخاطر این روایات. حالا او چه کسی گفته است مثل بقیه حرفهای نامربوط که زده است بحثی است. اما این روایت مفادش این است. حالا اصحاب حمل بر تقیه کرده اند یا اعراض شده است از متن حدیث، بحث دیگری است. آن توجیه آقای سیستانی که می فرماید اینها حرام نیستند یعنی در قرآن نیامده، ولی ممنوع است، خب این خلاف ظاهر این روایت است.

و خلاصة الکلام اینکه ما حرام را به همان معنای ممنوع می دانیم و هیچ توجیهی ندارد که بگوئیم حرام اگر با عنوان مکروه تزاحم کرد ترجیح دارد. چه فرق است بین حرام و مکروهی که دلیل داریم مکروه لزومی است، مثل و لم یکن علی یکره الحلال. کان علی یکره و لم یکن علی یکره الحلال، این نشان می دهد که یعنی مکروه لزومی و نهی لزومی، خب چه فرق می کند با حرام؟

قرآن هم می گوید و کرّه الیکم الکفر و الفسوق و العصیان، این تعبیر کرّه آیا نشان می دهد که حرمتش ضعیف بوده است؟.

سؤال وجواب: کل اولئک کان سیئه عند ربک مکروها راجع به زنا و امثال آن است دیگر. خب آیا یعنی حرمتش ضعیف بوده است؟ اینکه محتمل نیست. حرمت و کراهتی که با قرینه از آن لزوم بفهمیم یا نهی اینها علی حد سواء هستند، ولذا این مطلب درست نیست.

#### مرجح هفتم باب تزاحم (ترجیح حق الناس بر حق الله)

مرجح سابع: ترجیح حق الناس است بر حق الله.

مشهور قائلند اگر تزاحم شد بین حق الناس و حق الله، خدا می بخشد، همان گناه خدا را مرتکب بشو ولی حق الناس را ضایع نکن. (گفت می بخور منبر بسوزان بنده آزاری مکن).

از کسانی که این نظر را قائل است و در فقه تطبیق کرده است مرحوم آقای خوئی است. مثلا در همان اضطرار که یا از ظرف غصبی آب بخورد یا از ظرف طلا، آقای خوئی می گوید برو از ظرف طلا آب بخور، چون آنجا سر و کارت فقط با خدا است، اما در استعمال ظرف مغصوب حق الناس است، حق الناس اهم است یا محتمل الاهمیة.

مورد دیگر که آقای خوئی ره تطبیق می کند در بحث حج است. می گوید اگر شما پول داری حج بروی از آن طرف طلبکار هم وقت وصول طلبش رسیده می خواهد طلبش را وصول کند، باب، باب تزاحم است. مستطیع هستی. اینکه بعضی می گویند مستطیع نیستی، نه مستطیعی، اما تزاحم می گوید حق الناس مقدم است برو اداء کن دین را. حق الناس از حج هم مقدم است. چرا؟ برای اینکه اگر دین مردم را اداء کردی دیگر اصلا حج بر تو واجب نیست تا بعد بگوئی بنی الاسلام علی خمس. اصلا اداء دین که کردی اصلا دیگر حج بر تو واجب نیست. اگر واجب بود و نمی رفتی رکن اسلام را ترک کرده بودی. ولی با فرض اشتغال به اداء حق الناس، اصلا دیگر بر تو حج واجب نیست.

وهمینطور آقای خوئی می گوید اگر شما مکه می روی خرج عیالت را نداری. می گوئی حاج خانم من پول دارم مکه بروم، اما اگر مکه رفتم دیگر پول ندارم که خرج شما را بدهم. حاج خانم یکوقت راضی می شود هیچ. اما یکوقت راضی نمی شود. آقای خوئی می گوید بمان و نرو. چرا؟ برای اینکه حق الناس است. حق المرأة است. اگر بروی حجت صحیح و مجزی است، ولی حق الناس مقدم است باید عند التزاحم او را مقدم کنی.

آقای حکیم اشکال کرده است، وقبل از آقای حکیم صاحب عروه اشکال می کند. صاحب عروه در همان بحث حج می گوید ما دلیل نداریم که حق الناس بر حق الله مقدم است. به چه دلیل؟ آقای حکیم هم اشکال کرده است.

اقول: اشکال بر آقای خوئی وارد است. به چه دلیل حق الناس بر حق الله مقدم است؟.

البته این را بگویم: این آقایان هم که می گویند حق الناس بر حق الله مقدم است، اگر از خارج اهمیت حق الله را بفهمیم، آنهایی هم که مشهوری هستند و می گویند حق الناس مقدم است دیگر اینجا نمی گویند. مثلا حق الله زنا است، زنا نکردن حق الله است. امر دائر است که ظالمی شخصی را اکراه کرد که یا زنا کن و یا غصب و یا غیبت بکن (بنابر نظر مشهور که غیبت حق الناس است). آیا فقیهی آمده بگوید برو زنا بکن چون چاره ای نداری، الغیبة اشد من الزنا؟. نه این الغیبة اشد من الزنا حیثی است. یعنی از این حیث که تا مغتاب شما را نبخشد طبق نظر مشهور خدا شما را نمی بخشد. در خود روایت می گوید: لأن صاحبه (یعنی صاحب الزنا) یندم فیتوب فیتوب الله علیه، وصاحب الغیبة لا یغفر له حتی یستغفر له صاحبه. حیثی است. و الا کسی توهم می کند که غیبت نکن زنا بکن، یا غصب مال غیر نکن زنا بکن؟

پس این چیزی که مشهور مثل آقای خوئی می گویند در مواردی است که اهمیت حق الله را از خارج نفهمیم. اینجا می گویند حق الناس معلوم الاهمیة یا محتمل الاهمیة است.

ما می گوئیم همان هم دلیل ندارد. به چه دلیل؟.

می گویند روایت آمده است که گناه سه قسم است: «الذنوب ثلاثة: ذنب یغفر و ذنب لا یغفر و ذنب لا یترک. فأما الذی یغفر فظلم الانسان نفسه، والذی لا یغفر ظلم الانسان ربه (شرک) و الذی لا یترک ظلم الانسان غیره». می گویند روایت می گوید ذنب لا یترک، ظلم الانسان غیره است، اما ظلم الانسان نفسه یعنی گناه ذنبٌ یغفر است. پس معلوم می شود ذنبٌ لا یترک شدیدتر است از ذنبٌ یغفر.

سؤال وجواب: ذنب لا یترک یعنی رهایت نمی کند تا بروی از طرف مقابل حلالیت بطلبی.

اقول: جوابش این است که بله، به این معنا ذهب لا یترک است. حق الناس باید طرف راضی بشود، اما دلیل نمی شود که پس هر جا تزاحم شد بین حق الناس و حق الله، حق الناس مقدم بشود. بله اگر بخواهی از حق الناس توبه کنی باید طرف را راضی کنی. اما در حق الله خدا را راضی کن. همین.

سؤال وجواب: یکوقتی اداء دین است برو دینش را اداء کن. ...اگر حق الناس است و دیگر راضی هم نمی شود خب چکار کنی، لا یکلف الله نفسا الا وسعها. ولی اگر می توانی در حق الناس بیائی طرف را راضی کنی خب برو راضی کن. از این جهت می گوید ذنبٌ لا یغفر. ربطی به بحث تزاحم ندارد.

اتفاقا در آن روایت خثعمیه می گوید: أرأیت لو کان علی ابیک دین، مگر پدرت بدهکار به حج نبود، اگر پدرت بدهکار به مردم بود قضاء می کردی؟ گفت بله، حضرت در روایت فرمود دین الله أحق أن یقضی.

این علامت بر این است که ممکن است دین الله حداقل در برخی موارد مقدم باشد.

یا خود فقهاء فتوی می دهند می گویند اگر کسی مرد، یک میلیون دارد یا باید برای او نیابت بدهیم یا قرضش را بدهیم. آقای خوئی ره هم گفته برو برایش مکه بگیر. حج مقدم است بر اداء دین. روایت داریم. آقای خوئی ره هم فتوی داده است.

اینها شواهد بر این است که قاعده شما درست نیست.

یقع الکلام فی المرجح الآخر.

جلسه 324

دوشنبه 24/01/88

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 مطلبی راجع به بحث دیروز عرض کنم:

بحث در این بود که اگر لسان یک خطاب حرامٌ باشد، مثل شرب از اناء غصبی، ولی لسان خطاب دیگر مجرد نهی باشد یا مکروهٌ باشد وقرینه باشد که این مکروهٌ به معنای کراهت لزومیه است، مثل استعمال آنیه ذهب و فضه. تزاحم شد، یا من باید از اناء غصبی آب بخورم و یا از آنیه ذهب و فضه.

آقای حکیم فرمودند: چون لسان حرمت عصب به لسان حرمت است، ولی لسان خطاب نهی از استعمال آنیه ذهب و فضه به لسان حرمت نیست، یا نهی است، یا مکروهٌ است. ولذا خطاب تحریم غصب مقدم است عند التزاحم و ما باید از استعمال اناء غصبی اجتناب کنیم.

آقای سیستانی این مطلب را اینطور توجیه کرده اند که بگوئیم که حرمت در جائی است که در قرآن چیزی مورد نهی قرار گرفته باشد. الحرام ما حرم الله فی الکتاب. در آن نهی هایی که در غیر قرآن است تعبیر به حرام نمی کنند. تعبیر می کنند به نهی و کراهت.

این فرمایش آقای سیستانی را ما دیروز مطرح کردیم و از خود روایات شواهدی آوردیم بر رد این نظریه.

این مطلب باقی ماند که ایشان کلماتی نقل کرد از علماء عامه، مثل شافعی، مالک، قاضی ابی یوسف، وکلامی هم نقل کرد از سید مرتضی در الذریعه، که مفادش این بود که آنچه که در قرآن بیان شده است، به او می گویند حرام، ولی آنچه که اجتهاد می شود به او نمی گویند حرام.

اقول: این مطلب به نظر ما دلیل بر فرمایش آقای سیستانی نیست. یک مطلبی است که در زمان ما هم مطرح است. می گویند برداشت شما از دین این است. به نام دین این مطلب را نگوئید. بگوئید ما فهممان از دین این است. مگر دلیل واضحی باشد. اینها می گفتند قلت ورع است که انسان اجتهاد بکند بعد بیاید بگوید خدا این را می گوید، حرّم الله. بگوئید رأی ما این است. اگر تعبیر کنید منهی عنه یا مکروهٌ اشکال ندارد، اما نگوئید خدا این را حرام کرده است. چون این مقدار که مبغوض است را فهمیدیم، اما اینکه بیائیم صددرصد بگوئیم حرام است، این درست نیست، بلکه برداشت ما این است.

سؤال وجواب: کلام در این است که عامه این را می گفتند. می گفتند آنچه که با رأی و اجتهاد فهمیدید قلت ورع است که بگوئید هذا حلال و هذا حرام. یعنی جائی که اجتهاد می کردند تعبیر نمی کردند حرام که یعنی دین این را می گوید.

خب ائمه علیهم السلام ما که اجتهاد نمی کردند. لا نفتیکم بآرائنا و إنما نفتیکم باحادیث عن رسول الله نتوارثها کابر عن کابر. فرمود ما به شما نظر خود را نمی گوئیم رأی نمی دهیم. یک شخصی خدمت امام علیه السلام عرض کرد أرأیت؟ طبق نقل حضرت فرمود یعنی چه؟ مگر من رأی دارم؟! لا نفتیکم بآرائنا إذا لکنا من الهالکین، و إنما نفتیکم باصول علم و احادیث عن رسول الله نتوارثها کابر عن کابر. خب اینجا دیگر جای اجتهاد نیست که حضرت بخواهند بگویند چون اجتهاد بود اصطلاح شده است بین علماء که در موارد اجتهاد تعبیر به حرام نکنند. و با این شواهدی که از روایات ذکر کردیم معلوم می شد که اینطور نبود که ائمه علیهم السلام حرام را فقط در جائی بکار ببرند که در قرآن آمده است. نخیر. شواهد زیادی آوردیم، کسانی که تتبع بکنند ممکن است بیشتر از این هم شاهد پیدا کنند.

سؤال و جواب: آقای سیستانی گفته اند طبق احتمال دوم و چهارم، طبق احتمال دوم که بشود حرام آن چیزی که در قرآن آمده، چون می شود مصداق فریضه یعنی ما قدره الله فی الکتاب، آنوقت مقدم می شود عند التزاحم بر آن چیزی که در قرآن نیامده است در سنت آمده است. وطبق احتمال چهارم هم حرام به حرام شدید می گفتند، به حرام غیر شدید می گفتند منهی عنه یا مکروه. باز حق تقدم با اهم است. ما عرضمان است که هیچکدام از این دو احتمال عرفی نیست خلاف روایات است.

اما راجع به فرمایش آقای حکیم ما یک مطلبی عرض کنیم: ما از سابق در ذهنمان اینطور بوده ببینید قبول می کنید یا نه. در باب تزاحم ما ترجیح به اهمیت تکلیف میدهیم ونه به قوت احتمال تکلیف. یعنی اگر شما یک طرف تکلیفتان با علم وجدانی بود، یک طرف دیگر با اماره یا اصل بود، مشهور می گویند هیچ ترجیحی بین اینها نیست.

ما به نظرمان این درست نیست و می توانیم مطلب آقای حکیم را فی الجمله طبق این نظری که ما انتخاب کردیم تصحیح کنیم. ما نظرمان را بگوئیم: ما می گوئیم اگر تزاحم شد بین حرام قطعی و حرام استصحابی، یا بین حرام ثابت بالاماره و حرام استصحابی، عقلاء ترجیح می دهند می گویند این آب یقینا نجس است، آن آب مستصحب النجاسة است، شما مجبوری یکی از این دو آب را بخوری، اما مجبور نیستی آن آبی را که یقینا نجس است بخوری و فوت ملاک صددرصد باشد. ترجیح با این است که آن آب مستصحب النجاسة را بخوری بلکه اشتباه باشد و واقعا استصحاب خلاف واقع باشد. فوت ملاک در این شرب ماء مستصحب النجاسة قطعی نیست، اما فوت ملاک به شرب ماء نجس معلوم بالوجدان قطعی است. عقلاء ترجیح می دهند که شما اجتناب کنید ومی گویند مرجح است که شما اجتناب کنید از آن اناء و ماء اول. و طبق بیانی که در بحث تقید خطاب تکلیف عرض می کردیم، که هر خطاب تکلیفی مقید است به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی، طبق آن بیان خیلی مطلب واضح است. چرا؟ برای اینکه اشتراط خطاب تکلیف به عدم صرف قدرت در آن واجبی که درجه اثباتش کمتر نیست، مثلا این خطاب لا تشرب النجس در این آب مستصحب النجاسة، وجوب اجتناب از این آب دوم که توسط خطاب لا تشرب النجس فهمیده شده، مشروط بودنش به اینکه در صورتی ما می گوئیم از این آب اجتناب کن که صرف قدرت در اجتناب از آن آب مقطوع النجاسة نکنید. این اشتراط مسلم است. چرا؟ برای اینکه محتمل نیست که خطاب إجتنب عن النجس بگوید از آب دوم که مستصحب النجاسة است اجتناب کن ولو به قیمت اینکه مجبور باشی آب مقطوع النجاسة را عند التزاحم بخوری.

می گویند جناب مولا! آخه به ما یاد دادند گفته اند ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است. اینکه شما بیائی بگوئی باید اجتناب کنی از این آب مستصحب النجاسة حتی در فرض تزاحم، یعنی در مقام تزاحم از این آب مستصحب النجاسة حتما اجتناب کن برو اضطرارت را با شرب آب مقطوع النجاسة برطرف کن. خب این محتمل نیست که شارع در مقام تزاحم بگوید باید از مستصحب النجاسة اجتناب کنی ولی مقطوع النجاسة را مرتکب بشوی. این مستهجن است.

پس این مقدار خطاب تکلیف مقید است.

اما خطاب لا تشرب النجس، إجتنب عن النجس نسبت به آن ماء مقطوع النجاسة احتمال می دهیم مطلق باشد، بگوید باید از آب مقطوع النجاسة اجتناب کنی وحق نداری به بهانه اجتناب از آن آب مستصحب النجاسة بیائی و این آب مقطوع النجاسة را بخوری. حق همچنین کاری را نداری. اجتنب عن الماء المقطوع النجاسة وجوبا مطلقا، یعنی حق نداری این آب مقطوع النجاسة را بخوری. حتی در حال تزاحم برو آن آب مستصحب النجاسة را بخور. این را که شارع می تواند بگوید.

پس اطلاق إجتنب عن النجس نسبت به این آب مقطوع النجاسة جاری است چون یقین داریم آب مستصحب النجاسة یقینا وجوب اجتناب از او مطلق نیست. یعنی یقین داریم بر ما جائز است که بیائیم آب مستصحب النجاسة را بخوریم در مقام اضطرار و تزاحم.

سؤال وجواب: فرض این است که ما کاری به مرجح های دیگر نداریم. شما هر مرجحی را که حساب می کنید من حیث هو هو حساب می کنید. ما فعلا می گوئیم درجه اثبات تکلیف هم در مقام تزاحم باید ملاحظه بشود. چرا؟ برای اینکه آن خطاب تکلیفی که درجه اثباتش ضعیف است که مثلا با اصل عملی ثابت شده است، یقینا در باب تزاحم ارتکاب او جائز است. ولو بخاطر تخییر یقینا جائز است. فرض کنید هر دو آب از نظر واقع مساوی هستند. اینجور فرض کن. این آب می دانم یک قطره خون در او افتاده همین الان، آن آب هم دیروز یک قطره خون در او افتاده بود، ولی احتمال می دهم دیشب این آب دوم را متصل به کر کرده اند و پاک شده است. آیا شما احتمال می دهید که شارع اصرار کند و بگوید آب اول را بخور که می دانی یک دقیقه پیش نجس شده است؟! می پرسیم چرا جناب شارع؟ می گوید من به تو می گویم. می گوئیم جناب شارع! شما حکیمی، ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است، ترجیح بلا مرجح بر تو بلا ملاک است و خلاف حکمت است. شما بیائید اصرار کنید که باید این آبی را که مقطوع النجاسة است بخوری، واز آن آب مستصحب النجاسة اجتناب کنی این درست نیست.

حالا یکوقت ملاک او اهم است یعنی مثلا در این آب دوم یک قطره خمر افتاده بود، خب قطره خمر با قطره خون فرق می کند. اما فرض این است که ملاکهای واقع فرقی نمی کند. احتمال نمی دهیم که شارع بیاید بگوید باید حتما این آب اول را بخوری که صددرصد نجس است. یعنی نجس کاری صددرصد بکنید به کمتر از این راضی نیستم. این چه مولائی است؟! ولکن اصلش محتمل است. شارع بیاید بگوید از این آب مقطوع النجاسة اجتناب کن، حالا که مضطری برو آن آب مستصحب النجاسة را بخور. حالا استصحاب است گاهی هم خلاف واقع در می آید. ولذا اطلاق إجتنب عن النجس محکّم است و نتیجه اش این می شود که در باب تزاحم فقط مرجحات تکلیف را از حیث ملاک نباید بسنجیم. یک حیث دیگر هم این است که درجه اثبات تکلیف را هم در نظر بگیریم.

سؤال: یک خطاب نسبت به بعضی از مصادیقش اطلاق دارد و نسبت به بعض مصادیق دیگر اطلاق ندارد. إجتنب عن النجس نسبت به آن مستصحب النجاسة می گوید من اطلاق ندارم.

جواب: چرا دقت نمی کنید. إجتنب عن النجس تقیید خورده، نمی دانیم تقیید خورده به کمتر یا بیشتر. کمتر این است که بگوید إجتنب عن النجس ما لم تصرف قدرتک فیما لا یکون اضعف فی درجة الاثبات. این یقینی است. اما اینکه بیاید بگوید إجتنب عن النجس ما لم تصرف قدرتک فی امتثال تکلیف آخر مطلقا ولو کان اضعف درجة فی مقام الاثبات، خب این تقیید زائد است. تکلیف کمتر متیقن است. ما یقین داریم که إجتنب عن النجس نسبت به آن آب مستصحب النجاسة یقینا مشروط است. چرا؟ برای اینکه مسلم جائز است بر من که این آب مستصحب النجاسة را بخورم و اجتناب کنم از آب مقطوع النجاسة. این مسلم است. اما از آن طرف چی؟ آیا بر من جائز است که آب مقطوع النجاسة را بخورم بخاطر اینکه می خواهم از آب مستصحب النجاسة اجتناب کنم؟ نه، این خلاف اطلاق إجتنب عن النجس است. و اصالة الاطلاق مقدم است.

سؤال وجواب: هر مسلکی را بگوئید، استصحاب را بگوئید آقای خوئی فرموده علم تعبدی است. بالاخره علم تعبدی یعنی علم ادعائی و مجازی. فرق می کند درجه اثبات آن با علم حقیقی. علم ناشی از اماره فرق می کند با علم ناشی از اصل عملی. ولذا اینها را باید در نظر گرفت.

شاید آقای حکیم می خواسته این را بگوید که در یک خطاب دلیل نهی مسلم است، چون غصب که محتمل نیست مکروه باشد. ولی در مورد آنیه ذهب و فضه تعبیرهایی که در غصب است که نیامده است.

ولی ما اشکال صغروی می کنیم، معتقدیم حرمت شرب از آنیه ذهب هم مسلم است. «آنیة الذهب و الفضة متاع الذین لا یوقنون». به نظر ما این کالنص است در تحریم. اجماع هم داریم که استعمال آنیه ذهب و فضه حرام است. ولی اگر کسی گفت ظهور است، ظهورش این است که حرام است، خب شاید این ظهور مطابق با واقع نباشد، آنوقت سند، دلالت و همه اینها را باید در مقام تزاحم هم بیاوریم وسط و مطرح کنیم درجه اثبات کم و زیاد می شود. پس از نظر صغروی ما ایراد داریم، ما معتقدیم حرمت آنیه ذهب و فضه از مسلمات روائی وفقهی هست. ولی اگر کسی گفت ظهور است، اما در تحریم غصب که نمی شود بگوید ظهور است، او مسلم است و نص است. ولذا اگر همچنین فرضی شد که یکی شد نص و دیگری شد ظاهر، ما قبول داریم انصافا فرمایش آقای حکیم در این صورت درست است.

سؤال وجواب: بالاخره در استصحاب حرام واقعی صددرصد انجام نمی شود. اصلا عقلاء هم همین هستند. عقلاء هم اگر بدانند که یک راهی صددرصد به دره عمیق منتهی می شود و مصادف است با نابودی صددرصد. ولی یک راهی است که یک کسی گفت که این آخرش خطرناک است، خب شاید اشتباه کرده است. اگر در شرائط عادی باشد نمی رفتم، ولی در مقام تزاحم می گوید از این راه بروم بلکه این آقا اشتباه کرده باشد. ولی آن راه دیگر اشتباه در آن نیست، یقینا دره هولناکی در انتظار ما است. عقلاء مقام اثبات را نگاه می کنند می گویند آن صددرصد است و این صددرصد نیست.

در مقام تزاحم بین حق الله و حق الناس، مشهور گفته اند حق الناس بر حق الله مقدم است.

ما عرض کردیم دلیلی بر این مطلب نیست.

ممکن است کسی به برخی از روایات استشهاد کند، مثلا وصیت پیامبر اکرم به ابوذر که فرمود: یا اباذر الغیبة اشد من الزنا. بعد توجیه می کنند که چون زنا حق الله است غیبت حق الناس است، و در زنا لأن صاحبه یندم فیتوب فیتوب الله علیه. ولی در غیبت لا یغفر له حتی یستغفر له صاحبه. این تعلیل می گوید که حق الناس مهمتر از حق الله است.

اقول: اولا: این روایت سندش ضعیف است. برای منبر وصایای خوبی است ولی در فقه قابل استدلال نیست.

ثانیا: از کجای این روایت استفاده می شود که حق الناس از حق الله اهم است؟! بلا شک زنا از غیبت اهم است. یک متفقهی پیدا کنید که بگوید عند تزاحم الزنا و الغیبة زنا بکن. چرا؟ برای اینکه پیامبر فرمود الغیبة اشد من الزنا. نه، این روایت اشد حیثی است. اشدّ حیثی یعنی از این حیث اشد است که توبه در زنا احتیاج به حلالیت گرفتن از هیچ کس ندارد، ولی توبه در غیبت نیاز دارد به حلالیت گرفتن از مغتاب. از این حیث اشد است. نه اینکه اشد است بقول مطلق. خلاف ضرورت فقه است که بخواهد غیبت اشد مطلق باشد از زنا.

شبیه اینکه ما در روایت داریم درهم ربا اشد عند الله من سبعین زنیة کلها بذات محرم، در برخی روایات دارد فی علم الله. آیا یک متفقهی فضلا از فقیه پیدا می شود که بگوید ای خانم اگر شما دو راه داری، یا پولی بگذار دست کسی هر ماه به تو نزول بدهد زندگی ات را بگذرانی یا بروی زنا بدهی، برو زنا بده و پولت را نده دست نزول خوار شخصی یا بانک. چرا؟ برای اینکه یک درهم ربا از هفتاد بار زنا آن هم با محارم آن هم کنار خانه خدا بدتر است.

سؤال وجواب: وقتی زنا داد، آن زانی طبق میلش به این پول خواهد داد، هیچ مشکل غصب هم پیش نمی آید فقط مشکل زنا است.

آیا این فقهیا محتمل است؟! درهم ربا اشد عند الله حیثی است، از حیث اینکه اعلان با جنگ با خدا است، "فأذنوا بحرب من الله". اما در مورد زنا بدبخت اسیر هوای نفس شده اعلان جنگ با خدا نیست. این حیثی است. والا فقهیا محتمل نیست، که اگر طرف امرش دائر باشد که یک درهم ربا بخورد یا برود زنا کند، بگوید خب برویم زنا کنیم. همچنین احتمالی هست.

به این روایات اشد حیثی می گویند.

در جاهای دیگر هم هست. یک روایت می گوید بول اشد من المنی است، روایت دیگر می گوید منی اشد من البول است. حیثی است. بول اشد من المنی است، چون یجب غسله مرتین بخلاف المنی. منی اشد من البول است که «ذکر المنی فشدّده و جعله اشدّ من البول» از باب این است که ازاله منی نیاز دارد به فرک و دلک و موجب غسل جنابت می شود، اما بول موجب غسل جنابت نمی شود.

اینها شأن نزولهایش فرق می کند. شما در یک محیطی که برای زنا خیلی اهمیت قائلند، محیط مسلمین، اینجا وقتی می گوئید یک درهم ربا از زنا بدتر است، نمی خواهید قبح زنا را پائین بیاورید، بلکه می خواهید قبح رباخواری را جلو چشمشان مجسم کنید. یا در محیطی که زنا مذموم است می گوئی الغیبة اشد من الزنا، این اثر تبلیغی دارد و در ذهن مخاطب می ماند ولو اشد حیثی هست. چون حضرت که نمی خواهد در این محیط قبح زنا را پائین بیاورد. قبح زنا که پائین آوردنی نیست در محیط اسلام. قبح غیبت را از این حیث می خواهد ببرد بالا.

در روایت صحیحه داریم که فرمود: خداوند شر را در یک غرفه ای جمع کرد و مفتاح این شر شرب خمر است، والکذب شر من شرب الخمر. آیا واقعا از نظر فقهی ملتزم می شوید که کذب افسد است از کل محرمات دیگر. امر دائر است دروغ بگوید یا زنا بکند، آیا می گوید دروغ خیلی بد است پس برویم زنا بکنیم؟ کدام آدم بی سوادی همچنین حرفی می زند که ما بگوئیم. حیثی این است که از حیث مفتاح بودن شر اشد است. کسی که مشروب می خورد، دیگر عقلش که تعطیل یا نیمه تعطیل می شود دیگر احساس قبح نمی کند، مست که شد در حال مستی هر کاری می کند. این روایت می خواهد بگوید کسی که پایبند دروغ نگفتن نیست و دروغ می گوید، دیگر گناهان دیگر آسان از او صادر می شود. چون هر گناهی بکند دروغ می گوید و با دروغ می خواهد تحت پوشش قرار بدهد. در آن نقل تاریخی هم هست که پیامبر اکرم به یک انسان فاسدی که فقط یک سفارش از پیامبر می خواست فرمود دروغ نگو. آن هم یک عرب غیرتمندی بود مرد بود می گفت باید روی حرفم بایستم. آمد مشروب بخورد، گفت اگر پیامبر از من سؤال بکند که مشروب خوردی من اگر بگویم خوردم که بد است، و اگر بگویم نخورم گفتم دروغ نمی گویم. مشروب را گذاشت کنار. رفت زنا بکند او هم هکذا. هر گناهی خواست بکند همین جور بود. این روایت می گوید دروغ که نگفتی باعث می شود بقیه گناه ها را هم ترک کنی. اگر دروغ می گوئی مفتاح شر است. از حیث مفتاح بودن گفته است.

این مطلب را باید در روایات ما شدیدا در نظر بگیرید. اینکه برای مردم بگوئیم الغیبة اشد من الزنا، عیب ندارد، همان ذهن عرفی مردم به کمک ما می آید. والا اگر یک آدم دچار شبهه ای بگوید حاج آقا! تزاحم شد بین زنا و غیبت پس برویم زنا بکنیم دیگر، شما هم می مانید چه جواب بدهید. جوابش این است که اینها حیثی است، و در باب تزاحم اهم و مهم حیثی مهم نیست، اهم مطلق را باید در نظر بگیریم و او مقدم است.

ولذا حق الناس اهم حیثی است از حق الله. چرا؟ برای اینکه حق الناس یحتاج الی الاستحلال. البته در مصادیقش بحث است. مشهور بخاطر همین روایت وصیة النبی لأبی­ذر می گویند غیبت جزء حقوق الناس است. در صحیفه سجادیه هم بک عبارتی هست که از آن هم استفاده کرده اند که غیبت حق الناس است. آقای خوئی و آقای سیستانی و آقای تبریزی فرموده اند نه، غیب حق الناس نیست. همان که توبه بکنی کافی است، لازم نیست بروی از مغتاب حلالیت بطلبی.

ولی به هر حال حق الناس این اثر حیثی را دارد (حالا در مصداقش اختلاف است) که یحتاج الی الاستحلال، ولی حق الله احتیاج به استحلال ندارد. این اهم حیثی است ولذا ما در مقام ترجیح به این نگاه نمی کنیم.

سؤال وجواب: دیگر در اهمیت باید خیلی توجه کرد که دچار اشتباه نشویم. والا مبتلا می شویم به این شبهه که بعضی از آقایان می گفتند محیط ما اینطور است که اگر زنا و دروغ را کنار هم بگذاریم، می گویند ده تا دروغ هم بگویم عین خیالمم نیست، معلوم است که زنا اهم است از دروغ. ولی در غرب بروی بگوئی، می گوید ما ده بار زنا می کنیم یکبار دروغ نمی گوئیم. دروغ خیلی پیش آنها بد است. بله این اشکال در این جهت درست است که نباید ما سنت های جاهلانه را معیار قرار بدهیم، ولی مجموع روایات و مذاق شارع و ارتکاز متشرعه کشف کردیم که زنا اهم است از کذب، از غیبت. نسبت به کذب از روایات استفاده شده که فقط کذب علی الله و علی الرسول از کبائر است. مطلق کذب از کبائر نیست. در روایت معتبره هست که الکذب علی الله و رسوله من الکبائر. خود این نشان می دهد که کذب بر غیر خدا و پیامبر از کبائر نیست. در ترجیح اهم و مهم باید اینها در نظر گرفته بشود.

من یاد مطلبی از آقای سیستانی افتادم. ایشان می فرماید: یکوقت شدت عقاب را دلیل بر اهمیت قرار ندهید. ممکن است یکجا عقاب شدید باشد ولی مفسده اهم نباشد. چرا؟ برای اینکه تشدید عقاب برای جلوگیری از ارتکاب جرم است. ممکن است دواعی ارتکاب جرم در مردم در یکجا زیاد است، ولذا تشدید عقاب می کنند، اما در یکجای دیگر دواعی وقوع جرم کم است بین مردم، تشدید عقاب نمی کنند. ممکن است تلاش برای خودکشی جرم مهم و شدیدی باشد. اما چون دواعی برای خودکشی در مردم کم است، ایشان مثال می زند به اکل قازورات و خبائث، می گوید معلوم نیست مفسده اش کم باشد، اما دیگر نیازی نیست بگویند من اکل القاذورات یجلد عشرین سوطا مثلا. مردم چند نفر دنبال اکل قاذورات بودند که شما با تشدید مجازات می خواهید جلو آن را بگیرید. تشدید مجازات گاهی به تناسب دواعی وقوع جرم است. ولذا از تشدید عقاب نمی شود تشدید شدت مفسده جرم را کشف کرد.

اقول: البته این فی الجمله درست است، تابع استظهار در موارد مختلفه است. ما این را فی الجمله قبول داریم که در فقه هم می گویند که ممکن است شدت عقاب دنیوی هم دلیل بر شدت جرم نباشد. در صید می فرمایند "و من عاد فینتقم الله منه". کسی که بار دوم در حال احرام عمدا صید می کند کفاره ندارد، و می گوید دیگر حسابت با خدا. اما اگر جماع بکند در حال احرام، لکل جماع علیه بدنة.

(یک آقایی از کویت با واسطه با ما تماس گرفته بود که من طواف نساء بجا نیاوردم در عمره عمدا، تساهل کردم، آمدم ازدواج کردم و سالها زندگی کردیم، مقلد مرحوم آقای خوئی هم بود. گفتیم به فتوای آقای خوئی لکل جماع بدنة. گفت تمام شترهای کویت را هم اگر کفاره بدهیم کفایت نمی کند).

جلسه 325

سه شنبه 25/01/88

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.

#### مرجح هشتم باب تزاحم (سبق زمانی)

مرجح هشتم باب تزاحم: سبق زمانی است.

برخی فرموده اند اگر دو واجب داشتیم، احد الواجبین اسبق زمانا بود، باید این واجب اسبق زمانا را مقدم کنیم. مثلا امر دائر است شخصی در ماه رمضان یک روز روزه بگیرد، بیشتر از یک روز متمکن از صوم نیست. یا روز اول یا یک روز دیگر. پس تزاحم می شود بین صومهای این ماه رمضان. اما عقل می گوید تو باید صرف کنی قدرت خودت را در صوم اول شهر. روز اول روزه بگیر، چون قادر هستی بر آن. فردا می شوی مصداق عاجز و مریض. "و من کان مریضا فعدة من ایام اخر". اما اینکه اکل کنی و روز اول را روزه نگیری، روز دوم روزه بگیری یا مثل بعضی از عوام بگوئی حالا که من می توانم فقط یک روز روزه بگیرم روز 21 روزه می گیرم، این خلاف شرع است. شما امروز روز اول ماه رمضان است چرا روزه نمی گیری؟ اگر بگوئی من مریضم، می گویند نه، تو امروز مریض نیستی تو قادری بر صوم، امروز باید روزه بگیری فردا می گوئی من مریضم، روزه فردا برای من مضر است.

یا مثلا یک شخصی هست می گوید من برای هر نماز باید وضوء بگیرم. حالا یا شرعا چون مستحاضه قلیله تتوضأ لکل صلاة، یا از باب اینکه می گوید من پیرمردم نمی توانم وضوئم را برای دو نماز نگه بدارم، اما آب به اندازه دو وضوء نیست، یا باید برای نماز ظهر وضوء بگیرم برای نماز عصر تیمم کنم، یا بر عکس. بلا اشکال باید این شخص برای نماز ظهر وضوء بگیرد چون واجد الماء است. اگر تیمم بکند برای نماز ظهر در حالی که واجد الماء است، این تیمم باطل است. سبق زمانی می گوید شما قادر هستی بر اتیان ما هو اسبق زمانا، ولذا باید او را مقدم کنی. اگر این شخص که قادر است بر صوم یک روز، روز اول روزه نگیرد عقاب می شود، روز دوم روزه نگیرد عقاب می شود. 29 روز گذشت و روزه نگرفت روز سی ام روزه گرفت، 29 عقاب می شود. حال ما بحث در عقاب نداریم. بحث در این است که اسبق زمانا مقدم است حتی نسبت به نماز واحد. شخصی می گوید من به اندازه یک رکعت ایستادن برایم مشکل ندارد، دکتر تجویز کرده است، اما بیش از یک رکعت نمی توانم بایستم، چه می فرمائید؟ رکعت اول بایستم و رکعت دوم نشسته نماز بخوانم، یا نه، رکعت اول نشسته نماز بخوانم رکعت دوم بایستم؟ بلا اشکال به او می گویند شما الان مصداق إذا قوی فلیقم هستید. ایستاده رکعت اول را بخوان. رکعت دوم دیگر می شوی مصداق المریض یصلی جالسا.

حتی اگر به این نحو بود که این آقا می گوید من اول نماز اگر بایستم یک رکعت می ایستم، اما اگر اجازه بدهید رکعت اول نماز نشسته نماز بخوانم، می توانم سه رکعت دیگر نماز را ایستاده نماز بخوانم. می گوئیم نخیر، الان تو مصداق إذا قوی فلیقم هستی، ایستاده نماز بخوان، بعد رکعت دوم به بعد می شوی مصداق المریض یصلی جالسا و نیازی به این بذل وبخششها که می کنی نیست و اگر به ترتیبی که خودت می گوئی بخوانی نمازت باطل است. این می شود ترجیح به سبق زمانی.

مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول قائل شده اند که سبق زمانی مرجح مطلقا. در هر جا که تزاحم بین دو واجب بود سبق زمانی مرجح است.

اما در محاضرات در بحث ترتب تفصیل داده اند، فرموده اند باید تفصیل بدهیم بین دو واجبی که مشروط هستند به قدرت عقلیه با دو واجبی که مشروطند به قدرت شرعیه.

البته این را عرض کنم: در مصباح الاصول 3/361 وقتی می گویند سبق زمانی مرجح مطلقا، یک استثنائی ذکر کرده اند، گفته اند: الا إذا کان المتأخر زمانا اهم. مثال زده اند، گفته اند یک آقایی نزد سلطان مقرب است اما در هر ماه به این اندازه که یک سفارش از او قبول می شود. امروز می بیند یک مؤمنی را آوردند، سلطان گفت اموالش را مصادره کنید. خب واجب است که شفاعت کند پیش سلطان. جناب سلطان بن سلطان بن سلطان، خاقان بن خاقان بن خاقان، این را به من ببخش. اما اگر می داند که فردا یک مؤمن دیگری خواهد آمد و سلطان می گوید إضربوا عنقه، عقل می گوید امروز سکوت کن، این تقربت را نزد سلطان بگذار برای فردا. چون حفظ حیات مسلم اهم است.

اما اگر نه، سلطان امروز یک حکم مصادره اموال صادره کرده، فردا هم یک حکم دیگری برای مصادره اموال صادر می کند. سلطانی است که به جان مردم کاری ندارد فقط با مال مردم مشکل دارد. اینجا آقای خوئی می فرماید، امروز شما قادری بر دفاع از این مؤمن، شفاعت بکن. این آقا غریبه است باشد. فردا دیگر حکم مصادره اموال برادر خودت هست. خب برادر بودن که اهمیت نمی آورد. نمی توانی بگوئی که بگذارید من این شفاعت را فردا بکنم، چون دو روز که از من شفاعت را قبول نمی کنند. نه، سبق زمانی مرجح است. مگر آن متأخر زمانا اهم باشد.

سؤال وجواب: آقای خوئی ره که این شخص را مستحق عقاب می دانند و می گویند شما معذور نیستی. امروز می توانستی دفاع کنی از این مسلم تا اموالش مصادره نشود دفاع نکردی. گذاشتی توانائی ات را برای شفاعت کردن از برادرت یا فامیلت یا هر کس دیگری در فردا. این وجهی ندارد. اهم که نبود.

سؤال وجواب: صله رحم که فقط این نیست. برو شیرینی بخر برای برادرت با هم شیرینی بخورد این می شود صله رحم.

در محاضرات فرموده اند نخیر، اگر دو واجب است مشروط به قدرت عقلیه، وجهی ندارد ترجیح به سبق زمانی. مولا نگفته إذا قدرت فدافع عن المؤمن. گفته دافع عن المؤمن. اگر می گفت إذا قدرت فدافع عن المؤمن، می شد واجب مشروط به قدرت شرعیه. آنوقت قبول داشتیم که إذا قدرت فدافع عن المؤمن. امروز قادری بر دفاع از این زید مؤمن به شفاعت کردن نزد سلطان. امروز شفاعت کن از این زید مؤمن تا اموالش مصادره نشود، فردا آن مؤمن دوم که حکم به مصادره اموالش شد، می گوئی خدایا خودت گفتی إذا قدرت فدافع عن المؤمن، تو می دانی که من دیگر توانائی این کار را ندارم. اما اگر شارع بگوید دافع عن اخیک المؤمن، نه اینکه إذا قدرت فدافع عن المؤمن، می شود واجب مشروط به قدرت عقلیه.

همانطوری که حفظ قدرت بر واجب فعلی لازم است، حفظ قدرت بر واجب استقبالی هم عقلا لازم است. شما دو خطاب داری، نسبت به زید مؤمن دافع عنه، نسبت به عمرو مؤمن هم دافع عنه. دو تا خطابند هیچکدام هم مشروط به قدرت نیستند. همانطور که عقل می گوید باید حفظ کنی قدرتت را بر این واجب اول، می گوید باید حفظ کنی قدرتت را بر واجب دوم. اگر توانائی بر هر دو نداری می شوی مخیر.

سؤال وجواب: ظرف وجوب که مقدم نیست. هر دو وجوب فعلی است. چه فرق می کند، شما در امروز نمی توانی هم روزه بگیری و هم نماز بخوانی. یک ظالمی گفت إما الصوم أو الصلاة، اما الجمع بینهما فلا. ایماء هم بکنی برای نماز، می فهمد وجلوت را می گیرد. خب اینجا مخیری. ولو زمان صوم از اول طلوع فجر است، خب باشد.

البته در این مثال ممکن است شما بگوئید وجوب نماز واجب مشروطی است که شرطش هنوز حاصل نشده است. ولی اینطور نیست. بالاخره بعد از طلوع فجر شما دو تا وجوب دارد، مخیرید. حالا فرض کنید اسبق زمانا صوم است، اما دلیل نمی شود که شما صوم را مقدم کنید.

پس ایشان می فرماید: سبق زمانی در واجبین مشروطین بالقدرة العقلیة مرجح نیست.

وجهش هم این است که در واجبین مشروطین به قدرت شرعیه، خب ما می توانیم صرف قدرت بکنیم در این واجب اسبق زمانا و موضوع إذا قدرت فدافع عن عمرو المؤمن مرتفع می شود. چون با امتثال این واجب اسبق زمانا دیگر مصداق إذا قدرت فدافع عن عمرو المؤمن نخواهی بود. اما در واجبین مشروطین بالقدرة العقلیة قدرت عقلا شرط است اما نه قدرت در زمان امتثال، بلکه جامع قدرت، ولو الان قادری و می توانی این قدرتت را حفظ کنی. در واجب مشروط به قدرت شرعیه است که قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب است. شما امروز دفاع می کنید از زید مؤمن، و دیگر فردا قدرت بر دفاع از عمرو مؤمن در ظرف امتثال نخواهید داشت. وقتی قدرت در ظرف امتثال بر دفاع از عمرو مؤمن نداشتید در فردا، وجوب هم نخواهد بود.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه در واجبین مشروطین بالقدرة شرعا، اگر قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب بود، که نیاز نبود من امروز دفاع بکنم از زید مؤمن. من امروز تقاضا می کردم از این سلطان که به من یک زمین ببخش. فردا که می شد عمرو مؤمن را می آوردند حکم مصادره اموالش را صادر می کردند و من هم از اول می دانستم همچنین برنامه ای پیش می آید. به من می گویند چرا دیروز تقاضای اعطاء زمین کردی که امروز نتوانی تقاضای عفو عمرو را بکنی؟ می گوئیم که قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب بود، و من با صرف قدرت در یک امر مباح موضوع وجوب دفاع از عمرو را از بین بردم.

اگر بنا باشد موضوع وجوب این متأخر زمانا القدرة فی ظرف الامتثال باشد، جناب آقای خوئی که دیگر نیازی نیست بحث تزاحم را مطرح کنید. من روز قبل صرف قدرت می کنم در امر مباح، تقاضای واگذاری زمین می کنم از این سلطان، در این یک ماه یک تقاضا از من می پذیرند هر چه باشد، صرف قدرت می کنم در امر مباح و فردا موضوع نیستم برای إن قدرت فدافع عن اخیک المؤمن، چون قدرت در ظرف امتثال ندارم. جناب آقای خوئی! در واجب مشروط به قدرت شرطیه هم جامع قدرت شرط است. از آنی که وجوب می آید نگاه کنم ببینم شما قدرت دارید و می توانی این قدرتت را حفظ بکنی تا زمان امتثال، خب وجوب می آید. خب شما که قدرت داشتی و می توانستی این قدرتت را حفظ کنی برای فردا. ولذا صرف قدرت در امر مباح را شما تجویز نمی کردید. تقاضای واگذاری زمین را مجاز نمی دانستید از این شخص مقرب نزد سلطان. می گفتید تو می دانی که بر تو واجب است دفاع از برادر مؤمن فردا، حق نداری امروز تعجیز نفس بکنی. این معنایش این است که جامع قدرت شرط وجوب است نه قدرت فی ظرف الامتثال. خب جامع قدرت که شما دارید. حفظ قدرت هم که می توانید بکنید برای زمان امتثال. ولذا صرف قدرت در امر مباح جائز نبود. طبق این بیان حتی اگر دو واجب مشروط به قدرت شرعیه باشند همینطور است. بالاخره فرض این است که قدرت شرعیه وجود دارد.

مگر آقای خوئی ره فرض کنند بگویند ما فرض می کنیم که آن واجب متأخر زمانا اصلا وجوبش هم فعلی نیست. واجب مشروطی است که لم یتحقق شرط وجوبه. مثل اینکه یا من باید امروز نماز صبح بخوانم و یا نماز ظهر، نمی توانم هر دو نماز را بخوانم. منع کرده اند مرا، گفته اند إما صلاة الصبح أو صلاة الظهر. دو نماز هم صبح و هم ظهر ما به تو اجازه نمی دهیم، خیلی مقررات در اینجا شدید است. وقتی اذان صبح را می گویند وجوب نماز صبح فعلی است، ولی به نظر آقای خوئی وجوب نماز ظهر بعد از اذان ظهر است، و آن فعلی نشده است. خب اگر این است روشن است که من نماز صبح می خوانم چون وجوب نماز ظهر هنوز نیست. بعد از اذان ظهر هم من عاجزم از نماز ظهر، پس هیچوقت وجوب نماز ظهر امروز فعلی نمی شود.

خب بله، اگر فرض می کنید اصلا وجوب آن متأخر زمانا الان فعلی نیست، وجوبش هم متأخر است، وجوب متأخر زمانا هم متأخر، نه اینکه فقط ظرف امتثال متأخر باشد، بلکه ظرف وجوب هم فرض می کنید متأخر است. اگر این را فرض می کنید، که اصلا به نظر شما تعجیز نفس اختیارا هم جائز است، برای یک امر مباح هم اصلا می تواند شخص قبل از اذان ظهر بخوابد با اینکه می داند تا بعد از غروب آفتاب بیدار نخواهد شد.

اگر شما اینجور فرض کنید که آن واجب متأخر زمانا وجوبش فعلی نیست، مثل این مثال نماز ظهر که آقای خوئی تصریح می کند که وجوب نماز ظهر بعد از اذان ظهر است، إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، وجوب نماز ظهر بعد از دخول وقت است، اگر تزاحم شد بین نماز ظهر و نماز صبحی که وقتش اسبق است، اگر اینجا را می گوئید که اسبق زمانا مقدم است، خب اینجا که روشن است، بخاطر اینکه شما صرف قدرت را در امر مباح هم قبل از دخول وقت جائز می دانید که انسان قبل از دخول وقت نماز کاری بکند که عاجز بشود از نماز بعد از دخول وقت. در اینجا دیگر اصلا اصطلاح تزاحم فرض نمی شود. چون تزاحم بین الواجبین الفعلیین است. اما اگر بخواهید نماز صبح بخوانید اصلا دیگر عاجز می شوید از نماز ظهر، دیگر اصلا شرط وجوب در حق شما فعلی نیست، اینکه اصلا روشن است که اسبق زمانا مقدم است. چون تعجیز نفس اختیارا جائز است قبل از دخول وقت، فکیف به اینکه بخواهید صرف قدرت کنید در امتثال امر به نماز صبح.

پس جناب آقای خوئی! اگر فرض شما این است که واجب متأخر زمانا وجوبش فعلی نیست، مثل این مثال نماز ظهر که تزاحم پیدا می کند با نماز صبح، این حقیقتا تزاحم نیست، چون قبل از اذان ظهر به نظر شما تعجیز نفس اختیارا هم جائز است. روشن است که عقل می گوید برو نماز صبح بخوان، چون تو می توانی بدون هیچ انگیزه صحیحی هم همینجوری خودت را عاجز کنی از نماز ظهر. بروی بخوابی قبل از اذان ظهر، با اینکه می دانی ساعتها خواب خواهی ماند و اذان ظهر فوت خواهد شد. خب معلوم است که عقل اینجا می گوید بر شما که تعجیز نفس اختیارا جائز است، معلوم است صرف قدرت در امتثال نماز صبح باید بکنی.

پس این فرض که بعید است نظر آقای خوئی باشد.

سؤال وجواب: عرض من این است که آقای خوئی که واجب مشروط به قدرت را فرموده اند سبق زمانی مرجح است، چون در واجب مشروط به قدرت شرعیه قدرت در ظرف امتثال موضوع است، خب مشخص باید بکنند، اگر مرادشان واجب مشروطی است که لم یتحقق شرطه، مثل این نماز ظهر که تزاحم می کند با نماز صبح، اصلا وجوب فعلی نیست. تعجیز نفس قبل از اذان ظهر اختیارا هم جائز است. معلوم است که عقل می گوید نماز صبح مقدم است. اینکه بحث ندارد. اما در جائی که هر دو وجوب فعلی است که بحث ما این است، هر دو وجوب فعلی است ولو لسانش مشروط به قدرت است اما وجوب در هر دو فعلی است، گفته إذا قدرت فدافع عن زید المؤمن، إذا قدرت فدافع عن عمرو المؤمن، وجوب دفاع از زید مؤمن و عمرو مؤمن از روز اول فعلی است. فرض این است که ظرف اتیان واجب فرق می کند، ظرف اتیان واجب در دفاع از زید مؤمن روز شنبه است، ظرف اتیان واجب در دفاع از عمرو مؤمن روز یکشنبه است، اما ظرف وجوب در هر دو فعلی است و از روز اول بر این مقرب نزد سلطان وجوب فعلی آمده است. ظرف واجب متأخر یعنی زمان واجب استقبالی است، اما زمان وجوب فعلی است، فرض این است. ولذا شمائی که می دانستی فردا عمرو مؤمن را می آورند حکم به مصادره اموالش می کنند، نمی توانستی قدرتت را صرف کنی در امر مباح و امروز بروی تقاضای واگذاری زمین بکنی. خب این معنایش این است که وجوب دفاع از عمرو مؤمن امروز فعلی است. خب کلام در این است که اینجور موردی را ما باید ببینیم که چرا اسبق زمانا مقدم هست؟

مثالی که خود آقای خوئی ره می زند این است که: کسی نذر کرده صوم یوم السبت و الاحد را. لله علیّ أن اصوم یوم السبت و الاحد. بعد عاجز شد، دکتر گفت یک روز حق داری روزه بگیری نه دو روز. آقای خوئی ره می گوید روز شنبه را روزه بگیر، روز یکشنبه را بگو خدایا نمی توانم. خب جناب آقای خوئی! وجوب وفاء به نذر از همان اولی که نذر کرد فعلی است. فِ بنذرک از همان آنی که شما می گوئید لله علیّ أن افعل کذا وجوب فعلی می شود. ظرف اتیان واجب استقبالی است آن بحث دیگری است، اما وجوب به مجرد تحقق نذر فعلی می شود.

ولذا اگر شما بگوئید لله علیّ إن جاء ولدی من السفر أن أذبح هذا الخروف. خبر دادند که تا یک هفته دیگر پسرتان از سفر می آید، آیا می توانید بگوئید وجوب ذبح این خروف بعد از مجیء فرزندم از سفر هست؟ من الان این خروف را می فروشم، تعجیز نفس می کنم، مثل همان چیزی که آقای خوئی ره گفت که فرمود قبل از اذان آدم می تواند خودش را عاجز کند از نماز در داخل وقت. بخوابد و می داند بیدار نمی شود.

می گوئیم نه، آقای خوئی هم اینجا را نمی گوید. چون وجوب وفاء به نذر به مجرد انشاء نذر فعلی است. اینکه ظرف اتیان واجب استقبالی است مطلب دیگری است. جناب آقای خوئی، خب در این مثال شارع به من از همان زمان نذر گفت إذا قدرت فصم یوم السبت، و إذا قدرت فصم یوم الاحد. در هر دو وجوب فعلی است. ولذا من توانم قبل از رسیدن زمان وفاء به نذر تعجیز نفس بکنم. قبل از روز شنبه بروم روز جمعه حجامت. حجامت هم که می کنم اصلا تا یک هفته روزه که سهل است اصلا از جایم نمی توانم تکان بخورم، حق ندارم حجامت کنم. آقا تو نذر کردی که روز شنبه و یکشنبه روزه بگیری. وجوب وفاء دارد، تعجیز نفس حرام است. اینجور موردی است که می گوئیم جناب آقای خوئی! چه مرجحی دارد این آقا که عاجز است از جمع بین صوم منذور یوم السبت و یوم الاحد می گوئید یتعین علیک صوم یوم السبت، چرا؟ برای اینکه قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب است؟ چرا آقا؟ قدرت در ظرف امتثال چرا شرط وجوب باشد؟ اگر قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب بود، پس حجامت کردن من روز جمعه هم باید جائز باشد چون رفع موضوع وجوب می کنم و قدرت در ظرف امتثال را از بین می برم. خودتان هم قائل نیستید به این مطلب. وقتی وجوب فعلی است، الان قدرت داری و می توانی حفظ کنی این قدرت را برای زمان امتثال، همین کافی است برای وجوب.

سؤال وجواب: مرحوم آقای خوئی تعبیرش این است که در واجب مشروط به قدرت شرعیه، قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب است. ولذا با صرف قدرت در این متقدم زمانا ما موضوع القدرة فی ظرف الامتثال را از بین می بریم. می گوئیم جناب آقای خوئی اگر اینجوری است، پس با حجامت کردن روز جمعه هم من قدرت بر صوم منذور یوم السبت و الاحد را یعنی قدرت در ظرف امتثال را از بین می برم. خود شما این را جائز نمی دانید.

سؤال وجواب: عبارت این است، حالا ما که نمی خواهیم بگوئیم این مطالبی که در تقریرات هست همه اش از آقای خوئی ره است و مقصود ایشان چیز دیگری نیست. این عبارت ایراد دارد.

اتفاقا یک مطلبی به شما بگویم: در همان واجبی که وجوبش فعلی نیست مثل نماز ظهر که آقایان می گفتند وجوبش فعلی نیست، ما طبق مبنای آقای خوئی گفتیم که نظر آقای خوئی ره این است که تعجیز نفس قبل از دخول وقت جائز است.

اما طبق نظر حضرت امام که ما هم اختیار کردیم اینطور نیست. تعجیز نفس اختیارا از واجب مشروط قبل تحقق شرطه جائز نیست. عقلاء مذمت می کنند و توبیخ می کنند. مولا به عبدش گفت إن جاء الضیف فأطعمه، من می دانم ضیف روز عاشورا می آید، بعد از عزاداری مفصل بعد از ظهر نهار می آید منزل ما. باید از روز قبل تهیه ببینیم، عاشورا که همه جا تعطیل است. من می دانم فردا روز عاشورا مهمان می آید باید از روز قبل تهیه ببینم ولی این کار را نمی کنم، می گویم إن جاء الضیف فأطعمه، وجوب مشروط است، بعد از مجیء ضیف وجوب اطعام می آید و وجوب آنوقت فعلی می شود. من الان کاری می کنم که دیگر فردا قادر بر اطعام ضیف نباشم. میوه نمی خرم، نان نمی خرم، مهمان می آید می بیند که صحرای کربلا است آنجا هم آب نبود اینجا هم نیست، آنجا هم پذیرائی نبود اینجا هم نیست. آیا مولا عقاب نمی کند؟ می گوید من به تو نگفتم إن جاء الضیف فأطعمه؟ آیا از این عبد قبول می کنم که بگوید روز عاشورا که وجوب فعلی نبود تحصیل مقدمات لازم نبود، روز عاشورا هم که عاجز بودم. عقلاء قبول نمی کنند.

ولذا اینکه گفتیم در واجب مشروط قبل تحقق شرطه آقای خوئی تعجیز نفس را جائز می داند، و الا ما جائز نمی دانیم. ولذا اگر آن واجب متأخر زمانا واجب مشروط هم بود، باز این اشکال ما هست که چه لزومی دارد صرف قدرت بکنم در واجب متقدم؟ خب حفظ قدرت در آن واجب متأخر هم که عقلا لازم است. ولو واجب مشروط، اما واجب مشروط هم قبل تحقق شرطه حفظ قدرت بر او لازم است. ولذا این فرمایشات آقای خوئی ره دردی را دوا نکرد.

نتیجه این فرمایشات این شده است که شاگرد مبرز آقای خوئی مرحوم آقای صدر می گوید اصلا من ترجیح به سبق زمانی را قبول ندارم. مگر آن واجب متأخر زمانا واجب مشروط باشد قبل تحقق شرطه که آقای صدر هم می گوید تعجیز نفس اختیارا جائز است. یک مورد هم استثناء می کنم می گوید اگر امروز این اسبق زمانا را ترک کنی مطمئن نیستی که آن متأخر زمانا را می توانی انجام بدهید. چه می دانیم. امروز را روزه نمی گیری، فردا ممکن است آمد و فوت کردی. احتمال اگر بدهی که نتوانی متأخر زمانا را بخاطر یک عذر دیگری اتیان کنی، خب عقل می گوید بیا اسبق زمانا را انجام بده. آقای صدر می گوید اما اگر نه، هر دو وجوب فعلی است، و می دانی که اگر متقدم زمانا را انجام ندهی متأخر زمانا را انجام خواهی داد، اینجا مخیری.

این فرمایش آقای صدر. اما تأمل کنید آن مثالهایی که اول بحث زدیم وجدانتان را حاکم قرار بدهید. مثلا آب ندارد برای نماز، آیا وجدانتان می پذیرد تخییر را که آقای صدر می گوید که برای نماز ظهر آب داری بروی تیمم کنی و بگوئی می خواهم آب را حفظ کنم برای نماز عصر، لازمه کلام آقای صدر این است که مخیری. آیا وجدانتان این را می پذیرد؟ اگر نمی پذیرد باید یک فکر دیگری کرد.

جلسه 326

چهارشنبه 26/01/88

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 ترجیح به سبق زمانی بود. ما از مرحوم آقای خوئی ره دو نظر مختلف نقل کردیم، یکی در مصباح الاصول که قائل شده اند به ترجیح به سبق زمانی در احد الواجبین، الا إذا کان الواجب المتأخر زمانا معلوم الاهمیة. ولی در محاضرات تفصیل داده اند، در واجبین مشروطین بالقدرة العقلیة سبق زمانی را مرجح ندانسته اند، ولی در واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیة سبق زمانی را مرجح دانسته اند.

مرحوم نائینی هم این بیان اخیر را در اجود التقریرات دارند. اما توجه بشود مرحوم نائینی وقتی می گوید واجبین مشروطین بالقدرة، مرادش این است که مشروط است واجب به عدم امر به خلاف. چون قدرت شرعیه یا به این معنا هست که واجب مشروط است به عدم امر به خلاف، یا به این معنا هست که واجب مشروط است به عدم صرف قدرت در امر به خلاف، یعنی عدم صرف قدرت در امتثال امر به خلاف.

ثمره اش اینجا ظاهر می شود که در باب وضوء مرحوم نائینی گفت اگر امر داشتید به صرف ماء در حفظ نفس محترمه، ولی عصیان می کنی می آیی وضوء می گیری، با اینکه تا نیم ساعت دیگر اگر آب به این نفس محترمه نرسد می میرد، اما شما می آیید در این نیم ساعت وضوء می گیرید و بعد آن نفس محترمه هم فوت می کند. مرحوم نائینی فرمود این وضوئت باطل است. چرا؟ برای اینکه إذا قدرت فتوضأ یعنی إذا لم یکن امر بالخلاف فتوضأ. ولی مرحوم آقای خوئی فرموده نخیر، إذا قدرت فتوضأ یعنی إذا لم تصرف قدرتک فی امتثال واجب آخر فتوضأ. شما صرف قدرت در امتثال حفظ نفس محترمه نکردی ولذا امر ترتبی به وضوء داری.

حالا مرحوم نائینی وقتی می گوید سبق زمانی در واجب مشروط به قدرت شرعیه مرجح است، بسیار مطلب متینی است. اما باید مراد سبق زمانی وجوب باشد نه سبق زمانی امتثال. اگر سبق زمانی وجوب بود، چون ممکن است شما مثلا همزمان خودتان شرط ضمن العقد کردید که روز عرفه در مشهد باشید در ضمن عقد ازدواج با همسرتان. وکیل شما در ضمن یک عقد آخری، عقد بیعی از جانب شما در همان وقت یعنی در همان آنی که شما عقد می بستید در عقد بیع یا اجاره ای با شخصی از جانب شما ملتزم شد که روز عرفه آن مشتری همراه با شما در کربلا باشید. گفت من حاضرم این خانه را بفروشم به موکل شما به قیمت ارزان اما به شرط اینکه مرا همراه خودش روز عرفه به کربلا ببرد. به شما گزارش رسید ساعت هشت و نیم صبح که خود شما شرط کردید روز عرفه مشهد باشید، وکیل شما شرط کرده است که روز عرفه کربلا باشید.

خب در این فرض هم وجوب مقارن است و هم زمان امتثال واجب.

اگر فرض کنید زمان شرط در عقد ازدواج ساعت هفت ونیم بود، اما عقد در بیع مشروط به شرط کربلا رفتن ساعت هشت ونیم بود، یک ساعت دیرتر. زمان امتثال را که ببینید، مقارن هستند، یوم عرفه است. زیارة الرضا علیه السلام یوم عرفه شرط ضمن عقد ازدواج است، زیارة الحسین علیه السلام یوم عرفه شرط ضمن عقد بیع است. زمان امتثالها مقارن است. ولکن اگر فرض کنیم زمان شرط زیارة الرضا علیه السلام اسبق بود، ساعت هفت ونیم صبح بود و آن دیگری ساعت هشت ونیم بود. همین سبق زمانی در وجوب کافی است تا عرف بگوید شرط اول شرط محلل حرام نیست. چون وجوب وفاء به شرط مشروط است به عدم امر به خلاف. در شرط اول عرف می گوید امر به خلافی نیست، هنوز مشکلی پیش نیامده است، او نافذ است. تا آن شرط اول که زیارة الرضا علیه السلام یوم عرفه است وجوب وفاء پیدا کرد، یک ساعت بعد آن شرط زیارة الحسین علیه السلام یوم عرفه می شود شرط محلل حرام. چون آن شرط می گوید مشهد نرو کربلا برو. در حالی که از یک ساعت قبل از من بر واجب شد وفاء به شرط اول وزیارة الرضا علیه السلام یوم عرفه.

در جائی که دو تا واجب هستند هر دو مشروطند به قدرت شرعیه بمعنی عدم الامر بالخلاف، هر کدام وجوبش اسبق زمانا بود، او عرفا وجوبش فعلی است چون مشروط است به اینکه محلل حرام نباشد، امر به خلاف نداشته باشیم. که ما نسبت به آن شرط اسبق زمانا امر به خلاف نداشتیم. ورود دارد دلیل وجوب وفاء به شرط اول بر دلیل وجوب وفاء به شرط متأخر. شرط متأخر می شود شرط محلل حرام. می شود شرطی که منافی وجوب وفاء به شرط متقدم.

پس ما عرضمان این است که در آن فرضی که مرحوم نائینی مطرح کرد که دو تا واجبند مشروطند به عدم امر به خلاف، همانطوری که آقای خوئی ره در مستمسک فرموده اسبق زمانا مقدم است، یعنی آن چیزی که زمان وجوبش اسبق است ولو زمان امتثال مقارن باشد.

اما مرحوم آقای خوئی وقتی می گوید در واجبین مشروطین به قدرت شرعیه اسبق زمانا مقدم است، مرادش واجبین مشروطین بعدم الامر بالخلاف نیست. چون ایشان قدرت شرعیه را به معنای عدم امر به خلاف نمی داند. ما هم نمی دانیم. در مثال شرط عنوان قدرت اخذ نشده است، عنوان الا ما احل حراما اخذ شده، الا ما خالف الکتاب و السنة اخذ شده است. آنجا عرف می گوید شرط در صورتی وجوب وفاء دارد که شما امر به خلاف نداشته باشید. آنجا حسابش جدا است. آنجا مشروط است به عدم امر به خلاف، و سبق زمانی زمان وجوب مرجح است.

اما آنچه که آقای خوئی می گویند بحث مشروط به قدرت شرعیه به معنای عدم امر به خلاف نیست. مولا گفت إذا قدرت فدافع عن زید المؤمن، إذا قدرت فدافع عن عمرو المؤمن. اینجا مرحوم آقای خوئی فرمود سبق زمانی مرجح است. خب سؤال می کنیم مراد شما سبق زمان وجوب است یا سبق زمان امتثال؟

اگر مراد شما سبق زمان وجوب است، چه اثری دارد؟ وجوب دفاع از زید مؤمن از یک روز قبل فعلی شد، وجوب دفاع از عمرو مؤمن از امروز صبح فعلی شد، اما زمان امتثال در هر دو امروز است. چه فرقی می کند؟ بعید هم هست آقای خوئی ره در اینجا قائل به ترجیح بشوند، چون زمان امتثال مقارن است. حالا زمان وجوب دفاع از زید مؤمن 24 ساعت قبل بود، چه اثری دارد؟ مقارنت در زمان امتثال که هست. الان امروز زمان امتثال دفاع از زید مؤمن است زمان امتثال دفاع از عمرو مؤمن، چون روز دیدار عمومی سلطان امروز است. بله، حکم به مصادره اموال زید را دیروز صادر کردند، حکم به مصادره اموال عمرو را امروز صبح صادر کردند، اما دیروز که من نمی توانستم سلطان را ببینم، امروز باید بروم نزد سلطان. خب چه کسی می گوید که باید دفاع کنم از زید مؤمن، چون زمان وجوب او اسبق بود، مرحوم آقای خوئی هم تصریح نمی کند که در اینجا حق تقدم با آن چیزی است که وجوبش اسبق بوده است. ظاهرا مقصودش سبق زمانی زمان الامتثال است.

سؤال وجواب: باب تزاحم است، خطاب عام است. سبق زمانی است ولی چرا وجوب دفاع از زید مؤمن مشروط نباشد به عدم صرف القدرة فی واجب لا یقل عنه اهمیة، وجوب دفاع از عمرو مؤمن هم مشروط باشد به عدم صرف قدرت فیما لا یقل عنه اهمیة. می شود تزاحم و تخییر. زمان امتثال اگر مقارن است بعید می دانم آقای خوئی هم اینجا را بگویند سبق زمانی مرجح است. ظاهر کلام ایشان جائی است که زمان امتثال احدهما اسبق از دیگری است. دیروز سلطان بارعام داشت امروز هم دارد، اما به من گفته اند لا یقبل السلطان شفاعتک فی شهر واحد مرتین. مثل لایزکی المال فی عام واحد مرتین، این هم لا یقبل السلطان شفاعتک فی شهر واحد مرتین. اگر در ظرف امتثال سبق زمانی رخ داد، دیروز باید می رفتم از زید دفاع می کردم، امروز هم نوبت دفاع از عمرو است. من هم که قدرت دفاع از هر دو ندارم. اینجا را آقای خوئی فرموده است که سبق زمانی مرجح است، حالا در محاضرات فرمود إذا کانا واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیة. در مصباح الاصول فرمود مطلقا سبق زمانی مرجح است الا إذا کان المتأخر معلوم الاهمیة.

آن چیزی که در مصباح الاصول فرموده که ما وجه فنی برایش پیدا نکردیم. اگر مشروط به قدرت شرعیه نیست، إذا قدرت فدافع عن زید المؤمن نگفت، بلکه گفت دافع عن زید المؤمن، دافع عن عمرو المؤمن. مشروط به قدرت عقلیه است. سبق زمانی چه ترجیحی دارد؟ مگر اینکه خوف داشته باشم که به یک سبب آخری اگر امروز هم دفاع از زید نکنم مشکلی پیش بیاید که فردا نتوانم دفاع از عمرو بکنم، خوف فوت واجب متأخر را داشته باشم، اینجا بله عقلاء وعقل می گویند امروز این واجب متقدم را امتثال کن. چون معلوم نیست که فردا بتوانی از عمرو دفاع کنی. شاید اصلا فردا راه ندهند تو را به بارعام سلطان، یا برای خودت مشکلی پیش بیاید که اصلا دیگر فردا کاری نتوانی بکنی. اینجا بله. ولی اگر من مطمئنم علم دارم حالا حالا ما با سلطان رابطه مان خوب است، منتهی یک شفاعت از من قبول می کند، یا شفاعت در مورد زید یا شفاعت در مورد عمرو، چه ترجیحی دارد سبق زمانی.

سؤال: وقتی زمانش پیش آمد چه عذری دارد ترک کند. جواب: دو تا واجب است، عقلاء می گویند چه فرقی می کند. مخصوصا اگر مرجح نفسانی هم دارد آن عمرو مؤمن با من رابطه اش بهتر است. زید مؤمن آدم خوبی است ولی با هزار من عسل هم نمی شود او را خرد. باز عمرو مؤمن سور می دهد به آدم رفیق است. مرجح های نفسانی هست. چه اشکالی دارد، من که یک مؤمن را می توانم حفظ کنم.

سؤال وجواب: علم عرفی داریم که فردا مشکلی پیش نمی آید.

بله! به نظر ما همانطور که خود آقای خوئی در محاضرات به این مطلب توجه کرده است، در اینجا سبق زمانی در واجبین مشروطین بالقدرة العقلیة مرجح نیست.

مگر یک مطلب را بگوئید، و آن این است که: در مرجحات باب تزاحم چه جور گفتید احتمال اهمیت مرجح است، در واقع می شود شبهه موضوعیه مرجح. اهمیت مرجح است، شبهه موضوعیه مرجح هم مرجحٌ. می گفتید این دو تا واجب، مسلّم آن واجب ب اهم نیست، یا مساوی اند یا این واجب الف اهم است. پس یقینا مجازم واجب ب را ترک کنم واجب الف را انجام بدهم. چرا؟ برای اینکه بالاخره واجب ب یا فالاهم است یعنی ضعیف است ملاکا یا مساوی است، پس یقینا جائز است ترک واجب ب. ولکن اطلاق دلیل واجب الف می گوید احتمال که می دهی مولا بگوید باید محتمل الاهمیة را بیاوری. این احتمالش که عقلائی است. شارع بیاید بگوید محتمل الاهمیة را حتما باید بیاوری. اینکه ترجیح مرجوح بر راجح نیست. اصالة الاطلاق می گوید بله، خطاب الف مقید نیست، اقتضاء می کند محتمل الاهمیة را بیاورید. ولی خطاب واجب ب یقینا مقید است. چون یقینا یا اضعف ملاکا است یا مساوی است. یقینا جائز است ترک او و صرف قدرت در واجب الف.

همین بیان در شبهه حکمیه مرجح می آید. یعنی ما احتمال که می دهیم سبق زمانی مرجح باشد، وفرض این است که اگر سبق زمانی مرجح نباشد پس مساوی هستند. احتمال اهمیت از جهت دیگری در آن واجب متأخر نیست. زید مؤمن و عمرو مؤمن قطعا ترجیح آخری بینشان نیست. اینکه مرجح نیست که عمرو مؤمن به من سور می دهد و خدا بگوید آن کسی که به تو سور می دهد باید بروی از او دفاع کنی. نان به قرض هم دادن که نیست. یقینا شارع این مرجح ها را اعمال نکرده است. یا مساوی هستند یا شارع سبق زمانی را مرجح قرار داده است. آنوقت گفته می شود که یقینا خطاب آن متأخر زمانا مشروط است. یقینا جائز است من ترک کنم متأخر زمانا را بخاطر اسبق زمانا. ولی اطلاق دلیل واجب اسبق زمانا محتمل است که بگوید مرا بیاور. چون ترجیح به سبق زمانی ترجیح بلامرجح نیست، منتهی ما جازم نیستیم به این ترجیح، احتمالش را که می دهیم.

اگر این بیان را که بیان فنی هست مطرح کنیم، خب سبق زمانی می شود مرجح إذا لم نحتمل مرجحا آخر فی المتأخر زمانا. خب این بیان خوب است.

اما اگر کسی بگوید عرف جازم است به عدم ترجیح به سبق زمانی، کما لایبعد، نوبت به شک نمی رسد، عرف با ارتکازش رفع اجمال و شک می کند، می گوید سبق زمانی چه ترجیحی دارد؟ چه مرجحی هست؟ این هم مؤمن آن هم مؤمن، گرفتار دو تا مؤمن هستیم که مشکل پیدا کرده اند باید از اینها دفاع کنیم. حالا آن مؤمن فردا با من فامیل و دوست است چه اشکال دارد، بالاخره که یکی باید این وسط بسوزد، حالا امروزیه بسوزد فردائیه حفظ بشود. عقلاء با ارتکازشان ترجیح به سبق زمانی را نفی می کنند.

و لذا ما بیشتر به این جهت بعید نمی دانیم که سبق زمانی به ارتکاز عقلائی مرجح نباشد در واجبین مشروطین بالقدرة العقلیة. ولی اگر احتمالش را بدهید بشود شبهه حکمیه مرجح، در شبهه حکمیه مرجح به نظر ما صناعت اقتضاء می کند که شما بیائید سبق زمانی را هم از مرجحات قرار بدهید. از باب اینکه الشبهة الحکمیة للمرجح مرجح. نکته اش را هم عرض کردم چون اطلاق دلیل این شبهه حکمیه مرجح ممکن است باقی باشد بگوید من واجبم، ولی آن وجوب طرف دیگر یقینا مقید است. چون یقینا جائز است ما آن متأخر زمانا را ترک کنیم ومتقدم زمانا را انجام بدهیم. پس یقینا وجوب او مشروط است. ولی وجوب متقدم زمانا احتمال می دهیم مطلق باشد. چون قبیح نیست شارع بگوید سبق زمانی را من مرجح می دانم.

ولذا مناسب بود آقای صدر این وجه را مطرح می کرد. ایشان که صناعی است، ایشان که شبهه موضوعیه مرجح را گفت مرجحٌ، خب شبهه حکمیه مرجح هم مرجحٌ با همان بیان.

البته ما یک مقدار می خواهیم عرفی بحث کنیم که به نظر بعضی آقایان تمسک به عرف دأب العجزه است. به ارتکاز عرفی که مراجعه می کنیم عرف در واجبین مشروطین بالقدرة العقلیة ترجیح به سبق زمانی را نفی می کند می گوید چه فرق می کند.

سؤال وجواب: در دوران امر بین تعیین و تخییر در باب تزاحم اصل بر تعیین است. چرا؟ نکته صناعی اش همان است که عرض کردم.

سؤال وجواب: عرف به ارتکازش می گوید لا ترجیح للسبق الزمانی. اما اگر عرف این را نگوید، اصالة الاطلاق در خطاب اسبق زمانا مقدم است. ... وقتی تعارض حل شد، یعنی ما یقین داریم به تقید این خطاب متأخر زمانا، چون یقینا لازم نیست من حفظ کنم قدرت را برای متأخر زمانا، چون ترجیحی برای او نیست. ولی اصالة الاطلاق در آن واجب اسبق زمانا محتمل است که مطابق با واقع باشد.

شما می فرمائید که عرف این اصالة الاطلاقها را اجراء نمی کند.

می گوئیم چرا اجراء نمی کند؟ یک ظهوری است در خطاب، چرا محکّم نباشد.

هذا کله فی الواجبین المشروطین بالقدرة العقلیة.

اما در واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیة؛ در اینجا ما یک مثالهایی زدیم که کاملا عرف سبق زمانی را مرجح می داند. یک آب یا با آن باید برای نماز ظهر وضوء بگیرد چون وضوئش را نمی تواند برای نماز عصر حفظ کند مجبور است تیمم کند آب دیگری نیست. اگر می گوئید نماز عصر با وضوء باش، خب یک آب بیشتر نیست، باید برای نماز ظهر تیمم کند تا بتواند برای نماز عصر آب را حفظ کند. بعید می دانم یک فقیهی حتی آقای صدر که سبق زمانی را مرجح نمی داند بیاید بگوید یجوز لک أن تتیمم و عندک ماء. نماز ظهر بخوانی، تا نماز عصر با وضوء باشی، چرا؟ برای اینکه نماز عصر می خواهی بروی امام جماعت بشوی یک مرجح های نفسانی داری می گوئی بگذار نماز مردم را درست حسابی بخوانیم. بعید است که فقیهی بگوید که شما مخیری، آب داری برو تیمم. خب قرآن می گوید "فلم تجدوا ماءا فتیمموا"، من آب دارم، خب نماز ظهر را با وضوء می خوانم، برای نماز عصر می گوید "فلم تجدوا ماءا فتیمموا"، حالا که آب نداری تیمم کن.

لازم هم نیست هر دو از سنخ واحد باشند. ممکن است از دو سنخ باشند. مثلا یا باید برای نماز ظهر وضوء بگیرم، چون آب به اندازه کافی نیست، یا قبل از نماز عصر بدنم نجس می شود. خونی بود شستم فعلا نماز ظهر را می خوانم، اما تا نماز عصر باز خون زیادی می آید، این آب را یا باید با آن وضوء بگیرم، دیگر نمی توانم بدنم را تطهیر کنم برای نماز عصر، آب ندارم. یا اگر برای نماز عصر بخواهم بدنم را تطهیر کنم باید الان تیمم کنم.

باز بعید است یک فقهی بیاید بگوید الان تیمم کن. آقا من الان واجد الماءم چرا تیمم کنم؟ خب الان وضوء می گیرم، برای نماز عصر آنجا می گویند إن وجد ماءا غسله والا صلی فیه.

اصلا نماز واحد را شما فرض کنید، من یک رکعت را می توانم قیام کنم، سه رکعتش را باید نشسته نماز بخوانم. بگویم بگذار رکعت آخر را قیام می کنم سه رکعت اول را نشسته بخوانم، خیر الامور بخواتیمها، اگر اولش ایستاده نماز بخوانم بعد نشسته، در ذهنم فال بد می زنم که من عاقبت بخیر نمی شوم، بر عکس بکنم. نه این حرفها نیست. الان إذا قوی فلیقم. قوت بدن الان داری؟ می گوید بله دارم، می گویند خب إذا قوی فلیقم. رکعت دوم به شما می گویند المریض یصلی جالسا.

اینکه بگوئیم مخیری، یک رکعت را هر کدام که خودت کیفت کشید قیاما بخوان، بعید است کسی این حرف را بزند. چون درست است که اگر شما واجد الماء بودی برای نماز ظهر و عصر هر دو، عرف می گوید باید حفظ ماء کنی. یعنی اول اذان ظهر دو تا آب داری هم برای نماز ظهر می توانی وضوء بگیری وهم برای نماز عصر. این که آقای خوئی ره فرمود قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب است، ما اشکال کردیم، گفتیم لازمه اش این است که پس من قبل از اینکه نماز ظهر بخوانم، با آب وضوء می گیرم آب دوم را زمین می ریزیم، چون شرط وضوء برای نماز عصر به نظر شما قدرت فی ظرف الامتثال است. من قبل از ظرف امتثال آب را زمین می ریزم، آیا شما می فرمائید این جائز است؟ ظاهر کلام آقای خوئی ره این بود که قدرت فی ظرف الامتثال شرط وجوب است، خب ما اشکال کردیم گفتیم لازمه اش این است که قبل از نماز ظهر که هنوز ظرف امتثال نماز عصر نرسیده، بتوانیم آب دوم را که برای نماز عصر نگه داشتیم زمین بریزیم.

ما یک بیان دیگری می کنیم، ما می گوئیم ولی اگر آب یکی بود، عرف می گوید وقتی تو امر داری به وضوء برای نماز ظهر و این ظرف امتثالش اسبق است، در این فرض لازم نیست حفظ قدرت بکنی. چون الان شما مصداق إن وجدت مائا فتوضأ لصلاة الظهر هستی. شما لازم نیست حفظ قدرت بکنی برای وضوء برای نماز عصر. نه اینکه قدرت فی ظرف الامتثال شرط وجوب است. نه، قدرت از ابتداء اذان ظهر چون داری برای وضوء نماز عصر، باید این قدرت را حفظ کنی در موارد امکان. ولی در اینجا که یک آب بیشتر نیست، اینجا عرف می گوید تو وقتی واجب است برای نماز ظهر وضوء بگیری، حفظ قدرت بر وضوء برای نماز عصر واجب است حتی در این حال؟ نه، عرف این را قبول نمی کند. چون ظرف امتثال نماز ظهر اسبق است، عرف می گوید نه، اینجا الان واجد المائی وضوء بگیر. ارتکاز عرف این است. می گوید بر تو لازم نیست حفظ قدرت بکنی برای وضوء نماز عصر. ولی إن وجدت مائا فتوضأ الان می گوید باید برای نماز ظهر وضوء بگیری. نمی شود وقتی آب داری بروی تیمم کنی. تو مصداق فلم تجدوا ماءا فتیمموا نیستی.

ممکن است شما بفرمائید که در این مثال «إن وجدت ماءا فتوضأ»، «إذا قوی فلیقم» قبول است، بله قبول، ارتکاز عرف همین را می گوید. چون انصاف این است که این حرفهایی که ما زدیم به نظرم خط قرمز فقهی است، یعنی نمی شود در آن مناقشه کرد. ولی ممکن است کسی بیاید بگوید اگر لسان إذا وجدت ماءا نبود، إذا قوی فلیقم نبود که عرف می گوید توی در حال نماز ظهر وجدت ماءا فتوضأ هستی، حق نداری تیمم کنی. موضوعش فلم تجدوا ماءا است. در رکعت اول نماز تو إذا قوی فلیقم هستی. اینجا سبق زمانی یقینا مرجح است.

اما اگر دو خطاب بود که لفظ قدرت در آن آمده بود، إذا قدرت فدافع عن زید المؤمن، إذا قدرت فدافع عن عمرو المؤمن. دفاع از زید مؤمن روز چهارشنبه است، دفاع از عمرو مؤمن روز پنجشنبه، که زمان یکی اسبق است. اینجا شبهه این است که بگوئی من قادر بر دفاع از زید مؤمن هستم، قادر بر دفاع از عمرو مؤمن هم هستم، قادر بر جمع نیستم. چه مرجحی دارد؟ اگر می توانی دفاع کن از زید مؤمن، بله می توانم. اگر می توانی دفاع کن از عمرو مؤمن، بله می توانم. ولی مولا هر دو را نمی توانم و قدرت بر جمع ندارم. اینجا شبهه این است که کسی بگوید سبق زمانی چرا مرجح باشد.

آنوقت این را که بگوئیم، در آن مثال نذر صوم، که نذر کرد روز شنبه و یکشنبه روزه بگیرد. حالا ما که استظهارمان این استکه إذا قدرت فف بنذرک که نداریم، آنچه داریم این است که فِ بنذرک. اصلا واجب مشروط به قدرت عقلیه است. ف بنذرک. حالا اگر اینجور بود که إذا قدرت فف بنذرک، شبهه این است که من قدرت بر روزه روز شنبه که دارم، قدرت بر روزه روز یکشنبه هم دارم. یک ظالمی آمده به من می گوید حق نداری دو روز پشت سر هم روزه بگیری. شبهه این است که چرا اینجا سبق زمانی مرجح باشد؟

آقای صدر هم می گوید سبق زمانی مرجح نیست حتی در واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیة.

اقول: ولی انصاف این است که حالا در همان مثال وضوء، اگر دو تا آب دارم، ولی یک ظالمی می گوید نباید دو تا وضوء بگیری. هر چه می گویم من برای دو تا نماز نمی توانم وضویم را حفظ کنم مریضم، گوش نمی کند، می گوید فقط یک وضوء می توانی بگیری. خب واجد الماء هستم برای هر دو نماز ولی متمکن از وضوء نیستم. آیا عرف فرق می گذارد می گوید نه دیگر تو مخیری چون دو تا آب داری؟ بابا چه فرق می کند، من که دو تا آب دارم ولی این ظالم نمی گذارد از هر دو تا آب استفاده کنم وضوء بگیرم با آن کسی که یک آب دارد چه فرق می کند؟

ولذا بعید نیست در واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیة سبق زمانی مرجح باشد.

جلسه 327

شنبه 29/01/88

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 ترجیح به سبق زمانی مطلبی باقیمانده عرض کنم:

صاحب عروه در مسأله 20 از مسائل قیام صلاة فرموده است: إذا قدر علی القیام فی بعض الرکعات دون الجمیع وجب أن یقوم الی أن یتجدد العجز. فرموده است اگر شخص نمی تواند در کل نماز بایستد، یا باید در رکعت اولی مثلا بایستد در نماز صبح و یا در رکعت ثانیه، باید در رکعت اولی بایستد. اما اگر مثلا در نماز ظهر یا در رکعت اولی باید بایستد و در سه رکعت دیگر بنشیند، یا می تواند در رکعت اولی بنشیند، اما این باعث می شود که نیرو پیدا کند سه رکعت آخر را بایستد.

صاحب عروه در اینجا فرموده است که لا یبعد تعین الجلوس، بعید نیست متعین باشد که رکعت اولی را جالسا نماز بخواند.

مرحوم امام قده، مرحوم آقای خوئی، آقای برورجردی ره، آقای گلپایگانی ره، فقیه بزرگ مرحوم شیخ محمد رضا آل یاسین قدس الله اسرارهم اینها همه حاشیه زده اند، گفته اند لایبعد تعین القیام فی الرکعة الاولی، یا لایبعد تقدیم القیام.

معلوم می شود که این بزرگواران تقدیم به سبق زمانی را قبول دارند.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک 6/136 حتی در تقدیم قیام در مثال اول که نماز صبح بود با تردید برخورد می کند. در منهاج الصالحین 1/224 هم احتیاط واجب می کند به تقدیم قیام فی الرکعة الاولی علی القیام فی الرکعة الثانیة. در تعلیقه عروه هم احتیاط واجب کرده است.

مرحوم آقای صدر هم بر کلام آقای حکیم در منهاج الصالحین حاشیه نزده است. معلوم می شود ایشان هم احتیاط واجب می کند.

البته این را عرض کنم: آقای حکیم در شرح عروه در همین مسأله از نظر بحث اصولی این مطلب را مطرح کرده است که در واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیة سبق زمانی مرجح است، ولی در واجبین مشروطین بالقدرة العقلیة سبق زمانی مرجح نیست.

این بیانی است که ما در فقه پیدا کردیم در رابطه با سبق زمانی در کلمات فقهاء.

ولکن اگر نبود این چند فرع فقهی که مثال می زدیم، یکی همین فرع که عجز از قیام فی جمیع رکعات الصلاة است که هل یجب تقدیم القیام فی الرکعة الاولی علی القیام فی الرکعة الثانیة که نوعا فرموده بودند که یجب.

البته آقای سیستانی فرموده اند قیام در رکعت اولی بر قیام در رکعت ثانیه مقدم است، به شرط اینکه بحث تزاحم سنت و فریضه پیش نیاید. اگر امر دائر شد بین قیام غیر رکنی در رکعت اولی در حال قرائت حمد و سوره وقیام رکنی در رکعت ثانیه، مثلا قیام قبل الرکوع، ایشان فرموده است من در این صورت سبق زمانی را مرجح قیام غیر رکنی در رکعت اولی نمی دانم. باید در رکعت اولی در حال قرائت بنشیند، تا آمده باشد برای قیام رکنی در رکعت ثانیه.

این فرعی است که در فقه مطرح است. فروع دیگری هم بود که ما عرض کردیم. مثلا آب ندارد هم برای نماز ظهر و هم برای نماز عصر، فقط برای یک وضوء آب دارد. بحث این بود که برای نماز ظهر وضوء بگیرد برای نماز عصر تیمم کند، یا مخیر است می تواند برای نماز ظهر تیمم کند و آب را برای نماز عصر نگه بدارد إذا کان لا یقدر علی الوضوء لکلتا الصلاتین. که ما استظهار فقهی مان این بود که یتعین علیه الوضوء للصلاة الاولی. وقتی نماز عصر شد می گوید من فاقد الماء هستم تیمم می کنم. این استظهار فقهی ما بود.

مطلبی که امروز می خواهم عرض کنم تأکید بر آن مطالب روز چهارشنبه است از این حیث، که اگر نبود این فروع فقهیه که ارتکاز متشرعی بر تقدیم و ترجیح سبق زمانی است، ما حتی واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیه را هم قبول نداریم که سبق زمانی مرجح است. فقط در این فروع فقهیه قول به تخییر می بینیم خلاف مرتکز متشرعی است. و صاحب جواهر هم نسبت داده است به مشهور ترجیح به سبق زمانی را در این فروع، در همان فرع عجز از قیام فی جمیع رکعات الصلاة.

و الا اگر نبود که این فروع فقهیه، التزام به تخییر در اینها خلاف مرتکز متشرعه است، در همین فروع هم ما قائل به تخییر می شدیم. ما هیچ فرقی نمی بینیم بین واجب مشروط به قدرت شرعا یا واجب مشروط به قدرت عقلا. عرف سبق زمانی را مرجح نمی بیند.

مولا به عبدش گفت ساعت هفت ونیم تا هشت در مراسم صبحگاهی بایست، در ساعت هشت تا هشت ونیم در مراسم نیایش بایست. دکتر هم به این عبد گفت بیش از نیم ساعت بخاطر دیسک کمر مجاز به ایستادن نیستی. این عبد هم ساعت هفت ونیم تا هست نشست. خب وجوب قیام در این مثال وجوب مشروط به قدرت است دیگر. خود مولا در خطاب گفت که إذا قدرت، إذا قویت، إذا کت صحیحا فقم، و إذا کنت مریضا فاجلس. إذا قدرت فقم و إذا لم تقدر فاجلس. به هر لسانی بگوید فرقی نمی کند. این عبد هم نسخه پزشک در جیبش هست که بیش از نیم ساعت نایست که برای کمرت مضر است. هفت ونیم تا هشت نشست، هشت تا هشت ونیم ایستاد، گفت بلکه در مراسم نیایش بایستم یکی از این دعاها را که می کنم خدا مستجاب کند. آیا صحیح است مولا این مکلف و این عبد را عقاب کند و بگوید حال که تو عاجز بودی چرا در مراسم صبحگاهی هفت ونیم تا هشت نایستادی؟ چه فرقی می کند. من قادر بودم بر این قیام هفت ونیم تا هشت فی حد ذاته، قادر هم بودم بر قیام هشت تا هشت ونیم فی حد ذاته، عاجز هم بودم از جمع. حال که عاجز بودم از جمع چرا مخیر نباشم؟

به نظر ما حق در مسأله همان چیزی است که مرحوم آقای صدر فرمود که ترجیح به سبق زمانی هیچ وجه صناعی ندارد چه در واجبین مشروطین به قدرت عقلیه و چه در واجبین مشروطین به قدرت شرعیه.

یا مثلا این آقا اصلا قادر نیست بر اینکه در هر دو مراسم شرکت کند. مولا گفت إذا قدرت فشارک در مراسم صبحگاهی، و إذا قدرت فشارک در مراسم نیایش. این عبد هم می گوید دکتر مرا ممنوع کرد از شرکت در هر دو مراسم. می گوید تو باید نیم ساعت که یکجا بودی بعد بروی نیم ساعت دیگر را دراز بکشی، اینقدر کمرت ناجور است، در آن مراسم نمان. من هم دیدم اگر هفت ونیم تا هشت بروم مراسم صبحگاهی، صبحانه گیرم نمی آید. اما اگر هشت تا هشت ونیم مراسم نیایش بروم هشت ونیم صبحانه می آورند. حالا یک مرجح نفسانی بود کم هشت تا هشت ونیم را انتخاب کردم تا آن صبحانه گیرم بیاد. آیا مولا مرا عقاب می کند که چرا سبق زمانی را مرجح ندانستی؟ ما همچنین چیزی را نمی فهمیم. می گوید جناب مولا! خب دو تا واجب بود یکی از ساعت هفت ونیم تا هشت و یکی از ساعت هشت تا هشت ونیم، عاجز بودم از جمع بینهما، حالا چه فرقی می کند که مراسم صبحگاهی شرکت کنم یا مراسم نیایش ودعا شرکت کنم؟ ما هم دومی را انتخاب کردیم تا بلکه بعدش یک صبحانه ای بخوریم.

سؤال وجواب: فرض این است که مطمئن است که نمی میرد. والا اگر خوف فوت دارد آقای صدر هم گفت اگر خوف فوت داری اینجا سبق زمانی مرجح است.

سؤال وجواب: این مطلبی که روی آن اصرار هست و آقای حکیم هم دارد، آقای خوئی هم دارد که در واجبین مشروطین بالقدرة الشرعیة قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب است، اینجور گفتند دیگر، گفتند قدرت در ظرف امتثال شرط وجوب است، قدرت بر وضوء در هنگام نماز عصر شرط وجوب وضوء است، و من قبل از نماز ظهر وقتی این آب را که یک آب بیشتر نیست صرف کردم در وضوء برای نماز ظهر، دیگر قادر بر وضوء برای نماز عصر در ظرف امتثال او نیستم. می گوئیم اگر اینجوری است، پس لازم نیست که من صرف کنم آب وضوء را در واجب اسبق زمانا. می توانم صرف کنم آب وضوء را در یک امر مباح. آنوقت لازمه اش این است که من حتی در آنجایی که دو تا آب دارم و برای هر نماز باید وضوء بگیرم، (نمی توانم وضوئم را حفظ کنم برای نماز، مثلا مستحاضه قلیله تتوضأ لکل صلاة)، لازمه این فرمایش آقای حکیم و آقای خوئی این است که با آن آب اول که وضوء می گیرد برای نماز ظهر، آب دوم را هم بریزد زمین. می پرسند چرا اینجوری می کنی؟ می گوید من کاری می کنم که قدرت بر وضوء برای نماز عصر در ظرف امتثال نداشته باشم. خب این را که آقایان ملتزم نیستند.

خلاصه عرض ما این است که لا وجه للترجیح بالسبق الزمانی حتی فی الواجبین المشروطین بالقدرة شرعا أی الواجبین المشروطین بالقدرة فی لسان الخطاب. منتهی یک سری فروع فقهی هست، ارتکاز فقهی و متشرعی اباء دارد از التزام به تخییر. اما این دلیل نمی شود که ما بگوئیم پس معلوم می شود این ارتکاز متشرعی بر سبق زمانی هست. چون شواهد دیگری آوردیم. خب این مثال مراسم صبحگاهی و مراسم نیایش من فکر نمی کنم ارتکاز شما هم این باشد که حتما باید در مراسم صبحگاهی شرکت کنید. نخیر، می خواهید در مراسم نیایش هشت تا هشت ونیم شرکت کنید تا از آن صبحانه مفصل بهره مند بشوید، و می خواهید در مراسم صبحگاهی هفت و نیم تا هشت شرکت کنید.

سؤال وجواب: نه، داعی نفسانی که ارزش ندارد. ما این داعی نفسانی را مطرح می کنیم تا انگیزه های شما وارتکازهای شما شکفته بشود، ببینید واقعا هم احساس ترجیح به سبق زمانی نمی کنید.

سؤال: اگر مقدم کند وقتی واجب دوم را انجام نداد می گویند عاجز بود، اما اگر دومی را بخواهد انجام بدهد صدق می کند که اولی را مع القدرة ترک کرد.

جواب: چه فرق می کند؟ مولا گفت إذا قدرت شرکت کن در مراسم صبحگاهی، إذا قدرت شرکت کن در مراسم نیایش. بر هر دو فی حد ذاته قدرت داشت. حفظ قدرت هم برای هر کدام واجب عقلی است. خب چه فرق می کند؟ عقل می گوید تو قادر بر جمع نیستی پس مخیری. عقلاء هم همینطور. اینکه آقای سیستانی اصرار دارند در بحث اصولشان ولو دیدید در بحث فقه قیام غیر رکنی در رکعت اولی را گفتند ترک کن تا قیام رکنی در رکعت ثانیه را درک کنی إذا عجزت عن الجمع بین القیامین، ولی در اصول فرموده اند عقلاء سبق زمانی را مرجح می دانند. یعنی عقلاء میگویند آن واجب اسبق زمانا را تو قادری انجام بدهی باید او را انجام بدهی.و اگر او را انجام بدهی عاجزی از واجب متأخر زمانا و معذوری. خب این یک دعوای بلادلیل است. ما که در میان عقلاء این احساس را نمی یابیم. این مثالهایی که می زنیم نه خودمان احساس می کنیم ترجیح لزومی به سبق زمانی را، نه برای آقایانی که مثال می زنیم ترجیح لزومی به سبق زمانی را احساس می کنند.

یا همان مثالی که دفاع کن از مؤمن، صبح مشکلی برای زید پیش آمد، حکم به مصادره اموالش شد. بعد از ظهر هم دفاع از عمرو پیش می آید، چون حکم به مصادره اموال او خواهد شد. و من هم اینقدر قدرت ندارم که از هر دو دفاع کنم. حالا عقلاء من را تقبیح می کنند اگر صبح دفاع نکنم از زید و بگذارم بعد از ظهر دفاع کنم از عمرو؟ حالا فرض کنید یک مرجح نفسانی هم هست، عمرو به ما بیشتر سور می دهد، یا نه مرجح نیست صبح حال ندارم بروم پیش حاکم، می گویم حالا که بناست یک شفاعت ما پذیرفته بشود صبح را بخوابیم بعد از ظهر می رویم دفاع از عمرو می کنیم. کدام عقلاء کار مرا تقبیح می کنند که ای آدم بد و کذا. نه، چه بدی کرده؟ قادر نبود بر جمع بین الامتثالین، از باب تخییر متأخر زمانا را انتخاب کرد، چه مشکلی دارد.

بله ما در این فروع فقهیه انصاف این است که می بینیم ارتکاز متشرعی وفقهی اقتضاء می کند که نمی توانیم ملتزم بشویم که برای نماز ظهر شما آب داری برو تیمم کن. خب استظهار از دلیل شاید این است که کسی تیمم می کند که فاقد فعلی ماء باشد نه فاقد تخییری ماء. الان بالاخره شما آب داری و می توانی در این نماز ظهر مصرف کنی. دلیل فلم تجدوا ماءا فتیمموا از تو منصرف است.

این خلاصه عرض ما است.

فالمختار فی مسئلة الترجیح بالسبق الزمانی عدم الترجیح اللزومی بالسبق الزمانی مطلقا الا فی هذه الفروع الفقهیة. که لعل یک خصوصیتی در این فروع فقهیه است که ارتکاز متشرعی منشأ ترجیح به سبق زمانی می شود.

سؤال وجواب: فرض کنید دو نفر به من سلام کردند، اول من باید به این آقا برسم بگویم وعلیکم السلام، چون دومی هنوز صدای مرا نمی شنود، بعد از این آقا که عبور کردم چند قدم که جلو رفتم می رسم به آن آقای بعدی، به او هم می گویم و علیک السلام. حالا به قول شما دکتر گفته یک علیک السلام بیشتر نمی توانی بگوئی، دو تا علیک السلام نمی شود. چرا من مخیر نباشم؟ مخیرم. خب من باید جواب سلام بدهم در این دو مورد، عاجزم از جمع بین الجوابین، می شوم مخیر. فوقش می شوم مثل اخرس، اولی را با اشاره جواب می دهم و دومی را به زبان می آورم. چون دومی را اگر اشاره کنم ممکن است ناراحت بشود و دیگر به من قرض ندهد. مرجح های نفسانی است دیگر، چه اشکالی دارد؟

سؤال: وقتی که کسی قدرت دارد و واجب اول را انجام نمی دهد، یک هیئتی از آن قدرت داشتن و اطاعت نکردن حاصل می شود که عرف این را برای یک عبد نمی پسندد.

جواب: همه این مثالهایی که ما می زنیم عرف هیچ احساس ترجیح به سبق زمانی نمی کند.

در همه این مثالها که ما زدیم روی آن تأمل کردیم. مثلا در همان مثال نذر صوم، خب إذا قدرت فف بنذرک بصوم یوم السبت. إذا قدرت فف بنذرک بصوم یوم الاحد. خب من عاجزم از جمع بین الصومین، چرا مخیر نباشم؟ خب من مخیرم روز شنبه روزه بگیرم یا یکشنبه. حالا روز شنبه یکجائی سور دعوتم می گویم سور را بخورم، روز شنبه که هیچ کس نیست برایمان غذا بپزد روزه بگیریم. اینکه بگوئیم الا ولابد باید ترجیح به سبق زمانی بدهی و روز شنبه روزه بگیری، کدام عقلاء همچنین حرفی می زنند؟

بله ارتکاز متشرعی در مثال ماه رمضان همین است، قبول دارم. کسی که عاجز است از جمع بین تمام روزه های ماه رمضان چون مریض است و مثلا بیش از پانزده روز نمی تواند روزه بگیرد، حالا یا پانزده روز اول باید روزه بگیرد و یا پانزده روز نیمه دوم، بعید نیست طبق ارتکاز متشرعی باید پانزده روز اول را روزه بگیرد. مثلا ارتکاز متشرعی می فهمد که مریض فعلی روزه نمی گیرد. می گوید تو که مریض فعلی نیستی، تو پانزده روز اول را می توانی روزه بگیری. این مثالهای قیام فی الصلاة، وضوء للصلاة، یا این مثال عجز از جمع بین روزه های ماه رمضان، ما این مثالها را طبق مرتکز مشترعی معتقدیم سبق زمانی لااقل مطابق با احتیاط وجوبی هست. ولی این دلیل نمی شود که ما یک قاعده کلیه تأسیس کنیم بگوئیم سبق زمانی مرجحٌ مطلقا. چون اگر شما چند تا مثال می زنید ما چندین برابر او می توانیم مثال بزنیم که هیچ احساس نمی کنیم لزوم ترجیح به سبق زمانی را.

اینکه میگویند هر مثال فقهی پیدا شد به نفع ترجیح به سبق زمانی بود، می گوئیم نه اینطور نیست. در همان مثال نذر صوم یوم السبت و یوم الاحد اگر واقعا من عاجزم از جمع بین الصومین، یا ظالمی یا غیر ظالمی اجازه نمی دهد که من این دو روز را روزه بگیرم، کدام مرتکز متشرعی این است که حتما باید روز شنبه را روزه بگیری؟ چه خصوصیتی دارد؟

سؤال وجواب: فرض این است که هیچ فرجی در کار نیست و ما عاجزیم از جمع بین الامتثالین. وقتی که من عاجزم از جمع بین الامتثالین دوست داشتم آن متأخر زمانا را انتخاب کنم. به نفر اول بگویم آن روز که آمدم خانه ات قرض خواستم دادی؟ می گوید نه نداشتم. می گویم خب آن دومی هر چه قرض خواستم بلافاصله به من داد. ببینیم باز هم حرف می زند. اینها که مرجح شرعی نیست، من قبول دارم، ولی دیگر انتزاع توهین هم نمی کند که بگوید تو به من توهین کردی. نه، من دوست داشتم جواب سلام نفر بعدی را بدهم چون او بیشتر نیازهای من را برطرف می کند. با اینکه اگر سبق زمانی مرجح تعیینی بود که این حرفها مسموع نیست که تو به من قرض ندادی او به من قرض داد. اینها که مرجح شرعی نیست. اینها نشان می دهد که عرف هم انتزاع تخییر می کند.

سؤال وجواب: ما در این مثالهایی فقهی که طبعا استقصاء کردیم و این چند مثال فقهی را پیدا کردیم، آن چیزی را هم که منصوص است در عروه همان مسأله قیام فی بعض الرکعات است. حالا ما چند مثال دیگر هم مطرح کردیم. در اینها لااقل من الاحتیاط اللزومی فی الترجیح بالسبق الزمانی فی هذه الامثله. اما اینکه بطور مطلق ما بیائیم بگوئیم سبق زمانی مرجحٌ مطلقا کما فی مصباح الاصول، أو مع التفصیل بین الواجبات المشروطة بالقدرة العقلیة و الواجبات المشروطة بالقدرة الشرعیة که آقای حکیم در مستمسک وآقای خوئی در محاضرات تفصیل داد، به نظر ما این وجه صناعی ندارد.

هذا تمام الکلام فی مرجحات باب التزاحم.

### ذکر دو فرع فقهی در آخر بحث تزاحم

در آخر بحث تزاحم ما دو فرع فقهی را بطور مختصر مطرح می کنیم مفصلش را به جزوه مراجعه کنید.

#### فرع اول

فرع اول: مرحوم کاشف الغطاء در کسی که در نماز صبح مثلا از روی جهل آهسته حمد و سوره می خواند، یا در حال سفر از روی جهل به جای نماز دو رکعتی نماز چهار رکعتی می خواند. فرموده است که ما می توانیم این نماز را تصحیح کنیم با امر ترتبی. یعنی چه؟ یعنی بگوئیم آقا! تو یک امری داری که صل الصبح جهرا. یک امری هم داری به نحو ترتب که إن لم تصل الصبح جهرا فصلها اخفاتا. آنوقت این آقا عقاب می شود بخاطر عصیان آن امر اولی. ولی نمازش صحیح است بخاطر امتثال امر ترتبی.

این فرمایش مرحوم کاشف الغطاء.

بزرگانی که به این مطلب مرحوم کاشف الغطاء متعرض شده اند اغلب اشکال گرفته اند.

اشکال اول: محقق اصفهانی فرموده است: مثلا در همین مثال اتمام فی موضع القصر که مثال خود محقق اصفهانی است که کاشف الغطاء گفت دو امر داریم: یک امر داریم که صل قصرا، امر دوم اینکه إن لم تصل قصرا فصل تماما. محقق اصفهانی فرموده است شرط امر ترتبی به نماز تمام چیست؟ این را مشخص کنید. اگر شرط امر ترتبی به نماز تمام در حق این مسافر ترک نماز قصر است در اول وقت، یک محذور دارد. اگر شرطش ترک نماز قصر است فی تمام الوقت، یک محذور دیگری دارد. چطور؟

شارع از دو حال خارج نیست، یا گفته إن لم تصل القصر فی اول الوقت فصل التمام، یا گفته إن لم تصل فی تمام الوقت قصرا فصل التمام. اگر اولی است، یعنی گفته إن لم تصل القصر فی اول الوقت فصل التمام، این لازمه اش این است که این مسافری که جاهل به حکم است (چون بحث در مسافر جاهل به حکم است) اگر آمد اول اذان ظهر نهار خورد بعد نماز خواند، بر او واجب باشد دو تا نماز. چرا؟ برای اینکه یک خطاب می گوید صل القصر، یک خطاب هم می گوید إن ترکت القصر فی اول الوقت فصل التمام. خب این هم اول وقت در حال نهار خوردن بود لذا ترک القصر فی اول الوقت. لازمه اش این است که این مسافر که جاهل به وجوب قصر است، اگر اول وقت نماز نخواند بعدش دو تا وجوب فعلی یکی وجوب قصر و یکی وجوب تمام در حقش هست. و اگر در همین حال جهل نماز قصر هم بخواند باز عقاب می شود. چرا؟ برای اینکه می گویند واجب بود تو نماز تمام هم بخوانی. خب اینکه قابل التزام نیست.

واگر بگوئید شرط وجوب ترتبی تمام، ترک نماز قصر است فی تمام الوقت، این خلاف نظر فقهی است که در اثناء وقت هم اگر این مسافر ملتفت شد اعاده ندارد. اگر مسافر در اثناء وقت فهمید که وظیفه اش نماز دو رکعتی بوده ولی او چهار رکعت خوانده، اجماع داریم راجع به مسافر جاهل به اصل حکم که این آقا در داخل وقت هم ملتفت شد اعاده ندارد. در آن جهر واخفات که همه می گویند.

آنوقت نتیجه این شد که شما دو تا نتیجه داشتید، هر گزینه ای را انتخاب کنید یک محذور دارد. این گزینه دوم هم که ترک القصر فی تمام الوقت بود، لازمه اش این است که این آقایی که در اثناء وقت ملتفت می شود این امر ترتبی نداشته باشد، وظیفه اش این باشد که برود نماز قصر بخواند، در حالی که فقهاء به این ملتزم نیستند.

جواب از این مطلب انشاءالله فردا.

جلسه 328

یکشنبه 30/01/88

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 فرعی بود که از نظر فقهی کسی که جهر بکند فی موضع الاخفات یا بالعکس، نمازش صحیح است. در صحیحه زراره هم آمده است «عن رجل اجهر فیما ینبغی الاخفات فیه أو أخفت فیما ینبغی الاجهار فیه؟ قال علیه السلام إن فعل ذلک ناسیا أو ساهیا أو لا یدری فقد تمت صلاته، وإن فعل ذلک متعمدا اعاد الصلاة». فرق نمی کند جاهل قاصر باشد یا مقصر، نمازض صحیح است. وهمینطور کسی که مسافر بود با جهل به وجوب قصر نماز تمام خواند. اجماع داریم که اگر جاهل باشد به اصل وجوب قصر بر مسافر، نمازض صحیح است، حتی در داخل وقت هم اگر ملتفت بشود اعاده ندارد. اما جاهل به خصوصیات حکم، مثلا نمی داند دانشجو حکمش چیست. فرض کنیم وظیفه این دانشجو نماز قصر بود، و او از روی جهل نماز تمام خواند. جاهل به خصوصیات وجوب قصر بود. برخی فرموده اند که اگر در داخل وقت هم متوجه بشود و عالم بشود به وجوب قصر، اعاده ندارد کما هو مختار السید الصدر، برخی مثل حضرت امام فرموده اند اگر ملتفت بشود چه در داخل وقت و چه در خارج وقت، اعاده وقضاء دارد. برخی هم مثل مرحوم آقای گلپایگانی و مرحوم آقای خوئی و آقای سیستانی تفصیل می دهند، می گویند اگر داخل وقت عالم شد به وجوب قصر، اعاده کند نماز را، و اگر خارج وقت بود قضاء ندارد.

به هر حال بحث فقهی روشن است، بحث در تخریج صناعی این حکم فقهی است. چطور می شود کسی وظیفه اش نماز قصر است، اما نماز تمام می خواند از روی جهل به حکم، چون جاهل مقصر است، مستحق عقاب است. پس معلوم می شود امر دارد به نماز قصر. ولی از طرف دیگر این نماز تمام صحیح است. نماز صحیح است یعنی امتثال امر است. فقد تمت صلاته. نه اینکه صرفا یک عمل لغوی انجام داد که امتثال امر نبود، اما اثرش این بود که تکلیف به نماز قصر را ساقط کرد. صرفا این نماز تمام مسقط باشد این هم خلاف ظاهر ادله است. این نماز تمام امتثال امر است، این چطور می شود؟ هم امر دارد به نماز قصر و لذا جاهل مقصر اگر بود مستحق عقاب است، و هم این نماز تمام صحیح است یعنی امتثال امر است، نه اینکه صرفا مسقط تکلیف باشد. این تهافتی بود که برخی مثل مرحوم آقای خوئی ره فرمودند قابل علاج نیست، و باید ملتزم بشویم که در اینجا جاهل مقصر هم مستحق عقاب نیست، بتوضیح سیأتی انشاءالله. اما مشهور جمع کرده اند بین این دو مطلب، الجاهل المقصر إذا أتم فی موضع القصر یستحق العقاب علی ترک صلاة القصر، و صلاة التمام منه یقع امتثالا للامر.

مرحوم کاشف الغطاء گفت با امر ترتبی مشکل را حل می کنیم. این شخص امر به نماز قصر دارد، و یک امر هم دارد به نماز تمام به نحو ترتب. إذا ترکت صلاة القصر فی حال جهلک بوجوب القصر فصل تماما.

اولین ایراد بر مرحوم کاشف الغطاء از محقق اصفهانی بود. فرمود شرط امر ترتبی به نماز تمام، یا ترک نماز قصر است در اول وقت، که محذورش این است که اگر کسی در حال جهل به وجوب قصر نماز اول وقت نخواند، نهار خورد، بعد از گذشت اول وقت دو امر دارد: یک: صل القصر، دو: صل التمام، چون شرطش حاصل است. إن ترکت القصر فی اول الوقت فصل التمام حاصل است. و این قابل التزام نیست که مسافر جاهل به وجوب قصر اگر در اول وقت نماز نخواند واجب بشود در حق او دو نماز. یعنی نماز قصر هم اگر خواند نماز تمام نخواند باز مستحق عقاب باشد. واگر می گوئید شرط امر ترتبی ترک نماز قصر است فی جمیع الوقت، توجیه فتوای مشهور بلکه فتوای کل اصحاب بر اینکه جاهل به وجوب قصر اگر در داخل وقت هم عالم شد به وجوب قصر، نماز تمامی که خوانده است صحیح است و لا اعادة علیه. اگر شرط برای امر ترتبی ترک القصر فی تمام الوقت است، هنوز ساعت یک بعد از ظهر است. اینکه نماز قصر را در تمام وقت ترک نکرده است.

اقول: به نظر ما این فرمایش محقق اصفهانی قابل جواب است. ما شق ثالثی داریم. شرط امر ترتبی نه ترک قصر است فی اول الوقت، نه ترک قصر است الی تمام الوقت. بلکه ترک القصر الذی لم یأت بالتمام قبله است. القصر الذی لم تأت بالتمام قبله این واجب است در حق آن مسافر که جاهل است به وجوب قصر. مسافر عالم مکلف است به صلاة قصر. مسافر جاهل به وجوب قصر، مکلف است به نماز قصری که قبل از آن نماز تمام نخواند. شرط امر ترتبی به نماز تمام ترک این نماز قصر مقید هست. کسی که نماز قصری را که قبل از آن نماز تمام نخوانده همچنین نماز قصری را اگر ترک بکند، این امر ترتبی دارد به نماز تمام.

سؤال وجواب: بحث این است که می خواهیم تخریج صناعی می خواهیم بکنیم. ما نمی خواهیم استخراج حکم فقهی بکنیم. در استخراج حکم فقهی دنبال ادله می گردیم. ادله می گویند کسی که جاهل بود به وجوب قصر اگر نماز تمام خواند، نمازش صحیح است. می خواهیم این حکم فقهی را تحلیل کنیم تخریج صناعی کنیم بحث ثبوتی بکنیم. والا مشکل اثباتی که ما نداریم. إذا ترکت القصر الذی لم تتم قبله فصل التمام. این امر ترتبی هیچ محذوری ندارد. چرا؟ برای اینکه این آقای مسافر جاهل به حکم اگر نماز تمام بخواند، بعدش دیگر عاجز خواهد بود از این نماز قصر مخصوص. چون هر چه نماز قصر بخواند، نماز قصری که قبل از او نماز تمام نخوانده باشد نیست. هر چی نماز قصر بخواند می شود نماز قصری که قبلش نماز تمام خوانده است.

سؤال وجواب: امر دارد به نماز قصری که لم یتم قبله. این یک امر است. امر دوم این است که إذا لم تأت بالقصر الذی لم تتم قبله فصل التمام. این مسافر دیگر نمی تواند نماز قصری بخواند که قبل از او نماز تمام نخوانده است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که نماز تمام خواند. اگر الان بخواهد نماز قصر بخواند به درد نمی خورد. این آن نماز عصر مطلوب شارع نیست.

سؤال وجواب: بحث در امر ترتبی است. امر ترتبی شرطش این است: ترک نماز قصری که لم یأت بالتمام قبله.

سؤال وجواب: ما از شما سؤال می کنیم: در حق این مسافر جاهل به حکم چه چیزی واجب است؟ نماز قصر مطلقا؟ اگر اینطور است چرا در اثناء وقت که عالم شد به وجوب قصر به او می گوئید چون نماز تمام خواندی دیگر نماز قصر نخوان. چرا؟ برای اینکه آن نماز قصر مطلوب دیگر ممکن نیست از این آقا صادر بشود. چون نماز قصر مطلوب نماز قصری است که لم یأت بالتمام قبله. شبیه هم دارد در عرف. مولا به عبدش گفت إسق ابنی مائا باردا، بعد این عبد آمد آب ولرم داد، پسر مولا عطشش برطرف شد. بعد مولا گفت أمرتک أن تسقی إبنی مائا باردا، عبد می گوید چشم، فرض کن من یک دقیقه دیرتر امتثال می کردم امر تو را چه می شد، الان می روم آب سرد از یخچال می آورم می دهم به پسرت. مولا می گوید دیگر فائده ندارد. چون من می گفتم آب سرد برای رفع عطش فرزندم، تو می خواهی فرزندم دل درد بگیرد؟ یک لیوان آب ولرم دادی او هم بچه است متوجه نبود خورد، یک لیوان آب سرد هم روی آن به او بدهی مریضش کنی؟ نه دیگر نمی خواهم. پس آن امری که داشت که إسق إبنی ماءا باردا، یعنی إسق إبنی ماءا باردا لم تسقه قبله ماءا حارا. چون وقتی اطلاق نبود، مطلق نبود امر، مهمل هم که نمی تواند باشد، پس مقید است. اگر إسق إبنی ماءا باردا مطلق بود پس چرا الان قابل امتثال نیست؟ کشف می کنیم از اینکه مولا به این عبد گفت دیگر اگر آب سرد هم به این فرزندم بدهی هیچ ارزشی ندارد بلکه مضر هم هست، می فهمیم مطلوب مولا سقی ماء باردی بود که قبل از آن ماء حار به این فرزند نداده باشی.

آنوقت مولا به نحو ترتب می گوید إن لم تسق إبنی ماءا باردا لم یکن قبله ماء حار فاسقه ماءا حارا، به نحو ترتب می گوید، اشکال دارد. امر ترتبی شرطش عبات از ترک سقی ماء بارد مقید است، ترک سقی ماء باردی که قبل از آن ماء حار به این فرزند نداده باشیم.

سؤال وجواب: این آقا فی علم الله چه می کند؟ این آقا فی علم الله یا اول نماز قصر می خواند، که دیگر امر ترتبی ندارد، یا نماز تمام می خواند، یا اصلا نماز نمی خواند، اینجا امر ترتبی دارد، چون ترک القصر الذی لم یتم قبله. پس آن کسی که اول نماز قصر می خواند امر ترتبی ندارد. اما دو گروه امر ترتبی دارند، یکی آنهایی که اصلا نماز قصر نخوانده اند، اینها امر ترتبی دارند چون ترک القصر. یکی هم آنهایی که نماز قصر خواندند ولی بعد از تمام. آنها هم ترکوا القصر الذی لم یتمّ قبله. بله أتوا بالقصر، اما أتوا بالقصر الفاسد، أتوا بالقصر الذی أتموا قبله، این مفید نیست. ترکوا القصر الذی لم یتموا قبله. این امر ترتبی است.

سؤال وجواب: ما بطور کلی می گوئیم کسی که نماز قصر صحیح را ترک کند، نماز قصر صحیح چیست؟ نماز قصری است که قبل از آن در حال جهل نماز تمام نخوانیم. کسی که نماز قصر صحیح را ترک می کند امر ترتبی دارد به نماز تمام. ما امر ترتبی مان به این نحو است. حالا خارجا در دو حال امر ترتبی هست: یکی آن حالی که این مکلف جاهل به وجوب قصر اصلا نماز قصر نخواند، یکی هم اینکه نماز قصر بخواند ولی بعد از نماز تمام. این دو امر ترتبی دارند به نماز تمام. اطلاق رفض القیود است.

نفرمائید که امر این کسی که نماز تمام می خواند اول وقت، بعدا هم می گوید مهم نیست حال که فهمیدم نماز قصر بر من واجب است نماز قصر هم می خوانم، نفرمائید که امر این آقا به نماز تمام طلب الحاصل است. چرا؟ برای اینکه این آقا امرش به نماز تمام به این خاطر هست که نماز تمام خواند. اگر این آقا نماز تمام نمی خواند صبر می کرد ساعت 5 بعد از ظهر نماز قصر می خواند که امر ترتبی نداشت. کسی که نماز تمام نمی خواند صبر می کرد ساعت 5 نماز قصر می خواند، این آقا که امر ترتبی نداشت به نماز تمام. پس این آقایی که امر به نماز تمام دارد ترتبا، بخاطر این است که این بدبخت مقید به نماز اول وقت بود، رفت اول وقت از روی جهل به حکم نماز تمام خواند. پس امر ترتبی این آقا به نماز تمام بخاطر این است که این آقا نماز تمام خوانده است. و الا اگر مثل رفیقش می گذاشت ساعت 5 بعد از ظهر نماز می خواند، ممکن بود همان موقع نماز قصر بخواند و دیگر امر ترتبی هم به نماز تمام نداشته باشد.

این اشکال اگر در ذهن شما آمد که لازمه این عرض ما این است که امر ترتبی به تمام در حق این مسافر بخاطر این است که این مسافر نماز تمام خوانده است. چون نماز تمام خوانده به او می گویند نماز تمام بخوان. والا اگر نماز تمام نمی خواند صبر می کرد ساعت 5 بعد از ظهر نماز قصر می خواند که او دیگر امر ترتبی به تمام نداشت.

جواب شما این است که اطلاق رفض القیود است نه جمع القیود. ما که در خصوص این شخص نگفتیم که إذا أتیت بالتمام فأت بالتمام تا بشود طلب الحاصل. ما بطور کلی و مطلق گفتیم که هر کسی که ترک کند نماز قصر صحیح را، او امر ترتبی دارد به تمام. این اطلاق است. اطلاق رفض القیود است. خب ممکن است آدم ترک کند نماز قصر صحیح را به اینکه اصلا تا آخر وقت نماز قصر نخواند. کسی که ترک می کند نماز قصر را به اینکه تا آخر وقت نماز قصر نمی خواند وفرض هم این است که جاهل به وجوب قصر است، امر او به تمام که مشکل ندارد.

پس اطلاق رفض القیود است. اگر بگویند هر کس ترک کند قصر صحیح را واجب است بر او تمام، این محذور طلب الحاصل ندارد.

بله اگر بیایند به خصوص این آقایی که نماز قصر می خواند ساعت 5 احتیاطا ولکن اول وقت نماز تمام خواند، به این آقا بگویند که چون نماز تمام خواندی امر ترتبی داری به تمام. والا اگر نماز تمام نمی خواندی فقط می گذاشتی ساعت 5 نماز قصر می خواندی، امر ترتبی به تمام نداشتی، اگر به خصوص این بیایند همچنین حرفی بزنند بله این طلب الحاصل است. اما اطلاق که معنایش این نیست که جمع القیود کنند. اطلاق رفض القیود است. هر کسی که ترک القصر الصحیح امر ترتبی دارد به تمام. این آقا هم ترک القصر الصحیح دیگر. دو گروه ترک می کنند قصر صحیح را: یکی این آقا که اول نماز تمام خواند بعد ساعت 5 نماز قصر خواند. دوم کسانی که اصلا نماز قصر تا آخر وقت نمی خوانند. این دو گروه ترک می کنند قصر صحیح را. چون ترک مقید یا به ترک ذات مقید است یا به ترک قید آن. پس می گوید هر کس ترک کند نماز قصر صحیح را، امر ترتبی دارد به نماز تمام. این چه محذوری دارد؟ کجای آن طلب الحاصل است؟

سؤال وجواب: قصر صحیح یعنی القصر الذی لم یأت بالتمام قبله. دو گروه ترک می کنند این مقید را کما ذکرنا. ما بطور مطلق جامع بین این دو گروه را حساب می کنیم. نمی آییم به گروه اول امر جدا بکنیم و به گروه دوم امر جدا. بیائیم بگوئیم ایها الذی تترک القصر فی تمام الوقت صل التمام ترتبا. ایها الذی تأتی بالتمام قبل القصر صل التمام ترتبا. اگر اینجور بود، این امر دوم طلب الحاصل بود. یعنی چه که ایها الذی تأتی بالتمام قبل القصر جهلا إئت بالتمام، اینکه طلب الحاصل است. اگر بنا شد ما اطلاق را جمع القیود بگیریم یک خطاب مطلق که داریم ببریم این را در کارخانه نخ ریسی تبدیلش کنیم به هزارها خطاب، بله این اشکال پیش می آید. ولی چرا این کار را بکنیم؟ اگر تقیید یک جائی محال بود اطلاق رفض القیود است، اطلاق که محال نمی شود.

سؤال: اگر قصر را بجا نیاورد موضوع تمام فعلی می شود، اگر تمام را بجا نیاورد موضوع قصر فعلی می شود.

جواب: موضوع قصر که از اول وقت فعلی است. المسافر یقصر. خطاب وجب قصر ترتبی نیست. نخیر، المسافر یجب علیه القصر، منتهی یجب علیه القصر الخاص، یجب علیه القصر الذی لم یأت بالتمام قبله. این شرط الواجب است.

سؤال: حالا اگر هر دو را انجام نداد، هم موضوع قصر فعلی است و هم موضوع تمام، یعنی آیا جاهل قاصر دو تا عصیان کرده است؟

جواب: ما فعلا اشکال اول را می گوئیم، شما رفتید سراغ اشکالهای بعد.

سؤال وجواب: ما می گوئیم امر به مطلق وقتی اطلاق رفض القیود است که مشکلی ندارد. ... آقای خوئی هم منکر این نیست. بلکه میگوید شما اگر امر کنید بگوئید ایها المطیع صل، این محال است. ایها العاصی صل، او هم محال است. یعنی شرط امر به نماز امتثال امر به نماز باشد، طلب الحاصل است. إذا کنت تمتثل الامر بالصلاة فصل، این طلب حاصل است. إذا کنت تعصی الامر بالصلاة فصل، این هم خلف است. اصلا معنا ندارد بگوئیم اگر امر به نماز را عصیان می کنی نماز بخوان. اما اگر بگوید المکلف یصلی، آیا این هم محال است؟

سؤال وجواب: بحث در اشکال محقق اصفهانی ره که میگوید این تقیید محال است. ما می گوئیم تقیید محال است، اما هر جا تقیید محال بود اطلاق هم محال است. إذا کنت تمتثل الامر بالصلاة فصل محال، محال است دیگر، چون می گوید اگر نماز می خوانی باید نماز بخوانی. این محال است. اگر هم بگوید اگر نماز نمی خوانی باید نماز بخوانی، این هم جمع بین نقیضین است دیگر. ولی بطور مطلق بگوید نماز بخوان اینکه محال نیست.

پس این اشکال محقق اصفهانی درست نیست.

اشکال دوم: اشکال مرحوم آقای خوئی است در مصباح الاصول. ایشان در محاضرات می گوید امر ترتبی کاشف الغطاء بسیار خوب است. اما در مصباح الاصول هنوز تحت تأثیر تعلیمات استادش مرحوم نائینی و شاید محقق اصفهانی بوده، چون دوره سابقه است، فرموده: این امر ترتبی لازمه اش تعدد عقاب است. حالا اگر این جاهل به وجوب قصر نه نماز قصر خواند و نه نماز تمام، آیا دو عقاب می شود؟ چون امر ترتبی که فعلی است، إذا ترکت القصر فصل التمام شد فعلی، صل القصر هم که فعلی بود، دو امر فعلی را عصیان کرده است. یعنی جاهل به وجوب قصر دو عقاب اما عالم به وجوب قصر یک عقاب إذا ترک الصلاة رأسا.

اقول: جواب آقای خوئی ره این است که اولا نقض می کنیم به اینکه می گوئیم اگر شما در کنار آب فرات بودید نماز نخواندید یک عقاب، اما در بیابان یک بطری آب داری، با آن باید وضوء می گرفتی، اما بجای اینکه وضوء بگیری آب دوغ خیار درست کردی و خوردی. خب امر به وضوء با عصیان ساقط شد. وسط وقت است از این به بعد می گویند صل متیمما. آن را هم نخواندی. دیروز این آقا کنار آب فرات نماز نخواند یک عقاب می شود، امروز در بیابان بخاطر کمبود آب دو تا عقاب می شود. چون یک امر داشت که صل متوضئا تا ساعت 3 بعد از ظهر، 3 بعد از ظهر هوس آب دوغ خیار کرد گفت این آب را آب دوغ خیار کنیم، بعد آمد نماز با تیمم هم بر او واجب شد او را هم نخواند لذا دو تا عقاب می شود. این محتمل است؟!

سؤال: نقض شما درست نیست چون تکلیف واحد است امر دارد به اینکه صل متطهرا.

جواب: اگر بنا باشد امر رفته باشد روی صلاة مع الطهاره اعم از طهارت مائیه و ترابیه پس چرا او را عقاب می کنید که چرا اول وقت نماز با وضوء نخواندی. اینطور که شما می گوئید پس جائز است اختیارا که من با این آب، آبدوغ درست کنم نماز با وضوء نخوانم، نماز با تیمم بخوانم، چون امر دارم به جامع تخییری. چون جامع تخییری یعنی عدول از یک عدل به عدل آخر اختیارا جائز است. اگر من امر تعیینی ندارم به نماز با وضوء، پس چرا مرا عقاب می کنید در عروه همه تان فتوی دادید که لا یجوز اتلاف الماء فی اثناء الوقت و لکن لم اتلف الماء وتیمم و صلی صحت صلاته؟

سؤال: در بحث ترتب آقای خوئی ره می گوید دو تا تکلیف است اگر هر دو عصیان بشود دو تا عقاب دارد. جواب: در نقض ما دو عقاب هست یا نیست؟

والحل اینکه تعدد عقاب از لوازم لاینفک تعدد امر نیست. ممکن است امر متعدد باشد اما برای استیفاء غرض واحد است. روزهای دیگر فقط نانوائی سنگکی بود بربری باز نکرده بودند، هی مولا می گفت برو نان سنگک بخر. این عبد هم نمی رفت. مولا هم می دید هر روز صبحانه باید نان خشک بخورد یک سیلی می زد به این عبد. امروز مولا دید به او گفتند که یک نانوائی بربری هم برادران ترک زبانمان باز کرده اند، گفت که نان سنگک بخر، اگر نان سنگک نمی خری برو نان بربری بخر. این هم نرفت. امروز دو تا عقابش بکند چون دو تا امر را عصیان کرده است. نه، برای اینکه اینها بخاطر استیفاء غرض واحد بود. می گفت آن غرض تام را استیفاء کن، اگر غرض تام را استیفاء نمی کنی لااقل معظم آن غرض را با این فعل دوم استیفاء کن. این عقاب می شود بر تفویت غرض واحد و این موجب تعدد عقاب نیست.

سؤال: مشهور می گویند فرق است بین قاصر و مقصر. با این توجیهی که شما کردید دیگر بین جاهل و مقصر فرقی نیست. جواب: جاهل قاصر که اصلا عقاب نمی شود. بله اگر جاهل قاصر بود به وجوب قصر و فکر می کرد نماز تمام واجب است نماز تمام هم نخواند، بلکه یک عقاب می شود.

سؤال: اما مقصر را مشهور گفته اند دو عقاب دیگر.

جواب: عقاب بر تفویت ملاک تام با عقاب بر تفویت ملاک رأسا فرق می کند. کسی که اصلا نماز نخواند عقاب می شود بر تفویت اصل ملاک. اما این آقایی که می آید نماز تمام می خواند نماز قصر نمی خواند، عقاب می شود بر تفویت آن ملاک متبقای در نماز قصر. والا معظم ملاک نماز را استیفاء کرده است. اگر نماز نخواند اصلا، عقاب می شود بر تفویت تمام الملاک، اما اگر نماز تمام بخواند عقاب می شود بر تفویت آن ملاک متبقای در نماز عصر که با نماز تمام هم استیفاء نشد.

اشکال سوم: که باز از مرحوم آقای خوئی است. ایشان فرموده: روایات می گوید شبانه روز خداوند پنج نماز واجب کرده نه بیشتر، شمای کاشف الغطاء آمدید برای این مسافر جاهل به وجوب قصر شش تا نماز واجب کردید، این خلاف روایات است.

اقول: می گوئیم جناب آقای خوئی! شما هم بر آن واجد المائی که در اثناء وقت آب را زمین می ریخت شش تا نماز واجب کردید، یک نماز با وضوء اول وقت یک نماز با وضوء آخر وقت، چهار تا نماز دیگر هم بود. به این هم تمام نمی شود. آنقدر امرهای طولی داریم در نماز. تأخیر انداخت نماز را تا ضیق وقت، امر به ادارک تمام نماز در وقت متبدل شد به امر به ادارک رکعة من الصلاة فی الوقت. اینها را که خود شما هم قبول دارید. امر به نماز با سوره تبدیل شد به امر به نماز بی سوره چون وقت تنگ است. بابا این روایاتی که میگوید پنج تا نماز بیشتر نیست، پنج تا طبیعت نماز را می گوید. نظر ندارد به این امرهای ترتبی یا به امرهای طولی. به اینها کار ندارد. 5 تا فریضه داریم: صبح، ظهر، عصر، مغرب و عشاء، تمام شد ورفت. اما حالا نماز صبحت ممکن است امر ترتبی داشته باشد یا نماز ظهرت ممکن است امر ترتبی داشته باشد اینها که مد نظر نیست. ولذا این اشکالها به نظر ما وارد نیست.

بقیه اشکالات انشاءالله فردا.

جلسه 329

دوشنبه 31/01/88

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 ایرادهایی بود که بر تعلق امر ترتبی به نماز تمام فی موضع القصر که مرحوم کاشف الغطاء مطرح کرد گرفته بودند. سه ایراد را جواب دادیم.

اشکال چهارم: از مرحوم نائینی است. فرموده است: اگر ما یک امری فرض کنیم که موضوعش قابل وصول به مکلف نباشد، این امر لغو است. امری که هیچگاه مکلف علم به موضوع آن پیدا نمی کند این اثری ندارد. در مانحن فیه شارع اگر بگوید إذا کنت تعصی الامر بالقصر فصل التمام، این مسافر فرض این است که جاهل است به وجوب قصر، علم پیدا نمی کند به عصیان. اگر علم پیدا کند به اینکه عصیان می کند وجوب قصر را، که می شود عالم به وجوب قصر. پس این امر ترتبی به نماز تمام معقول نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: جناب استاد! چه اصراری دارید که شرط امر ترتبی به قصر را که عصیان الامر بالقصر بدانید؟ بلکه ترک صلاة القصر است. خب این مسافر ملتفت است که ترک می کند نماز قصر را. إذا کنت تترک صلاة القصر فصل التمام. مشکل حل می شود.

اقول: این فرمایش مرحوم آقای خوئی به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای اینکه تارة فرض می کنیم این مسافر جاهل متردد هست، جاهل شاک هست، تارة فرض می کنیم جاهل غافل و یا معتقد به وجوب تمام هست. اگر جاهل متردد است، یعنی جهل بسیط دارد، شاک است در وجوب قصر، حتی اگر شرط امر ترتبی به تمام عصیان الامر بالقصر باشد، مشکلی پیش نمی آید. چون این مسافر وقتی نماز تمام می خواند، اجمالا می داند یا این نماز تمام امر اولی دارد اگر وظیفه او در این سفر که سفر مقدمه تحصیل است تمام باشد، و یا اگر وظیفه او قصر بود اولا، پس او عصیان دارد می کند امر به قصر را. اجمالا این مکلف می داند که یا امر به تمام دارد اولا و بالذات، و یا امر دارد به تمام ترتبا، چون می داند اگر امر داشته باشد به قصر، دارد این امر را عصیان می کند. پس مشکلی پیش نمی آید. موضوع امر ترتبی به این مکلف واصل شده است ولو وصولا اجمالیا.

اگر فرض می کنید این مسافر جاهل مرکب است، غافل است یا قاطع است بالخلاف وبعدم وجوب القصر، جناب آقای خوئی! تعویض نحوه موضوع امر مشکل را حل نمی کند. چرا؟ برای اینکه امر این مسافر به تمام قابل وصول به او نیست. او فکر می کند که وظیفه اولیه اش تمام است، برای همچنین مسافری امر ترتبی به تمام درست کردن شبهه لغویت دارد. مثل اینکه کسی معتقد است که حرام است بر او شرب این مایع لکونه خمرا. بعد بیایند بگویند حال که تو اعتقاد داری که شرب این مایع حرام است ما بر تو حرمت جعل می کنیم، خب آقایان در بحث تجری گفته اند که این لغو است. خب این آقا که معتقد است که شرب این مایع حرام است. برای او حرمت جعل کردن از باب تجری لغو است. چه تأثیری دارد در نفس این مکلف؟ در اینجا هم این مکلف اعتقاد دارد که امر اولی به تمام دارد. جعل امر ترتبی برای او لغو است.

اقول: پس جواب مرحوم آقای خوئی مشکل را حل نکرد، باید یک فکر اساسی بکنیم. بگوئیم شمول اطلاق نسبت به غافل و جاهل مرکب لغو نیست. چه اشکالی دارد؟ خطاب امر ترتبی به اطلاقه شامل جاهل متردد می شود شامل جاهل غافل و یا معتقد به خلاف هم می شود. شمول اطلاق تکلیف نسبت به غافل و ناسی عقلائا لغو نیست، چون اطلاق سهل المؤونه است مؤونه زائده عرفیه ندارد، لغویت ندارد اطلاق تکلیف شامل ناسی وغافل بشود.

ما قبلا هم گفتیم اگر بنا باشد این اشکال لغویت را مطرح کنید، بسیاری از موارد در فقه دچار مشکل می شوید.

اماره یا اصل عملی می گوید این فعل واجب است، ولی واقعا این فعل حرام است. حرمت این فعل واقعا چه اثری دارد؟ لغو است. امکان احتیاط هم که نیست. چون حکم ظاهری بر وجوب آن قائم شد. پس حرمت واقعیه آن یا اباحه واقعیه آن لغو است.

یا در دوران الامر بین المحذورین، آقا من می دانم این فعل یا واجب است و یا حرام، هیچ ترجیحی هم ندارد احتمال وجوب نسبت به احتمال حرمت. بقاء وجوب واقعا چه اثری دارد؟ لغو است. و هلم جرا. خب هیچ عرفی این مطلب را می پذیرد؟ اگر عرف می خواهد قضاوت کند لغو است، عرف که همچنین قضاوتی نمی کند.

اما رفع النسیان، این را ما عرض کردیم که بیش از رفع مؤاخذه از این جمله رفع النسیان استفاده نمی شود. علاوه بر اینکه ما در اینجا می خواهیم امتنان کنیم در حق این شخص. رفع این امر ترتبی به تمام در حق این شخص خلاف امتنان است. خب این نماز تمام خواند فی موضع القصر. ما با امر ترتبی می خواهیم این نماز را تصحیح کنیم، رفع عن امتی النسیان جاری بشود بگوید بلند شو و نمازت را از نو بخوان. آن نماز تمام فی موضع القصر امر نداشت چون تو در حال نسیان نماز تمام فی موضع القصر خواندی رفع النسیان. می گوید هر چه می گوئید بگوئید اما دیگر این عن امتی را به رخ من نکشید که بخاطر گل روی امت من این کار شد که رفع النسیان!!. شما دارید مرا بیچاره می کنید، سالها من نماز تمام خواندم از روی جهل، حالا می خواهید بگوئید به رفع عن امتی النسیان تمام آن نمازها را دوباره بخوان. چون امر ترتبی به تمام شامل شمای ناسی نمی شود، رفع عن امتی النسیان. این را که نمی شود گفت. علاوه بر اینکه رفع عن امتی النسیان بیش از رفع مؤاخذه ظهور ندارد.

سؤال وجواب: ما می گوئیم اگر تکلیف غافل و ناسی لغو باشد، اینکه بیائید موضوع امر ترتبی را از عصیان الامر بالقصر ببرید روی ترک القصر مشکل شما حل نمی شود. مشکل را از جای دیگری باید حل کنید. صریحا بفرمائید که شمول اطلاق امر ترتبی نسبت به جاهل غافل و یا قاطع به خلاف لغو نیست. اثرهای جانبی هم دارد، اولا اثر اجزاء، ثانیا اگر امام جماعت نماز تمام می خواند فی موضع القصر، شما مقلد کسی هستید که می گوید وظیفه این امام نماز قصر است، می توانید اقتداء کنید، نماز او صحیح است. در حالی که اگر امر نداشت نماز او باطل بود و نمی توانستید به او اقتداء کنید. این آثار فقهی را هم دارد. پس لغو نیست که امر ترتبی به تمام شامل حتی جاهل غافل ویا معتقد به عدم وجوب قصر بشود.

سؤال وجواب: اگر دنبال اثرهای موردی باشید که باید اینجا باید اثر داشته باشد بالفعل، اگر اینجوری بخواهید برخورد کنید عرض کردم نه تنها اینجا مشکل پیدا می کنید بلکه در کل فقه دچار مشکل می شویم و باید یک فکری به حال خودمان بکنیم.

اشکال پنجم: باز از مرحوم نائینی است. مرحوم نائینی فرموده: شرط تراحم و امر ترتبی این بود که تضاد بین الفعلین اتفاقی باشد. مثل انقاذ غریق و نماز، تضاد اتفاقی پیدا می کنند. اما جائی که تضاد دائمی است مثل قیام و قعود، معنا ندارد ما اینجا ملتزم بشویم به ترتب. اگر خطابی گفت قم و خطاب گفت إجلس اینها با هم تعارض می کنند نه تزاحم. چون تضاد بین اینها دائمی است.

مرحوم آقای خوئی پذیرفته است که تضاد بین نماز تمام و نماز قصر دائمی است. منتهی می گوید این شرط را برای ترتب من قبول ندارم. می شود ترتب در موارد تضاد دائمی هم باشد.

آقای صدر بر عکس، می گوید: من معتقدم شرط ترتب این است که تضاد دائمی نباشد کما یقول به المحقق النائینی، اما اشکالم به نائینی ره این است که بین نماز تمام و قصر اصلا تضاد نیست تا چه برسد که تضاد دائمی باشد.

پس آقای خوئی تضاد دائمی را بین نماز قصر و نماز تمام پذیرفت، اشکال کبروی کرد به نائینی ره، گفت لایعتبر فی الترتب أن یکون التضاد اتفاقیا، بل یمکن أن یکون الترتب فی الضدین الدائمیین. آقای صدر کبری را از نائینی قبول می کند که یعتبر فی الترتب أن یکون التضاد اتفاقیا لا دائمیا، فقط اشکال صغروی می کند می گوید بین نماز تمام و نماز قصر اصلا تضاد نیست تا چه برسد که تضاد دائمی باشد. شما هم نماز قصر بخوان و هم نماز تمام، چه تضادی هست. تضاد این است که ضدان لا یجتمعان. اینکه علم اجمالی داری یا این واجب است یا آن، اینکه تضاد درست نمی کند بین نماز قصر و نماز تمام. تضاد این است که لایمکن اجتماعهما. مثل اینکه شما علم اجمالی داری که در این سفر یا قصر واجب است یا تمام و هر دو را می خوانی. خب اگر تضاد داشت که نمی توانستی هر دو را بخوانی. پس اینکه فقهاء در رساله هایشان می نویسند احتیاط واجب این است که جمع بکند بین قصر و تمام آیا امر به ضدین می کنند؟

سؤال وجواب: تضاد بین الفعلین نیست تضاد بین الحکمین است. ما چکار داریم به تضاد بین الحکمین. بحث در تضاد بین الفعلین است. تضادی بین الفعلین نیست.

اقول: به نظر ما حق با آقای خوئی ره است. چرا؟ برای اینکه آقای خوئی ره دو تا مطلب گفت که هر دو مطلب درست است. مطلب اول این بود که ترتب در ضدین دائمیین هم جاری است. بسیار مطلب متینی است. ما یک ترتب در باب تزاحم داریم و یک ترتب در مقام جعل. یعنی خود شارع به دلیل خاص انشاء بکند ترتب را، چه محذوری دارد؟ شارع بگوید قم، فإن کنت لا تقوم فاقعد. این چه محذوری دارد؟ خود شارع به دلیل خاص انشاء کرد امر ترتبی به ضد را.

بله در ضدان لا ثالث لهما حق با شما است. نمی شود بگوید اسکن، فإن لم تکن تسکن فتحرک. این نمی شود چون طلب الحاصل است که إن لم تکن تسکن یعنی تتحرک دیگر، امر به تحرک معنا ندارد. اما در ضدان لهما ثالث چه محذوری دارد؟ می گوید شبها روی تحت بخواب، اگر روی تخت نمی خوابی روی تشک بخواب، چه محذوری دارد. یا قیام کن اگر قیام نمی کنی جلوس کن.

بله در باب تزاحم که علاج ما است برای حل خطابین متزاحمین که ما می خواهیم با ادخال نظریة الترتب خطاب متزاحم را از خطاب متعارض خارج کنیم، آنجا بله، آنجا تضاد باید اتفاقی باشد. اگر خطاب قم با خطاب اجلس مطلق بود تعارض می کردند چون تضاد بینشان دائمی است. اما بحث ما که در این نیست. بحث ما در این است که آیا خود شارع می تواند امر بکند به نحو ترتب به ضد دائمی علی تقدیر ترک الضد الدائم الآخر؟ چه اشکالی دارد. پس کبرویا مرحوم آقای خوئی صحیح می گویند که لا یشترط فی الترتب التضاد الاتفاقی. ترتب در مقام جعل که دست خود شارع است. خود شارع به دلیل خاص انشاء می کند امر ترتبی را. و در مانحن فیه هم ما بحثمان در این است که ولو ما دلیل داریم که شارع این نماز تمام فی موضع القصر را تصحیح کرده است، ما مشکل فقهی نداریم، مشکل ما مشکل اصولی است که چطور می توانیم این تصحیح نماز تمام فی موضع القصر را توجیه بکنیم. و الا دلیل اثباتی که قاصر نیست.

اما این فرمایش آقای خوئی ره که تضاد بین القصر و التمام هست و تضاد هم دائمی است، باز هم ایشان درست می گوید. چرا؟ برای اینکه ما دیروز عرض کردیم واجب در حق مسافر جاهل به وجوب قصر نماز قصر لا بشرط نیست. القصر الذی لا تمام قبله هست. چرا؟ برای اینکه گفتیم اگر ملاک قائم باشد به نماز قصری که لا تمام قبله، خب نمی تواند خطاب امر مهمل باشد. مثال می زدیم می گفتیم مولا به عبدش گفت إسق إبنی مائا باردا. این عبد بیاید یک لیوان آب ولرم یا گرم به این ابن بدهد. خب ابن تشنگی اش برطرف می شود، اما یک عوارضی دارد یا بالاخره مزایایی که آب سرد خوردن دارد آب گرم خوردن ندارد. خب مولا می گوید بعد از اینکه آب ولرم یا گرم بدهی به فرزند من، دیگر به او آب سرد بدهی به چه درد می خورد؟ از اول باید به او آب سرد می دادی. یعنی چی؟ یعنی إسق إبنی مائا باردا لا ماء حارّ قبله. این است دیگر. (البته متعلق امر در حق عالم به وجوب قصر نه ها، عالم به وجوب قصر ده تا نماز تمام هم بخواند مشکل ایجاد نمی کند، شرط واجب نماز قصری است که لا تمام قبله فی حال الجهل، والا نماز قصری که نماز تمام قبلش خواندید اما در حال علم به وجوب قصر، او هیچ مشکلی ایجاد نمی کند). پس شد صل قصرا لا تمام قبله فی حال الجهل. خب بین این و بین صلاة تمام فی حال الجهل تضاد دائمی است منتهی بالعرض. یعنی شما بگوئید نماز شبی که در حال قیام است با قعود، خب تضاد دائمی پیدا می کنند. نماز شب مقید به قیام تضاد پیدا می کند با قعود. والا نماز شب به تنهایی با قعود تضاد ندارند. نماز شب مقید به قیام با قعود تضاد بالعرض دارند و تضادشان هم دائمی است.

سؤال: امر به نماز تمام هم مقید است دیگر.

جواب: امرش مقید است که إن لم تصل القصر الذی لا تمام قبله.

سؤال: این نماز تمام که با آن نماز قصر دیگر تضاد ندارد.

جواب: شما می توانید جمع کنید بین نماز قصری که قبل از آن نماز تمام نخواندید با نماز تمام؟

این آقایان یا باید بگویند در حال تردد، مثل این دانشجویانی که مرددند مرحوم آقای تبریزی هم می فرمود احتیاط کنند جمع کنند بین قصر وتمام، باید مشخص کنید یا باید بگوئید جاهل به خصوصیات حکم فقط قضاء ندارد، ولی در داخل وقت اعاده دارد. یا باید اینجور بگوئید. که استظهار از روایات سه نظر هست، یک نظر، نظر مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای تبریزی وآقای سیستانی است که می گویند جاهل به خصوصیات حکم إذا أتم فی موضع القصر در داخل وقت اعاده دارد در خارج وقت قضاء ندارد. آنوقت در داخل وقت علماء می گویند حالا که داخل وقت است. هنوز که مجزی نیست این نماز تمام فی موضع القصر. حالا که تو جاهلی به حکم وظیفه ات این است که جمع کنی بین تمام و قصر.

یا باید اینجوری بگوئیم.

یا به نظر بعضی ها اصلا این اجزاء اتمام فی موضع القصر شامل همچنین جاهلی که ملتفت است به اینکه وظیفه ظاهریه اش احتیاط است چون علم اجمالی دارد، اصلا دلیل من أتم فی موضع القصر لا یعید شامل همچنین شخصی نمی شود. چرا؟ برای اینکه این شخص جاهل به وظیفه فعلیه نیست. عالم است به وظیفه فعلیه احتیاطیه اش. ولذا اینها می گویند باید جمع کند بین قصر و تمام. حالا باز شما اگر می خواهید مراعات احتیاط کنید، احتیاطا اول نماز قصر بخوانید بعد نماز تمام، عکسش نکنید. چون اتمام فی موضع القصر شبهه اجزاء دارد. اما قصر فی موضع الاتمام در مورد این مسافرها که شبهه اجزاء ندارد. لذا اگر خیلی می خواهید احتیاط کنید برای اینکه شبهه نشود که این اتمام معجز است از امتثال امر به قصر و موجب عجز از امتثال امر به قصر می شود، احتیاطا شما اول نماز قصر بخوانید بعد نماز تمام. عکسش نکنید. چون اگر عکسش بکنید از این جهت خلاف احتیاط مستحب است که ممکن است آن نماز تمامی که اول خواندید زمینه امتثال نماز قصر را از بین ببرد. چون ممکن است واجب عبارت باشد از القصر الذی لا تمام قبله.

سؤال وجواب: بین قصری که لا تمام قبله با تمام تضاد است دیگر. آن تمامی که در امر ترتبی اخذ شد چیست؟ اگر ترک کردی قصری را که لاتمام قبله فصل التمام. خب نمی شود بین اینها جمع کرد دیگر. چون می گوید اگر ترک کردی.

سؤال: بین حکمها نمی شود جمع کرد اما بین متعلقها که می شود جمع کرد؟

جواب: اگر شما اول نماز قصر بخوانید و بعد نماز تمام او که به درد نمی خورد. اگر وظیفه شما قصر باشد آن تمام ضم الحجر فی جنب الانسان است. بین نماز قصری که لا تمام قبله با آن چیزی که متعلق امر به تمام است، متعلق امر به تمام چیست؟ تمام مع ترک القصر. این است دیگر. بین اینها تضاد دائمی است دیگر. چون شرط وجوب شرط واجب هم هست. شرط وجوب نماز تمام ترک نماز قصر صحیح است. پس بین این واجب که نماز تمامی است که لم تصل القصر قبله و بین نماز قصری که لم تصل التمام قبله تضاد است دیگر.

سؤال وجواب: شرط وجوب شرط واجب هم هست. وقتی شرط واجب بود یعنی واجب در حق شما به نحو ترتب شد التمام الذی لم تأت بالقصر قبله، از آن طرف هم امر اولی ات به قصری است که لاتمام قبله. خب بین قصری که لا تمام قبله با تمامی که لا قصر قبله تضاد است دیگر.

والمهم اینکه مرحوم نائینی و تبعه السید الصدر فی ذلک اینکه ترتب را گفته اند مشروط است بأن یکون التضاد اتفاقیا لا دائمیا این خلط شد بین ترتب در مقام تزاحم با ترتب در مقام جعل که خود مولا اخذ می کند این ترتب در مقام جعل را در خطابش. ترتب در مقام جعل در ضدین دائمیین هم می آید.

عمده اشکال ما این است. و البته ما عرضمان هم این است که در مانحن فیه تضاد دائمی بالعرض رخ می دهد بین این قصر وتمام.

این هم راجع به این ایراد پنجم.

سؤال وجواب: خود شارع می تواند در خطابش بگوید قم إن کنت تترک القیام فاجلس. تضاد دائمی است ولی خود شارع در خطابش امر می کند به جلوس علی تقدیر ترک القیام. آن چیزی که در بحث تزاحم مطرح بود این بود که ما اگر ضدین دائمیین داشتیم مثل قیام وقعود و هر دو خطاب مطلق داشت، یکی می گفت قم و یکی می گفت إجلس، آنجاست که ما نمی توانیم مشکل را حل کنیم با ادخال نظریه ترتب از پیش خودمان. بلکه باب، باب تعارض بود، باب تزاحم نبود. باب تزاحم در جائی است که تضاد بین الفعلین دائمی نباشد. ما که بحث تزاحم نمی کنیم. ما ترتب در مقام جعل را می گوئیم. ما می گوئیم اگر خود خطاب بیاید بگوید قم إن کنت لا تقم فاجلس چه اشکالی دارد؟ ما که از نزد خودمان ادخال نظریه ترتب نکردیم. و الا یک خطاب بود قم و یک خطاب دیگر بود اجلس، می گفتیم متعارضان. اما وقتی خود شارع می گوید إن کنت لا تقم فاجلس بگوئیم محال است؟ خود شارع تصریح می کند می گوید قم إن کنت لا تقم فاجلس، مرحوم نائینی می گوید محال است. شارع می گوید خب اگر محال بود که من نمی گفتم. مرحوم نائینی می گوید نه، راوی ها غلط گزارش داده اند، محال است که شما بگوئید قم إن کنت لا تقوم فاجلس. چه استحاله ای دارد؟

اشکال ششم: باز از مرحوم نائینی است. این ایراد هم عجیب است. می گوید: بین قصر وتمام و بین جهر و اخفات اصلا اینها ضدان لیس لهما ثالث هستند. آقا حرف که می زنی یا جهر است و یا اخفات دیگر. می شود نه جهر باشد و نه اخفات؟ نماز می خوانی یا قصر است و یا تمام. می شود نه قصر باشد و نه تمام؟ شدند ضدان لیس لهما ثالث. اگر حمد وسوره خواندی آهسته بخوان، اگر آهسته نمی خوانی بلند بخوان. خب اگر حمد وسوره می خواند، آهسته هم نمی خواند، خب یعنی بلند می خواند دیگر. یعنی چی که امر ترتبی می کنی که بلند بخوان؟ پس می شود ضدان لیس لهما ثالث، که همه قبول دارند که دیگر جای ترتب نیست.

سؤال وجواب: در اشکال قبلی می گفت ضدان دائمیان ولو کان لهما ثالث. مثل قیام وقعود. می گفت ترتب در ضدین دائمیین ولو کان لهما ثالث محال است. از آن اشکال که نا امید شد، حالا می گوید ترتب در ضدین لیس لهما ثالث که همه قبول دارند که محال است. واینجا هم ضدین لیس لهما ثالث است.

اقول: جناب نائینی! واقعا این اشکالها از شما بعید است. مگر ترتب بین وصف جهر و اخفات است؟ می گوید صل جهرا، إن کنت لا تصلی جهرا فصل اخفاقا. چون ترتب در مجعول مولا است. آن چیزی که مجعول مولا است امر استقلالی است و الا امر ضمنی که جعلش هم ضمنی است، امر ضمنی شرطش هم ضمنی است همه چیزش ضمنی است، به تبع امر استقلالی است. یعنی اگر می خواهند شرط قرار بدهند برای امر ضمنی باید در ضمن شرط امر استقلالی باشد. همه چیزش ضمنی است. پس باید ترتب برود در خود امر استقلالی، بشود صل جهرا، إن کنت لا تصلی جهرا فصل اخفاتا، کجا ضدان لیس لهما ثالث هستند؟ خب می تواند آدم نماز نخواند نه جهرا و نه اخفاتا. آدم می تواند اصلا حمد وسوره نخواند نه جهرا و نه اخفاتا. در آن نماز قصر و تمام که واقعا عجیب است. خب من نماز ظهرم را سه رکعت می خوانم. می شود باطل، ولی نه قصر است و نه تمام. چطور می گوئید ضدان لیس لهما ثالث؟

سؤال وجواب: مگر نماز ظهر باطل نمی شود خواند. ... بحث امر مولا نیست. اینجور نیست که بگوئیم نماز ظهر یا قصر و یا تمام ولاثالث لهما. نه، می شود نماز سه رکعتی خواند منتهی باطل.

پس می شود شارع بگوید نماز قصر بخوان، اگر نماز قصر نمی خوانی لااقل نماز چهار رکعتی بخوان، سه رکعت و نیم نخواند. می تواند اینجور بگوید. این ضدان لیس لهما ثالث نیست. ولذا این اشکال هم درست نیست. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 330

سه شنبه 01/02/88

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.

اشکال هفتم: گفته می شود اگر ما بگوئیم مسافر جاهل به وجوب قصر یک امر ابتدائی دارد به صلاة قصر، و یک امر ترتبی دارد به صلاة تمام علی تقدیر ترک القصر الصحیح. حالا اگر این مکلف ترک الصلاة رأسا الی أن خرج الوقت، باید ملتزم بشوید که دو فریضه از او فوت شده است، وبعد از خروج وقت هم باید قضاء کند نماز قصر را و هم قضاء کند نماز تمام را. چون فات منه فریضتان، ومن فاتته فریضة فلیقضها.

اقول: این اشکال درست نیست. ما عرض کرده ایم که ظاهر ادله قضاء که می گوید موضوعش فوت الفریضه است، این فریضه عنوان مشیر است به همان ذوات فرائض که فی کل یوم و لیلة پنج نماز بر مکلفین فرض شده است. نماز صبح فریضة الفجر است، نماز ظهر و عصر فریضتا الظهر هستند، نماز مغرب و عشاء هم فریضتا المغرب هستند. من فاتته فریضة فلیقضها یعنی من فاته صلاة الصبح فیقضها، من فاته صلاة الظهر فلیقضها، من فاته صلاة العصر فلیقضها. منتهی صحبت این است که آیا این آقایی که در سفر نمازش قضاء شد، حالا چه جور قضاء کند؟ روایات می گوید نگاه کند آخر وقت در سفر بود یا در حضر. در صحیحه زراره فرموده است: «رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذکرها فی الحضر؟ قال یقضی ما فاته کما فاته». خب این آقایی که مسافر بود ولو جاهل بود به وجوب قصر، فاتته صلاة الظهر فی السفر. صحیحه زراره هم می گوید یقضی ما فاته کما فاته. هیچ مشکلی پیش نیامد.

ما دلیل نداریم که حالا که امر ترتبی به نماز تمام تصویر کردیم و او را هم مسافر نخواند او هم وجوب قضاء دارد. به چه دلیل؟

سؤال: طبق یقضی ما فاته کما فاته، این آقا آخرین لحظه آنچه بر او واجب بود به نحو امر ترتبی بود، پس یقضی آن تمامی را که از او فوت شده است.

جواب: این روایت کیفیت قضاء را می گوید. می گوید اگر نماز در سفر از شما فوت شد او را قصرا قضاء کن. و لذا کسانی که در اماکن تخییر (مثل مکه و مدینه و یا مسجد کوفه و یا عند قبر الحسین علیه السلام که طبق نظر مشهور مسافر مخیر است بین القصر و التمام) نمازشان قضاء می شود، یک آقایی گفت از من پرسیدند که ما در مسجد النبی بودیم فراموش کردیم نماز را بخوانیم الی أن خرج الوقت، حال چطور قضاء کنیم. آیا شما می فرمائید که چون مخیر بود بین قصر و تمام پس در قضاء هم مخیر است؟ نخیر، قطعا اینطور نیست. قضائش باید قصرا باشد حتی اگر در مسجد النبی بخواهی قضاء کنی، فضلا از اینکه بخواهی در ایران قضاء کن. چون رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذکرها فی الحضر، قال یقضی ما فاته کما فاته. معیار این نیست که چه چیزی بر شما واجب بود. معیار این است که شما در سفر شرعی بود نماز از شما فوت شد.

سؤال: کما فاته یعنی چی؟

جواب: یعنی إن فاتک فی السفر فاقضه قصرا. ولذا آقایان هم می گویند مثلا تخییر در اماکن اربعه اینها از خصوصیات اداء صلاة است. در اداء صلاة مکلف طبق نظر مشهور مخیر است بین القصر و التمام. اینها از خصوصیات اداء صلاة است. والا این آقا اگر نماز از او اداء شد فاته صلاة فی السفر. فاته صلاة فی السفر فیقضیها قصرا.

مقصود این است که ما دلیل نداریم که اگر مسافر امر ترتبی داشت به تمام، باید آن نماز تمام را هم بعدا قضاء بکند. همچنین چیزی نیست. من فاتته فریضة فلیقضها عرفا مشیر است به این نمازهای خمسه یومیه که اگر اینها فوت شد قضاء کن. وچه بسا در حال فوت اصلا وجوب فعلی نداشت. مثل نائم. ولذا در روایت می گوید من نام عن الصلاة، امام می فرماید: یقضی ما فاتته من الفریضة. اگر بگوئید آقا! این نائم است ورفع القلم عن النائم می گوید نائم اصلا تکلیف فعلی ندارد پس چه جور می فرمایید یقضی ما فاته من الفریضة؟ در جواب گفته می شود این فریضه عنوان مشیر است به فرائض یومیه. والا فرض فعلی که در حق نائم نیست. یعنی یقضی صلاة الظهر الذی فاتته. حال چطور قضاء کند؟ ببیند اگر در سفر فوت شده است قصرا قضاء کند. و ما هیچ مشکلی نداریم.

سؤال وجواب: قضاء فرقی نمی کند چه به امر اول باشد و چه به امر جدید باشد. آن چیزی که امر دارد قضاء ذات الفریضة است یعنی قضاء صلاة الظهر. این قضاء دارد، کیفیت قضاء هم این است که ببینید آخر وقت در سفر بودید یا در حضر بودید. ... به امر اول هم باشد، امر اول کیفیت قضاء را که نمی گوید. حالا اگر یک کسی در داخل وقت آب نداشت، فاته الفریضة چون آب نداشت خاک داشت اصلا نماز نخواند ، گفت من نماز با تیمم تحویل خدا نمی دهم، در داخل وقت امر داشت به نماز با تیمم، آیا شما می گوئید حالا هم نماز را با تیمم قضاء کند؟!. یا آقا در داخل وقت پایش شکسته بود باید خوابیده نماز می خواند. نخواند، ولی حالا ورزشکار است می گیرد می خوابد نمازهای قضائش را می خواند. می گویند چرا خوابیده نماز می خوانی؟ می گوید إقض ما فات کما فات، در تخت بیمارستان از من فریضه فوت شد. این را که هیچ کس توهم نمی کند. حالا چه قضاء به امر اول باشد وچه به امر جدید. اصل وجوب قضاء یک مطلب است، کیفیت قضاء مطلب دیگری است. وجوب قضاء که هست، منتهی وجوب قضاء به این بود که در داخل وقت به این می گفتند صل قصرا (خطاب اولی این بود دیگر)، شما می گوئید از این استفاده می شود که اگر در خارج وقت هم دیدی نمازش فوت شده باز امر داری به صلاة. کیفیت قضاء را دلیل های دیگر تعیین کرده اند. گفته اند آخر وقت اگر در سفر بودید و نماز از شما فوت شد، باید قضاء بکنید قصرا، و اگر در حضر بودید و از شما نماز فوت شد، قضاء کنید تماما. خب این آقا در بحث ما می بیند در سفر بوده است. ولو جاهل بود به وجوب قصر اما فاته صلاة من صلاة السفر فذکرها فی الحضر قال یقضی ما فاته کما فاته.

پس این ایراد سابع هم تمام نیست.

فتحصل مما ذکرناه که امر ترتبی به صلاة تمام فی موضع القصر هیچ محذوری ندارد. ولکن متعین نیست. جناب کاشف الغطاء ! اصرار نکنید که تنها راه برای تصحیح اتمام فی موضع القصر یا جهر فی موضع الاخفات أو بالعکس التزام به امر ترتبی است. بلکه راه های دیگری هست که ما اجمالا به آنها اشاره می کنیم:

راه اول: راهی است که مرحوم آقای صدر در بحوث 4/104 مطرح می کند، می گوید ما ملتزم می شویم که در وجوب قصر علم به وجوب قصر اخذ شده است. من علم بوجوب القصر یجب علیه القصر. آن کسی که جاهل به وجوب قصر است، او نه لا یجب علیه القصر. بلکه یجب علیه الجامع بین القصر والتمام. آقای مسافر! اگر عالمی به وجوب قصر، یجب علیک القصر، و اگر جاهلی به وجوب قصر، یجب علیک الجامع بین القصر والتمام.

بعد آقای صدر می گوید به ما اشکال نکنید که اخذ العلم بالحکم فی موضوع نفسه محالٌ. معنا ندارد بگویند اگر علم به وجوب قصر داشتی بر تو واجب است قصر. این مستلزم دور است. علم به وجوب قصر توقف دارد بر وجوب قصر. اگر بخواهد وجوب قصر هم توقف داشته باشد بر علم به وجوب قصر یلزم منه الدور.

آقای صدر می گوید اینها را که ما جواب دادیم ودر مدرسه ما اینها کهنه شده اند. اخذ علم به جعل در موضوع مجعول هیچ محذوری ندارد. مولا به عبدش می گوید: یجب الاتیان بالماء لمن علم بهذا الجعل. یا لمن علم بهذا الخطاب. این بیانیه مولا را تکثیر می کنند می زنند در و دیوار. مولا هم عربی نوشته است. آنهایی که سواد عربی دارند، می آیند نگاه می کنند می بینند نوشته: الاعلام الرسمی: قال المولی یجب الاتیان بالماء لمن علم بهذا الجعل یا بهذا الخطاب، (فرق نمی کند هر دو جورش می شود). تا این آقا نامه را خواند عربی هم بلد است معنایش را می فهمد علم به جعل پیدا می کند. علم به جعل توقف دارد بر جعل. جعل هم که از مولا صادر شده است. آن چیزی که بعد از علم به جعل وجود می آید مجعول است یعنی حکم فعلی است. تا من مکلف عالم شدم به این جعل، این خطاب شامل من می شود. شمول این خطاب نسبت به من اسمش هست مجعول و فعلی شدن حکم. تا من این اطلاعیه را نخوانده بودم این خطاب شامل من نمی شد، چون من عالم به جعل نبودم. ولی وقتی خواندم و معنایش را هم فهمیدم شدم عالم به جعل. علم به جعل توقف دارد بر جعل، ولی جعل توقف ندارد بر علم به جعل. مولا جعل می کند ولو تا روز قیامت یک نفر هم عالم به جعل نشود. مهم نیست. جعل می کند مولا ولو هنوز عالم به جعل ما در خارج نداریم. کما اینکه در جاهای دیگر هم همینطور است. مولا جعل می کند المستطیع یحج را با اینکه ما در خارج مستطیع نداریم. اینجا هم جعل می کند وجوب اتیان به ماء را علی العالم بهذا الجعل ولو هنوز عالم به این جعل نداریم. هر کسی این اطلاعیه را خواند معنایش را فهمید می شود موضوع عالم بهذا الجعل. تا شد موضوع عالم به جعل، حکم فعلی می شود و شاملش می شود. این محذوری ندارد.

سؤال وجواب: مراد از مجعول آن چیزی که قبول ندارد یعنی اینکه مجعول یک وجود حقیقی پیدا کند. یعنی وقتی که مولا می گوید المستطیع یحج و آن را جعل می کند، بعد از اینکه شما مستطیع بشوید در عالم تکوین یک حادثه ای رخ بدهد و مجعول وجود حقیقی پیدا کند، نه همچنین چیزی نیست. پس اینکه ایشان انکار می کند وجود مجعول را این است که می گوید مجعول وجود حقیقی ندارد که بعد از تحقق موضوع نفس مولا دپار تحول بشود. نه، مولا گفت المستطیع یحج و رفت خوابید. اصلا خبر هم ندارد که شما مستطیع شدید. در نفس مولا وقتی شما مستطیع می شوید هیچ حالتی پیش نمی آید. لا وجود حقیقیَّ للمجعول. که حرف درستی هم هست. اما مراد از مجعول در اینجا، یعنی شمول الخطاب لهذا المکلف بعد انطباق الموضوع علیه. این مراد از مجعول است.

سؤال وجواب: اصلا مجعول عملیه نیست.

سؤال: اگر عملیه نیست پس دست شارع نیست که در موضوعش چیز خاصی را اخذ کند؟

جواب: شما در جاهای دیگر چه می گوئید؟ مولا قانون را جعل کرد گفت المستطیع یحج. شما زحمت کشیدید کار کردید تلاش کردید به شما پنج میلیون پول دادند امروز شدید مستطیع. تا شدید مستطیع خطاب المستطیع یحج موضوعش در حق شما موجود شد. تا حالا مستطیع نبودید امروز شدید مستطیع. دیروز شما مشمول خطاب المستطیع یحج نبودید امروز شدید مشمول خطاب المستطیع یحج، این مطلب که قابل انکار نیست. در هر خطاب دیگری اینجور است، مثل اینکه می گوئیم المریض یرجع الی الطبیب. من تا دیروز مریض نبودم، امروز سرما خوردم شدم المریض، قانون المریض یرجع الی الطبیب امروز بر من منطبق شد. اینکه قابل انکار نیست. شما اینجور تعبیر کنید و مراد از مجعول یعنی همین: شمول الخطاب لهذا المکلف بعد انطباق الموضوع علیه. خب موضوع خطاب دست خود مولا است، مولا می تواند بگوید المستطیع یحج، می تواند بگوید المستطیع البالغ یحج. اینکه نمی شود بگوئیم دست مولا نیست. موضوع خطاب را مشخص کردن دست مولا است. خب مولا می آید می گوید المستطیع العالم بهذا الخطاب یحج. آقا یک نفر مستطیع است، ولی این المستطیع العالم بهذا الخطاب یحج را نشنیده. مثلا تازه مسلمان آفریقایی است، یک جوری به او فهمانده اند که مسلمان بشو و او هم شد. المستطیع العالم بهذا الخطاب یا المستطیع العالم بهذا الجعل یحج را که نشنیده است. ولذا مستطیع است و خیلی پولدار است اما قانون شامل او نمی شود، برای اینکه موضوع المستطیع نبود، المستطیع العالم بهذا الخطاب یا بهذا الجعل بود. اما اگر این آفریقایی که پولدار است بعد از چند سال آمد عربی یاد گرفت، بعد هم شما این آیه را مقابل او گذاشتید که یا ایها الذین آمنوا المستطیع العالم بهذا الجعل یحج. تا این را شنید، می گوید من شدم عالم به این جعل و خطاب دیگر. یعنی الان شدم مصداق این موضوع که در این خطاب موضوع قرار گرفته است. وقتی من شدم موضوع این خطاب، به تبع انطباق موضوع بر این مکلف حکم هم شامل او م شود دیگر. چون به تبع اینکه موضوع بر این مکلف منطبق شد حکم هم شامل او خواهد شد.

من یک مثالی بزنم از سورچرانی، یک آقایی اول خانه اش شبهای ماه رمضان سور می دهد اما از هر بحث طلبگی استفاده می کند. بر در منزلش نوشته است: تنها راضی هستم کسانی وارد منزل من بشوند که این نوشته مرا بدانند. این می شود علم به خطاب. یا تنها من راضی هستم کسانی وارد خانه من بشوند که این رضایت مرا بدانند.

اصلا دیگر بحث جعل و مجعول را پیش نکشیدم تا روشن بشود که این بحث ما هیچ تحت تأثیر لفظ جعل و مجعول نیست. اصلا بجایش گفتم تنها راضی ام کسانی وارد منزل من بشوند که این رضایت مرا بدانند.

شما سواد دارید می آیید رد می شوید، می گویید فعلا وقت اذان مغرب نشده در خیابانها نگاه کنیم ببینیم اطلاعیه ها چه نوشته است. می آیید می بینید اینجا نوشته است که من تنها راضی ام کسانی وارد منزل من بشوند که این رضایت مرا بدانند. خب این رضایت من یعنی همین رضایت تعلیقیه. همین رضایت به نحو قضیه حقیقیه. آیا می توانید بگوئید نه بنده متوجه نشدم؟ می گویند چه چیزی را متوجه نشدی؟ سواد نداری که الحمد لله داری، فهم هم که الحمد لله داری، چرا متوجه نشدی. وقتی اینجور شد شدی مصداق العالم بهذا الرضا بنحو القضیة الحقیقیة. وارد منزل می شوی می گوئی الحمد لله یک افطاری هم گیرمان آمد. آن دربان می گوید شما چه جوری آمدی؟ می گوئی ناراحت نباش من نگاه کردم اطلاعیه را که دیدم شدم مصداق العالم بهذا الرضا بنحو القضیة الحقیقیة. شدم موضوع. اذن مولای شما یعنی مالک هم که به نحو قضیه حقیقیه بود. هر کسی واجد شرائط این موضوع است مشمول اذن مولا است. مشکلی ندارد.

اصلا بحث جعل و مجعول را ما به شما بخشیدیم. رضا یک امر تکوینی است، جعل و مجعول ندارد. ولی رضا یک امر تکوینی است که به عنوان کلی تعلق می گیرد. هر چیزی یا حب یا رضا که به عنوان تقدیری وکلی تعلق می گیرد و نیاز ندارد که این عنوان در خارج موجود باشد، می توانید شما تصویر بکنید همین اخذ علم به جعل در موضوع مجعول را در او. بگوئید اخذ العلم بالرضا بنحو القضیة الحقیقة فی موضوع الرضا. هیچ محذوری ندارد. چرا؟ برای اینکه دور پیش نمی آید.

ولی اگر همین آقا فردا بگوید یک تجربه دیگری بکنیم، من راضی ام کسی وارد منزل من بشود که بداند من راضی ام او وارد منزل بشود. أنا راضی بدخول من یعلم بأنی راض بدخوله. این می شود اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول. این محال است. اما آن اولی این بود که می گفت أنا راض بدخول من یعلم بهذا الرضا. به نحو قضیه حقیقیه. اما اگر بیاید بگوید أنا راض بدخول من یعلم بأنی راض بدخوله. محال است و دور می شود. چرا؟ برای اینکه شما می گوئید اول من باید علم پیدا کنم به رضای مولا به دخول من در دار تا مولا راضی بشود به دخول من در دار. خب من چه جوری علم پیدا کنم به رضای مولا به دخول من دار تا بشوم موضوع؟ دور می شود دیگر. علم من به رضای مولا به دخول من فی الدار در نظر من عالم متوقف است بر اینکه مولا راضی باشد به دخول من فی الدار.

پس یکوقت می گوید من راضی ام به دخول کسی که بداند که من راضی به دخول او در دار هستم. این دیگر قضیه حقیقیه نیست. این فعلیت رضا است. شما وقتی تابلو را می بیند که نوشته: باسمه تعالی أنا راض بدخول من یعلم بأنی راض بدخوله. می گوئی ای صاحب خانه خدا از تو نگذرد با احساسات مردم داری بازی می کنی، اینکه تحقق موضوعش دوری است. چرا؟ برای اینکه من از کجا علم پیدا کنم به اینکه تو راضی هستی من وارد خانه تو بشوم؟ رضایت تو به دخول من در خانه ات توقف دارد بر علم من به رضایت تو به دخول من در خانه ات. و علم من هم به رضایت تو به دخول من در خانه ات در نظر من توقف دارد بر همین رضایت. می شود دور.

اما در مثال قبلی اینطور نبود. نمی گفت من یعلم بأنی راض بدخوله. می گفت من یعلم بهذا الرضا الکلی علی نهج القضیة الحقیقیة. شما وقتی نامه را می خوانی، علم پیدا می کنی که مولا یک رضایت تقدیریه و کلیه دارد به نحو قضیه حقیقیه. راضی هستم به دخول کسی که این رضایت را به همین نحو کلی و قضیه حقیقیه و قضیه شرطیه بداند. تا نامه را خواندی علم به این رضای کلی پیدا می کنی. وقتی علم به این رضای کلی پیدا کردی مشمول این خطاب می شوی، سریع به خانه زنگ می زنی که ما افطار جائی هستیم.

ولذا اصلا بحث دائر مدار جعل و مجعول نیست. آقای صدر هم یکجا متأسفانه این اشتباه را مرتکب شده است که می گوید این بحث ما مختص است به جائی که جعل و مجعول دارد. نه آقا! جعل و مجعول نمی خواهد. بلکه هر کجا که ما بتوانیم متعلق حکممان یک عنوان کلی باشد ولو آن عنوان در خارج موجود نباشد، مثل رضا، حب.

سؤال وجواب: دیگر رضا امر تکوینی است لا یشتمل علی جعل و مجعول.

آنوقت وقتی آقای صدر می گوید جعل و مجعول، بعضی آقایان اشکال می کنند که شما منکر وجود حقیقی مجعول هستید.

البته این اشکالشان که واضح نیست، چون مراد آقای صدر از مجعول یعنی شمول الخطاب لهذا المکلف بتبع انطباق موضوع الخطاب علیه. مرادش از مجعول این است که واین قابل انکار نیست. آن چیزی که آقای صدر انکار می کند وجود حقیقی مجعول است وراء جعل، که آن بحث دیگری است، که بخواهد در نفس مولا بعد از تحقق موضوع یک امری حادث بشود. نخیر، هیچ چیزی در نفس مولا بعد از تحقق موضوع حادث نمی شود.

به هر حال ما اصلا بحثمان را با بحث جعل و مجعول پیوند نمی زنیم تا اصلا این حرفها هم پیش نیاید.

اقول: خب این بیان آقای صدر بیان خوبی است. اما شبهه ای که دارد این است که گفته می شود: پس مسافری که جاهل است به وجوب قصر، اولا باید بگوئید دیگر ولو ترک تعلم بکند عقاب نمی شود. چون شرط وجوب قصر علم به جعل است. این آقا عالم به جعل نیست ولو نشأ عدم علمه عن ترک التعلم. در حالی که مقتضای اطلاقات این است که هر مسافری مکلف است به وجوب قصر، فقط دلیل آمده است که می گوید من أتم فی موضع القصر جاهلا فلا اعادة علیه. اطلاق دلیل تعلم می گوید خطاب المسافر یقصر را باید تعلم بکنی مثل هر خطاب تکلیف دیگر.

سؤال: ظاهرش این است که استحقاق عقاب ندارد دیگر. جواب: چرا؟ اگر گفتند که من أتم فی موضع القصر جهلا بالحکم فلا اعادة علیه یعنی فلا عقاب علیه؟ کجا گفته اند فلا عقاب علیه؟ معنایش این نیست.

اشکال دیگری به کلام آقای صدر این است که: جناب آقای صدر! لازمه فرمایش شما این است که آنوقت مسافر جاهل به وجوب قصر مکلف باشد به جامع بین القصر و التمام. و اگر نماز از او فوت شد باز هم در قضاء بر او جامع بین قصر و تمام واجب باشد. چون فاته الجامع. المسافر الجاهل بوجوب القصر فاته الجامع بین القصر والتمام، إقض ما فات کما فات.

اقول: اگر کسی این اشکال را به آقای صدر بکند ما این اشکال را جواب دادیم، گفتیم اصلا روایات إقض ما فات کما فات به این لسان نیست. او می گوید إن فاتک فی السفر فاقضها کما فات. یعنی نماز از تو در سفر فوت شد باید نماز قصر قضاء کنی. ظاهرش این است دیگر. ولو در داخل وقت بخاطر جهل به وجوب قصر مکلف بودی به جامع بین القصر و التمام.

پس این توجیه آقای صدر معقول است ولکن همان اشکال اول را دارد که لازمه اش این است که دیگر بر ترک تعلم هیچ کس عقاب نشود. اگر اینجور است دیگر ما صلاة مسافر را برای چی برویم یاد بگیریم. راحت این همه مسائل مشکل را یاد نمی گیریم در سفر نماز تمام می خوانیم. چون ما جاهلیم به وجوب قصر نماز تمام می خوانیم از باب تخییر. و این فقهیا قابل التزام نیست.

توجیه دیگری که هست غیر از توجیه آقای صدر، توجیهی است که آقای خوئی ره کرده است.

آقای خوئی ره فرموده: ما ملتزمیم در حق جاهل به وجوب قصر زیادة الرکعتین الاخیرتین مبطل نیست.

آقا! اگر جاهل به وجوب قصر هستی، اگر نماز چهار رکعتی خواندی دو رکعتش مأموربه است. آن دو رکعت آخر امر ندارد زیاده است، ولی زیادة غیر مبطلة.

ظاهرا آقای خوئی ره علت اینکه این توجیه را انتخاب کرده، نه توجیه تخییر بین القصر و التمام را، توجیه تخییر بین القصر والتمام فی حق الجاهل را رد کرده، با اینکه در اصول این را می گفت، می گفت مسافر جاهل به وجوب قصر مخیر است بین القصر و التمام، اما در فقه آمده می گوید نه او مکلف است به قصر، زیادة الرکعتین الاخیرتین مبطل نیست.

چرا این کار را کرده است؟ ظاهرا بخاطر اینکه از آن شبهه إقض ما فات کما فات خلاص بشود. که ما گفتیم اصلا آن شبهه شبهة ضعیفة.

به هر حال این توجیه فقهی آقای خوئی این است.

سؤال وجواب: چون می گوید زیادت رکعتین اخیرتین فی حال الجهل مبطل نیست. بعد الوقت هم جاهلید یا نه؟ اگر جاهلید خب این هم مبطل نیست. اگر کسی در حال جهل به وجوب قصر زاد رکعتین اخیرتین این زیاده مبطل نیست. ولی بعد از اینکه عالم شدید، دیگر آن زیاده رکعتین اخیرتین شما مبطل است.

سؤال وجواب: ملتزم می شود که اگر کسی از روی جهل به وجوب قصر نمازهایی را که در سفر از او فوت شده چهار رکعتی قضاء کند، خب می تواند ملتزم بشود که این نمازها صحیح است طبق اطلاق این روایات. برفرض هم ملتزم نشود یک قیدی می زند، می گوید زیاده رکعتین اخیرتین در نماز ادائیه مبطل نیست.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره اشکال ندارد، ولی یک توجیهی است در خصوص اتمام فی موضع القصر. ولی می گوئیم جناب آقای خوئی! مگر فقط مسأله ما اتمام فی موضع القصر است؟ در جهر فی موضع الاخفات چه می گوئید؟ در اخفات فی موضع الجهر چه می گوئید؟

یک مسأله دیگر بگویم: شمای آقای خوئی در منهاج الصالحین تان بر اساس روایت موسی بن عمر می گوئید اگر کسی قصد اقامه ده روز بکند نمازش تمام است. روایت می گوید فإن ترکه جاهلا فلا اعادة علیه. آقای خوئی هم در منهاج فتوی داده، می گوید اگر کسی در حال اقامه عشرة ایام وظیفه اش چهار رکعت است ولی دو رکعت خواند، این نمازش اعاده ندارد. خب آنجا چطور توجیه می کنید؟ آنجا قصر فی موضع التمام است در این ناوی اقامه عشرة ایام. اینجا دیگر با این بحث زیاده رکعتین اخیرتین نمی توانی توجیه کنی. اینجا نقیصه رکعتین اخیرتین است.

البته (این را هم فقهیا بگویم) آقای خوئی ره این روایت را با توثیق کامل الزیارات درست کرد، گفت موسی بن عمر اگر ابن بزیع باشد ثقه است، اگر ابن یزید باشد در کامل الزیارات آمده است. بعد در این اواخر از این نظریه توثیق کامل الزیارات برگشت ولی منهاج الصالحین را عوض نکرد. این مسأله از آن مسائلی است که باید عوض می شد، برای اینکه بر اساس نظر رجالی قدیمی آقای خوئی ره بود. موسی بن عمر شاید ابن یزید است نه ابن بزیع و او هم تنها در کامل الزیارات آمده است. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 331

چهارشنبه 02/02/88

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 از بحث گذشته باقی مانده عرض کنم:

مرحوم آخوند در کفایه در آخر بحث برائت فرمود: راه جمع بین دو مطلب یکی استحقاق عقاب بر ترک صلاة قصر از روی جهل، و مطلب دوم اینکه حتی در اثناء وقت هم اگر مسافر عالم شد نماز تمامی که خوانده است اعاده ندارد. از یک طرف به او می گویند لا اعادة علیک، از طرف دیگر به او می گویند تستحق العقاب علی ترکک لصلاة الفجر.

با اینکه می گوید که واجب، واجب موسع است، من تا آخر وقت فرصت دارم، روزهای دیگر نماز آخر وقتم ترک نمی شد، امروز ناپرهیزی کردم ونماز اول وقت خواندم شد اتمام فی موضع القصر، الان دارید به من گیر می دهید. از یک طرف می گوئید اتمام فی موضع القصر تو صحیح است اعاده نکن نماز را، از طرف دیگر می گوئی انتظار عذاب الیم الهی را بکش.

مرحوم آخوند فرموده است: طریق جمع بین این دو مطلب این است که بگوئیم نماز قصر ملاک تامی دارد، نماز تمام هم فی موضع القصر فی حال الجهل ملاک ناقص دارد. و امکان استیفاء کلا الملاکین معا نیست. اگر ملاک ناقص نماز تمام فی موضع القصر را استیفاء بکنیم، دیگر ملاک تام نماز قصر قابل استیفاء نیست. ولذا از یک طرف با اتمام فی موضع القصر دیگر تمکن از استیفاء ملاک تام در نماز قصر ندارید، فتستحق العقاب علی تعجیز نفسک عن استیفاء الملاک التام فی صلاة القصر. و از طرف دیگر نماز تمام فی موضع القصر صحیح است چون استیفاء کردید ملاک ناقص را که در تصحیح عبادت کافی است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: فرض تضاد بین الملاکین یکاد یلحق بانیاب اغوال.

تضاد بین الفعلین قابل تصور است، قیام با جلوس تضاد دارند. اما دو فعل با هم نداشته باشند ملاک این دو فعل با هم تضاد داشته باشد امر موهومی است. ولذا ایشان فرموده اند به نظر ما قابل جمع نیست قول به استحقاق عقاب بر ترک نماز قصر در مورد این جاهل، و قول به اجزاء نماز تمام از او. اگر نماز تمام او وافی به ملاک ملزم نیست، پس چرا می گوئید صحیح است؟ اگر وافی به ملاک ملزم هست، پس چرا او را عقاب می کنید بر ترک نماز قصر؟ ولذا ایشان می گوید ما مسلک مشهور را در استحقاق عقاب در مورد این جاهل مقصر قبول نداریم.

طبعا صلاة مسافر را مسافر نیاز ندارد مطالعه کند. این بخش از رساله عملیه را که مربوط به احکام در سفر است پاره می کند و همیشه در سفر نماز تمام می خواند. طبق نظر آقای خوئی ره نتیجه این است.

اقول: به نظر ما این فرمایش مرحوم آقای خوئی ناتمام است. اینکه ایشان می گویند تضاد بین الملاکین یکاد یلحق بانیاب اغوال، وجهی ندارد. مثالهای عرفی زیاد است. لااقل ما مثال عرفی در حد قابل قبول داریم. مثال خربزه و عسل که مثال معروفی است که اگر شما یکی را بخورید دیگر ملاک دیگری را نمی توانید استیفاء کنید. اگر مولا به عبدش گفت عسل بخور، ملاک تام داشت، خوردن خربزه هم ملاک ناقص داشت. مولا می گوید عسل بخور، ولی اگر خربزه خوردی ملاک خربزه خوردن استیفاء می شود ولی مانع است از استیفاء ملاک عسل. مثالی که ما می زدیم این بود که إسق إبنی ماءا باردا. آقا رفت یک لیوان بزرگ آب ولرم به این فرزند داد او هم خورد، مولا می گوید چرا ترک کردی سقی ماء بارد را به فرزندم؟ فستحق العقاب. عبد می گوید پس اجازه بدهید الان بروم آب سرد به او بخورانم. مولا می گوید نخیر، چه تأثیر وفائده ای دارد، او تشنگی اش برطرف شد. تفویت کرد این مکلف ملاک ملزم در سقی ماء بارد را. و لکن یک ملاکی هم در سقی ماء مطلق هست و آن رفع عطش است. با سقی ماء ولزم هم عطش برطرف می شود.

سؤال وجواب: با خوردن خربزه و عسل دیگر نمی توانید آن دو ملاک را معا استیفاء کنید. یعنی امکان رسیدن به آن دو ملاک از طریق خوردن عسل و خربزه نیست.

اصلا من خدمت شما عرض کنم: اصلا ما راه را اشتباه رفتیم. احکام دین با این ملاکهای تکوینی نباید قیاس بشود. احکام دین ملاکهای تعبدی دارد و گاهی ملاک در خود امتثال امر است. اصلا ملاک در امتثال امر است. ما بارها عرض کردیم که در رمی جمره اگر نبود امر خدا که إذا طلعت الشمس من یوم العید فارم جمرة العقبة، واقعا جنون بود که یک مشت ملت سراسیمه به سمت یک ستون سنگی می شتابند همدیگر را له می کنند تا به آن ستون برسند و هفت تا سنگ به آن ستون بزنند. اگر نبود امر خدا که برای این است که انسان بسازد. برای این است که "وما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون"، چه ملاکی دارد؟ فرمانده به سرباز می گوید: به راست، به چپ. حالا اگر نبود امر فرمانده چه ملاکی داشت؟ ملاک در این است که امتثال امر فرمانده روحیه سربازی و انضباط را در این سرباز وظیفه به وجود می آورد.

سؤال وجواب: ترجیح بلامرجح مگر قبیح است؟ شما دو راه دارید، از راه الف می آیید، دو نان دارید، نان الف را می خورید، هیچ ترجیحی هم ندارد. خداوند متعال در روز عید قربان انتخاب کرد این راه را برای روح انقیاد شما و گفت إرم جمرة العقبة. حالا اگر می فرمود إرم جمرة الوسطی (خیر الامور اوسطها) مشکلی بود؟

سؤال وجواب: نظام احسن ما حرفی نداریم، ولی نظام احسن چیست؟ نظام احسن همین است. " وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذین کفروا". واقعا چرا ملائکه جهنم عددشان اینقدر است ملائکه بهشت عددشان اینقدر است. خدا می فرماید ما این تعداد را قرار دادیم برای اینکه فتنه بشود برای کفار. فتنه همین است که بنشینند ببینند چرا این عددش این است و آن عددش آن است.

ولو در معاملات ظاهر اولی این است که تأسیس نیست، اما حتی در معاملات هم دین این تعبد را دارد. واقعا کدام عاقل می آید یک مثقال طلای 24 عیار را بخواهد معاوضه کند با طلای 18 عیار به او می گویید اگر طلای 18 عیار بشود دو مثال و طلای 24 عیار بشود یک مثقال این ربا است. کدام عاقلی حاضر است بگوید بسیار خوب، برای اینکه ربا پیش نیاید یک مثقال طلای 24 عیار را می فروشم به یک مثقال طلای 18 عیار؟ اگر کسی همچنین کاری بکند سفیه است. ولذا آقایان می گویند یا برو سراغ حیل ربا و یا اینکه دو تا معامله انجام بده. بگو 24 عیار یک مثقالش را فروختم به 200 هزار تومان، و دو مثقال طلای 18 عیار را هم خریدم به 200 هزار تومان، بعد در پولش تهاتر می شود. الان این را به عنوان فرهنگ اسلام به دنیا عرضه کنید. دنیایی که وقتی می گوئید خدا به تو دستور داده می گوید باید بحث کنیم که اصلا لازم است که ما به حرف خدا گوش بدهیم یا نه ممکن از این طرف ما هم به گردن خدا حق داریم. این را باید بحث کنیم. این دنیایی که اصلا برایش ارزشها مسخ شده، بله معلوم است که این مطالب قابل توجیه نیست. اما فرهنگ دین این است که "وما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون". ولذا اصلا این بحثها معنا ندارد. خدا جوری امر کرده است به نماز قصر فی موضع التمام که اگر کسی نماز تمام بخواند در حال جهل، دیگر این امر به نماز قصر ساقط می شود. و لکن عقاب هم می شود که چرا امر به نماز قصر را امتثال نکردی. چرا عقاب می شود؟ برای اینکه قبلا عرض کردم امر به نماز قصر می شود قصرٌ لم یتم قبله فی حال الجهل. طبیعی است که این آقا اگر اتمام بکند فی موضع القصر، دیگر تمکن از همچنین نماز قصر ابتدائی که لم یصل التمام قبله فی حال الجهل نخواهد داشت.

سؤال: استحقاق عقاب ندارد چون چیزی را از دست نداده است. جواب: عصیان امر مولا تمام الموضوع است برای استحقاق عقاب. امر کرد مولا امرا تعیینیا به صلاة قصر فی السفر. این اطلاق خطاب است. «یؤتی بالعبد یوم القیامة فیقول هلا عملت؟ فیقول لم اکن اعلم، فیقال له هلا تعلمت» اطلاق دلیل می گوید چرا تعلم نکردی. یعنی چه که من بحث صلاة مسافر را از رساله عملیه پاره کنم دیگر در هر سفری نماز تمام بخوانم؟ پس هلا تعلمت کجا رفته است؟

ما فقط دلیل داریم که دلیل می گوید اگر نماز تمام خواندی فی موضع القصر جهلا اعاده نکن. حالا اعاده نکن گفتیم عرفا نه اینکه یعنی خود این نماز تمام عبادت نیست. ظاهرش این است که این هم عبادت است. ولذا ملتزم می شویم به دو امر: یک: امر به نماز قصر لم یتم قبله فی حال الجهل. دوم: می توانیم امر دوم را ترتبی فرض کنیم که کاشف الغطاء گفت، می توانیم امر دوم را امر به جامع بگیریم، امر به جامع بین القصر و بین التمام فی حال الجهل بوجوب القصر. این آقا عقاب می شود که چرا صلاة قصر لا تمام قبله را عصیان کرد. و نماز تمامش صحیح است چون این امر به جامع را امتثال کرد.

سؤال وجواب: چه غیر عرفی است؟ آن عبد هم به پسر مولا آب سرد دیگر نمی تواند بدهد، آب گرم هم که داد بی اثر نبود، ملاک رفع عطش داشت، در عین حال عقاب هم می شود بر عدم سقی ماء بارد به این فرزند مولا.

نتیجه این عرض ما این است که در جهر فی موضع الاخفات یک نتیجه ای است، آقا در حال رکوع جاهل مقصر بود شد عالم، چون رفته مسجد نماز مغربش را با صدای آهسته می خواند رفت رکوع، منبری بالای منبر اتفاقا مسأله گفت که مردها باید حمد وسوره نماز مغرب و عشاء را با صدای بلند بخوانند. این هم که شنید. جاهل مقصر هم که بوده است. این آقا اگر ادامه بدهد نمازش را نمازش صحیح است. ولی عقل به او می گوید نمازت را قطع کن. چرا؟ برای اینکه نمازت را قطع کن تا بتوانی آن امر اولی را به صلاة المغرب جهرا امتثال کنی. چون اگر الان این نمازش را قطع کند می شود کالاول. قطع نماز هم اطلاق دلیل ندارد که بگوید هر قطع نمازی حرام است، از این جهت هم خیالتان راحت. اگر نمازش را ادامه بدهد صحیح است ولی مستحق عقاب است. اما اگر می خواهد مستحق عقاب نباشد اینجا نمازش را قطع کند مجدد نماز بخواند که آن امر به نماز مغرب جهرا را امتثال کند. این راجع به این مسأله.

یک تصویر دیگری هم در این موارد هست او را هم بگویم. و آن تصویری است که احیانا آقای سیستانی مطرح می کند، می گوید ما می توانیم بگوئیم یک امر استقلالی داریم. مثلا نماز صبح واجب با قرائت، اما یک امر نفسی داریم که إجهر فی قرائة صلاة الفجر. یک امر نفسی است، می شود واجب فی واجب. امر نفسی است نه امر ضمنی.

کسی که این امر را عصیان کند مستحق عقاب است، ولکن نمازش باطل نیست. چون این امر ضمنی نیست بلکه امر نفسی است. منتهی چون اگر عالم عامد بود روایت می گوید اعاد الصلاة و آن کسی تمت صلاته که اجهر فی موضع الاخفات أو أخفت فی موضع الجهر ناسیا أو ساهیا أو لایدری، بخاطر اینکه این صحیحه زراره می گوید عالم عامد نمازش باطل است، می گوئیم نماز مشروط است به عدم تخلف از این امر نفسی عمدا. صلاة الصبح مشروطة بعدم التخلف از این امر نفسی به جهر فی القرائة عمدا. اما اگر کسی تخلف کرد از امتثال این امر نفسی به جهر فی القرائة لا عن عمد بلکه عن جهل، نماز مشروط به این نیست. فقط نماز می شود مشروط به اینکه صل صلاة فجر مشروطة بعدم تخلف از امر نفسی به جهر فی القرائة عمدا. اما اگر تخلف از این امر نفسی به جهر فی القرائة جهرا بود نماز فاقد شرط نخواهد بود. و لکن این امر نفسی عصیانش عقاب دارد.

این هم یک توجیهی است.

هذا تمام الکلام فی هذا الفرع.

#### فرع دوم

(فرع دوم را خلاصه می گویم و من اراد التفصیل فلیراجع الی الجزوة).

آن فرع این است که مشهور می گویند شما قبل از استطاعت مالیه نذر می کنی روز عرفه هر سال کربلا باشی. هیچ وقت مستطیع نخواهی شد. می گویند صاحب جواهر هم از این کارها کرده بود، لله علیّ آن ازور الحسین علیه السلام یوم عرفة فی کل سنة، و هیچ وقت خودش را مستطیع نمی دانست.

ما می گوئیم لازم نیست به خودتان زحمت بدهید. بلکه بگوئید لله علیّ أن اقرأ سورة الفاتحة فی بیتی کل سنة فی یوم عرفة وما حوله.

سؤال وجواب: بالاخره قرائت فاتحه فی البیت را نسبت به ترکش باید حساب کنید که کدامها ارجح هستند. متعلق نذر قرائت فاتحه است در خانه. قرائت فاتحه در خانه نسبت به ترک قرائت فاتحه در خانه ارجح است دیگر. بیکار بنشینی بهتر است یا در خانه فاتحه بخوانی به روح اموات؟

سؤال وجواب: اینی که در روایت درباره یمین می گویند إن ترکت خیرا منه فاترکه الیه آن در یمین است نه در نذر. آن هم در جائی است که بعدا پیدا کنی. اول قسم خوردی که من جمکران می روم، بعد بلیط جور شد و گفتند طلاب می روند مشهد می آیی برویم مشهد؟ اینجا می گویند إن وجدت خیرا من یمینک فدعه الیه. پس این چیزی که شما می گوئید در یمین است که ما هم نوشتیم، آن هم بعید نمی دانیم در جائی است که وجد خیرا من یمینه بعد أن حلف. نه اینکه از اول عالما عامدا این کار را بکند.

ولی ما حرفمان این است که درست است که خیلی ها گفته اند استطاعت محقق نمی شود با نذر سابق، صاحب عروه هم دارد، و لکن استطاعتی که موضوع حج است جز استطاعت عرفیه چیز دیگری نیست. اینهایی که گفته اند نذر سابق موجب عدم تحقق استطاعت است، چون استطاعت را به معنای عدم تکلیف به خلاف معنا می کنند. می گویند وقتی شما نذر کردی تکلیف پیدا کردی به خلاف، دیگر شما مستطیع نیستی شرعا. استطاعت را معنا می کنند به عدم امر به خلاف. ما می گوئیم نه معنای عرفی استطاعت این است، و نه در روایات استطاعت به این معنا آمده است که عدم التکلیف بالخلاف.

و عجیب است، مرحوم نائینی در کتاب دلیل الناسک می گوید: ما از کلمه تخلیة السرب یعنی باز بودن راه استفاده کردیم شرط استطاعت که تخلیة السرب است یعنی عدم تکلیف به خلاف.

اقول: خدا خیرت بدهد جناب نائینی! اگر به همان مفهوم عرفی استطاعت تمسک می کردی آدم می گفت شاید درست باشد. آخه تخلیة السرب چه ربطی دارد به عدم تکلیف به خلاف؟ کدام عرفی می گوید چون شما نذر کردی که هر سال عرفه در کربلا باشی پس راه حج برای تو باز نیست؟

پس استطاعت محقق می شود ولو شما نذر بکنی نذرا مخالفا للحج. چون استطاعت محقق می شود باید حج بروی. و تازه آن نذرت هم دیگر منعقد نمی شود. چون لا نذر فی معصیة الله.

بالاتر بگویم: حتی اگر مثل نائینی آمدیم گفتیم استطاعت یعنی عدم امر به خلاف. خب نذر هم مشروط به عدم امر به خلاف است. نذر هم باید متعلقش موجب فوت واجب نباشد. بالاخره انعقاد نذر هم مشروط است بأن لا یکون مفوتا للواجب. نذر هم انعقادش مشروط به عدم تکلیف به خلاف است.

وقتی هر دو شدند مشروط به عدم امر به خلاف، إن شرط الله قبل شرطکم. روایات متعددی داریم که می گوید شرط خدا قبل از شرط شما است. یعنی حکم اولی و ابتدائی خدا مقدم است بر حکم امضائی که تابع شرط و نذر و یمین و امثال آن است. حکم ابتدائی خدا که می گویند شرط الله مقدم است بر شرطکم. شرطکم یعنی آن چیزهایی که با شرط شما، با یمین شما، با تعهد شما بر شما می خواهد واجب بشود. شرط الله قبل شرطکم. عرف می گوید اینجا سبق زمانی مرجح نیست. سبق رتبی شرط الله را روایات مقدم کرده است. شرط الله قبل شرطکم قبل رتبی است نه قبل زمانی. شرط الله مقدم رتبة علی شرطکم، این اطلاق دارد، ولو شرط الله بعدا بیاید شرطکم قبلا بخواهد بیاید.

سؤال وجواب: فرض این است که حج مشروط است به عدم امر به خلاف، نذر هم مشروط است به عدم امر به خلاف. ولکن شرط الله قبل شرطکم. از خود همین شرط الله قبل شرطکم می فهمیم که وجوب حج مشروط به عدم امر به خلافی که ناشی از نذر باشد نیست. مشروط است به عدم امر به خلافی که آن امر، امر الهی اولی باشد. نه عدم امر به خلاف که ناشی از نذر است. وجوب حج مشروط به عدم امر به وفاء به نذر نیست. چرا؟ برای اینکه امر به وفاء به نذر شرطکم است. شرط الله قبل شرطکم.

پس ما عرضمان این است که برفرض شما بگوئید إذا لم یکن امر بالخلاف فحج، آن هم هست إذا لم یکن امر بالخلاف فف بنذرک. اگر ما باشیم و این دو خطاب، می گوئیم فی عرض واحد هستند. و اینجا ما گفتیم که الاسبق زمانا مقدم عرفا. ولی وقتی خود دلیل می گوید شرط الله قبل شرطکم عرف از این خطاب چه می فهمد؟ وجوب حج شرط الله است. وجوب حج مشروطا بعدم الامر بالخلاف این قبل از وجوب وفاء به نذر است که مشروط است به عدم امر به خلاف، یعنی مقدم است بر او.

ولذا به نظر ما لا ریب و لا اشکال فی تقدیم وجوب حج بر وجوب وفاء به نذر.

مگر نذر فقط مربوط باشد به سنه واحده. نذر کرده امسال عرفه برود کربلا. و مطمئن است که سال دیگر موفق به حج خواهد شد. حالا آقای سیستانی که می گویند غالبا همچنین اطمینانی نیست، چه می دانیم تا سال دیگر چه کسی مرده است چه کسی زنده است، چه کسی مجاز است به خروج از کشور و چه کسی ممنوع الخروج است. ولی اگر مطمئن بودیم که سال آینده موفق به حج خواهیم شد. بله بعید نیست که ما بگوئیم باید به نذرتان وفاء کنید. چرا؟ برای اینکه ما فوریت حج را بطور مطلق قبول نداریم. بعضی ها که مثل شیخ انصاری در کتاب الحج وآقای سیستانی اصلا فوریت شرعیه حج را قبول ندارند. می گویند واجب موسع است. اگر مطمئن هستی که سالهای بعد می توانی حج بروی، عمدا هم می توانی امسال ترک کنی حج را. که روی این مسلک واضح است. حالا البته مرحوم شیخ انصاری که هیچوقت جازم نیست به این مطلب. گفت پرسیدند اگر در مکاسب فتوایی دیدیم عمل کنیم؟ شیخ فرمود اگر (توانستید) پیدا کردید عمل کنید؟ ولی بالاخره ایشان در کتاب الحج تمایل دارد به این مطلب، ولی آقای سیستانی فتوی می دهند.

ما قائل به فوریت شرعیه حج هستیم ولی فی الجمله، مثل آقای صدر. می گوئیم تسویف الحج لتجارة و نحوها من الاغراض الدنیویة لا یجوز. چون روایت می گوید و إن کان سوّفه للتجارة فلا یسعه. اما تسویف حج للاغراض الاخرویة مثل وفاء به نذر، ما دلیل نداریم که حرام باشد، به شرط اینکه مطمئن باشی اگر امسال نمی روی سال آینده یا سالهای آینده می توانی بروی.

هذا تمام الکلام فی بحث التزاحم.

اواسط جلسه 331

# یقع الکلام فی کیفیة الامر و فیه امور

## امر اول: آیا جائز است مولا امر کند با علم به انتفاء شرط

اولین بحثی که مطرح است این است که آیا جائز است مولا امر کند با علم به انتفاء شرط. مثلا بگوید إن جاءک زید فأکرمه و علم دارد که زید نخواهد آمد. این جائز است یا جائز نیست، این معقول است یا معقول نیست؟ بحث در این است.

مرحوم آخوند فکر کرده که بحث راجع به چیز دیگری است و جور دیگری مطلب را بیان کرده است. بحث راجع به این شد که هل یجوز امر الآمر بفعل مشروطا بشرط مع علمه بانتفاء ذلک الشرط، آن شرط می شود شرط فعلیت حکم. یعنی مجیء زید شرط وجوب فعلی اکرام او است. شرط المجعول است نه شرط الجعل. ما یک شرط الجعل داریم، مثلا لحاظ وتصور مولا، اینها شرط الجعل است. یعنی چه؟ یعنی تا مولا تصور نکند مصلحت را در فعل، اصلا نمی تواند جعل بکند. تصور مولا نسبت به مصلحت و تصدیق او نسبت به مصلحت شرط خود جعل است. اما حالا که جعل کرد إن جاءک زید فأکرمه، مجیء زید شرط مجعول است. یعنی مجیء زید تا در خارج محقق نشود وجوب اکرام فعلی نمی شود می ماند به همان حال انشاء وجعل.

ما خیلی روشن گفتیم، گفتیم مولا اگر امر کرد با اینکه می داند شرط مجعول محقق نمی شود، مجیء زید محقق نمی شود در مثال إن جاءک زید فأکرمه، آیا این امر لغو است یا لغو نیست؟ مرحوم آخوند بحث را برده به شرائط الجعل. می گوید اگر شرط الجعل نبود امر جائز نیست، چرا؟ برای اینکه شرط الجعل نسبتش با جعل نسبت علت است به معلول. اگر علت نبود خب معلول محقق نمی شود دیگر. اگر شرط جعل یعنی مولا تصور مصلحت در فعل نداشت، یعنی علت جعل محقق نشد، خب جعل هم محقق نمی شود دیگر، ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته. خب جناب آخوند اینکه بحث ندارد، معلوم است که با انتفاء شرط الجعل محال است تحقق جعل. دیگر بحث ندارد که بگوئیم هل یجوز أو لا یجوز.

بحث در شرط مجعول است. بحث در این است که مولا می داند که مجیء زید که شرط وجوب فعلی اکرام زید است محقق نخواهد شد، آیا لغو نیست بگوید إن جاءک زید فأکرمه با اینکه می داند مجیء زید هیچگاه محقق نمی شود.

بحث این است. ولذا مرحوم آخوند در اینجا دچار اشتباه شده است. والحمد لله رب العالمین.

جلسه 332

شنبه 05/02/88

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 اگر آمر می داند که شرط امر منتفی هست، می تواند امر بکند؟ مثلا مولا می داند که زید نخواهد آمد، آیا می تواند بگوید إن جاءک زید فأکرمه یا نه؟

تارة منشأ انتفاء شرط خود جعل مولا هست. یعنی مولا چون گفت إن افطرت فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة باعث شد که مکلف جرأت نکند افطار بکند در ماه رمضان. این بلااشکال لغو نیست. بلکه چه بسا مطابق با غرض مولا هست. اصلا مولا جعل کفاره کرد تا مردم روزه خواری نکنند. پس این فرض که مسلم اشکال ندارد.

سؤال وجواب: طلب واقعی است، یعنی اگر این شرط محقق بشود که که مولا می خواهد عتق رقبه را. منتهی مولا می گوید من که این جعل را به مردم ابلاغ کردم می دانم هیچکس دیگر جرأت افطار فی نهار شهر رمضان نخواهد داشت. والا لو فرض که کسی افطار بکند در نهار شهر رمضان، که من می خواهم عتق رقبه بکند.

فرض دوم این است که شرط امر ممتنعی باشد. إن طرتم الی السماء فتصدقوا. این اصلا شرط ممتنعی است و جعل این حکم لغو است.

فرض سوم این است که شرط ولو معلوم الانتفاء هست ولی ممتنع نیست. مثل همان مثال إن جاءک زید فأکرمه. مولا می داند که زید نخواهد آمد، ولکن امر می کند به اکرام زید علی تقدیر مجیئه.

خب اگر مصلحت در خود این جعل نباشد، لغو است. مولا! شما که می دانی زید نخواهد آمد، پس لغو است که می گوئی إن جاءک زید فأکرمه.

بله اگر مصلحت در خود این جعل شما است، مثل اینکه می خواهی مقام کرم خودت را ابراز کنی، می خواهی مقام زید را ابراز کنی، می گوئی إن جاءکم زید فأکرموه، تا مردم بفهمند که تو انسان کریمی هستی، یا بفهمند زید چقدر نزد تو مقرب است. این اشکالی ندارد و لغو نیست.

واینکه ظاهر کلام مرحوم آقای خوئی این است که اینجا امر حقیقی نیست وبه داعی بعث جدی نیست، نخیر، این فرمایش ایشان درست نیست. امر به داعی بعث حقیقی است. یعنی اگر موضوع محقق بشود مجیء زید محقق بشود که مولا بعث جدی دارد به اکرام او. منتهی مولا می داند که زید نخواهد آمد. و اگر مصلحت در این جعل نبود لغو بود که بگوید إن جاءک زید فأکرمه. منتهی مصلحت در جعل است که مردم بفهمند که زید فرد مورد احترامی است نزد مولا، مولا می گوید إن جاءک زید فأکرمه. این امر، امر حقیقی است.

سؤال وجواب: به داعی بعث علی تقدیر تحقق الشرط. ... اگر شما به یک کسی که می دانید بیمار نمی شود بگوئید اگر بیمار شدی به طبیب رجوع کن، چرا می گوئی چون می خواهی نشان بدهی که چقدر این شخص نزد تو محبوب است که به فکر سلامتی او هستی. می گوئی اگر بیمار شدی به طبیب رجوع کن. خب این بعث، بعث حقیقی است. آیا بعث شما به داعی امتحان است؟ آیا نمی خواهید واقعا که علی تقدیر کونه مریضا این شخص به طبیب رجوع بکند؟

سؤال وجواب: جعل به داعی ابراز محبت است، اما مجعول، مجعول حقیقی است. چرا شما جعل کردید با اینکه می دانید شرط محقق نمی شود؟ این به داعی ابراز محبت است. نه اینکه در نفس شما شوق مشروط نیست. واقعا شما شوق مشروط دارید، یعنی شوق دارید که این شخص علی تقدیر صیرورته مریضا رجوع بکند به طبیب. شوق مشروط دارید. در امر امتحانی اصلا شوق مشروط هم نیست. حضرت ابراهیم علیه السلام که امر امتحانی شد به ذبح اسماعیل، اصلا مولا شوق مشروط هم نداشت که او ذبح بکند اسماعیل را. در این مثال که می گوید إن جاءک زید فأکرمه مولا شوق مشروط دارد به اکرام زید علی تقدیر مجیئه، ولی اگر مصلحت نبود در جعل این وجوب مشروط، می گفتند مولا این کار تو لغو است، تو که می دانی که زید نخواهد آمد. ولکن حالا که مصلحت در جعل است، برای اینکه ابراز کنی احترام خودت را به زید که من به زید احترام می گذارم، ببینید گفتم إن جاءکم زید فأکرموه، خب این جعل مصحح پیدا کرد. و مجعول هم حقیقی است چون واقعا ناشی است از شوق مشروط.

مرحوم آقای صدر فرموده اند: گاهی مولا با اینکه می بیند داعی نوعی بر ترک شرط است. مثل اینکه مولا به عبدش بگوید إن اکلت القاذورات فتصدق بدرهم. خب داعی نوعی بر ترک اکل قاذورات است. ولکن مصحح این جعل این است که عبد بعد از این ترک می کند اکل قاذورات را به استناد شارع. می گوید تا حالا داعی نفسانی نوعی بر ترک اکل قاذورات بود، ولی از امروز به بعد ترک می کنم اکل قاذورات را استنادا الی حکم الشارع. اثر استنادی دارد.

اقول: این فرمایش آقای صدر در اصل خوب است که گاهی اثر امر ونهی شارع اثر استنادی است، یعنی مردم عادتا ترک می کنند یک حرامی را. ولکن غرض شارع از نهی از آن فعل حرام این است که مردم بعد از این به قصد قربت این حرام را ترک کنند. بگویند چون خدا گفته، اگر هم داعی شخصی پیدا می کردیم بر ارتکاب این حرام ولی چون خدا گفته مرتکب نمی شویم. این مطلب، مطلب درستی است. ولی جناب آقای صدر چه ربطی به این بحث ما دارد؟ إن اکلت القاذورات فتصدق که نهی از اکل قاذورات نمی کند. اگر مولا می آمد می گفت لا تأکل القاذورات، می گفتید اثر استنادی دارد. اما مولا که نهی نکرد از اکل قاذورات، گفت إن اکلت القاذورات فتصدق، این چه اثر استنادی دارد که مردم ترک بکنند اکل قاذورات بخاطر امتثال حکم شارع. مگر شارع گفت لا تأکل القاذورات. اگر می گفت لا تأکل القاذورات بله، اثر استنادی اش این بود که مردم ترک می کردند اکل قاذورات را به استناد حکم شارع. إن اکلتم القاذورات فتصدقوا بدرهم اینکه اثر استنادی اش ترک اکل قاذورات نیست. اثر استنادی اش این است که بعد از اکل قاذورات بخواهند تصدق بدهند، اثر استنادی واجب مشروط ترک شرط نیست. اثر استنادی واجب مشروط اتیان به جزاء است عقیب تحقق الشرط.

سؤال وجواب: در واقع شما میخواهید بفرمائید کشف می کنیم که شارع گفت لا تأکل القاذورات. او بحث دیگری است. بحث در این است که شارع امر کرده به تصدق علی تقدیر اکل القاذورات. خب این چه اثر استنادی دارد که مکلف بعد از این ترک می کند اکل قاذورات را به استناد این حکم شارع. هیچوقت واجب مشروط اقتضاء نمی کند نه ایجاد شرطش را و نه اعدام شرطش را.

والحاصل اینکه امر آمر مع العلم بانتفاء شرطه نوعا لغو است مگر در دو مورد: یک: انتفاء شرط معلوم همین امر شارع باشد. مثل إن افطرتم فی شهر رمضان فاعتقوا رقبة که به دنبال این امر شارع مردم ترک می کنند افطار در ماه رمضان را در روز. دوم: که مورد نادری هست این است که غرض مولا در خود جعل باشد ولو میداند که شرط محقق نخواهد شد. البته این فرض نادری است ولی امکان تحققش هست. مثل آن مثالی که زدیم، إن جاءکم زید فأکرموه، مولا می داند که زید نخواهد آمد ولکن غرضش این است که مقام زید را به دیگران بفهماند، یا مقام حاتم بودن خودش را به دیگران تفهیم کند.

## امر دوم: ان الامر بالامر امر أم لا؟

یقع الکلام فی أن الامر بالامر امر أم لا.

ما در برخی از روایات داریم که «مروا صبیانکم بالصلاة إذا کانوا لسبع سنین». مرحوم آقای خوئی می گوید تنها دلیل بر مشروعیت عبادات صبی همین روایت است. چرا؟ برای اینکه ظاهر امر پدر به اینکه به فرزند هفت ساله ات امر کن نماز بخواند، ظاهر این امر به امر به نماز این است که نماز پسر هفت ساله مطلوب شارع است. اگر نماز پسر هفت ساله مطلوب شارع نبود، شارع نمی آمد به خودش زحمت بدهد بگوید آی پدرها پسرتان که هفت ساله شدند امرشان کنید به نماز. اینکه شارع می آید امر می کند پدر را که فرزند هفت ساله ات را امر کن به نماز، این کاشف از محبوب بودن نماز پسر هفت ساله است. یعنی الامر بالامر بشیء یدل علی تعلق امر المولی بذلک الشیء. امر شارع پدر را که ایها الاب اؤمر ابنک بالصلاة این کشف می کند که خود این پسر از جانب شارع امر دارد امرا استحبابیا بالصلاة إذا بلغ سبع سنین.

واین مطلب بسیار مطلب درستی هست.

البته از نظر فقهی ما معتقدیم نیاز به این بحث نیست. دلیل داریم، روایت داریم که «متی تجب الصلاة علی الصبی؟ قال إذا عقل الصلاة». در خود صبی آمده است که کی نماز بر صبی ثابت می شود؟ (وجوب به معنای ثبوت است) روایت می فرماید که هنگامی که بفهمد نماز چیست.

پس ما نیاز به این بحث اصولی نداریم. اصلا خود اوامر استحبابیه مثل امر استحبابی به نماز شب، این شامل صبی هم می شود. چون رفع القلم عن الصبی فقط حکم الزامی را برمیدارد. اما نماز شب که مستحب است شامل صبی هم می شود. رفع القلم که برنمی دارد استحباب مستحبات را. چون امتنان نیست در رفع استحباب مستحبات در مورد صبی. اصلا ثقیل نیست استحباب نماز شب بر صبی تا بخواهد بگوید از دوش تو برداشتم. سنگینی نمی کند استحباب نماز شب بر دوش کسی تا چه برسد به اینکه بر دوش صبی سنگینی کند.

سؤال وجواب: هیچ انصرافی از صبی ممیز ندارد. ... بحث در این است که اوامر استحبابیه به نماز یا روزه شامل صبی می شود. در خصوص صبی هم که دلیل داریم که متی تجب الصلاة علی الصبی؟ قال إذا عقل الصلاة».

سؤال: چرا از امر به امر استحباب می فهمید خب وجوب نماز بر صبی را استفاده کنید؟ جواب: تا صبی بالغ نشود که نماز بر او واجب نمی شود. این از مسلمات است. بالاخره این روایت می گوید که از وقتی می فهمد نماز چیست نماز بر او ثابت است ثبوتا استحبابیا. ولی حالا از نظر اصولی همین مطلبی که آقای خوئی فرمود مطلب درستی است. ظاهر امر به امر به شیء امر به خود آن شیء هست.

اینکه مرحوم آخوند در کفایه فرموده: نه، هیچ ظهوری ندارد امر به امر در مطلوب بودن آن شیء، شاید مولا می خواهد مقام آمریت پدر رشد کند. می خواهد بگوید پدر تو دستور بده اما چه کسی هست که اجراء کند. مهم این است که تو وظیفه پدری ات را انجام بدهی دستور بدهی فرزندت نماز بخواند. اما ما می خواهیم که فرزند تو هم نماز بخواند، نه معلوم نیست. مثل مولایی که می خواهد پسرش یاد بگیرد کیف یأمر و ینهی، می گوید پسر دستور بده که نوکران آب بیاورند. او هم می گوید بروید آب بیاورید. پدر به آنها اشاره می کند که نمی خواهد بروید. چرا؟ برای اینکه می گوید من می خواهم این پسرم آدم کم روئی است تربیتش کنم که مثل خودم بداند با شما چه جور برخورد کند.

پس مرحوم آخوند می فرماید: هیچ ظهوری ندارد امر به امر به فعل در مطلوب بودن آن فعل نزد مولا. شاید مصلحت در خود این امر است. مصلحت در خود این است که پدر امر کند به فرزند هفت ساله اش که نماز بخوان. مصلحت در این است که شما وقتی به فرزندتان می گوئید دستور بده به نوکرها که آب بیاورند، مصلحت این است که فرزند شما دستور بدهد تا روحیه امر ونهی در او به وجود بیاید.

انصاف این است که این فرمایش مرحوم آخوند خلاف ظاهر است.

پس اینکه مرحوم آخوند می گوید شاید مصلحت در خود امر کردن این مکلف مثل پدر هست، مصلحت این است که او امر کند به فرزندش که نماز بخوان. دلیل نمی شود که نماز خواندن این فرزند هفت ساله متعلق امر مولا و شارع مقدس باشد. شاید اصلا این نماز فرزند هفت ساله نماز تمرینی است نه نماز واقعی. این فرمایش خلاف ظاهر است.

ممکن است شما بگوئید درست است، اینکه این فعل اصلا مطلوب شارع نباشد خلاف ظاهر است. ولی شاید مطلوب بودن این فعل در صورتی است که امر بکند پدر. یعنی نماز خواندن فرزند هفت ساله بگوئیم حتی بعد از امر پدر مطلوب شارع نیست، این خلاف ظاهر است. ولی ممکن است بگوئیم نماز خواندن فرزند هفت ساله بعد از امر پدر می شود مطلوب شارع. یعنی شرط مطلوب بودن نماز پسر هفت ساله این است که پدر او را امر کند.

اقول: می گوئیم این هم خلاف ظاهر است. اینکه بیائید بگوئید امر پدر دخیل است در محبوب بودن نماز پسر هفت ساله، این هم خلاف ظاهر است. الان شما به یک کسی می گوئید برو به فلانی بگو ساعت پنج بعد از ظهر بیاید مدرسه. اتفاقا هم آن فلانی خودش شنید. جواسیسی داشت به او گزارش دادند، ولی این واسطه یادش رفته بود و نگفت. بعد آن آقا اتفاقا سر ساعت پنج آمد مدرسه. شما می گوئید من از فلانی خواستم و گفتم یا زید اؤمر عمرا بالحضور فی المدرسة فی الساعة الخامسة عصرا. آقای عمرو می گوید نه، زید به من نگفت، شاید فراموش کرد، شاید عصیان کرد، ولی این فرمایش شما به من رسید. آیا عرفی است که شما بگوئید بیخود کردی آمدی؟ من گفتم که زید تو را امر کند به آمدن ساعت پنج، بله بعد از امر زید آمدن تو می شد محبوب من، اما بدون امر زید چرا آمدی. خب این حرف عرفی نیست. عرف از امر به امر مطلوب بودن آن فعل را می فهمد. همه جا همینطور است دیگر. در مروا صبیانکم بالصلاة إذا بلغوا سبع سنین ما همین را می خواهیم بگوئیم دیگر. می خواهیم بگوئیم که ظاهر این خطاب این است که نماز پسر هفت ساله مطلوب مولا است، امر پدر هم مطلوب مولا است. یعنی بر این پدر مطلوب است، منتهی حالا واجب نیست مستحب است که پدر وقتی فرزندش هفت ساله شد او را امر کند به نماز. خود امر پدر مطلوب شارع است و ذات نماز پسر هفت ساله هم چه پدر امر بکند و چه نکند او هم مطلوب شارع است. روایت مروا صبیانکم بالصلاة إذا بلغوا سبع سنین ظاهرش این است.

سؤال وجواب: جدی هست زورش به نوه ها نمی رسد، به پسرش می گوید به این پسرهایت بگو نماز بخوانند، امرشان کن نماز بخوانند. خب این ظاهرش این است که این نماز خواندن این نوه ها مطلوب جد است. حالا اگر یکی از این نوه ها می خواهد تقرب بجوید به این جد بلکه این جد یک سرمایه ای به او بدهد، بیاید نماز بخواند، آیا جد به او می گوید بیخود نماز می خوانی، من گفتم اول پدرت امر بکند، حالا فوقش این است که بعد از امر پدر نماز خواندن تو مطلوب من می شود. این حرف خلاف ظاهر نیست؟ خب ظاهرش این است که نماز خواندن این نوه مطلوب جد است. منتهی این جد می گوید من مستقیم که نمی توانم به این نوه ام بگویم صل، مجبورم به پدرش بگویم به فرزندت بگو نماز بخوان. "و أمر اهلک بالصلاة" آیا یعنی فقط امر کن اهلت را به نماز ولی نماز خواندن اهل پیامبر مطلوب خدا نیست؟! اینها اصلا عرفیت ندارد.

## امر سوم: ظهور تکرار امر.

امر سوم این است که تکرار امر آیا ظهور دارد در امر جدید یا در تأکید امر سابق؟

اگر دو بار آیه نازل بشود که یا ایها الذین آمنوا اعتقوا رقبة. حالا یک مکلفی از وقتی آیه اول نازل شد تا حالا عتق رقبه نکرده، آیا واجب است الان برود دو بار عتق رقبه بکند؟ چون یک آیه ای یک ماه پیش نازل شد گفت یا ایها الذین آمنوا اعتقوا رقبة، یک آیه ای هم امروز نازل شده است که یا ایها المؤمنون اعتقوا رقبة. این باید دو بار عتق رقبه کند یا یک عتق رقبه هم کافی است؟

مرحوم آخوند در اینجا فرموده است: تعارض رخ می دهد بین ظهور هیئت امر در تأسیسیت، (که این آیه دوم که می گوید یا ایها المؤمنون اعتقوا رقبة این ظهورش در این است که این وجوب جدید است) این تعارض می کند با ظهور ماده و متعلق در اینکه صرف الوجود عتق رقبه واجب است. اگر بنا باشد این وجوب، وجوب جدیدی باشد باید متعلقش صرف الوجود نباشد متعلقش ثانی الوجود باشد. اگر بنا باشد مولا امروز واجب بکند به وجوب جدید عتق رقبه را، خب متعلق این وجوب دوم با متعلق وجوب اول نمی تواند یکی باشد. یک متعلق که دو تا وجوب بر نمی دارد. آنوقت باید این باشد که آیه یک ماه پیش می گفته یا ایها الذین آمنوا اعتقوا رقبة، آیه امروزی می گوید یا ایها الذین آمنوا اعتقوا رقبة مرة اخری.

مرحوم آخوند فرموده: ظاهر متعلق امر این است که صرف الوجود مطلوب است نه عتق رقبه مرة اخری. ولی ظاهر امر به عتق رقبه این است که این وجوب جدید است. خب اینها با هم دو تا ظهور متعاکس هستند. ظهور أعتقوا رقبة که امروز نازل شد در وجوب جدید است و اقتضاء می کند عتق رقبه بکنیم مرة اخری. ولی ظاهر متعلق این امر این است که نه، صرف الوجود است و بیش از یک عتق رقبه لازم نیست. و وقتی با هم تعارض بکنند می شود مجمل، آنوقت باید رجوع کنیم به اصل برائت از وجوب عتق رقبه مرة اخری.

سؤال وجواب: این چیزی که من از کفایه یادم هست و نقل کردم این است که ایشان ادعای اجمال می کند و می گوید یسیر خطاب الامر مجملا.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند اصلا عرفی نیست. چرا؟ برای اینکه جناب آخوند! خدا خیرت بدهد کدام ظهور در تأسیسیت؟! تأسیسیت یعنی وجوب جدید؟! یعنی وجوبی که قبلا خطاب دیگری آن را بیان نکرده است؟! کجا خطاب امر ظهور دارد در اینکه این امری که من می کنم برای اولین بار است و قبلا خطاب دیگری این را بیان نکرده است؟ همچنین چیزی نیست. این همه در قرآن می گوید "یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة" آیا هر دفعه ظهور دارد در اینکه مطلبی می گویم که بکر است وقبلا نگفته ام؟ همچنین چیزی نیست. هیچ ظهوری ندارد خطاب امر در اینکه من می خواهم وجوبی را بگویم که لم یدل علیه خطاب سابق. ظهور در بعث دارد، اما بعثی که لم یکشف عنه خطاب سابق، نه همچنین ظهوری ندارد. اگر شما به فرزندتان دو بار می گوئید برو آب بیاور، خب آن بار دوم که می گوئید آب بیاور و حتی بار اولش هم ظهور ندارد در اینکه من یک خطاب امری می گویم که قبلا آن را نگفته ام، یعنی قبلا کاشف از این وجوب نبوده است. نه.

بله بار دوم هم که می گوئید برو آب بیاور بعث حقیقی می کنید. و لذا ما اوامر تأکیدیه را می گوئیم بعث حقیقی است. هر بار که خدا می گوید "یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة"، (حالا یا ایها الذین آمنوا التقوا را ممکن است بگوئیم ارشادی است به انجام واجبات و ترک محرمات)، حالا تکرار می کند، خب این چه ظهوری دارد در اینکه تأسیسی است؟ بله ظهور در بعث حقیقی دارد. امر تأکیدی هم ظهور دارد در بعث حقیقی.

ولذا اصلا به نظر ما ظهور ماده و متعلق امر در وحدت وصرف الوجود بلامعارض است. یعنی همینکه دو بار گفت أعتق رقبة ولی بار دوم نگفت أعتق رقبة مرة اخری، این ظهور دارد در اینکه متعلق صرف الوجود عتق رقبه است. و این ظهور بلامزاحم است. هیچ ظهوری صیغه امر در تأسیسی بودن به این معنا که من وجوبی را می گویم که لم اقله قبل ذلک، نه همچنین چیزی نیست.

سؤال وجواب: این امر می آید، اما ثبوتا این وجوب الان جعل می شود اصلا اینطور نیست. این چه ظهوری است که می گوید که ظاهر این است که می خواهم الان جعل کنم. حالا اگر مولا به شما بگوید اقیموا الصلاة، بعد فهمدید که مولا دیروز هم اقیموا الصلاة گفته بوده است. آیا می روید می گوئید نعوذ بالله مولای دروغگو تو امروز گفتی اقیموا الصلاة ظاهر حرفت این بود که قبلا این را نگفتی، در حالی که ما بعدا مطلع شدیم که قبلا اقیموا الصلاة را گفتی. مولا می گوید: من دروغگو ام؟! خب من گفتیم یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة، بگویم لاتقیموا الصلاة؟! خب اقیموا الصلاة دیگر. حالا چون وجوب از قبل بود بیان کررش خلاف ظاهر است؟ هیچ خلاف ظاهر نیست.

سؤال وجواب: فوقش این است که می گوید اگر قبلا انجام باز هم بیاور، اما اگر قبلا انجام ندادی چی؟

این مسأله در باب کفارات هم مطرح است. یک کسی دو بار لبس مخیط کرد، گفت یک آقایی در احرام هر کار کردند این لباس زیرش را در نمی آورد، همینجور محرم شد. این آقا دوبار لبس مخیط کرد، رفت حمام، آنجا دیگر لباسش را در می آورد، می آید دو مرتبه می پوشد، شد دو تا لبس مخیط. آقایان می گویند دو تا کفاره، دو تا گوسفند باید سر ببری. لکل لبس مخیط کفارة. بعضی از آقایان می گویند بستگی دارد، اگر بین اللبسین کفاره دادی، دیروز لبس مخیط که کردی همان موقع زنگ زدی به شهرتان مثلا گفتی که یک گوسفند چاق سر ببرید کفاره لبس مخیط. بعد فردایش هم که لبس مخیط می کنید بله باز هم یک گوسفند دیگر بدهید. چرا؟ برای اینکه امروز خطاب می گوید إذا لبست المخیط فاذبح شاتا. بعث می کند به ذبح شاة خب باید منبعث بشوی دیگر.

اگر یک خطاب هم باشد که إذا لبست المخیط فاذبح شاة انحلالی است، به تکرار لبس مخیط ها ذبح شاة تکرار می شود بنابر نظر مرحوم آقای خوئی. ولی بنابر نظر امام بخاطرم این است که اینجوری می فرماید که حساب کن، اگر بین اللبسین ذبح شاة کردی، بله الان به تو می گویند إذبح شاة. ولی اگر ذبح شاة نکردی الان که به تو می گویند اذبح شاة اقتضاء نمی کند که دو بار گوسفند ذبح کنی. بلکه یک بار گوسفند ذبح کنی کافی است.

البته یک چیزی عرض کنم: بحث تکرر سبب ربطی به اینجا ندارد. إذا افطرت فأعتق رقبة، إذا ظاهرت فأعتق رقبة هم ظهار کرد و هم افطار کرد دو تا عتق رقبه دارد، آن یک بحثی است که در بحث مفاهیم خواهد رسید.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 333

یکشنبه 06/02/88

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 از جلسه باقی مانده عرض کنم:

مرحوم آخوند در تکرار امر فرمود اگر امر دوم قبل از امتثال امر اول بیاید، این ظهور در تأسیس ندارد. ولی اگر خطاب امر مسبوق نبود به خطاب امر دیگر به این فعل، ظهور در تأسیس دارد. مولا اگر بگوید أعتق رقبة، اگر قبلا نگفته است أعتق رقبة، ظهور دارد در تأسیس. و اگر قبلا گفته است أعتق رقبة و قبل از امتثال آن خطاب اول باز گفت أعتق رقبة، این ظهور در تأسیس ندارد و اطلاق متعلقش هم می گوید که یک متعلق داریم و آن عتق رقبه است. یک متعلق هم که دو وجوب بر نمی دارد. اگر دو وجوب باشد باید دو متعلق باشد. أعتق رقبة، أعتق رقبة مرة اخری.

پس مرحوم آخوند در خطاب امر مکرر قائل به اجمال نیست، خلافا لما نقله فی البحوث عن الکفایة و نقلناه امس عن الکفایة. مرحوم آخوند قائل است که در خطاب امر مکرر اصلا ظهور در تأسیسیت متعقد نمی شود. چون این خطاب امر مکرر قبل از امتثال خطاب امر سابق از مولا صادر شده است.

اقول: این فرمایش مرحوم آخوند اشکالش این است که شما یکوقت اصل ظهور خطاب امر را در تأسیسی بودن قبول ندارید، اصلا می گوئید ظهور خطاب امر در بعث نحو الفعل است، اما این بعث قبلا بیان نشده است، نه، شاید قبلا بیان شده باشد. ظهور خطاب امر در بعث جدی است نحو الفعل اما نه بعث غیر مبین بخطاب سابق. این مطلب را اگر می فرمودید ما کاملا شما را تأیید می کردیم.

اما این چه فرمایشی است که ظهور خطاب امر را در تأسیسی بودن می پذیرید که می خواهد وجوبی را بگوید که قبلا بیان نشده است. اما اگر فی علم الله خطاب امر سابقی وجود داشت، این ظهور برای خطاب امر دوم منعقد نمی شود. یعنی انعقاد ظهور و عدم انعقاد ظهور بستگی پیدا کند به یک امر واقعی. اینکه وجهی ندارد. خب اگر ظهور منعقد بود و مقتضی دارد خطاب امر برای ظهور در تأسیسیت، تا قرینه متصله بر خلاف قائم نشود معقول نیست که ظهورش از بین برود. جناب آخوند! اینکه معقول نیست که بگوئید ظهور خطاب امر فی حد نفسه در تأسیسیت، اما اگر فی علم الله خطاب امر سابقی باشد دیگر همچنین ظهوری نخواهد داشت. آخه وجود خطاب سابق واقعا قرینه متصله است که مانع از انعقاد ظهور بشود؟

سؤال وجواب: سبق امر دیگر که متصل به این خطاب امر دوم نیست. قرینه متصله است؟ اگر قرینه متصله است خب حرفی نداریم. اما اگر قرینه متصله نباشد، قبلا مولا گفت أعتق رقبة، چند ساعت بعد هم می گوید أعتق رقبة، اینکه قرینه متصله نیست.

به هر حال مهم این است که ما اصل ظهور خطاب امر را در تأسیسی بودن بمعنی أنه یبین وجوبا لم یبین بخطاب سابق، یعنی همیشه خطاب امر ظهورش این باشد که هذا مما لم یسبقنی الیه احد، نه همچنین ظهوری ما در خطاب امر نداریم.

سؤال وجواب: اتفاقا گاهی مولا صبح می گوید إشتر التفاح، ظهر هم می گوید إشتر التفاح، اگر صبح می رفتی دو کیلو سیب می خریدی باز که ظهور مولا می گوید إشتر التفاح یعنی برو دو کیلو سیب دیگر بخر. اتفاقا گاهی قرینه است که مولا هنگام نیاز صبح گفت دو کیلو سیب، چون خبر دادند که امروز زید می آید، ظهر خبر دادند که امشب عمرو می آید، باز به عبدش گفت دو کیلو سیب بخر. فقط مولا با مهمانانش با سیب پذیرائی می کند. خب اتفاقا این ظهور در تکرار دارد به مناسبت نیاز. کلام در این است که لولا القرینة ادعا این است که ظهور ندارد خطاب امر در تأسیس وجوب. اگر در قرآن دو بار بگوید که إقرئوا سورة الفاتحة مثلا، این را دو بار بگوید آیا باید دو بار سوره فاتحه بخوانیم؟ نه. تا حالا که سوره فاتحه نخواندیم بعد از آن آیه قبلی که نازل شد، حالا همین یک سوره فاتحه بخوان کافی است. کلام در این است.

شبیه آنچه که حضرت امام ره در تکرار سبب گفت. گفت اگر دو بار لبس خیط بکنی و لم یتخلل بینهما التکفیر بذبح شاة، فیجزیک أن تذبح شاة لکلا التظلیلین، یا در طواف نساء امام فرمود اگر پنجاه تا عمره مفرده بجا بیاوری بعد یک طواف نساء بجا بیاور برای همه کافی است. اما مرحوم آقای خوئی می فرماید باید 50 تا طواف نساء بجا آوری، بکل عمرة طواف نساء، و تا این 50 طواف نساء را بجا نیاوری زن بر تو حلال نمی شود.

## امر چهارم: دلالت امر بر اباحه بعد از نسخ وجوب

امر چهارم این است که: آیا خطاب امر بعد از نسخ وجوب دلالت بر اباحه می کند یا نه

قبلا عرض کنم این بحث به شکل دلالت بر اباحه بیان شده است. ولی مرادشان از مثالهایی که می زنند اعم است از بقاء دلالت بر اباحه به معنای جواز و اباحه به معنای مشروعیت عبادت یعنی استحباب. می گویند اگر دلیل آمد که دیگر مثلا نماز غفیله واجب نیست، خب بگوئیم واجب نیست ولی اصل جواز به معنای مشروعیت نماز غفیله باقی است. مشروعیت عبادت یا به وجوب آن است و یا به استحباب آن.

ولذا این بحث را ما جدا کردیم، یکی بقاء دلالت خطاب امر بر جواز به معنای عدم حرمت، و دیگری بقاء دلالت خطاب بر جواز به معنای مشروعیت عبادت و هو الاستحباب.

### مرحله اول: (دلالت خطاب امر بر جواز به معنای عدم حرمت)

اما مرحله اول که دلالت خطاب امر بر جواز به معنای عدم حرمت است، این را هم می شود به دو شکل بیان کرد:

شکل اول: اینکه بگوئیم وقتی مولا گفت جئنی بماء، بعد نقض کرد وجوب اتیان به ماء را، جواز اتیان به ماء باقی است جواز بالمعنی الاخص. یعنی نه واجب است، نه حرام است، نه مستحب است و نه مکروه. می شود جواز بالمعنی الاخص.

شکل دوم: ممکن است شما به جور دیگری تقریب کنید بگوئید باقی است دلالت خطاب جئنی بماء بر جواز بالمعنی الاعم و هو عدم الحرمة.

پس بحث فعلا در این واقع می شود که إذا نسخ الوجوب هل یبقی دلالت خطاب جئنی بماء بر جواز بالمعنی الاعم و هو عدم الحرمة أو الجواز بالمعنی الاخص و هو عدم الاحکام الاربعة الاخری من الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الکراهة.

مرحوم آقای صدر فرموده است: کسانی که قائلند دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه نیست، مثل مرحوم شیخ، محقق عراقی، محقق نائینی، عقیده شان این است که می گویند اگر خطابی دو ظهور داشت یک ظهور التزامی و دیگری ظهور مطابقی، از خارج ما دلیل پیدا کردیم که این ظهور مطابقی خلاف واقع است. مثلا ما از زید پرسیدیم هل ابوک قائم أو جالس؟ او گفت قائم. و ما فهمیدیم بعدا که او اشتباه می کرد پدرش قائم نیست. اما ظهور التزامی این خبر که گفت أبی قائم در نفی جلوس بود. خب کلام در این است که می گویند ما دو مصداق داریم برای حجیت ظهور: یک: الظهور المطابقی حجة، دوم: الظهور الالتزامی حجة. اگر ظهور مطابقی از کار افتاد، چرا شما دست از حجیت ظهور التزامی بر می دارید؟ او مصداق دیگری است برای حجیت ظهور. وجالب این است که خود آقای صدر هم در جلد 7 بحوث مطالبی دارد که مجموعش نشان می دهد که ایشان هم قائل به این مسلک است. معتقد است که گاهی مدلول التزامی ظهور نیست، کشف عقل است. ظهور نیست. با میکرسکوب عقلی باید کشف بکنیم که لازم این مدلول مطابقی چیست. مثل برخی از اقرارها، این کسانی که نیروی انتظامی هستند در اداره آگاهی چنان ظریف از لوازم گفتار آن متهم می آید علیه او استفاده می کند. در حالی که هیچ عرفی این ظهورها را احساس نمی کند. او گفت من ساعت 9 در کارخانه نبودم. هیچ ظهوری در چیز دیگری ندارد. اما او می آید ضم جهات دیگر می کند می گوید پس تو فلان جرم را مرتکب شدی، با آن شواهدی که در کنار آن می گذارد. این ظهور نیست. اما گاهی نه، اصلا به نحوی است که عرف یفهم از این خطاب دو مطلب را. یعنی لازم بیّن بالمعنی الاخص است. اصلا بحث در اینجاست. خب اینها می گویند ظهورٌ و مصداقٌ لحجیة الظهور. بسیار خوب، بگذریم که ما این مطالب را قبول نکردیم.

طبق این مبنا آقای صدر می گوید ما دو تا دلیل داریم در اینجا، یکی دلیل منسوخ که می گفت جئنی بماء، یکی دلیل ناسخ که می گوید لایجب الاتیان بالماء. ایشان فرموده است من برای شما یک ظهورهای التزامی را کشف می کنم که خودتان هم تعجب کنید. اما قبل از آن به شما بگویم من آقای صدر در جلد 5 بحوث هم گفته ام که اباحه را عدم الحرمة می دانم. اباحه را مجعول نمی دانم. اباحه را امر عدمی می دانم. اصلا اباحه چیزی نیست الا عدم احکام اربعه اخری.

اینکه برخی میگویند نه، شارع انشاء کرده است ترخیص را، دلیلی ندارد. بله شارع موضع دارد موقف دارد، اگر هم حرام نکند عن اهمال نیست. اما این معنایش این نیست که حلال بودن مثلا شرب تتن یعنی انشاء ترخیص. نه، یعنی عدم انشاء تحریم. حتی اباحه اقتضائیه هم همینطور است. اباحه اقتضائیه یعنی موقف شارع که شارع در اینجا حرام نکرد شرب تتن را، این بخاطر این بود که مصلحت در این بود که شرب تتن حرام نباشد که امت اسلام یک تفریح نیمه سالمی داشته باشند، بجای مردم آزاری خود آزاری کنند سیگار بکشند. یعنی عدم تحریم ناشی است از مصلحت.

حالا که اینطور شد، کل شیء لک حلال یعنی لیس بحرام. بیش از این ظهور ندارد. وقتی شما بگوئید لم احرّم هذا یا بگوئید هذا حلال، عرف فرقی نمی گذارد. همینکه از روی موقف است نه از روی اهمال، وسکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلفوها. من نمی گویم و آقای صدر ره هم نفرموده است که انشاء ترخیص محال است. بحث در این است که ظهوری در خطابهای شرعی نداریم که حلال بودن انشاء شده است. چون این یک امر عرفی است. وقتی می گویند حلال است بیش از این ظهور ندارد که یعنی حرام نیست. اما حرام نبودن یکوقت ناشی است از اهمال، نه و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلفوها. آقای خوئی هم نظرشان همین است. حلیت یعنی عدم حرمت. البته منظور حلیت تکلیفیه است، والا حلیت وضعیه که به معنای ترتب اثر است. حلیت تکلیفیه بیش از این ظهور ندارد که یعنی منعی ندارد.

سؤال وجواب: حالا اگر بگوید که "قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه"، چون گفته لا یحرم این کمتر از این است که بگوید حلالٌ؟! چه فرقی می کند. ... لا اجد محرما یعنی لا یحرم، لا یحرم غیر از این چند چیز. چه بگوید لا یحرم و چه بگوید حلال چه فرقی می کند عرفا؟ عرف که فرق نمی گذارد. بیش از این ظهور ندارد که حلالٌ یعنی لا یحرم.

بعد می گویم چرا این مبنای آقای صدر در این بحث دخالت دارد.

آقای صدر می گوید پس حلیت بالمعنی الاخص یعنی عدم الوجوب والحرمة والکراهة و الاستحباب، اصلا حلیت بالمعنی الاخص یعنی همین. حلیت بالمعنی الاعم هم یعنی عدم الحرمة.

حالا که اینجور شد آقای صدر می گوید: آن خطابی که می گفت جئنی بماء، با این خطابی که می گوید لا یجب الاتیان بالماء، این لا یجب الاتیان بالماء اثبات کرد عدم وجوب را. پس اینجا بنویسید عدم وجوب الاتیان بالماء. چون دیگر صریح است می گوید لا یجب الاتیان بالماء. این را بگذارید یک طرف. مدلول التزامی جئنی بماء هم بود عدم الحرمة، عدم الکراهة، عدم الاستحباب. چون مدلول مطابقی جئنی بماء وجوب بود، مدلول التزامی اش چه بود؟ عدم الحرمة، عدم الکراهة، عدم الاستحباب. سه تام مدلول التزامی از خطاب منسوخ جئنی بماء آوردیم بیرون، یک مدلول مطابقی هم خطاب ناسخ لا یجب الاتیان بالماء داشت، او هم گفت عدم الوجوب. ضمیمه کردیم این عدم الوجوب را به آن سه تا عدم، عدم الحرمة، عدم الکراهة، عدم الاستحباب. خب اباحه یعنی همین عدمها.

سؤال وجواب: مدلول التزامی جئنی بماء این است که لایحرم الاتیان بالماء دیگر. سؤال: عدم الاستحباب از کجا فهمیده می شود؟ چون ظهور در وجوب دارد دیگر. ظهور نفی استحباب است دیگر. ... استحباب که حکم عدمی نیست. وجوب، حرمت، استحباب، کراهت حکم وجودی هستند. پس لا یجب الاتیان بالماء یکون الدلیل الناسخ، بیّن لنا عدم الوجوب. می نویسیم: 1- اتیان به ماء واجب نیست. آن خطاب جئنی بماء هم سه مدلول التزامی داشت: لا یحرم الاتیان بالماء، لا یستحب الاتیان بالماء، لا یکره الاتیان بالماء. یکی می گوید پس از کجا ثابت کردی اباحه اتیان به ماء را؟ می گوئیم اباحه بالمعنی الاخص یعنی همین چهار تا عدم، اباحه بالمعنی الاعم هم یعنی همان عدم الحرمة. دیگر مشکلمان چیست؟

بله اگر اباحه امر وجودی باشد، یعنی انشاء ترخیص باشد، اگر این را بگوئیم مشکل پیدا می کنیم. چرا؟ برای اینکه آن دلیل منسوخ یجب الاتیان بالماء، او چهار تا مدلول التزامی پیدا می کند: 1- انشاء حرمت نشده است. 2- انشاء کراهت نشده است. 3- انشاء استحباب نشده است. 4- انشاء حلیت بالمعنی الاخص هم نشده است. چون می شود وجوب در مقابل چهار تا حکم. وقتی می گوئی اتیان به ماء واجبه در مقابلش 4 تا حکم وجودی هست. حرمت، کراهت، استحباب، حلیت بالمعنی الاخص. آنوقت اگر اینجوری بگوئی کار مشکل می شود. چرا؟ برای اینکه وقتی که ما دلیل پیدا کردیم که اتیان به ماء واجب نیست، علم اجمالی پیدا می کنیم که یکی از آن مدلولهای التزامی چهارگانه دروغ است. وقتی که دلیل داریم که اتیان به ماء واجب نیست پس معلوم می شود یکی از آن چهار حکم وجودی دیگر هست، حالا یا حرمت است یا استحباب است یا کراهت است یا انشاء حلیت بالمعنی الاخص. علم اجمالی در می گیرد که یکی از آن چهار مدلول التزامی کاذب است. کار خراب می شود. ولذا آقای صدر می گوید از اول به شما گفتم طی کردم دبه در نیاورید که حلیت اصلا حکم وجودی نیست. حلیت عدم الحکم است. وقتی عدم الحکم بود، ما تا لا یجب الاتیان بالماء نیامده بود، خود مدلول مطابقی یجب الاتیان بالماء، إئت بالماء خود این مدلول مطابقی می گفت وجوب هست. اصلا مدلول مطابقی این بود که عدم الوجوب نیست. چون اثبات وجوب نفی عدم الوجوب است دیگر. این مدلول مطابقی است.

پس بنابر نظر ما که حلیت اصلا امر عدمی است دیگر مدلول التزامی نیست.

خطاب إئت بالماء سه تا مدلول التزامی داشت: لا یحرم الاتیان بالماء، لا یستحب، لا یکره. علم اجمالی که ندارید این سه تا مدلول التزامی دروغ است، شاید هر سه تا راست است. مدلول التزامی إئت بالماء سه چیز بود و فرض این است که آن سه چیز هم بر حجیت خودش باقی است. چون دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه نیست. پس الان هم که خطاب إئت بالماء نقض شده است، مدلول های التزامی سه گانه اش حجت است. یعنی هنوز هم ما حجت داریم که لا یحرم الاتیان بالماء، لا یستحب الاتیان بالماء، لا یکره الاتیان بالماء. دلیل ناسخ هم گفت من هم می گویم لا یجب الاتیان بالماء. این را هم ضمیمه می کنیم به آن سه تا مدلول التزامی ولیست الحلیة الا عدم هذه الاحکام الاربعة.

اقول: انصافا مطلب را خیلی دقیق و جالب بیان کرد، فقط یک اشکال مختصری دارد و آن این است که ما قبول نداریم که دلالت التزامیة تابع دلالت مطابقیه در حجت نیست. بلکه ما مصریم که دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است در حجیت، دلیل سیره عقلاء است، سیره عقلاء اصلا می گویند ظهور ضمنی است. اینی که می آید می گوید پدرم ایستاده، این بطور مطلق نفی جلوس نمی کند. بلکه می گوید چون ایستاده پس نشسته نیست. نفی می کند جلوس را اما می گوید پدرم نشسته نیست نشسته نبودنی که در کنار ایستادن است. چون ایستاده است پس نشسته نیست. حالا اگر کشف شد که پدر این آقا نایستاده، بعد بگوئیم خب معلوم شد که شما اشتباه کردی می گفتی پدرم ایستاده. می گوید بله بعدا خودم هم فهمیدم اشتباه می کردم. ولی نمی دانم پدرم نشسته یا نه. می گوئیم خیلی خوب، تو حرفت حجت است، تو بالالتزام گفتی پدرم نشسته نیست، الظهور حجة. می گوید مرد حسابی چی چی الظهور حجة؟ من که می گفتم پدرم ایستاده بالتبع بود که می گفتم نشسته نیست، بالاستقلال که نمی گفتم. طفیلی بود. دلالت التزامیه یعنی الدلالة الطفیلیة. کجا شنیدید که آن اصل از بین برود طفیلی بماند. این عقلائی نیست. دلیل حجیت ظهور هم سیره عقلاء است و سیره عقلاء ظهور التزامی را تابع می دانند در حجیت.

سؤال وجواب: اگر یک کسی بیاید به شما بگوید، شما می گوید پدر زید قم است، یک ثقه ای فکر می کند می گوید زید دیشب آمد قم، زید اگر قم باشد حتما هم پدر زید قم است. البته ممکن است زید قم نباشد پدر زید قم باشد. لازم اعم است. یعنی هر وقت زید از سفر خارج کشور می آید قم، پدرش برای دیدن این فرزند دردانه می آید قم پیش پسرش. اما گاهی هم پدره می آید قم برای زیارت پسرش نیست. لازم اعم است.

این ثقه به شما چه گفت؟ یک فکری کرد گفت زید دیشب با هواپیمای ایران ایر آمد ایران و بعد وارد قم شده است، پس پدرش هم هست. بعد زید از اروپا به شما زنگ زد، گفتید رسیدن بخیر، گفت کجا رسیدن بخیر، ما الان در پاریس هستیم، نشد بیائیم. تلفن قطع شد. بعد شما می گوئی پدر زید در قم است. می پرسند کی گفته؟ می گوئید فلان ثقه گفته است. می گویند خب آن آدم ثقه که دو ساعت برات روضه خواند. آمد گفت زید دیشب بلیط داشت آمده قم، پس پدرش هم قم است. حالا معلوم شد اشتباه می کرده است. آخه کدام عقلاء می آیند می گویند نه، بگو پدر زید قم است. اگر هم اثری بر وجود پدر زید در قم هست بار کن. من فکر می کنم عقلاء همچنین حرفی نزنند. این حرفهایی که این آقایان در اصول می گویند ناشی از دقت های غیر عرفی و عقلائی هست.

پس به نظر ما دلالت مطابقیه در حجیت تابع دلالت مطابقیه است. ولذا با ارتفاع وجوب از خطاب جئنی بماء، جواز آن را نمی توانیم اثبات کنیم.

بعضی ها گفته اند ما به دلالت التزامیه تمسک نمی کنیم، به دلالت تضمنیه تمسک می کنیم. چون کسی که می گوید آب بیاور مدلول تضمنی اش این است که آب آوردن حلال است. حلال است، مطلوب است، لازم است. حالا لازم است را فهمیدیم نقض شد. مطلوب است هم نقض شد مثلا. اما حلال است آن مدلول تضمنی است و او حجت است.

اقول: این هم حرف نادرستی است. برای اینکه اولا به نظر ما مدلول تضمنی خطاب بعث ترخیص نیست. مدلول تضمنی خطاب بعث استحباب است اما ترخیص نیست. بعث اصلا یعنی تحریک و هل دادن. مدلول تضمنی اش که ترخیص نیست. هل دادن ضد ترخیص است. ترخیص یعنی آزاد گذاشتن، اما بعث یعنی هل دادن و برانگیختن. اصلا با هم تضاد دارند. معنا ندارد بگوئیم ترخیص مدلول تضمنی بعث است.

علاوه این مدلولهای تضمنی، مدلولهای تضمین تحلیلی است یعنی بافتنی است نه مدلولهای تضمنی عرفی.

این مثل این می ماند که یک آقایی گفت زید در اتاق است. ما فهمیدیم اشتباه می کند زید در اتاق نیست. بگوئیم زید که مثلا اصفهانی است، خب زید در اتاق نیست اما مدلول التزامی اش این است که یک مرد اصفهانی در اتاق است. می گویند نه بابا، مرد اصفهانی هم در اتاق نیست. می گوئیم خب مدلول تضمنی اش این است که یک مرد ایرانی در اتاق است. می گوئیم نه آن هم می دانیم نیست. آن هم که نشد بگوئیم یک مرد آسیائی در اتاق است. می گویند این بازی ها چیست؟! او گفت زید در اتاق است. هر چه بگوئی ضمن است، یعنی مرد اصفهانی در ضمن زید، مرد ایرانی در ضمن زید، انسان در ضمن زید، حیوان در ضمن زید. نمی شود بگوئیم حیوان هست اما حالا انسان نبود شاید حیوان دیگری مثل گاو و چیز دیگری باشد. پس این مطالب درست نیست.

فلا یبقی دلیل علی جواز الفعل بعد ارتفاع الوجوب و نسخه.

نوبت می رسد به اصل عملی. خب اصل عملی طبق بیان ما که اباحه امر عدمی است واضح است، استصحاب عدم حرمت جاری می کنیم. اگر هم می خواهید اباحه بالمعنی الاخص بکنید می گوئید استصحاب عدم حرمت، استصحاب عدم کراهت، استصحاب عدم استحباب. عدم وجوب هم که بالوجدان است بخاطر دلیل ناسخ.

ولذا اصل عملی مشکلی ندارد.

راجع به این اصل عملی وارد جزئیات نمی شویم بحثهای جزئی خوبی هست. در جزوه ملاحظه کنید.

### مرحله دوم: (دلالت خطاب امر بر استحباب)

می رویم سراغ اثبات استحباب که بحث مهمی است و در فقه خیلی ثمره دارد. که اگر دلیل وجوب رفع شد، مثل رفع القلم عن الصبی، وجوب ندارد نماز و روزه و یا واجبات دیگر بر صبی، ولی ممکن است بگوئید اصل استحباب هست به اطلاق ادله اولیه. یا در موارد حرج این بحث، بحث مهمی است. اگر بر کسی طواف حرجی بود، به او گفتند نائب بگیر. می گوید نه. به او گفته اند برو سوار ویلچر شو، گفت نه، این همه پول خرج کردم آمده ام مکه بگذار حرج را تحمل کنم می روم یکماه در خانه استراحت می کنم. آقای خوئی ره می گوید این طوافت باطل است. لا حرج وجوب طواف را که برداشت دلیلی بر استحباب طواف نیست حجت باطل است که چرا خودت طواف کردی.

اما برخی مثل مرحوم آقای حکیم وآقای صدر می گویند نخیر، استحباب اثبات می شود. تفصیل الکلام سیأتی غدا انشاءالله.

جلسه 334

دوشنبه 07/02/88

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 خطاب امر نسبت به دلالتش بر وجوب ما دلیل ناسخ پیدا کردیم که می گفت لا یجب. آیا می توانیم تمسک کنیم به اصل این خطاب امر بر استحباب یا نه؟

این بحث، بحث مهمی هست. عرض کردیم در مورد اثبات مشروعیت عبادات صبی این بحث دخیل است. چون گفته می شود رفع القلم وجوب را بر می دارد اما اصل طلب محفوظ است. ولذا اگر صبی در اول وقت نماز بخواند در اثناء وقت بالغ بشود، دیگر لازم نیست نماز را اعاده کند. چون یک امر داشت به نماز و آن را هم امتثال کرد. تا صبی بود وجوب نداشت نماز، حال که بالغ شد وجوب می خواهد بیاید می بیند که این امر امتثال شده است. یا در موارد حرج اگر کسی روزه بر او حرجی بود ولی روزه گرفت، یا حج بر او حرجی بود حج کرد، مشکل نداشت از حیث اینکه مثلا مستطیع است. نه، مستطیع بود، منتهی مستطیعی که حج برای او حرجی است، چون مرحوم آقای خوئی فرموده است که استطاعت یعنی وجدان زاد و راحله. در روایات ما هم تفسیر شده است که من کان له زاد و راحلة مخلی فی سربه معافا فی بدنه فهو ممن یستطیع الحج، ولو حرج داشته باشد. اگر کسی آمد با حال حرج حج بجا آورد بحث در این است که آیا لاحرج وجوب را برداشت ولی اصل طلب حجة الاسلام نسبت به این شخص محفوظ است ولذا مجزی است، یا نه؟

مرحوم آقای خوئی فرموده اند نخیر، رفع القلم، لاحرج، لاضرر وقتی که وجوب را برداشت دیگر ما به آن خطاب امر نمی توانیم اثبات کنیم بقاء اصل طلب را.

ما قبل از اینکه وارد این بحث بشویم یک نکته ای را عرض کنیم: ما عرضمان این است که برفرض فرمایش آقای خوئی درست باشد و ما دیگر به خطاب امر نتوانیم تمسک کنیم، مثلا صوم حرجی است، لاحرج که آمد وجوب صوم را برداشت، دیگر به خطاب "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه" نتوانیم تمسک کنیم، بسیار خوب. اما به چه دلیل اگر این شخص روزه بگیرد شما اثبات می کنید وجوب قضاء را بر او؟ این دلیلش چیست؟ ما برائت جاری می کنیم از وجوب قضاء.

یا مثلا اگر کسی نماز ایستاده بر او حرجی است، دیگر ما به خطاب صل قائما نمی توانیم استدلال کنیم بر اصل مشروع بودن نماز ایستاده در حق این مکلف، اما به چه دلیل بر او متعین است نماز نشسته؟ برائت جاری می کنیم از تعین نماز نشسته. نتیجه می شود تخییر.

پس اینطور نیست که اگر ما دستمان از خطاب امر کوتاه بشود مجبور بشویم بگوئیم باید این عملی را که از روی حرج انجام دادی اعاده بکنی. نخیر.

سؤال وجواب: موضوع قضاء هر چه هست چه فوت باشد و چه ترک باشد مشکوک است. سؤال: استصحاب می کنیم که ترک شده. جواب: چیزی ترک نشده، شبهه حکمیه است، این آقا که روزه گرفت، نمی دانیم آیا روزه این آقا کأن لم یکن است فیجب علیه القضاء صام أو لم یصم، بعد زوال الحرج یجب علیه القضاء، یا نه، إذا لم یصم فیجب علیه القضاء؟ برائت می گوید بر این شخص قضاء واجب نیست اگر روزه بگیرد.

حالا برگردیم به بحث اصلی خودمان. به نظر ما در مسأله سه صورت هست:

صورت اول: خطاب امر دلالتش بر وجوب بالوضع باشد. کما اینکه نظر مرحوم آخوند است. خب طبیعی است بعد از قیام دلیل بر عدم وجوب، نمی شود تمسک کرد به آن خطاب امر نسبت به استحباب. چرا؟ برای اینکه یک وقت دلیل نافی وجوب کل موارد خطاب امر را ناظر است و می گوید واجب نیست. اکرم کل عالم، خطاب نافی وجوب می گوید لا یجب اکرام أیّ عالم. بسیار خوب، مدلول استعمالی اکرم کل عالم می فهمیم وجوب نیست. قرینه داریم بر عدم اراده معنای حقیقی از صیغه امر. حمل می کنیم آن را بر معنای مجازی که عبارت است از استحباب. مثل رأیت اسدا که قرینه داریم که و کان ذلک الاسد یرمی، خب حمل می کنیم بر رجل شجاع.

اما در جائی که دلیل نافی وجوب بخشی از مدلول خطاب امر را نفی می کند، حالا یا نسبت به زمان یا نسبت به افراد. نسبت به زمان این است که می گوید اکرم کل عالم، بعد از چند سال می گوید لا یجب علیکم اکرام العالم بعد ذلک. خب در این چند سال بخواهد اکرم کل عالم وجوب باشد، بعد از اینکه دلیل ناسخ آمد استحباب باشد، می شود استعمال لفظ در اکثر از معنا. اکرم کل عالم نسبت به زمان قبل از نسخ می شود نسبت به بعد از زمان نسخ می شود استحباب. خب این می شود استعمال لفظ در اکثر از معنا.

ویا در اخراج بعض افراد، مثل اینکه اکرم کل عالم گفت، بعد گفت لا یجب اکرام العالم الفاسق. این هم اگر ما بگوئیم نسبت به عالم عادل وجوب اکرام است و نسبت به عالم فاسق استحباب اکرام است این هم می شود استعمال لفظ در اکثر از معنا.

سؤال وجواب: استعمال لفظ در اکثر از معن آیا محال است کما علیه المشهور منهم صاحب الکفایة یا خلاف ظاهر است کما هو الصحیح. اگر در دو زمان هم باشد، نسبت به این یک سال اول بشود وجوب اکرام عالم، نسبت به سالهای بعد که نسخ شد وجوب، بشود استحباب اکرام عالم، و هر دو مطلب را بخواهیم از خطاب اکرم کل عالم استخراج کنیم، خب این می شود استعمال لفظ در اکثر از معنا.

بله دلیل ناسخ بگوید لایجب اکرام العالم بعد ذلک بل یستحب، اینکه مسأله ای نیست، اما به دلیل منسوخ نمی شود استدلال کرد برای اثبات استحباب.

این طبق نظر مرحوم آخوند. کأن خطاب امر این است که لابد من اکرام کل عالم. چه جور اگر خطاب امر بود که لابد من اکرام کل عالم، دلیل دیگر آمد گفت لا بأس بترک اکرام العالم الفاسق، یا لا بأس بترک اکرام العالم بعد ذلک که دلیل ناسخ است، چه جور ما نمی توانیم به آن لابد تمسک کنیم، خب اکرم کل عالم هم به نظر مرحوم آخوند دلالتش بالوضع بر همین لابدیت است.

صورت دوم: این است که ما قائل بشویم دلالت خطاب امر بر وجوب به مقدمات حکمت است. یعنی اکرم کل عالم دو مدلول دارد: یک: امر وطلب هست، دوم: اینکه این طلب الزامی است. اینکه طلب هست مدلول وضعی اکرم کل عالم است. اینکه این طلب الزامی است، این مدلول اطلاقی اکرم کل عالم است. دالش هم مقدمات حکمت است. شد تعدد دال و مدلول. دال وضعی می گوید امر دارید و طلب دارید نسبت به اکرام عالم. مدلول اطلاقی به مقدمات حکمت می گوید این طلب الزامی است. دلیل نافی وجوب که آمد ما می بینیم آن دال اطلاقی را هدف گرفت، با دال وضعی که دلالت می کند بر اصل طلب اکرام عالم درگیر نیست. اکرم کل عالم دلیل آمد لایجب اکرام العالم الفاسق. ما اطلاق اکرم کل عالم را تقیید می زنیم. استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نیامد. مثل این می ماند که بگوید اکرم کل عالم، بعد خطاب منفصل بگوید ولیکن النحوی عادلا. اگر می خواهی نحوی را اکرام کنی حواست جمع باشد نحوی های فاسق خطرناکند آنها را اکرام نکن. این دلیل نمی شود که بگوئیم پس فقیه فاسق را هم اکرام نکن. تقیید فقط به نحوی خورد. اینجا هم تقیید امر به اینکه الزامی نیست وجوبی نیست در خصوص عالم فاسق بود. می گوئیم امر اکرام عالم فاسق امرٌ غیر وجوبیٍّ، امر اکرام عالم عادل امرٌ وجوبیٌّ. چرا؟ برای اینکه برای ما استعمال لفظ در اکثر از معنا پیدا نمی شود. یک معنای مشترک دارد اکرم کل عالم و هو الطلب. آن وجوبی بودن طلب مدلول مقدمات حکمت است. خب مقدمات حکمت اگر قرینه منفصله نباشد می گوید همه عالمها وجوب اکرام دارند. وقتی قرینه منفصله آمد به مقدار قرینه منفصله رفع ید می کنیم از این اطلاق.

اینکه ما بگوئیم ظاهر خطاب اکرم کل عالم این است که این امر مولا در همه این موارد وحدت سنخیه دارد. اگر وجوبی است در همه اینها وجوبی است. اگر استحبابی است در همه اینها استحبابی است. و اگر بخواهد مواردش با هم فرق کند ظاهر خطاب امر این است که در جامع استعمال شده است. جامع بین وجوب و استحباب. که مدعا این است که وحدت سنخیه اکرم کل عالم می گوید مراد از این امر در همه این موارد یکسان است. یا همه وجوب، یا همه استحباب، یا همه جامع طلب، که دیگر ناظر به استحباب یا وجوب دیگر نیست.

حالا که ظاهر خطاب اکرم کل عالم وجوب اکرام عالم عادل است، دیگر نمی توانیم استحباب اکرام عالم فاسق را بفهمیم. چرا؟ برای اینکه مخل به وحدت سنخیه است.

و این مطلبی است که در تعلیقه بحوث در جلد 2 بحث اوامر مطرح فرموده اند.

اقول: به نظر ما همچنین وحدت سنخیه ای هم عرف احساس نمی کند. حالا حتما باید اگر در مورد عالم عادل امر از سنخ وجوب بود، در مورد عالم فاسق هم از سنخ وجوب باشد از سنخ استحباب نمی تواند باشد؟ به نظر ما عرف با این مساعدت نمی کند. حالا همین عرف اگر جائزه تعیین کنند بگویند من امتثل امر المولی فله الف تومان. واین مکلف هم برود بگردد یک عالم فاسقی پیدا کند، (گفت دنبال یک سنی بودند در سبزوار، گشتند یک سنی بدریختی پیدا کردند، گفتند این کیست؟ گفت دیگر شهر ما بهتر از این سنی تحویل نمی دهد). حالا صحبت این است که گشت دیگر در شهرش عالم عادل پیدا نشد، یک عالم فاسقی پیدا کرد او را اکرام کرد. می آید پیش رئیس دفتر مولا می گوید جائزه را بده. می پرسد چکار کردی؟ می گوید مولا گفته بود اکرموا کل عالم، من هم رفتم اکرام کردم این عالم فاسق را، چون خودتان گفتید من امتثل امر المولی فله الف تومان. رئیس دفتر مولا هم که دلش نمی آید آن هزاری را بدهد می گوید آخه مولا گفت لایجب اکرام العالم الفاسق. خب این طرف می گوید گفت لایجب، نگفت امر ندارد. اما اکرم عالم اقتضاء می کند که اکرام هر عالمی مطلوب باشد. منتهی اکرام عالم فاسق واجب نیست. می شود طلب غیر وجوبی. شما هم که گفتید هر کس طلب مولا را تحصیل کند ولو طلب غیر وجوبی باشد هزار تومان جائزه دارد. به نظر می آید بعید نیست که عرف احتجاج بکند، بگوید ظاهر این است که طلب هست طبق اکرم کل عالم، لا یجب اکرام العالم الفاسق هم می گوید وجوب نیست. جمع بین اینها اقتضاء می کند که طلب باشد ولی وجوب نباشد.

شاهد بر این عرض ما این است که اگر فرمایش ایشان در تعلیقه بحوث درست باشد، در إغتسل للجمعة والجنابة هم مشکل پیدا می کنیم. حالا دلیل داریم که غسل جمعه واجب نیست، ولی شک داریم که غسل جنابت واجب است یا نه؟ آیا عرف تمسک نمی کند به إغتسل للجمعة والجنابة؟ آیا می گوید خلاف وحدت سنخیه است؟ چون در مورد غسل جمعه دلیل داریم که طلب وجوبی نیست اگر بخواهیم در غسل جنابت بگوئیم طلب وجوبی است خلاف وحدت سنخیه طلب است. به نظر ما عرف اینقدر متعهد نیست به این وحدتهای سنخیه. چه ظهوری دارد إغتسل للجعة و الجنابة در وحدت سنخیه طلب؟ اکرم کل عالم هم همین است.

البته عرض کنم ممکن است شما بفرمائید که نظر شما در خطاب امر این بود که ظهور اطلاقی دارد در وجوب، پس ملتزم بشو به اینکه رفع القلم عن الصبی وجوب را بر می دارد، اما اصل طلب باقی است. لاحرج وجوب را برمی دارد، چون وجوب حرج آور است، استحباب که حرج نمی آورد. پس ملتزم باشید که فعلی حرجی وجوبش برداشته می شود.

اقول: جواب می دهیم که ما ابائی نداریم از این مطلب، مرحوم آقای صدر هم در کتاب بحوث فی شرح العروة الوثقی رسما پذیرفته است که خطاب امر مفادش طلب است و لاحرج و رفع القلم وجوب را بر می دارند اما اصل طلب محفوظ است.

منتهی شبهه ای که در ذهن ما هست این است که ظاهر خطاب رفع القلم یا لا حرج، لا یجب نیست، رفعنا ذلک الحکم الوجوبی هست. و این دو عبارت فرق می کند. توضیح ذلک: یکوقت می گوید أکرم کل عالم بعد می گوید لا یجب اکرام العالم الفاسق. اما یکوقت نه، می گوید رفعنا ذلک الحکم الوجوبی لاکرام العالم عن العالم الفاسق. این حاکم است. یعنی فرض کرد یک حکم وجوبی هست در شریعت، می گوید آن حکم وجوبی را نسبت به اکرام عالم ما در مورد عالم فاسق برداشتیم. خب این مفاد عرفی اش این است که آن حکمی که هست به همان نحوی که هست به همان نحوی که ظاهر است ما او را برداشتیم. اگر دلیل این بود که: رفعنا ذلک الحکم الوجوبی بالسنبة الی اکرام العالم عن العالم الفاسق، خب انصاف این است که این دلیل حاکم است و فرض کرده آن حکم وجوبی است، می گوید آن حکم وجوبی را از عالم فاسق برداشتیم، اما اینکه حکم استحبابی گذاشتیم دلیل ندارد.

سؤال وجواب: فرق است بین اینکه بگوید لا یجب اکرام العالم الفاسق، این حاکم نیست. می گوید نفی وجوب می کنم از اکرام عالم فاسق. اما فرض نکرده ام یک حکم وجوبی هست نسبت به اکرام عالم و او را از مورد عالم فاسق برداشتم. اینجوری فرض نکردم. حکومت نیست. می گوید واجب نیست اکرام عالم فاسق. اما مفاد اکرم کل عالم وجوب است یا استحباب است، شما بروید طبق مقتضای قاعده عمل کنید. ما جمع عرفی می کنیم، می گوئیم اینکه می گوید واجب نیست اکرام عالم فاسق، خطاب اکرم کل عالم هم که اصل طلب را می فهماند. نسبت به عالم فاسق می گوئیم طلب هست ولی وجوب نیست. اما اگر لسان این بود که رفعنا ذلک الحکم الوجوبی باکرام کل عالم عن العالم الفاسق، خب این اصلا فرض کرده است که نسبت به اکرام عالم حکم وجوبی بود. می گوید آن حکم و امر وجوبی را برداشتیم. ... نمی گوید رفعنا وجوبه، می گوید رفعنا ذلک الامر الوجوبی. یعنی آن امری که فی حد ذاته وجوبی بود نسبت به اکرام عالم، آن امر را برداشتیم در مورد عالم فاسق. نمی گوید رفعنا حد وجوبه و مرتبة وجوبه. این را که نگفته است. بلکه گفته رفعنا ذلک الامر الوجوبی. یعنی آن امری که فی حد ذاته وجوبی است آن امر را در مورد عالم فاسق برداشتیم. اما آیا امر استحبابی جای آن گذاشتیم؟ دلیل ندارد.

سؤال وجواب: حالا فعلا مدعای ما را در مثالی که خودمان می زنیم تطبیق بکنید، فرق است بین لا یجب اکرام الفاسق یا به قول شما رفعنا حد الوجوب فی اکرام العالم الفاسق. اگر اینها باشد بله اصل استحباب می ماند. اما وقتی می گوید رفعنا ذلک الامر الذی کان وجوبیا بالنسبة الی اکرام العالم، آن امری که فی حد ذاته وجوبی بود دلیل حاکم می گوید آن امر را برداشتیم نه اینکه مرتبه وجوبش را برداشتیم. اصل آن امر را برداشتیم. آن امرهایی که فی حد ذاته اوامر وجوبیه اند آن اوامر را برداشتیم نه اینکه حد وجوبشان را برداشتیم. آن اوامر وجوبیه را برداشتیم. وقتی که آن اوامر وجوبیه را می گوید برداشتیم یعنی آن خطابهایی که متضمن اوامر وجوبیه بودند مراد جدی ما شامل عالم فاسق نمی شد. ما چه جور اثبات کنیم با آن خطابات استحباب اکرام عالم فاسق را؟

سؤال وجواب: رفعنا آن اوامر وجوبیه را که در شریعت هست. آن اوامر وجوبیه ای که با قطع نظر از این خطاب در شریعت هست آن اوامر وجوبیه را برداشتیم نه اینکه حد وجوبش را برداشتیم. اینها با هم فرق می کند. مثل این می ماند که یک موقع می گوید ما هر چی رنگ سیاه بدریخت بود ما از بین بردیم، این فرق می کند با اینکه بگوید بدریختی آن را از بین بردیم. اگر بگوید بد ریختی آن را از بین بردیم، یعنی یک تزئیناتی آوردیم آن بدریختی رنگ سیاه را از بین برد. یکوقت می گوید هر چی رنگ سیاه بدریخت است ما پاک کردیم. بعد بگوئیم خب اصل رنگ سیاه هست. خب این دارد رنگهای سیاه بدریخت را پاک کردیم، ظاهرش این است که آن رنگهای سیاهی که از سنخ و نوع بدریخت هست را پاک کرده است. نمی شود دیگر به آن خطابها استدلال کنیم بگوئیم پس اصل رنگ سیاه مانده فقط بدریختی اش پاک شده است. فرق است بین اینکه بگوید رفعنا مرتبة وجوب تلک الاوامر الوجوبیه، یا بگوید رفعنا تلک الاوامر التی کانت وجوبیة. اینها با هم فرق می کند. یکوقتی می گوید هر چی درخت است که مزاحم عابرین است از بین بردیم. خب این معنایش این نیست که آن درختها را حرس کردیم، یعنی درختها هست ولی آن مرتبه مزاحمتش را از بین بردیم. نمی گوید ما کاری کردیم که دیگر این درختها مزاحم عابرین نباشد. این را که نگفته است. گفته است آن درختهایی که مزاحم عابرین بود برداشتیم. خب این ظاهرش این است که کل آن درختهایی که مزاحم است را برداشت نه اینکه اصلش ماند فقط آن شاخه هایی که می آمد در چشم عابرین و چشم عابرین را زخم می کرد حرس کردیم. ظاهرش این است دیگر. رفعنا حد مزاحمة تلک الاشجار نیست، بلکه رفعنا تلک الاشجار المزاحمة. بعد بیائیم بگوئیم خب الحمد لله اصل درختها را از بین نبرد آن شاخه های مزاحمش را از بین برد. این عرفی است؟! وقتی می گوید رفعنا الاشجار المزاحمة ظاهرش این است که اشجار را رفع کردیم. منتهی نه هر اشجاری، بلکه اشجاری که مزاحم بود.

اینجا هم اگر خطاب این باشد که رفعنا الاحکام اللزومیة عن الصبی، اصلا نمی گوید رفعنا مرتبة لزوم و وجوب تلک الاحکام.

و ما بعید نمی دانیم رفع القلم عن الصبی حکومتش به این نحو باشد. حالا کار نداریم که آقای صدر در سند روایات رفع القلم تشکیک کرده است.

می گوید یک موثقه معروفه عمار است او هم مضمونی دارد که لم یلتزم به فقیه، چون می گوید بلوغ دختر و پسر هر دو در 13 سالگی است. می گوید: إذا بلغ ثلاث عشر سنة جری علیه القلم الا أن یکون احتلم قبل ذلک و إذا بلغت الجاریة ثلاث عشر سنة جری علیها القلم الا أن تکون قد حاضت قبل ذلک، که معنایش این است که دختر و پسر هر دو 13 ساله بالغ می شوند مگر اینکه پسر زودتر محتلم بشود و پسر هم زودتر حیض بشود. خب این مضمونی است که فقیهی در عالم اسلام به این مضمون ملتزم نشده است. آقای صدر می گوید اینکه مضمون نادرستی دارد، تفکیک در این مضمون واحد که عرفی نیست.

روایت اعمش ویونس بن ضبیان هم که «اما علمت أن القلم رفع عن ثلاث، عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیق و عن النائم حتی یستیقط»، او هم که سند ندارد.

حالا آقای صدر این اشکال را فرموده اند، ولی ما گفتیم شیعه و سنی این حدیث را که حدیث عمر هست که عمر أتی بمجنونة فأمر برجمها، حضرت فرمود: ای عمر آیا نمی دانی که قلم از سه گروه برداشته شده است؟

سنی وشیعه این حدیث را نقل کرده است. سنی نمی آید علیه عمر حدیث نقل کند مگر مطمئن باشد. و الا اگر بتواند عوض کند عبارت را حتی المقدور می کند مگر اینکه دیگر نتواند کاری بکند. وهیچ کس در سند این حدیث اشکال ندارد. هر وقت شیعه تشنیع کرد بر علماء عامه که این هم خلیفه تان بود، آمدند توجیه کردند گفتند لازم نیست که خلیفه اعلم الناس بکتاب الله وسنة نبیه باشد. خلیفه باید بتواند زور بگوید به مردم، بهتر بلد بودن حکم خدا شرط خلافت نیست. اینجوری توجیه می کردند. ولذا ما مطمئنیم به صدور این حدیث اعمش.

غرضم این است که ظاهر رفع القلم عن الصبی یعنی رفع حالا یا قلم مؤاخذه بر آن احکام الزامیة از صبی برداشته شده است، یا اصلا قلم خود آن احکام الزامیه. آن احکامی که فی حد ذاته الزامی اند آنها را ما از صبی برداشتیم. مثل همینکه درختانی که مزاحم عابرین است آنها را برداشتیم. نمی گوید حد وجوب این احکام را از صبی برداشتیم.

ولذا من یک اشکال فقهی دارم در اینکه مفاد رفع القلم رفع احکام الزامیه است نه رفع حد الزام آنها.

یقع الکلام فی الصورة الثالثة.

جلسه 335

سه شنبه 08/02/88

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 دلیلی بیاید و نفی وجوب بکند، آیا می شود به خطاب امر که قبلا آمده بود تمسک کنیم برای اثبات استحباب فعل؟ مثلا راجع به صبی دلیل آمد که رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم. بگوئیم این حدیث همانطور که بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی فرموده اند رفع می کند حکم الزامی را، کار به حکم استحبابی ندارد. حکم استحبابی رفعش موافق امتنان نیست. اصلا ثقیل نیست تا از دوش کسی رفع بشود. مفاد حدیث رفع القلم به نظر ما مسلم است که شامل قلم حکم استحبابی نمی شود. پس رفع قلم حکم استحبابی را نمی توان از حدیث رفع القلم فهمید، فقط رفع قلم حکم الزامی را می فهمیم.

حال بحث این است که آیا می شود به خطاب امر "کتب علیکم الصیام"، "اقیموا الصلاة"، "لله علی الناس حجّ البیت" تمسک بکنیم بر مشروع بودن ومطلوب بودن نماز، روزه و حج حتی از صبی؟

ما عرض کردیم مسأله سه صورت دارد:

صورت اول این بود که مفاد خطاب امر وجوب باشد به دلالت وضعیه.

در اینجا گفتیم نمی شود اثبات کرد استحباب فعل را بعد از قیام دلیل بر نفی وجوب نسبت به صبی مثلا.

صورت ثانیه این بود که دلالت خطاب امر به اطلاق باشد. که نظر ما هست، و گفتیم مانعی ندارد تمسک کنیم به خطاب امر نسبت به اصل طلب. مثل اینکه مولا گفت اکرم کل عالم، بعد گفت لایجب اکرام العالم الفاسق. نسبت به عالم فاسق دلیل می گوید وجوب نیست. اما مدلول وضعی اکرم کل عالم این است که اصل طلب در مورد هر عالمی وجود دارد حتی عالم فاسق.

منتهی شبهه ای که در مورد صبی بود این بود که رفع القلم عن الصبی ظاهرش حکومت است. رفع شد قلم احکام الزامیه از صبی. این را دیروز توضیح دادیم. گفتیم فرق است بین اینکه مثلا مولا بگوید درختهای مزاحم را برداشتیم، یا بگوید مزاحمت درختها را برداشتیم. مزاحمت درختها را برداشتیم یعنی حرس کردیم درختها را و درختها دیگر شاخه های مزاحم ندارد. درختهای مزاحم را برداشتیم یعنی آن درختهایی که شاخه های بلند داشتند از ریشه کندیم. حدیث رفع القلم نمی گوید رفعنا حد الوجوب عن الصبی. بلکه می گوید رفعنا قلم تلک الاحکام الوجوبیه عن الصبی.

البته ممکن است شما به ما اشکال کنید که این در صورتی است که ظاهر حدیث رفع القلم، قلم تشریع باشد. اما این معلوم نیست. شاید مراد از قلم، قلم کتابت سیئات و مؤاخذه است. در روایت دیگر داریم که کودک هنگامی که به 12 سالگی رسید کتبت علیه الحسنات، هنگامی که بلغ الحلم کتبت علیه السیئات، یعنی در نامه عمل او سیئات او را می نویسند. رفع القلم عن الصبی شاید به این معنا باشد که رفع قلم کتابة السیئات عن الصبی، دنیویا أی لا یُجری علیه الحد، و اخرویا أی لا یعاقب. ما این احتمال را پذیرفتیم. ولذا ممکن است به ما اشکال کنید که اصلا حدیث رفع القلم قلم تشریع را نمی گوید تا بعد بحث کنیم که حد وجوب را رفع می کند یا اصل حکم وجوبی را.

اقول: این اشکال درست است. اما ما حرف دیگری داریم و آن این است که بعید نمی دانیم اصلا خطابات تکالیف از صبیان منصرف باشد. ارتکاز متشرعه این بود که صبی تکلیف ندارد. وقتی خطاب می شد "یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام" اینطور نبود که بگویند اطلاق دارد نسبت به صبی ممیز و ما با مخصص منفصل آن را خارج می کنیم. حداقل احتمال می دهیم وجود قرینه نوعیه یعنی ارتکاز متشرعی را که به مثابه قرینه نوعیه متصله است ومانع از انعقاد اطلاق است در ادله تکالیف. ولذا آن خطابهایی که ظهورش در حکم لزومی است، انصراف دارد از صبیان.

بله اگر این مطلب ما را نپذیرفتید و این ادعاهای انصراف را گفتید دأب العجزه است، بله آنوقت ما اشکال شما را می پذیریم که رفع القلم عن الصبی ظهور در رفع قلم تشریع ندارد، تا بعد عرض ما مطرح بشود که رفع قلم حکم لزومی است و نه رفع قلم خود حد و مرتبه لزوم.

این راجع به حدیث رفع القلم عن الصبی.

نتیجه می گیریم که در مورد صبیان، آن خطابهایی که ظاهرند در تکلیف وجوبی، اصلا به نظر ما از صبیان منصرف هستند.

سؤال وجواب: غیر ممیز که قابل توجه تکلیف نیست. کلام در صبی ممیز هست که اینها هم به نظر ما منصرف عنه اطلاقات تکالیف هستند.

و این بحث ثمره مهمه ای در فقه دارد که مجال اشاره به آن نیست.

سؤال: ارتکاز متشرعه بخاطر وجود همین حدیث است. جواب: مهم نیست، مهم این است که ارتکاز متشرعه این بود که صبی مکلف به تکالیف شرعیه نیست. سؤال: جون مؤاخذه نمی شود. جواب: نه نماز بر او واجب نیست، نه اینکه نماز واجب است ولی مؤاخذه نمی شود بر ترک نماز مثل ناسی. نه، اصلا صبی مکلف نیست به نماز، مکلف نیست به روزه. ارتکاز متشرعه به مثابه قرینه لبیه متصله است.

و این نکته را در فقه باید در نظر بگیریم. من به تناسب یک اشاره ای بکنم به یک مطلبی که بیانش آسانتر است: آقایان در صلاة مسافر می گویند ما یک اصالة التمام داریم، یعنی کل مکلف یتم الا ما خرج بالدلیل. ولذا هر کجا که دستشان از مخصص کوتاه شد رجوع می کنند به عموم تمام. نگاه کنید به مرحوم آقای خوئی و دیگران.

ما اشکالمان این بود که آن صحیحه ای که می گوید خداوند 17 رکعت را در شبانه روز واجب کرد، البته بخشی از آنها فرض الله است و بخشی از آنها ما سنه النبی است ولی عملا واجب در حق مکلف در شبانه روز می شود 17 رکعت. دلیل این است دیگر که الصلاة فی کل یوم و لیلة سبعة عشر منها واجب.

ما حرفمان این است که این روایت که دلیل بر این است که هر مکلفی باید در شبانه روز 17 رکعت نماز بخواند یعنی نماز تمام، این دلیل وجوب قصر بر مسافر دلیل مخصص منفصل نیست، ارتکاز متشرعه است که مسافر واجب نیست نماز تمام بخواند. حالا یا مثل اهل سنت می گوئیم مخیر است بین القصر و التمام، یا مثل شیعه می گوئیم واجب است قصر بخواند. اما قدر متیقن این است که تمام واجب نیست. این ارتکاز قطعی متشرعی بود. این روایت که می گوید در شبانه روز 17رکعت نماز بر مردم واجب است، دارد به مردمی این حرف را می گوید که می دانند بر مسافر نماز تمام واجب نیست. قرینه لبیه متصله است مانع از انعقاد عموم است. ولذا انکار کردیم اصلی را به نام اصالة التمام.

این هم ثمرات ثمرات مهمه ای دارد در بحث صلاة مسافر. ولذا اگر شک کردیم که عرف به شما مسافر می گوید یا نمی گوید، می گوئیم جمع کن بین القصر و التمام للعلم الاجمالی. نمی دانید که آیا اگر دو سال در قم بمانید به شما مسافر می گویند یا نمی گویند. آقای خوئی می فرماید نمی گویند. شما بنا دارید دو سال در قم بمانید عرف به شما نمی گوید انت مسافر. لازم نیست دیگر در قم قصد ده روز بکنید، نمازتان تمام است. آقای سیستانی که می فرمایند یک سال ونیم هم کافی است. قصد بکنید یک سال ونیم با تابستانش بمانید عرفا به شما مسافر نمی گویند. مرحوم آقای تبریزی می فرمود کمتر از 8 سال قبول نیست. دوره تحصیلی حوزه دیگر حداقل 8 سال. میزان ذوق و فهم عرف است. آقای تبریزی می فرمود اگر می خواهی دو سال یا سه سال در قم بمانی تو مسافری.

حالا اگر ما شک کردیم که آقای تبریزی درست تشخیص می داد یا آقای خوئی درست تشخیص می داد، بالاخره ما گیج شدیم در برداشت عرفی. عمومی که نداریم کل مکلف یتم تا در شبهه مفهومیه المسافر یقصر به او رجوع کنیم. علم اجمالی منجز است یا قصر بخوان یا تمام، این علم اجمالی اقتضاء می کند جمع بین قصر و تمام را.

این را من به عنوان مثال ذکر کردم که این را توجه کنید که در عمومات صرفا مقیدهای لفظی را در نظر نگیریم. مقیدهای لبی متصل هم جایگاه ویژه خودش را دارد.

اما راجع به موارد حرج؛ در موارد حرج مثلا حج حرجی است اما من حج رفتم مع الحرج. لقائل أن یقول که لا حرج نمی گوید رفعنا قلم الاحکام فی موارد الحرج. با لسان رفع القلم عن الصبی فرق می کند. لا حرج می گوید ما کاری نکردیم که شما به حرج بیفتید. خدا حرج و مشقت شدیده را بر شما قرار نداد. کافی است در صدق این آیه که خداوند متعال حد الزام را بردارد. حد الزام تکالیف را که که برداشت بعد سخنگوی خدا اعلام می کند که "ما جعل علیکم فی الدین من حرج". کافی است در صدق این "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" که حد وجوب احکام وجوبیه را بردارد. این فرق می کند با رفعنا الاحکام الوجوبیه فی موارد الحرج. اینجور که نیست. ما القیناکم فی الحرج، ما جعلنا علیکم الحرج. ما شما را به حرج نینداختیم. کافی است در صدق این جمله اینکه شارع حد وجوب را از موارد حرج بردارد.

ولذا بعید نیست ما به اطلاق ادله اولیه تمسک کنیم در موارد حرج بگوئیم آن فعل مشروع است. اطلاق کتب علیکم الصیام می گوید ولو حرج است روزه مشروع است فقط وجوبش رفع شد. روزه ماه رمضان مشروع است ولو بر شما حرج باشد. حج بر شما مشروع است و مجزی است از حجة الاسلام اگر مستطیع باشید، لاحرج وجوب آن را بر می دارد.

پس ما در مورد "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" فرمایش بزرگانی همچون آقای حکیم و مرحوم آقای صدر را بعید نمی دانیم. که لاحرج نفی حرج می کند، کافی است در صدق این خطاب لاحرج که شارع حد وجوب را بردارد، مرتبه وجوب را بردارد، مطلب طلب بماند هیچ مشکلی ایجاد نمی کند.

ویؤید ذلک لسان امتنان در آیه "ما جعل علیکم فی الدین من حرج". امتنان در جائی است که مقتضی و ملاک هست. می گوئی: بنیّ لم اکلفک باتیان الماء. پسرت هم از خودت زرنگتر است، می گوید تو دو دقیقه پیش آن آب خنک را که مادرم آورد گفتی تشنه ام نیست حالا چه جور شده سر من منت می گذاری که من از تو نخواستم آب بیاوری؟! تو اصلا تشنه نیستی. آب هم بیاورد نمی خوری. اینکه من بر تو منت گذاشتم از تو نخواستم آوردن آب را، نشان می دهد که تو عطش داری، مقتضی هست برای وجوب اتیان به ماء، ولکن امتنانا رفع کردیم.

این وجهی است که مطرح می شود. تفصیل این بحث در جای خودش.

سؤال: در اضطرار هم همینطور است؟ صائم مضطر شده به شرب دواء نمی تواند روزه بگیرد. جواب: او مریض است یا مریض می شود او واجب است که دفع مرض بکند. اما در مورد لاحرج دفع حرج که واجب نیست. خب من سفرهایی می روم که حرج در آن هست. حرام که نیست. شارع امتنانا گفته است که من در موارد حرج شما را ملزم نمی کنم به اتیان فعل. خب این ظاهرش این است که ملاک دارد و بخاطر امتنان نفی وجوب شده است.

البته این مطلب دارای شبهه ای است که فعلا متعرض آن نمی شوم. لذا به عنوان مؤید قبول دارم که سیاق لاحرج سیاق امتنان است. مرحوم آقای صدر هم در فقه در همین موارد لاحرج به سیاق امتنان تمسک می کند. سیاق، سیاق امتنان است، و این نشان می دهد که ملاک برای وجوب بود وامتنانا واجب نکرد. ولو ما در این مطلب یک شبهه ای که داریم که چون بحث اصلی ما نیست وارد شبهه نمی شود.

سؤال وجواب: اولا چه کسی می گوید در حدیث رفع القلم عن الصبی امتنان هست. در این مورد لاحرج لسان ما جعل علیکم فی الدین من حرج ملة ابیکم ابراهیم، این دارد نوازش می کند. اما رفع القلم عن الصبی می گوید صبی اصلا قلم ندارد. اگر شما گفتید این گوسفند قلم تکلیف ندارد آیا امتنان کردی بر این گوسفند؟ می گوئی قلم تکلیف بر صبی وضع نشده است. این لسان فرق می کند با لسان ملة ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل که لسان امتنان است.

سؤال وجواب: چه امتنانی است که صحت معاملات صبی را برمی دارید؟ صبی می خواهد برود کنار خیابان شکلاتش را بفروشد می گوئید بیعت باطل است. این چه امتنانی است بر صبی که او را از کار وزندگی انداختید؟

سؤال وجواب: لسان، لسان امتنان باشد غیر از این است که در برخی موارد یتوافق مع الامتنان. لاحرج لسانش لسان امتنان است.

سؤال وجواب: چرا، حدیث رفع عن امتی امتنان است. اما بحث این حدیث نبود. رفع عن امتی تسعه معلوم است که لسان عن امتی لسان امتنان است.

سؤال وجواب: وضوء حرجی قطعا امر استحبابی دارد. ...مگر در موارد حرج دلیل داریم که فتیمموا. مشروع است تیمم، اما دلیل نداریم که امر کند به تیمم که إذا کان الوضوء حرجیا فتیمموا. کجا داریم. تیمم مشروع است، واجب تخییری است. در موارد حرج شخص مخیر است بین الوضوء و التیمم.

سؤال وجواب: امتی، سیاق، سیاق امتنان است. چون امتی اضافه امت به پیامبر است. امت من. اما عن الصبی یا عنکم که به هر کسی می شود گفت عنکم.

پس آیه لاحرج لسانش لسان امتنان است، و این نشان می دهد که مقتضی برای حکم هست امتنانا این حکم را رفع کرده اند.

عرض کردم این را من به عنوان مؤید عرض می کنم، یک شبهه ای هست که اگر جای مناسبی بود مطرح خواهم کرد.

اما صورت ثالثه: این است که ما بگوئیم وجوب به حکم عقل است.

وجوب که به حکم عقل است یعنی مدلول خطاب امر نه وضعا و نه اطلاقا وجوب نیست. وجوب حکم عقلیّ.

و هذا ما اختاره المحقق النائینی والسید الخوئی. می فرمایند: شارع خطاب امر را که صادر کرد، (حالا خطاب امر مفادش بعث نحو الفعل است کما علیه جماعة، یا اعتبار فعل است در ذمه مکلف، کأنه دینٌ علیه، که نظر آقای خوئی است، اقمیوا الصلاة یعنی نماز را به عهده شما گذاشتم)، خطاب امر چه مفادش بعث باشد و چه مفادش اعتبار الفعل علی الذمة باشد در صورتی که دلیل ترخیص در ترک وارد بشود، عقل حکم می کند به استحباب، اگر دلیل ترخیص در ترک وارد نشود، عقل حکم می کند به وجوب. پس وجوب حکم عقل است. استحباب حکم عقل است.

و این مطلبی است که مرحوم آقای خوئی بارها به آن تکیه کرده است.

سؤال وجواب: استحباب هم حکم عقل است.

بعد آقای خوئی طبق این مبنا در فقه مشی می کند.

ما عرضمان این است که: اگر قائل شدیم وجوب به حکم عقل است، اصلا دلیل لایجب با مدلول خطاب امر تنافی ندارد. خطاب امر می گوید أکرم کل عالم. لا یجب اکرام العالم الفاسق اصلا با مضمون و مدلول خطاب امر هیچ تنافی ندارد نه با مدلول وضعی آن و نه با مدلول اطلاقی آن. چون مفاد اکرم کل عالم اصلا وجوب نیست. بله! لا یجب اکرام العالم الفاسق وقتی آمد، دیگر عقل حکم به وجوب نمی کند در مورد اکرام عالم فاسق. و الا لا یجب اکرام العالم الفاسق با اکرم کل عالم هیچ تنافی ندارد حتی تنافی بدوی.

طبق این بیان روشن است که ما در مواردی که لا یجب داریم می توانیم تمسک کنیم به خطاب امر. خب خطاب امر می گوید من بعث دارم نحو اکرام العالم. مگر لا یجب اکرام العالم الفاسق ضد او حرف زد؟ ضد او حرف نزد. عقل در مورد اکرام عالم فاسق می گوید ترخیص در ترک داری فأنا احکم بالاستحباب. در مورد عالم عادل ترخیص در ترک نداری أنا احکم بالوجوب.

پس طبق این صورت ثالثه که نظر مرحوم آقای خوئی و مرحوم نائینی است کاملا واضح است که دلیل نافی وجوب اصلا اصطکاک ندارد با خطاب امر. رفع القلم عن الصبی اصلا اصطکاک با خطاب کتب علیکم الصیام. چون کتب علیکم الصیام که وجوب نمی گوید. کتب علیکم الصیام، بعث دارید نحو الصیام، یا به قول آقای خوئی ره اعتبار شده صیام در ذمه شما. پس وجوب صوم کجا است؟ آقای خوئی ره می گوید وجوب صوم را عقل حکم می کند.

سؤال وجواب: من عرضم این است که این لایجب اصلا می آید حکم عقل را بر می دارد، می گوید من ترخیص می دهم در ترک این فعل. البته رفع حکم عقل به رفع موضوع آن هست. لا یجب اکرام العالم الفاسق می آید ترخیص می دهد در ترک اکرام عالم فاسق، وجوب عقلی از بین می رود. اما چرا ما به مفاد اکرم کل عالم تمسک نکنیم برای اثبات اصل طلب؟

و جالی این است که آقای خوئی بر عکس اینکه به ذهن می آید که این صورت ثالثه واضحتر است تمسک به خطاب امر برای اثبات اصل طلب، چون دلیل لایجب اصلا تنافی بدوی هم ندارد با خطاب امر طبق این صورت ثالثه، ولی آقای خوئی ره درست بر عکس، آمده گفته چون نظر ما این است که وجوب به حکم عقل است، نمی توانیم به خطاب امر تمسک کنیم برای اثبات اصل طلب در موارد نفی وجوب. چطور؟ شما که باید بر عکس بگوئید. اتفاقا اگر وجوب به حکم عقل باشد آدم راحت تر می تواند اثبات کند به مفاد خطاب امر. چون مفاد خطاب امر اصلا وجوب نبود طلب بود. وجوب حکم عقل بود.

آقای خوئی می گوید نه، الان برایتان توضیح می دهم: شارع وقتی می گوید رفع القلم عن الصبی، حکم عقل را که نمی تواند بردارد. وجوب حکم عقل است. وجوب که حکم عقل است رفعش به ید شارع نیست. پس نمی تواند از رفع القلم رفع قلم وجوب باشد. باید رفع کند شارع حکم شرعی خودش را. آن چیزی که وضعش به ید شارع است رفع او هم به ید شارع است. وجوب که وضعش به ید شارع نیست. آن چیزی که وضعش به ید شارع است همان بعث نحو الفعل یا همان اعتبار الفعل فی الذمه است، او مجعول شرعی است. رفع القلم آن مجعول شرعی را بر می دارد. معنا ندارد که رفع القلم بیاید وجوب را که حکم عقل است بردارد.

ولذا آقای می گوید ببینید: رفع القلم از اول می گوید حکم شرعی کجا است می خواهم بردارم. شما آدرس وجوب می دادید؟ وجوب که حکم شرعی نیست. باید آدرس همین بعث نحو الفعل یا اعتبار الفعل فی الذمة را به رفع القلم بدهید. رفع القلم مثل عقاب بیاید آن اعتبار شرعی را در مورد صبی شکار کند و از بین ببرد.

این فرمایش آقای خوئی.

اقول: جواب فرمایش آقای خوئی ره این است که: اولا وضع وجوب و رفع وجوب به ید شارع است، منتهی با واسطه. شارع می تواند وجوب را بردارد به رفع منشأ انتزاع آن. منشأ انتزاع وجوب جناب آقای خوئی خودت فرمودی اعتبار الفعل فی الذمة تنها نیست. اعتبار الفعل فی الذمة مع عدم الترخیص فی الترک است. این منشأ انتزاع وجوب است. خودت فرمودی که اگر اعتبار الفعل فی الذمة بود همراه با ترخیص در ترک، این منشأ انتزاع وجوب نیست. خب جناب آقای خوئی! رفع القلم می آید می گوید من وجوب را برداشتم به برداشتن منشأ انتزاعش. منشأ انتزاع وجوب مرکب است از دو جزء: یک: بعث نحو الفعل یا اعتبار الفعل. دوم: عدم الترخیص فی الترک. عدم ترخیص هم جزء دین است.

سؤال: رفع القلم یعنی جعلت الترخیص للصبی؟ جواب: رفع القلم یعنی منشأ انتزاع وجوب را ما برداشتیم. منشأ انتزاع وجوب مرکب است از بعث نحو الفعل و عدم الترخیص فی الترک. آیا برداشتن یک مرکب به برداشتن یکی از اجزائش نیست. پس همینکه عدم ترخیص در ترک را شارع بردارد و بجای آن ترخیص در ترک بگذارد، کافی است برای اینکه منشأ انتزاع وجوب برداشته بشود.

جناب آقای خوئی! اگر منشأ انتزاع وجوب فقط بعث نحو الفعل بود، او را باید برمی داشت. ولی خود شما قبول دارید که منشأ انتزاعش مرکب است از مجموعه بعث نحو الفعل و عدم الترخیص فی الترک. رفع القلم این مجموعه را برمی دارد. برداشتن مجموع به برداشتن احد اجزائش هست. عدم الترخیص فی الترک را برمی دارد، جای آن می شود ترخیص در ترک. اما اطلاق دلیل یعنی آن اطلاق در خطاب امر می گوید ولکن اصل امر برداشته نشده است. اطلاق خطاب امر می گوید اصل طلب و بعث نسبت به صبی، نسبت به موارد حرج محفوظ است. چون ما منشأ انتزاع وجوب را برداشتیم، یعنی مجموع را من بعث نحو الفعل و عدم الترخیص فی الترک، این را برداشتیم. پس هم می توانیم بگوئیم خود وجوب قابل رفع است به رفع منشأ انتزاعش. ولذا هیچ عرفی استنکار نمی کند که مولا بیاید بگوید رفعت الوجوب. هیچ عرفی به مولا نمی گوید که مولا وجوب حکم تو نیست نگو رفعت الوجوب. مولا می گوید می گویم چون منشأ انتزاعش دست خودم هست.

علاوه فوقش وجوب را نمی تواند بردارد. اما موضوع وجوب و منشأ انتزاع وجوب که کار خود شارع است. رفع القلم را راجع به وجوب تطبیق نکنیم راجع به منشأ انتزاع وجوب تطبیق کنیم. باز گفتیم منشأ انتزاع وجوب مرکب است. رفع موضوع و منشأ انتزاع وجوب یعنی رفع این مجموع. در رفع مجموع یکفی رفع احد اجزائه.

ولذا به نظر ما این بحث تمام است.

جلسه 336

چهارشنبه 09/02/88

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 دلیلی بیاید نفی کند وجوب خطاب امر را در بعض افراد یا به لحاظ بعض ازمان، آیا می توان به خطاب امر استدلال کرد برای اینکه اصل طلب باقی هست در این موردی که وجوبش از بین رفت؟

ما عرض کردیم مانعی ندارد می شود تمسک کرد به خطاب امر برای اثبات اصل طلب.

راجع به مثالی که زدیم به موارد حرج ، عرض کردیم که ممکن است کسی استدلال کند به امتنانی بودن لاحرج بر وجود ملاک. بلکه مرحوم آقای صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی جلد 4 در این مسأله که اگر صبی العیاذ بالله جنب شد آیا غسل جنابت در حق او مشروع است یا نه، فرموده اند: غسل جنابت در صبی مشروع است، صاحب عروه هم همین را فرموده است. منتهی آقای صدر می فرمایند: و یؤید ذلک ما یستشعر من حدیث رفع القلم عن الصبی من کونه واردا مورد الامتنان. ایشان در حدیث رفع القلم هم همین را فرموده است.

ما عرض کردیم قطع نظر از اینکه در امتنانی بودن حدیث رفع القلم عن الصبی دیروز مناقشه کردیم اما ما یک شبهه کلی داریم که آیا امتنانی بودن یک حدیث اقتضاء می کند که ما کشف کنیم ملاک دارد؟ ما در این شبهه داریم.

منشأ شبهه ما دو مطلب است:

مطلب اول: این است که امتنانی بودن رفع حکم ولو کشف کند از ملاک لولا رفع الحکم، اما شاید خود رفع حکم توسط شارع باعث بشود که ملاک این فعل تام نشود. ملاک لولا الرفع تام بود، اما خود رفع حکم باعث شد این ملاک از تام بودن افتاد. مثلا دولت امتنانا علی العشب بین التعطیلین را تعطیل کرد، گفت مدارس تعطیل هستند. حالا دانش آموز درس خوانی برود در مدرسه را بزند، سرایه دار بیاید بگوید چه خبر است؟ او بگوید امتنان بود رفع درس، معلوم می شود ملاک دارد، ما می خواهیم ملاک را استیفاء کنیم. اصلا عرفی نیست. بعد از اینکه وجوب حضور در مدرسه رفع شد، دیگر ملاک تام از تام بودن افتاد.

سؤال وجواب: مگر درس خواندن در مدرسه را تعطیل کرد؟ حضور در مدرسه را تعطیل کرد. ملاک داشت که مسافر یا مریض روزه بگیرد، اما "یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر"، خداوند متعال امتنان کرد گفت مسافر روزه نگیرد، مریض روزه نگیرد. روایت معتبره می گوید هر کس بعد از این هدیه خداوند روزه بگیرد فقد ردّ علی الله هدیته.

سؤال وجواب: دیگر بعد از رفع حکم اگر شما بخواهید روزه بگیرید رد هدیه خدا است. ... البته اینجا دلیل خاص داریم، ولی جاهای دیگر هم احتمال هست که بعد از اینکه شارع آمد این حکم حرجی را برداشت، دیگر آن ملاک تام از بین برود. خدا از شما برداشت که در حال حرج روزه بگیری. شاید در آنجا هم اگر روزه بگیری رد هدیه خدا کردی. همانطور که فتوای امام این است که هر فعلی که حرجی بود اگر انجام بدهی نامشروع است یعنی صحیح نیست. آقای خوئی باز جائی که دلیل استحباب داریم مثل وضوء که «نور علی نور» می گوید وضوء حرجی مشروع است. به دلیل وجوب وضوء نمی شود تمسک کرد، دلیل استحباب وضوء که مشکل ندارد. امام می فرماید دلیل استحباب وضوء هم مشکل دارد. چون وضوء حرجی رد هدیه خدا است. خدا هدیه کرد رفع حرج کرد.

من نمی خواهم عرض کنم استدلال حضرت امام درست است. نه هدیه خدا فرق می کند، گاهی هدیه خدا به رفع اصل مشروعیت است و گاهی هدیه خدا به رفع وجوب است. اگر هدیه خدا به رفع وجوب باشد، اتیان عمل به قصد استحباب رد هدیه خدا نیست. من می خواهم عرض کنم امتنانی بودن رفع حرج کشف نمی کند که بعد از رفع حرج هم باز ملاک فعلی است.

این یک مطلب.

سؤال وجواب: امتنانی بودن رفع به این معنا نیست که حتما وجوب برداشته بشود. بلکه اصل طلب هم برداشته بشود بهتر از این است که شارع هیچ کاری نکند. مثل این می ماند که درخت خانه شما مزاحم همسایه است. امتنان دو راه دارد: یکی اینکه اصل درخت را از ریشه بکنید، یکی اینکه شاخ و برگ درخت را بزنید کوچک بشود مزاحم همسایه نباشد. هر دو امتنان است. در مقابل اینکه شما بگوئید نخیر، برو شکایت بکن، من این درخت را دست نمی زنم. خب این خلاف امتنان بر همسایه است. امتنان در مقابل این خلاف امتنان حساب می شود. خب دو راه دارد امتنان، یکی اینکه درخت را بالکل از ریشه بکنید، دوم اینکه شاخ وبرگش را بزنید. هر دو امتنان است. اینها را با هم مقایسه نکنید که یکی اشد امتنانا است و یکی اخف امتنانا. این دو را مقایسه کنید با آن حالتی که شما لجبازی کنید و هیچ گوش به حرف همسایه ندهید. خدا اگر می خواست امتنان نکند با شما برخوردی می کرد که با بنی اسرائیل کرد. اما امتنان کرد. حالا که امتنان کرد طلبکار هم هستید که خدیا چرا آنجوری امتنان نکردی. امتنان کرد میزبان شما را دعوت کرد، حالا به شما خورشت قیمه هم بدهد امتنان است، کباب برگ هم بدهد امتنان است. نه آقا! خورشت قیمه امتنان نیست نسبت به کباب برگ. چرا نسبت به او می سنجید. نسبت به این بسنج که اصلا تو چه حقی داشتی بیائی اینجا؟ امتنان کرد تو را دعوت کرد به منزلش. خدا امتنان کرد حرج را برداشت، اما دیگر به چه کیفیتی برداشت آن دیگر در صدق امتنان تأثیر ندارد.

سؤال وجواب: چرا تکرار می کنید؟ امتنان را نسبت بسنجید با جائی که اصلا شارع هیچ کاری نکند. "فبما نقضهم میثقاهم حرمنا علیهم طیبات احلت لهم". در آن آیه هم می فرماید: "ربنا و لا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا". اصر یعنی همین حرج و بار سنگین. می گوید خدا امتنان کرد. می گوئیم خدایا بار سنگین را از ما بردار، آنگونه که بار سنگین را بر امتهای پیشین گذاشتی بر دوش ما نگذار. خب این امتنان است. حالا بر دوش شما بار سنگین نگذارد، بار سبک بگذارد یا اصلا بار نگذارد، بالاخره همینکه بار سنگین را برداشت، این امتنان است.

سؤال: بین این دو راه که برای امتنان هست تعیین احدهما چطور ممکن است؟ اجمال دارد لذا باید قدر متیقن کرد.

جواب: مرحوم آقای خوئی گفت لاحرج حکم را برمی دارد. حکم عبارت است از اعتبار الفعل علی الذمة، او را برداشت. به چه دلیل استحباب هست؟ شما می خواستید از راه امتنان جواب بدهید ما می گوئیم این جواب درست نیست.

یک نکته دیگر برای اینکه امتنان دلیل نیست بلکه فقط مؤید است، این است که: "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" معنایش این است که خداوند امتنانا علی الامة الاسلامیة مصلحت تسهیل را در ضمن مصالح تشریع خودش لحاظ کرد. خدا برای تشریع مصالحی را لحاظ کرده است. مصلحت آخرت، مصلحت جامعه. مصلحت تسهیل امر بر مؤمنین را هم در نظر گرفته است امتنانا. شریعة سمحة سهلة. ملة ابیکم ابراهیم. اما این دلیل نمی شود که پس هر کجا هر موردی که فعل حرجی واجب نبود پس مقتضی وجوب دارد. "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" می گوید من بخاطر شما مصلحت عدم الوقوع فی الحرج را هم در تشریعم لحاظ کردم. اگر لحاظ نمی کردم برخی از افعال حرجی ملاک داشت و آنها را واجب می کردم، اگر مصلحت تسهیل لحاظ نمی شد. برخی از فعل های حرجی ملاک داشت آنها واجب می شد. من مصلحت تسهیل را در نکات تشریع لحاظ کردم، اما دلیل نمی شود که هر کجا که فعلی حرجی بود تنها نکته عدم وجوب مصلحت تسهیل باشد. نه، ممکن است یکجا نکته عدم الوجوب عدم المقتضی باشد. اسلام می گوید من مصلحت تسهیل را در تشریعم لحاظ کردم، اینطور نیست که من غافل باشم از این مطلب. اما آیا هر کجا که فعل حرجی واجب نشد تنها عاملش مصلحت تسهیل است؟ عامل دیگری ندارد؟ نه، شاید عامل دیگرش مفسده در این فعل حرجی باشد. عامل دیگرش عدم مقتضی در این فعل حرجی باشد. امتنان در این است که ما دینمان حرجی نیست. مصلحت تسهیل امر بر مکلفین را لحاظ کردیم. اما آیا فی کل مورد که حکم حرجی نیست این انتفاء حکم حرجی معلول همین مصلحت تسهیل است؟ یا نه، ممکن است عدم وجوب صوم حرجی بخاطر قصور مقتضی باشد. مگر خدا آمد گفت من صوم حرجی را واجب نکردم امتنانا؟ آمد گفت دین من حرجی نیست، امتنان بر شما گذاشتم دینم حرجی نیست. یعنی اگر امتنان نمی کردم دینم حرجی بود، اما حالا که امتنان کردی دینت حرجی نیست، آیا انتفاء حکم در موارد حرج همه جا مستند است به این مصلحت تسهیل؟ نه.

می خواهد بگوید برخلاف بنی اسرائیل که ما مصلحت تسهیل را لحاظ نکردیم، دین یهود شد دین حرجی بخاطر بدی خودشان، بما نقضهم میثاقهم. که در روایت دارد که اگر قطره بولی اصابت می کرد به غیر مخرج بول به سائر اعضائشان، قرضوا لحومهم بالمقاریض. باید با مقراض گوشت خود را می بریدند. خب این دین حرجی است دیگر.

خدا اگر مصلحت تسهیل را ملاحظه نمی کرد دینش مثل دین یهود می شد دین حرجی. اما در اسلام دین را حرجی قرار نداد. این مصلحت تسهیل باعث شد که دینش حرجی نباشد.

اما آیا ملاک در همه موارد در فعل حرجی برای وجوب هست و فقط انتفاء وجوب مستند است به این مصلحت تسهیل؟ نه. مگر در بنی اسرائیل حالا که دین یهود حرجی بود هر فعل حرجی را می آمدند واجب می کردند؟ نه. دین یهود مشتمل بر احکام حرجی بود فی الجمله. مشتمل بر ده تا حکم حرجی هم باشد می شود حرجی دیگر. دین اسلام اینطور نیست، این هم امتنان است. اما اینکه حالا که وضوء در موارد حرج واجب نیست، صوم در موارد حرج واجب نیست، حج در موارد حرج واجب نیست، تک تک اینها مستند است به مصلحت تسهیل ولی مقتضی موجود است؟ از کجای آیات ما این را بفهمیم؟

سؤال: از اطلاق ماده.

جواب: اطلاق کدام ماده؟ جواب اینها که داده شد. اطلاق ماده و دلالت التزامیه کاشف از ملاک و اینها که جوابش داده شد، قبلا هم در جزوه نوشته شد. فعلا دلیلی که آورده شد کشف سیاق امتنان است از وجود ملاک.

ما این را می خواهیم بگوئیم این تنها به عنوان مؤید قابل قبول است. به قول آقای صدر وقد یؤید ذلک باستشعار الامتنان من حدیث رفع القلم. خوب است، نه دلیل شد و نه ظهور. آن شد یؤیَّد، این هم شد استشعار. انصافا حکیمانه و عالمانه این صحبت ادا شده است.

سؤال وجواب: اگر رهبر یک کشوری بگوید ما ملاحظه کردیم حال مردم را و حکمی و قانونی جعل نکردیم که آنها به حرج بیفتند، آیا این معنایش این است که انتفاء حکم در تک تک موارد حرج مستند است به امتنان ما ومصلحت تسهیل؟ نه. در مقابل این است که اگر ملاحظه نمی کردیم مردم را، چه بسا فی الجمله احکام حرجی داشتیم. بروند خدا را شکر کنند که ما ملاحظه کردیم آنها را.

#### یقع الکلام فی مقتضی الاصل العملی

حالا اصل لفظی فدای سرتان، اصل عملی چه می گوید؟ وجوب مرتفع شد، آیا می شود استصحاب کنیم جامع بین وجوب و استحباب را که اصل طلب است؟

مرحوم آخوند فرموده نمی شود. چرا؟ برای اینکه بین وجوب و استحباب تباین عرفی است ولو اقل واکثر عقلی باشند. عقل می گوید وجوب مرتبه شدیده طلب است، استحباب مرتبه ضعیفه طلب است، ولی عرف می گوید بین اینها تباین است. ولذا وجوب رفت مثل اینکه زید رفت، شک می کنیم مقارن با رفتن زید عمرو داخل اتاق شد یا نه. استصحاب بقاء انسان فی الدار می شود کلی قسم ثالث. وجوب رفت، نمی دانیم استحباب از در دیگر آمد یا نه، استصحاب جامع طلب می شود استصحاب کلی قسم ثالث.

مرحوم آقای خوئی هم فرموده: حکم شرعی بسیط است. چرا؟ برای اینکه اعتبار جنس و فصل ندارد که بگوئید ذهب فصله و لا ندری هل بقی جنسه فی ضمن فصل آخر أم لا. ذهب فصل الطلب و هو الوجوب فلا ندری هل بقی هذا الجنس وهو الطلب فی ضمن فصل آخر و هو الاستحباب أم لا. آقای خوئی فرموده مگر گاو و گوسفند است که جنس وفصل داشته باشد. اعتبار امر بسیط است نه جنس دارد نه فصل. یعنی چه که ذهب فصله فلا دری هل بقی جنسه أم لا فنستصحب بقاء الجنس. این حرفها چیست؟

این هم فرمایش آقای خوئی ره که اینجور این مسئله را حل کرد.

اقول: به نظر ما نه اشکال مرحوم آخوند وارد است و نه اشکال مرحوم آقای خوئی.

اما اشکال مرحوم آخوند وارد نیست، چون عرض می کنیم جناب آخوند! اولا: روح وجوب و استحباب ارادة المولا است. اراده مولا در اراده استحباب ارادة ضعیفة و در اراده وجوب ارادة شدیدة است. چرا؟ برای اینکه در وجوب ارادة بنحو لا یرضی بترک الفعل. اما اراده در استحباب ارادة بنحو یرضی بترک الفعل. ما استصحاب می کنیم اصل اراده فعل را بعد از علم به زوال مرتبه شدیده آن. مثل اینکه یک جسمی شدیدا سیاه بود، زید که به دنیا آمد مثل زغال بود. بعد از پدر و مادرش احوال زید را که می پرسیم که هنوز هم زغال است؟ می گویند نه الحمد لله خوب شد. اما خوب شد آیا یعنی شد مثل برف؟ یا نه، از سیاهی زغال بالاخره رسیده به سیاهی ضعیف. خب استصحاب می کنیم بقاء اصل سیاهی زید را دیگر. این استصحاب فرد هم هست، اصلا استصحاب کلی نیست.

پس روح وجوب و استصحاب اراده است استصحاب بقاء اراده مشکل ندارد.

البته استصحاب بقاء اراده ممکن است اشکالاتی که در استصحاب در شبهات حکمیه هست در آن مطرح بشود:

مثل اینکه آقای خوئی ره می فرماید: حکم اگر انحلالی بود، خدا اراده داشت شما دیروز روزه بگیرید. دیروز هم که اراده شدیده بود. روزه امروز یک روزه دیگری است. از اول اراده خدا نسبت به روزه امروز مشکوک الحدوث است. آخه دیگران می گویند خدا قبلا اراده داشت ما روزه بگیریم، استصحاب می گوید هنوز هم اراده دارد روزه بگیریم، شدت اراده از بین رفت. آقای خوئی ره زرنگی اش این است که می آید انحلال را حساب می کند، می گوید اراده کدام روزه را داشت؟ اراده روزه دیروز. خب او که مشکلی ندارد. امروز ما به حرج افتادیم. اراده روزه امروز که حرجی هست کی خدا داشت که ما استصحابش بکنیم؟

شبیه اینکه شما قبلا می دانید زید راضی بود بروید خانه اش، الان نمی دانید زید راضی است بروید خانه اش یا نه. آقایان می گویند یکوقت احتمال می دهی با آن بحث سیاسی که با زید کردی زید ناراحت شد و گفت دیگر راضی نیستم این آقا خانه من بیاید. خب عیب ندارد استصحاب کن عدم عدول زید را از رضایش. اما یکوقت از اول نمی دانی آیا او راضی بود فقط مدت شش ماه در خانه اش رفت وآمد کنند یا بیش از شش ماه. اینجا می گویند از اول رضایت زید به رفت وآمد در خانه اش بعد از شش ماه مشکوک است. انحلالی است دیگر. رضایت به رفت وآمد من در شش ماه اول متیقن است. رضایت زید به رفت وآمد من بعد از شش ماه اول از اول مشکوک الحدوث است.

خب این اشکالی است که آقای خوئی می گیرد در احکام انحلالیه. مثالی هم که خود آقای خوئی ره می زند در مصباح الاصول جلد 3 در بحث استصحاب در شبهات حکمیه، مثال به حرمت وطئ زن هست در حال حیض. می گوید مبادا استصحاب کنید بقاء حرمت وطئ این زن را بعد زوال حیضها و قبل غسلها. می گوئیم چرا جناب آقای خوئی؟ شما که با استصحاب در شبهات حکمیه از اول مشکل داشتید. آقای خوئی ره می گوید بله، ولی این یک مشکل دیگری است. مشکل من معارضه بین بقاء مجعول و عدم جعل زائد سر جای خودش، این یک مشکل دیگری است. این مشکل این است که اصلا استصحاب بقاء حرمت وطئ حائض استصحاب کلی قسم ثالث است. کدام وطئ را می گوئید؟ وطئ دیروز هنگام نزول دم حیض، او متیقن الحرمة است. وطئ امروز هم که بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال است، او از اول حرمت آن مشکوک الحدوث است. و استصحاب کلی حرمت وطئ حائض استصحاب کلی قسم ثالث است.

حالا جای این مباحث در اصول بحث استصحاب است، که ما قبول نکردیم این اشکال آقای خوئی ره را.

به هر حال این اشکالها هست، من نمی گویم این اشکالها نیست، اما مرحوم آخوند که این حرفها را قبول ندارد. خب مرحوم آخوند باید استصحاب می کرد بقاء طبیعی اراده فعل را.

ثانیا: جناب آخوند! آیا عرف بین وجوب و استحباب همه جا تباین می بیند؟ یا نه، یکوقت است که مولا می گوید لابد أن تفعل کذا با الاولی أن تفعل کذا، بین اینها تباین است در مرحله جعل. اما اگر مولا گفت إفعل کذا و لا یجوز لک ترکه، یعنی از اول اینجوری انشاء کرد که إفعل کذا و لا یسعک ترکه. خب این لا یسعک ترکه رفت شد یسعک ترکه، خب افعل کذایش را چرا استصحاب نکنیم؟

سؤال وجواب: منافات ندارد. وضع شده است صیغه امر بر وجوب، ولی اگر وجوب عرفا یعنی بعث نحو الفعل مع عدم الترخیص فی الترک باشد، بگوئیم وضع شده است صیغه امر بر این مرکب. ما اشکال می کنیم که قول به وضع صیغه امر بر وجوب مساوق با این نیست که وجوب بسیط باشد. وجوب به معنای اعتبار لابدیت بسیط است. اما بعث نحو الفعل که دیگر بسیط نیست. خب بعث نحو الفعل بنحو یجوز ترکه می شود استحباب، بعث نحو الفعل بنحو لا یجوز ترکه می شود وجوب. لا یجوز ترکه رفت به هوا، خب اصل بعث نحو الفعل را استصحاب می کنیم.

و اینی هم که مرحوم آقای خوئی فرمود عجیب است واقعا. این اصولی بزرگ گاهی یک مطالبی می فرماید که آدم می گوید چه جور شده از ایشان صادر شده است. می گوید اعتبار امر بسیط است جنس وفصل ندارد. خب جناب آقای خوئی! مگر کسی می گوید اعتبار امر بسیط نیست؟ بعث در معتبر است. مگر نمی شود معتبر شدت و ضعف داشته باشد؟ مگر خودتان به ما یاد ندادید که روایات می گوید الناصب لنا اهل البیت انجس من الکلب، خب اعتبار نجاست شدیده شده است. یا أیّ وضوء أنقی من الغسل، اعتبار طهارت شدیده شده برای غسل. یا قیام، آدم یکوقت یک کسی که می آید آدم می گوید یا الله (آقای خوئی ره گفت خدا پدر آن کسی که یا الله را وضع کرد برای تعظیم بیامرزد). یک کس دیگری می آید یا الله با مختصری تکان دادن اسافل اعضاء. شخص سومی می آید تمام قد قیام می کند. خب این اختلاف مراتب تعظیم است دیگر. تعظیم هم امر اعتباری است دیگر. امر تکوینی که نیست. تعظیم شدید داریم، تعظیم متوسط داریم، تعظیم خفیف داریم. جناب آقای خوئی! مگر کسی ادعا می کند که وجوب اگر مرکب شد اعتبار می شود مرکب؟ نه. اعتبار بعث شدید می شود وجوب. أو فقل اعتبار البعث و عدم اعتبار الترخیص فی الترک، این می شود وجوب. استحباب هم اعتبار البعث و اعتبار الترخیص فی الترک، این می شود استحباب.

این فرمایشات که حکم امر اعتباری است و اعتبار بسیط است جنس و فصل ندارد، اینها مطالبی نیست که سزاوار باشد از مثل مرحوم آقای خوئی ره صادر بشود.

به نظر ما استصحاب بقاء اصل طلب بعد از زوال وجوب هیچ اشکالی ندارد بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه. اگر هم یک مقدار شبهه تباین بین وجوب و استحباب شما را آزار می داد بروید در روح وجوب و استحباب که ارادة المولا هست روی آن استصحاب جاری کنید هیچ مشکلی نخواهیم داشت.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

یقع الکلام فی تعلق الامر بالطبیعة أو الافراد. اول فکر کنید جزوه را هم مطالعه کنید ببینید اصلا در این بحث سر چه کسی را می تراشند و تحریر محل نزاع چیست. ما شش هفت احتمال در کلمات بزرگان مطرح کردیم برای تحریر محل نزاع وثمره آن. که انصافا از آن بحث های کم ثمره است ولذا خیلی معطل نمی شویم. انشاءالله روز شنبه.

جلسه 337

شنبه 12/02/88

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.

## امر پنجم: تعلق الامر بالطبیعة او الافراد

بحث واقع می شود در تعلق امر به طبیعت یا افراد.

### وجوه تحریر محل نزاع

راجع به مقصود بزرگان که این بحث را مطرح کرده اند که آیا امر ونهی هر دو متعلقشان طبیعت است یا متعلقشان افراد است، راجع به این مسأله و تحریر محل نزاع در این مسأله وجوهی ذکر شده است:

#### وجه اول

وجه اول: وجهی است که برخی از بزرگان از جمله مرحوم صاحب کفایه مطرح کرده اند. فرموده اند مراد از فرد یعنی طبیعت همراه با عوارض مشخصه. و بحث در این هست که آیا وقتی می گویند جئنی بماء طبیعت اتیان بالماء واجب است، یا اتیان بالماء همراه با عوارض مشخصه آن؟ خب اتیان بالماء در زمان خاصی باید باشد. حال یا روز یا شب. در مکان خاصی باید باشد. آب هم یا شیرین است یا غیر شیرین. یا سرد است یا گرم است. بنابر قول به تعلق امر به افراد، متعلق امر آوردن آب است همراه با یکی از این عوارض مشخصه. کأنه گفته است آبی بیاور که یا سرد باشد یا گرم باشد. یا در روز باشد یا در شب باشد. یا شیرین باشد یا غیر شیرین باشد.

ممکن است شما بفرمائید این چه نزاعی است؟ بالاخره فرض این است که من اگر یک آبی بیاورم به هر نحوی که باشد امتثال امر است، چه ما بگوئیم امر تعلق می گیرد به طبیعت اتیان بالماء، چه بگوئیم امر تعلق می گیرد به افراد، یعنی به طبیعت اتیان بالماء مع عوارضها المشخصه. بالاخره خصوص یک عوارض مشخصه ای که واجب نیست. احدی العوارض المشخصه بود کافی است. پس این نزاع چه ثمره ای دارد؟ چه بگوئیم طبیعت اتیان بالماء واجب است، چه بگوئیم اتیان بالماء مع احدی عوارضه المشخصه واجب است. بالاخره من مکلف در مقام امتثال هر کاری بکنم اتیان بالماء بدون عوارض مشخصه محقق نمی شود. همراه با یکی از عوارض مشخصه است. پس این نزاع چه ثمره ای دارد که یکی بگوید امر به اتیان بالماء تعلق گرفته است به طبیعت اتیان بالماء، عوارض مشخصه خارجند از متعلق امر. دیگری بگوید که امر به اتیان بالماء امر به افراد است، یعنی اتیان بالماء مع احدی عوارضه المشخصه. چه فرقی می کند؟ به هر حال ما در خارج آب که می آوریم همراه با یکی از عوارض مشخصه است. نسبت به زمان بالاخره یا در روز است یا در شب است. نسبت به مکان هم بالاخره یا در این مکان است یا در مکان دیگر. و هکذا. نسبت به لون آب، نسبت به وصفهای دیگر آب، بالاخره یا دارای وصف سردی است یا دارای وصف گرمی.

اقول: جواب این است که در بعضی از فروع فقهی ثمره این مطلب واضح می شود. کجا؟

اگر کسی غسل بکند از جنابت در مکان غصبی یا لااقل مصب آب غصبی است. عوارض مشخِّصه این غسل جنابت حرام است. خود غسل حرام نیست. حتی در فضای غصبی مرحوم آقای خوئی فرموده است که غسل در فضای غصبی مصداق حرام نیست. چرا؟ برای اینکه الغسل هو وصول الماء الی البشرة. و این حرام نیست. فرق می کند با مسح. مسح عبارت است از تحریک الماسح علی الممسوح. حالا مسح در وضوء تحریک الید علی الرأس أو الرجلین، یا مسح در تیمم تحریک الیدین علی الجبین [والیدین].

در مسح، حقیقت مسح به تحریک الماسح است علی الممسوح. و خود تحریک ماسح علی الممسوح در فضای غصبی مصداق غصب است. خود اینکه شخصی در فضای غصبی راه برود دستانش را تکان بدهد، تمام این حرکتها مصداق غصب است. ولذا آقای خوئی ره فرموده: تیمم در فضای غصبی باطل است، وضوء آن بخش مسحش در فضای غصبی باطل است. اما غسل جنابت اتحاد ندارد با غصب. وصل الماء الی البشرة است.

حالا، غصب ولو با خود غسل جنابت اتحاد ندارد، یعنی وصول الماء الی البشرة مصداق غصب نیست، اما عوارض مشخصه این غسل جنابت غصب است. چون از عوارض مشخصه این غسل جنابت این است که آبی که به جسد رسید از فضای غصبی عبور کرد. و آبی که از جسد این شخص جنب جدا شد در مصب غصبی ریخت. عوارض مشخصه این غسل جنابت مصداق غصب است.

خب اگر ما گفتیم عوارض مشخصه داخل در متعلق امر نیستند. امر تعلق می گیرد به طبیعت غسل جنابت. مشکلی پیدا نمی کنیم. اما اگر گفتیم که امر به افراد تعلق می گیرد یعنی عوارض مشخصه هم داخل در متعلق امر است، پس واجب چیست؟ واجب اتیان به غسل جنابت است همراه با احدی عوارضه المشخصه.

آنوقت چطور می تواند این واجب با نهی از این عوارض مشخصه در غسل جنابت در فضای غصبی مجتمع بشود؟ می شود اجتماع امر ونهی در محل واحد. ترکیب می شود اتحادی. بنابر نظر کسانی که می گویند امر به طبیعت تعلق می گیرد و نه به افراد، ترکیب می شود ترکیب انضمامی. یعنی در خارج دو وجود داریم، یکی وجود غسل جنابت، او مصداق واجب است، یکی وجود عوارض مشخصه، او مصداق حرام است. شبیه اینکه انسان در حال نماز نگاه به اجنبیه بکند. ما یک وجود نماز داریم، مصداق واجب، یک وجود نظر به اجنبیه داریم، مصداق حرام، اینها که با هم ترکیب اتحادی ندارند. اما اگر گفتیم واجب عبارت است از غسل جنابت مع احدی عوارضه المشخصه، آنوقت عوارض مشخصه هم می شود متعلق امر. نهی از این عوارض مشخصه بالخصوص در غسل جنابت در مکان غصبی، ترکیبش می شود ترکیب اتحادی. چون آن عوارض مشخصه هم می خواهد مصداق واجب باشد و هم می خواهد مصداق حرام باشد. می شود اجتماع امر ونهی در محل واحد، و بنابر قول کسانی که اجتماع امر ونهی را در محل واحد محال می دانند، خب این غسل می شود باطل.

سؤال وجواب: بنابر قول به تعلق امر به افراد، اصل امر می رود روی مرکب از غسل جنابت وعوارض مشخصه. وقتی اینطور شد ما این عوارض مشخصه را هم به عنوان جزئی از متعلق امر باید ببینیم. آنوقت این عوارض مشخصه که جزئی از متعلق امر است هم می خواهد مصداق واجب باشد و هم از آن طرف غسل جنابت در مکان غصبی عوارض مشخصه اش مصداق حرام است.

سؤال: یعنی این لون ماء یا حرارت و برودت ماء اینها جزء مأموربه می شوند یا نهایت این است که ما بگوئیم اینها جزء شرائط هستند وتقید مأموربه است.

جواب: امر که تعلق نمی گیرد به یک امر خارج از اختیار. بلکه امر تعلق می گیرد به آن چیزی که تحت اختیار است.

سؤال: تقید غسل به این عوارض است نه خود عوارض.

جواب: اصلا اینکه شما می فرمائید عرض می کنم خلف آن مطلبی است که قائلین به تعلق امر به افراد می گویند. اینها می گویند فرد أی الطبیعة مع عوارضها المشخصة به نحو جزء المرکب. وقتی شد جزء المرکب، آنوقت متعلق امر یک جزئش طبیعت است جزء دیگرش عوارض مشخصه این طبیعت است و مشکل پیدا می کنیم.

اما این احتمال که کسی بگوید بنابر قول به تعلق امر به افراد، باز عوارض مشخصه جزء نیستند شرط هستند. و آن چیزی که متعلق امر است، تقید الطبیعة بالعوارض المشخصه است. اگر کسی این را بگوید، یک راه حلی دارد طبق بعضی از انظار. و آن این است که طبق بعضی از انظار اگر شرط، شرط توصلی باشد، مثل تستر در حال نماز که شرط توصلی است، نهی از این شرط مشکل ایجاد نمی کند. چرا؟ برای اینکه متعلق نهی ذات شرط است، ولی متعلق امر تقید الصلاة بهذا الشرط است. یکی از کسانی که این نظر را قائل است آقای خوئی وآقای صدر هستند. آقای صدر که صریحا فتوی می دهد که نماز با ساتر مغصوب عمدا هم صحیح است. چرا؟ برای اینکه ساتر در نماز شرط است جزء که نیست. شرط که شد، نهی از ذات شرط أی التستر بهذا الساتر المغصوب با اطلاق امر به شرطیت یعنی اطلاق امر بتقید الصلاة بالساتر ترکیبشان با هم ترکیب انضمامی است. چرا؟ برای اینکه متعلق نهی ذات تستر به ساتر مغصوب است، اما متعلق امر تقید الصلاة بالتستر بالساتر است.

سؤال وجواب: می گویند حتی تستر هم محذوری ندارد که بگوید لا تتستر بالساتر المغصوب ولکن إن تسترت به فیجوز لک الصلاة فی هذا الحال. ... عرض کردم تطبیق ترتبی بگوئید.

بگذریم از اینکه این مطلب خلاف مبانی هم آقای خوئی و هم آقای صدر است. چون هر دو بزرگوار در بحث استصحاب صریحا گفته اند اگر شرط فعل اختیاری باشد، خود شرط متعلق امر ضمنی است. در کجا این را گفته اند؟ در بحث استصحاب وضوء. آنجا اشکالی مطرح است، گفته می شود که استصحاب وضوء اثبات نمی کند تقید الصلاة بالوضوء را. شما استصحاب کن وضوء را بعد نماز بخوان، ثابت نمی کند که صلاتک کانت مقترنة و متقیدة بالوضوء، و آن چیزی که واجب است تقید الصلاة بالوضوء و اقتران الصلاة بالوضوء است. هم آقای خوئی و هم آقای صدر در آن بحث استصحاب در موضوعات مرکبه مراجعه کنید، صریحا می گویند که شرط اختیاری مثل وضوء اصلا متعلق نسبت به او مرکب است. یعنی یک جزء از متعلق امر ذات نماز است و جزء دیگرش ذات وضوء است. اصلا تقید الصلاة بالوضوء متعلق امر ضمنی نیست. متعلق امر ضمنی ذات وضوء است، چون شرط اختیاری است.

خب مثل آقای خوئی و آقای صدری که در استصحاب این را می گویند، آنوقت در این بحث شرط توصلی فراموش کرده اند، می گویند که نه، ذات شرط متعلق نهی است، ولی امر ضمنی نرفته روی ذات شرط، بلکه رفته روی تعلق الصلاة بالشرط.

حالا بگذریم، خلاف مبنا صحبت کردن سابقه دیرینه دارد.

حالا بحث این است که: اگر کسی بگوید طبق آن بیان مرحوم آقای خوئی وآقای صدر در شرط توصلی، نه طبق مبنای این دو بزرگوار در استصحاب، بگوید آن چیزی که متعلق امر است، تقید الطبیعة بالعوارض المشخصه است، و آن چیزی که متعلق نهی است ذات عوارض مشخصه است. خب این یک راه حلی است. اما اولا همه این راه حل را قبول ندارند کما سیأتی انشاءالله فی بحث اجتماع الامر والنهی. علاوه بر اینکه عرض کردم خلف مبنای خود آقای خوئی وآقای صدر در بحث استصحاب است.

سؤال وجواب: در شرط های تعبدی خود شرط تعبدی امر نفسی دارد. و باید قربی باشد. وضوء، خودش امر نفسی دارد، آن مشکل پیدا می کند با نهی از وضوء به ماء مغصوب. وانگهی با وجود نهی از وضوء به ماء مغصوب این وضوء دیگر عمل عبادی و قربی نخواهد بود. مشکل از آنجا است. ولذا این آقایان که آمده اند گفته اند نهی از شرط توصلی با اطلاق امر تنافی ندارد، اینها عنایت داشته اند که شرط تعبدی را مطرح نکنند. خب عوارض مشخصه طبیعت هم اگر شرط باشد، مسلم شرط توصلی است، شرط تعبدی نیست.

سؤال: اگر در استصحاب در مورد وضوء فرموده اند آن شرط تعبدی است ربطی به اینجا ندارد.

جواب: نه، در استصحاب یک قاعده کلیه گفته اند. بحث در این نبود که وضوء تعبدی است یا توصلی. آنجا گفته اند شرط اگر فعل اختیاری باشد خودش متعلق امر است، نه تقید الصلاة بالشرط. کلا در شرط اختیاری گفته اند نه در خصوص شرط تعبدی. در حالی که در بحث اجتماع امر ونهی آقای خوئی و آقای صدر آمده اند خلافش را گفته اند.

سؤال وجواب: اگر عوارض مشخصه شرط باشد برای متعلق امر نه جزء، مسلم دلیل نداریم بر اینکه در او قصد قربت معتبر است. چون دلیل قصد قربت عمده اش ارتکاز متشرعی است. اصل غسل جنابت باید به داعی قربی باشد، اما عوارض مشخصه به داعی قربی باشد ما دلیل نداریم، حتی اگر قائل شدیم که عوارض مشخصه هم داخل در متعلق امر هستند إما بنحو الجزئیة أو بنحو الشرطیة.

به هر حال این وجه اولی بود که مطرح شد برای تصویر تعلق امر به طبیعت یا افراد.

حالا ما کار نداریم که آیا مراد قائلین به تعلق امر به طبیعت و یا قائلین به تعلق امر به افراد همین توجیه صاحب کفایه هست یا نیست. بحث تاریخی نمی کنیم. اگر مراد این باشد ما اختیار می کنیم تعلق امر به طبیعت را. چرا؟ برای اینکه وجهی ندارد عوارض مشخصه در متعلق امر مندرج بشود لا بنحو الجزئیة و لا بنحو الشرطیة. چرا؟ برای اینکه آن چیزی که محصل غرض است ذات طبیعت است. چه فرق است بین اراده تکوینیه شما با اراده تشریعیه مولا؟ شما وقتی شوق اکید دارید به یک فعلی، خب شوق شما به فعل سرایت می کند به عوارض مشخصه آن فعل؟ ابدا.

البته شما اختیار می کنید ایجاد طبیعت را همراه با عوارض مشخصه چون گریزی از آن نیست و طبیعت بدون عوارض مشخصه موجود نمی شود عملا، نه اینکه به آن شوق داشته باشید. عوارض مشخصه متعلق شوق نیست.

سؤال وجواب: محصل غرض طبیعت است بحیث لو فرض وجود الطبیعة بلا أیّ وجود لعوارضها المشخصة باز آن طبیعت محصل غرض است. اما چه کنیم شما شوق دارید به اینکه گل به دست بگیرید. هیچ شوق دارید به گرفتن خار در دست؟ اتفاقا ناراحتید. می پرسید نمی شود یک گل بی خاری پیدا کنید که هر روز صبح دست بگیرم؟ می گویند نه، هیچ گل بی خاری نیست. می گوئی جهنم، دیگه شوق به دست گرفتن گل همراه با عوارض مشخصه اش هست. شما شوق دارید به گرفتن خار در دستتان؟ اراده تشریعیه مولا هم همین است. مولا هم شوق دارد به یک طبیعتی. عوارض مشخصه که دخیل نیستند در غرض مولا تا امر به آن تعلق بگیرد.

سؤال وجواب: ولی شوق به عوارض مشخصه ملاک می خواهد، وقتی عوارض مشخصه هیچ دخیل در غرض نیست برای چه مولا به آنها شوق پیدا کند؟

این وجه اول را مرحوم نائینی به تعبیر دیگری مطرح کرده است. گفته اند: یک بحثی هست که آیا عوارض مشخصه عروضشان در رتبه سابقه بر وجود طبیعت است، یعنی اول عوارض مشخصه عارض می شود بر طبیعت و بعد این طبیعت متشخصه به عوارض مشخصه وجود پیدا می کند؟ یا نه، وجود عارض می شود بر ذات طبیعت، و در رتبه لاحقه وجود الطبیعة عوارض مشخصه پیدا می کند؟ دو نظر هست. کأنه این نزاع فلسفی است. ایشان این نزاع را به علم فلسفه نسبت می دهد که در فلسفه نزاع است که هل عروض العوارض المشخصة علی الطبیعة و الماهیة فی رتبة سابقة علی الوجود، پس اول طبیعت متشخص می شود به عوارض مشخصه بعد وجود پیدا می کند؟ اگر این است، یعنی وجود عارض می شود بر فرد. چون الطبیعة مع عوارضه المشخصة یعنی فرد. آنوقت اگر وجود عارض می شود بر طبیعت بعد از عوارض مشخصه، یعنی وجود عارض می شود بر فرد. خب مولا هم چاره ای ندارد جز اینکه امر کند به فرد. چون مولا امر می کند به چیزی که در خارج قابل وجود است. اگر بنا باشد وجود عارض نمی شود بر طبیعت مگر بعد از اینکه طبیعت متشخص شد به عوارض مشخصه، معنایش این است که وجود عارض بر طبیعت بماهی هی نمی شود. وجود عارض می شود بر طبیعت همراه با عوارض مشخصه. یعنی وجود عارض می شود بر فرد. خب وقتی وجود عارض می شود بر فرد، امر هم باید تعلق بگیرد به افراد دیگر. چون امر به چیزی تعلق می گیرد که قابل وجود است.

اما اگر گفتیم نه، وجود بر ذات طبیعت عارض می شود وعوارض مشخصه در رتبه لاحقه بر وجود است. پس معنایش این است که طبیعت در خارج موجود می شود، امر هم تعلق می گیرد به طبیعت. چون وقتی طبیعت در خارج موجود می شود، غرض مولا هم در طبیعت است، چرا امر نکند به طبیعت؟ فقط آنهایی که می گویند وجود عارض بر طبیعت بماهی هی نمی شود، اول طبیعت عوارض مشخصه پیدا می کند بعد وجود عارض می شود، آنها مجبورند بگویند معنا ندارد امر تعلق بگیرد به طبیعت. چون طبیعت که قابل وجود نیست، فرد قابل وجود است. ولذا مولا باید امر به چیزی بکند که قابل وجود است.

بعد مرحوم نائینی گفته: به نظر ما وجود عارض می شود بر ذات طبیعت، و امر هم تعلق می گیرد به ذات طبیعت.

محقق اصفهانی از دخالت محقق نائینی در مسائل فلسفی ناراحت شده، ایشان کلام مرحوم نائینی را نقل کرده، بعد فرموده: آقا! این حرف اصلا چه معنا دارد که کسی بیاید بگوید عوارض مشخصه در رتبه سابقه بر وجود است؟ کدام فیلسوف این حرف را زده است؟ این چه حرفی است که بگوئیم نزاع فلسفی است؟ کدام نزاع فلسفی؟ کدام فیلسوفی می آید می گوید اول عوارض مشخصه باید عارض بر طبیعت بشود بعد وجود؟ اصلا عوارض مشخصه یعنی لوازم الوجود، یعنی اعراض، حالا یا عرض أین، یا عرض متی، یا سائر اعراض. آب شیرین است، آب شور است، خب اینها عرض کیف هستند. آوردن آب در روز، این مقوله متی است. آوردن آب در این مکان، مقوله أین است. اینها عوارض وجود هستند. مگر می شود عوارض وجود زودتر از وجود بیاید؟ خب عوارض وجود که زودتر از وجود نمی آید. و این جائی ندارد برای توهم که ما بگوئیم یک نزاع فلسفی هست، و این بحث تعلق امر به طبیعت أو الافراد منشأش این نزاع فلسفی است.

مرحوم آقای صدر فرموده: این مطلب درست است، عوارض مشخصه عوارض وجود هستند و تشخص طبیعت هم به وجود است. معنا ندارد از نظر فلسفی کسی بیاید بگوید عوارض مشخصه در رتبه سابقه بر وجود عارض بر طبیعت وماهیت می شوند. نه، تشخص الطبیعة بوجودها و العوارض المشخصة فی طول وجود الطبیعة.

ولی به نظر عرفی انصافا جای این بحث هست. چون درست است عوارض مشخصه اصلا یک وجودات مستقله ای هستند، چون عرض وجودش مستقل است از جوهر ولو نیاز به محل دارد، در واقع حلاوت ماء مصداق وجود ماء نیست، مصداق وجود عرض کیف است. عقلا همینجور است، ولذا وجود ماء موجب تشخص طبیعت ماء است. وجود حلاوة الماء موجب تشخص عرض و ماهیت حلاوت است که ماهیتی است از ماهیات عشر. اما اینها بحث فلسفی است. عرفی که حساب کنیم جای این هست که انسان به نظر عرفی برای تشخیص وجود یک فرد از عوارض مشخصه کمک بگیرد. الان از شما می پرسند زید کیست؟ آیا می گوئید وجودٌ، چون تشخص زید به وجودش هست. اگر اینجوری بگوئی هیچ کس نمی فهمد. می آیی عوارضش را مطرح می کنی. تا می گویند زید کیست؟ می گوئی همان قد بلنده، همان چاقه. عوارضش را مطرح می کنی برای تشخیص وجودش. پس تشخص طبیعت درست است عقلا به وجود است ولی عرفا به عوارض مشخصه است. ولذا فرد می شود «الطبیعة المنضم الیها عوارضها المشخصة». ولو عقلا وجود فرد یک وجود مستقلی است و وجود عوارض َآن هم یک وجود مستقل دیگری است.

سؤال وجواب: ثابت کرد که عوارض مشخصه ولو وجودات مستقله هستند اما عرف مقوم وجود فرد می داند. ... محقق اصفهانی اصلا یک چیز بالاتری را مطرح کرد، گفت عوارض مشخصه لوازم وجودند، اصلا یک وجودات مستقله ای هستند ربطی به وجود طبیعت ندارد. اینجوری مطرح کرد. آقای صدر هم حرفش این است که می گوید درست است که عوارض مشخصه یک وجودات مستقله ای هستند به نظر عقلی، اما به نظر عرفی مشخص وجود طبیعت هستند. یعنی این وجود طبیعت مشخصش این عوارض است عرفا.

ولذا بحث می شود می گویند آیا وقتی که مولا می گوید آب بیاور، امر می کند به ذات طبیعت آوردن، یا امر می کند به طبیعت آب آوردن همراه با عوارض مشخصه که مشخصات وجود هستند عرفا.

آقای صدر ممکن است به لحاظ امر یک کسی بگوید امر تعلق می گیرد به ذات طبیعت. اما به لحاظ حب که این هم مهم است، (خیلی اصرار نکنید بحث تعلق الامر بالطبیعة را مطرح کنید)، بحث حب مولا که روح الامر است ممکن است کسی بگوید تعلق می گیرد به افراد. ولذا باید بحث بکنیم که آیا تعلق امر به افراد یا تعلق حب به افراد آن عوارض مشخصه داخلند یا داخل نیستند؟ خود آقای صدر از کسانی است که می گوید امر به طبیعت روحا یعنی حب های مشروط بکل فرد. اگر مولا بگوید نماز بخوان، یک امر برده روی طبیعت، ولی حبش حب نماز اول وقت است عند ترک سائر افراد الصلاة. حب نماز آخر وقت است عند ترک سائر افراد الصلاة. ایشان می گوید که وجدانا این حالت هست، اگر کسی حب دارد به یک طبیعتی، حب به افراد دارد به نحو مشروط. شما اگر دوست داری آب بخوری، دو تا آب هم هست، این باعث می شود دوست داشته باشی آب الف را بخوری اگر آب ب را نخوری. و دوست داری آب ب را بخوری اگر آب الف را نخوری. و اگر هر دو را ترک کنی دو تا محبوب مشروط ترک شده است.

سؤال وجواب: به نظر ایشان از اول دو تا حب مشروط هست. می گوید وجدانا کسی که حب دارد به شرب ماء، حب دارد به شرب هذا الماء الاول عند ترک شرب الماء الثانی.

می گوید: ولکن به نظر ما عرف هم عوارض مشخصه را داخل در متعلق حب هم نمی داند فضلا عن دخوله فی متعلق الامر. توضیح ذلک غدا انشاءالله.

جلسه 338

یکشنبه 13/02/88

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 امر به طبیعت تعلق می گیرد یا به افراد؟ در تحریر محل نزاع وجوهی هست. وجه اول وجهی است که مرحوم آخوند فرمود و همینطور مرحوم نائینی به تعبیر آخر بیان کرد، و مرحوم آقای صدر هم در بحوث آن را توضیح داد.

و آن این بود که آیا عوارض مشخصه طبیعت داخل در متعلق امر هستند یا نیستند؟

طبیعت که در خارج موجود می شود همراه هست با عوارض مشخصه. البته این نکته را عرض کنم: در این بحث صرفا به عوارض مشخصه به نظر عقلی توجه نشده است، بلکه لوازم فرد هم ولو به نظر عقلی جزء عوارض مشخصه فرد نیست، اما به نظر عرفی چون از لوازم فرد هست و از عوارض مشخصه فرد محسوب می شود، ولذا بحث کرده اند که آیا امر شامل عوارض مشخصه به نظر عرفی می شود یا نمی شود.

این توضیح را برای این عرض کردم که مثلا غسل جنابت در مکان غصبی، به نظر عقلی عوارض مشخصه اش آن چیزهایی است که در فردیت فرد دخیل است و از عوارض خود فرد است. مثل اینکه وُجد فی أیّ زمان، وُجد فی أیّ مکان. اما بحث ما اعم از عوارض مشخصه به نظر عقلی و یا عوارض مشخصه به نظر عرفی است. ولذا مصب آب غسل غصبی باشد اینها را هم مطرح می کنند که اگر امر تعلق بگیرد به فرد، یعنی لوازم این فرد که عوارض مشخصه آن هستند به نظر عرفی وهو کون مصب ماء هذا الغسل غصبیا، این را هم می خواهند ببینند داخل در متعلق امر هست یا نیست.

مرحوم آقای صدر فرموده اند: چون عوارض مشخصه معرف فرد هستند به نظر عرف، یعنی الان به عرف بگوئید که زید کیست؟ برای شما عوارض مشخصه او را مطرح می کند برای معرفی زید. ولذا بحث شده است که آیا عوارض مشخصه فرد که معرف فرد هستند امر به طبیعت سرایت می کند به امر به آن عوارض مشخصه اش؟ اگر بگویند غسل جنابت بکن آیا به معنای این هست که غسل جنابت بکن همراه با یکی از عوارض مشخصه عرفیه؟

بعد خود آقای صدر مثل صاحب کفایه و مرحوم نائینی نظرش این است که نه، عرف هم عوارض مشخصه را داخل در محدوه امر نمی داند. این را من توضیح بدهم:

عوارض مشخصه معرف فرد هستند، یعنی اگر شما بخواهید فرد را تعریف کنید عوارض مشخصه آن را معرف قرار می دهید. ولی معرف بودن یک مطلب است، اینکه عوارض مشخصه قوام وجود فرد باشند مطلب دیگری است. نه، قوام وجود به عوارض مشخصه نیست. عوارض مشخصه معرف هستند. ولذا عوارض مشخصه داخل در متعلق امر نیستند، چرا؟ برای اینکه وجود طبیعت توقف بر وجود عوارض مشخصه ندارد. تلازم دارند، وجود طبیعت در خارج بدون وجود عوارض مشخصه ممکن نیست، این تلازم هست، اما توقف نیست. ولذا وقتی که مولا امر می کند که إغتسل للجنابة، وجود غسل جنابت محبوب مولا هست. عوارض مشخصه داخل در متعلق حب مولا نیستند.

ببینید ما یک طبیعت داریم در خارج، یکی حصص داریم در خارج، یکی افراد. نه اینکه در خارج سه چیز داریم مستقل. نه. ما مثلا زید را نگاه می کنیم. زید وجود انسان است، به این می گویند وجود الطبیعة. زید وجود انسان در ضمن زید است. به این می گویند حصه. زید فرد است که تشکیل می شود از انسان همراه با عوارض مشخصه. شما اگر زید و عمرو را ببینید یکوقت نگاه وحدانی می کنید به طبیعت، می گوئید انسان در خارج موجود است. لحاظ می کنید که انسان در ضمن زید یا انسان در ضمن عمرو. می گوئید انسان در خارج موجود است. نظر وحدانی می کنید. ولذا بلا اشکال از نظر عرف کلی طبیعی در خارج موجود است. یعنی شما می گوئید الانسان موجود. نظر عرفی این هست. نظر وحدانی می کنید. زید و عمرو در خارج موجود هستند، می توانید بگوئید انسان موجود است، این می شود وجود کلی طبیعی. می توانید بگوئید انسان در ضمن زید موجود است، انسان در ضمن عمرو موجود است. اگر لحاظ کنید انسان در ضمن زید و انسان در ضمن عمرو را، می شود دو تا انسان. به این می گویند حصص. اما اگر لحاظ نکنید الا طبیعت انسان را، به نظر وحدانی نگاه کنید بگوئید انسان در خارج موجود است، به او می گویند کلی طبیعی. وقتی لحاظ می کنید کثرات را، وجودات طبیعت را، انسان در ضمن زید، انسان در ضمن عمرو، لحاظ می کنید این تکثرها را، به این می گویند حصص طبیعت یعنی وجودات طبیعت. نه اینکه ما بگوئیم در خارج انسان داریم و انسان در ضمن زید داریم بطور مستقل. اینکه حرف غلطی است. اینکه برخی از بزرگان مثل محقق عراقی تعبیر می کنند می گویند در خارج کلی طبیعی داریم و حصص داریم و افراد، اینها نمی خواهند بگویند در خارج سه چیز مستقل داریم. بلکه به لحاظ ما بستگی دارد. یکوقت لحاظ می کنیم انسان را بدون لحاظ تکثر آن. می گوئیم انسان در خارج موجود است. این می شود وجود کلی طبیعی. یکوقت تکثرات را می بینیم، می گوئیم انسان در ضمن زید، انسان در ضمن عمرو، انسان در ضمن بکر. اینجا می شوند حصص. در خارج آن کلی طبیعی با حصص اتحاد دارند. الکلی الطبیعی وجوده عین وجود حصصه. ولی در مقام لحاظ ذهنی دو نوع می شود لحاظ کرد: یکی اینکه بگوئید انسان در خارج موجود است. لحاظ کثرات نکردید. یکوقت می گوئید انسان در ضمن زید، انسان در ضمن عمرو موجودند. اینجا لحاظ کثرات کردید، این می شود حصص. یکوقت هم خود افراد را لحاظ می کنید، می گوئید زید، که عبارت است از وجود انسان همراه با عوارض مشخصه. از نظر عرفی هم کسی که حب ایجاد طبیعت دارد، حب دارد ایجاد مثلا شرب ماء را، این هیچوقت به عوارض مشخصه شوق پیدا نمی کند. شوق به اینکه آب در حال ایستادن بخورد، آب در حال نشستن بخورد، اصلا به به اینها شوق ندارد. شوق دارد به خوردن آب. پس مسلم شوق به خوردن آب به معنای شوق به افراد نیست که عوارض مشخصه هم داخل باشد در متعلق حب. من واقعا وقتی حب دارم شرب ماء را، حب دارم به جامع بین ایستاده بودن در حال شرب ماء یا نشسته بودن؟ نه. نشسته بودن، ایستاده بودن، اینها هیچ در متعلق حب من دخیل نیست. پس مسلم امر تعلق به افراد یعنی طبیعت همراه با عوارض مشخصه نمی گیرد. چرا؟ برای اینکه متعلق امر یعنی همان متعلق حب. مولا چیزی را دوست دارد به او امر می کند. مولا عوارض مشخصه را دوست ندارد. نمی گویم هیچ کجا دوست ندارد، ممکن است در یک جایی دوست داشته باشد لذا اخذ می کند در خطاب، اما لزومی ندارد مولایی که دوست دارد شرب ماء را دوست داشته باشد عوارض مشخصه شرب ماء را. ابدا. چون آنها دخیل نیستند در ملاک و غرض.

ولکن مرحوم آقای صدر نظرش این است که حب به طبیعت مستلزم حب مشروط به حصص است. یعنی چه؟ یعنی دو تا آب در خارج هست، آب الف و آب ب. شما حب به شرب ماء دارید. آقای صدر می گوید حب به شرب ماء مستلزم حب شرب ماء الف است عند ترک شرب ماء ب. و همینطور مستلزم حب شرب ماء ب است علی تقدیر ترک شرب ماء الف. یعنی هر حب به طبیعتی مستلزم حب مشروط است نسبت به حصص. یعنی وجود الطبیعة فی ضمن هذا الفرد محبوب علی تقدیر ترک وجود الطبیعة فی ضمن سائر الافراد. کسی که دوست دارد خوردن آب را، دوست دارد خوردن آب الف را علی تقدیر ترک خوردن آب ب. اما باز این حب مشروط که آقای صدر در اول جلد 3 بحوث ادعا می کند، به معنای حب به افراد نیست، بلکه به معنای حب مشروط به حصص است. حصص یعنی چه؟ یعنی وجود الطبیعة فی ضمن هذا الفرد. نه عوارض مشخصه. حب به طبیعت مستلزم حب به فرد بما له من العوارض المشخصه نیست. مستلزم حب به وجود طبیعت در ضمن این فرد است حبا مشروطا.

ایشان ادعایش این است. می گوید الان شما دوست دارید یا با هواپیما یا با قطار به مشهد بروید. این معنایش از نظر آقای صدر این است که حب دارید به رفتن به مشهد در ضمن هواپیما علی تقدیر ترک رفتن مشهد در ضمن قطار. آن رفتن به مشهد در ضمن هواپیما را دوست دارید علی تقدیر ترک رفتن در ضمن قطار. خصوصیات وعوارض مشخصه رفتن با هواپیما متعلق حب نیست. اتفاقا یکی می گفت من سوار هواپیما نمی شوم چون پایش به هیچ جا بند نیست. شما هم ممکن است از رفتن با هواپیما خوشتان نیاید. برای هواپیما یک ایراد می گیرید، برای قطار یک ایرادی می گیرید. (آدم ایرادگیری هستید). ولی آدم متدینی هستید حب زیارت امام رضا علیه السلام در شما هست منشأ می شود حب پیدا کنی به رفتن به مشهد در ضمن سوار شدن هواپیما علی تقدیر ترک رفتن به مشهد در ضمن سوار شدن قطار. ولی عوارض مشخصه که جامع بین خصوصیات هواپیما سوار شدن و قطار سوار شدن محبوب شما نیست. اتفاقا عوارض مشخصه هر دو مبغوض شما است. هواپیما یک ایراد دارد، قطار هو می گوئید سر و صدا دارد نمی گذارد درست بخوابم. پس توضیح بیان مرحوم آقای صدر هم این است که حب به طبیعت یستلزم حب بکل حصة من الطبیعة علی تقدیر ترک سائر الحصص. اما هیچوقت حب به طبیعت مستلزم حب به فرد یعنی طبیعت همراه با عوارض مشخصه نخواهد بود.

سؤال وجواب: آن عوارض مشخصه محبوب نیست، ولی وجود الطبیعة فی ضمن هذا الفرد مطلوب است. چون عرض کردم آن حصه غیر از فرد است. طبیعت که وجود وحدانی اش لحاظ می شود، رفتن به مشهد. او متعلق امر است. إذهب الی مشهد. اصلا متعلق امر طبیعت است نه حصص. چون گفت إذهب الی مشهد. ولی متعلق حب از حب به طبیعت ذهاب الی مشهد سرایت می کند به حب الی کل حصة علی تقدیر ترک سائر الحصص. بله اگر سائر حصص اصلا ممکن نشد، بلیط هواپیما گیر نمی آید، فقط قطار هست، شما حب تعیینی پیدا می کنید به رفتن به مشهد در ضمن سوار شدن قطار. اما به عوارض مشخصه این فرد هیچ حب ندارید.

اقول: ما این بخش از مطلب آقای صدر را که دیگران هم دارند که عوارض مشخصه خارج از متعلق امر است، خارج از متعلق حب است کاملا قبول داریم. اما آن بخش دیگر کلام آقای صدر را که حب به طبیعت مستلزم حب مشروط است الی کل حصة، نه این را ما قبول نداریم. واقعا شما وقتی دوست دارید آب خوردن را، صد تا آب هم مقابلتان هست، یک مانعی هم پیش آمد که نتوانستید آب بخورید، آیا واقعا صد تا محبوب از شما فوت شد؟ یا یک محبوب؟ یک محبوب فوت شد.

سؤال وجواب: حب مشروط بود که شرطش فعلی است. حب این حصه علی تقدیر ترک سائر حصص. خب این تقدیر محقق شد دیگر. آیا شما صد تا محبوبت را از دست دادی؟ صدبار می گوئی حیف، نگاه به این آب می کنی می گوئی حیف، نگاه به آب دوم می کنی می گوئی حیف؟ اینجور است؟ نه، یک حیف می گوئی. می گوئی افسوس که نتوانستیم آب بیاشامیم. تمام شد و رفت. حب به طبیعت سرایت نمی کند به حب به حصص به نحو حب مشروط. یک حیف می گوید آن هم بخاطر فوت طبیعت.

سؤال وجواب: یکوقت وضوء به ماء مغصوب است، غسل به ماء مغصوب است، منشأ انتزاع غصب خود این غسل است. یکوقت نه، مصب غصبی است.

یا مثال دیگری بزنم مرحوم آقای خوئی در نماز می گوید اگر شما یک بازی جالبی بکنید، برای سجده ات مکان مباح انتخاب کنی. یا نه، یک مالکی است می گوید من از سجده برای خدا خیلی خوشم می آید. نماز نه، نماز برای آنهایی است که هنوز به حد یقین نرسیده اند، اما سجود به قول عرفا آن مرحله وصول به حق است. اول قیام است، بعد رکوع است وبعد سجود. من از سجود خوشم می آید. ولذا راضی ام سجود بکنی در این ملک من. نسبت به قیام ورکوع و سجود راضی نیستم.

مرحوم آقای خوئی می فرماید بسیار خوب، من نمی گویم نماز بخوان در این مکان، ولی اگر نماز بخوانی نمازت صحیح است. یا اگر کاری بکنی که برای هنگام سجود چند قدم بیائی جلو بروی مکان مباح سجده کنی، بعد برای قیام اگر هم به مکان مغصوب برگردی اشکال ندارد. چرا؟ برای اینکه قیام مصداق غصب نیست. قیام یک حالتی است برای انسان. قیام مقوله وضع است، در مقابل جلوس. قیام فرق می کند با سجود. سجود یعنی وضع الجبهة علی الارض، اعتماد علی الارض. اما قیام نه، قیام یک هیئتی است در انسان، شما اگر مکان هم نداشتی می توانستیم فرض کنیم که شکل اندامت شکل قائم است. در مقابل راکع، در مقابل جالس. ولکن عوارض مشخصه قیام این است که ماها قیاممان بدون اینکه پا روی زمین بگذاریم نمی شود. اینها می شود عوارض مشخصه.

حالا شما ممکن است در بحث خودش اشکال بکنید بگوئید این دقتها عقلی است عرفی نیست ولی بالاخره دقتی است. ایشان می گوید قیام خودش منشأ انتزاع غصب نیست. چون قیام خودش یک هیئتی است در شما. بله قیام شما بدون اینکه در این مکان باشد یا در مکان دیگر امکانپذیر نیست. این می شود عوارض مشخصه. ولذا وقتی عوارض مشخصه خارج شدند از متعلق امر، دیگر مشکلی در قیام در مکان مغصوب پیدا نمی کنیم.

سؤال وجواب: سجود اعتماد علی الارض است. خود افتادن روی زمین سجود است. والا اگر شما همین هیئت سجود را فرض کنید بین السماء والارض و در خلأ، اینکه سجود نیست. سجود یعنی افتادن واعتماد علی الارض. ولذا می گویند اگر کسی را با یک طنابی که به سقف آویزان است ببندند این هم به زور خودش را بکشاند روی زمین به حالت سجده، اما فشارش به زمین نباشد، فقط تماس با زمین داشته باشد، می گویند این سجود نیست. سجود مجرد تماس نیست. اعتماد علی الارض است. باید بر زمین بیفتی. این اعتماد علی الارض در مکان مغصوب مصداق غصب است او فرق می کند. حالا تفصیله فی محله.

#### وجه دوم

وجه دومی که برای تحریر محل نزاع ذکر شده است فرمایش محقق اصفهانی ره است.

ایشان می گوید یمکن که محل نزاع این باشد که از قدیم اختلاف هست که کلی طبیعی در خارج موجود می شود یا نمی شود؟

این را من توضیح بدهم: سه نظر بود:

نظر اول: کلی طبیعی در خارج موجود است بوجود واحد وهو نظر الرجل الهمدانی.

او را که ابوعلی سینا گفت رجل کذا و کذا و آبرویش را برد. او که هیچ. که می گفت نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت أب واحد است به ابناء. ما در خارج یک وجود واحدی داریم به نام انسان. که چه یک انسان در خارج موجود باشد و چه صد انسان، این کلی طبیعی واحد است یوجد باول فرد و لاینعدم الا بانعدام جمیع الافراد.

این یک نظر. که این نظر منسوخ است. فقط رجل همدانی با آن محاسن زیاد این نظر را قائل بود.

نظر دوم: کلی طبیعی اصلا در خارج موجود نیست، افراد آن موجودند. همان نظری است که تفتازانی هم در تهذیب می گوید الحق أن الکلی الطبیعی وجوده بوجود افراده. یعنی اصلا ما در خارج انسان نداریم، زید داریم، عمرو داریم.

البته بحث عرفی نمی کنند. قبول دارند از نظر عرفی می گویند الانسان موجود فی الخارج. اینکه آقای خوئی ره نقض کرده گفته صادق است عرفا الانسان موجود، این از شأن آقای خوئی بعید است. مگر اینها منکر وجود عرفی کلی طبیعی هستند در خارج؟ اینها می گویند از نظر برهان فلسفی کلی طبیعی در خارج موجود نیست حقیقتا، بالنظر العرفی موجود است. والا در خارج ما افراد فقط داریم.

نظر سوم: که نظر مشهور فلاسفه است، می گویند نه، الکلی الطبییعی وجوده عین وجود افراده. کلی طبیعی در خارج موجود است به عدد وجود افراد. شما یک انسان هستید، زید یک انسان است، عمرو یک انسان است. به تعداد افراد انسان ما در خارج انسان داریم. و نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت آباء است الی الابناء.

نظر رجل همدانی را که فعلا اعتنا نکنید، تا هنوز سروصدای طرفداری بعضی از بزرگان از آن نظریه به گوشتان نرسیده، فعلا آن نظریه را کنار بگذارید همین دو نظر معروف را پیگیری کنیم:

محقق اصفهانی می گوید ممکن است آنهایی که می گویند امر به طبیعت تعلق گرفته، معتقد بودند که کلی طبیعی در خارج موجود است. وجوده عین وجود افراده. می گفتند کلی طبیعی در خارج موجود است. ولذا مولا می تواند امر کند به کلی طبیعی. چون قابل هست که در خارج ایجاد بشود. تکلیف به ایجاد کلی طبیعی تکلیف به غیر مقدور نیست.

آنهایی که می گویند امر تعلق گرفته به افراد، آنها مثل تفتازانی هستند. معتقدند کلی طبیعی در خارج موجود نیست بلکه افرادش موجودند. ولذا می گویند امر به ایجاد کلی طبیعی امر به غیر مقدور است.

اقول: واقع مطلب این است که اولا ما معتقدیم یک بحث عرفی را ببریم مربوط کنیم به یک بحث فلسفی، این درست نیست. از نظر عرفی کلی طبیعی در خارج موجود می شود. مثل اینکه از نظر عرفی ماهیت در خارج موجود می شود. کلی طبیعی هم در خارج موجود می شود. ونظر عرفی متبع است. وقتی ما اراده می کنیم اراده می کنیم ایجاد نماز را در خارج، اراده می کنیم نماز بخوانیم وکلی طبیعی را در خارج موجود کنیم. حالا عقل فیلسوف می گوید این نظر عرفی است نه نظر دقی عقلی، این مهم نیست. مهم برای ما همان نظر عرفی است. واز نظر عرفی کلی طبیعی قابل ایجاد است در خارج.

ثانیا: بنده هیچ ادعایی ندارم ولی واقعا اصلا این نزاع را نمی فهمم. کسی که می گوید کلی طبیعی در خارج موجود هست یا موجود نیست، یعنی ماهیت در خارج موجود هست یا موجود نیست. خب اصالة الوجودی که نمی تواند این حرفها را بزند. اینکه بیایند اختلاف کنند که آیا انسان در خارج موجود است، بعد مشهور فلاسفه بگویند بله، به تعداد افراد انسان ما در خارج انسان داریم، الکلی الطبعی وجوده عین وجود افراده. خب شما که اصلا می گوئید ماهیت در خارج موجود نیست به نظر عقلی. اصالة الوجودی می گوید ما در خارج انسان نداریم وجود داریم. خب کسی که اینطور می گوید و معتقد است که عوام با نظر عامیانه می گویند انسان موجود است، فلاسفه می گویند الماهیة موجودة بالعرض والمجاز. خب این یعنی چی؟ یعنی عقل می گوید این مجاز است. مجاز است یعنی دروغ است. تعارف ندارد. مجاز یعنی درغ، منتهی دروغ آبرومند. اصالة الوجودی می گوید الانسان موجود دروغ است. خب وقتی اینجور میگوید، بعد بیاید بحث بکند بگوید کلی طبیعی یعنی انسان در خارج موجود است بوجود افراده یا وجوده عین افراده، اصلا این بحث مطرح نیست.

بله اصالة الوجودی می تواند بگوید ما در خارج وجودات داریم. انسان در خارج موجود نیست الا بالعرض و المجاز.

منتهی عرض می کنم بحث ما بحث عقلی نیست بحث عرفی است. ولذا نزاع را به این بحث های عقلی کشاندن کار صحیحی نیست.

#### وجه سوم

وجه سوم هم آسان است. محقق اصفهانی گفته است: ممکن است آنهایی که می گویند امر به طبیعت تعلق می گیرد اصالة الماهیه ای بوده اند. گفته اند چون طبیعت در خارج قابل عینیت است. امر می کند این طبیعت را در خارج عینیت بده. این اصالة الماهیه ای است. اصالة الوجودی می گوید ماهیت در خارج عینیت ندارد، عینیت برای وجود است، ولذا او می گوید تعلق می گیرد امر به افراد أی الوجودات. اصالة الماهیه ای می گوید امر به ماهیت و طبیعت تعلق می گیرد. امر می گوید این ماهیت وطبیعت را عینیت بده در خارج. اصالة الوجودی می گوید امر به افراد تعلق می گیرد یعنی به وجودات. امر می آید می گوید این وجودات را در خارج محقق کن.

اقول: این هم جوابش این است که این بحث های دقیق فلسفی ربطی به این بحث اصولی ندارد. ولذا نباید بحث را به آنجا مربوط کرد. از نظر عرفی ماهیت در خارج موجود است وعرف اصلا می گوید الانسان موجود. خلق الانسان. از بحث های عقلی بگذریم. عرف اینجور می گوید. ولذا این بحث های اصولی عرفی را به بحث های فلسفی نباید مخلوط کرد.

یقع الکلام فی سائر الوجوه انشاءالله.

جلسه 339

دوشنبه 14/02/88

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 تعلق امر به طبیعت یا افراد بود. وجوهی را در تحریر محل نزاع عرض کردیم.

#### وجه چهارم

آخرین وجهی که عرض می کنیم وجهی است که مرحوم آخوند به آن اشاره کرده است.

فرموده است ممکن است مراد از تعلق امر به طبیعت یا افراد این باشد که: آیا متعلق امر ایجاد الطبیعه هست یا نفس طبیعت. امر به اتیان ماء، متعلقش وجود اتیان ماء هست یا نفس اتیان ماء.

مرحوم آخوند فرموده است به نظر ما متعلق امر نفس اتیان ماء است نه وجود اتیان ماء ویا ایجاد اتیان ماء. چرا؟ برای اینکه امر به معنای طلب وجود است. معنا ندارد بگوئید امر به وجود اتیان ماء. چون می شود طلب وجود وجود اتیان الماء. اصلا معنای امر یعنی طلب الوجود. فرقی نمی کند بگوئید طلب الوجود یا طلب الایجاد. اختلاف بین وجود وایجاد اعتباری است. اینکه در منتقی الاصول و یادر بحوث نسبت داده اند به مرحوم آخوند که می گوید امر طلب ایجاد طبیعت است و نه طلب وجود طبیعت، اصلا مرحوم آخوند روحش هم از این مطلب خبر ندارد. تا بعد بیائیم اشکال کنیم به مرحوم آخوند که ما الفرق بین الوجود و الایجاد. خب شما پیدا کنید که مرحوم آخوند بخواهد فرق بگذارد بعد ایراد کنید. مرحوم آخوند می گوید الامر هو طلب الایجاد أو طلب الوجود. گاهی تعبیر می کند طلب الایجاد و گاهی تعبیر می کند طلب الوجود.

پس امر تعلق نمی گیرد به وجود الطبیعة. اصلا خود امر یعنی طلب الوجود.

شبیه آنچه که مرحوم آقای خوئی ره در بحث اجاره مطرح کرده است. میگوید غلط است کسی بگوید آجرتک منفعة الدار. چرا؟ برای اینکه الاجارة هو تملیک المنفعة. آجرتک منفعة الدار یعنی ملّکتک منفعة منفعة الدار. خب این غلط است. یکوقت می گوئید اجاره تملیک منفعة الدار است، حرف درستی است. اما نگوئید اجارة منفعة الدار. چون اجاره یعنی تملیک منفعت. چه جور تملیک المنفعة اضافه می شود به دار، می گوئید تملیک منفعة الدار، اجاره هم که همان تملیک المنفعة است باید اضافه بشود به دار.

مرحوم آخوند در امر این را می گوید. می گوید امر اصلا خودش یعنی طلب ایجاد، خودش یعنی طلب وجود. ولذا امر تعلق می گیرد به طبیعت.

بعد مرحوم آخوند فرموده است: ما معتقدیم که طلب به وجود الطبیعة تعلق می گیرد. عارض می شود طلب به وجود الطبیعة هر چند امر عارض می شود بر خود طبیعت. چرا طلب عارض می شود بر وجود طبیعت و تعلق می گیرد به وجود طبیعت؟ چون الطبیعة من حیث هی لیست الا هی لا مطلوبة. پس طبیعت مطلوبه نیست، ایجادها مطلوب.

این محصل فرمایش مرحوم آخوند.

طبعا می گوید فالمختار هو تعلق الامر بالطبیعة، و الامر بالطبیعة بمعنی طلب وجودها.

اقول: به نظر ما این فرمایش مرحوم آخوند قابل قبول نیست. اما اینکه بین طلب و امر فرق گذاشت، هیچ عرفی نیست. امرته باتیان الماء، طلبت منه اتیان الماء، چه فرق می کنند؟ بعثته نحو اتیان الماء، طلبت منه اتیان الماء، امرته باتیان الماء، هیچ فرقی نمی کنند. طلب هم تعلق می گیرد به اتیان ماء، امر هم تعلق می گیرد به اتیان ماء. اینکه مرحوم آخوند فرمود طبیعت و ماهیت من حیث هی لیست الا هی لا مطلوبة، ای کاش ایشان این مصطلحات فلسفی را در جای خودش بکار می برد. الماهیة من حیث هی لیست الا هی، این مقصود از آن حمل اولی است نه حمل شایع. مقصود این است که ذات ماهیت نه مشتمل است بر وجود و نه مشتمل است بر عدم. و لذا می گویند الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة و لا معدومة. در عین حال که وجود بالحمل الشایع عارض می شود بر ماهیت. إن الوجود عارض الماهیة. شما که گفتید الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة و لا معدومة. بله، آن به نظر به حمل اولی بود، یعنی ذات ماهیت نه مشتمل است بر وجود و نه مشتمل است بر عدم. یعنی نه جنس ماهیت وجود است و نه فصل آن. ولکن منافات ندارد که وجود عارض می شود بر ماهیت، بدون اینکه ذات ماهیت مشتمل باشد بر وجود.

اینجا هم ذات ماهیت مشتمل بر طلب نیست، ولکن طلب می تواند عارض بشود بر ماهیت. شما می خواهید بگوئید نخیر، طلب عارض می شود بر وجود الماهیة، این حرف درستی نیست.

این تعبیر مرحوم آخوند تعبیر درستی نیست که الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا مطلوبة. خب این معنایش این است که طلب در ذات ماهیت اخذ نشده است نه جنس ماهیت است و نه فصل آن. خب مگر ما می گوئیم جنس یا فصل ماهیت است؟ ما می گوئیم طلب عارض می شود بر ماهیت، کما اینکه امر عارض می شود بر ماهیت. خب جناب آخوند بگوئید الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا مأمور بها. در حالی که خود شما گفتید امر به ماهیت و طبیعت تعلق می گیرد.

ما اساسا حرفمان این است که معتقدیم اینکه بگوئیم طلب به وجود ماهیت می خورد، نیازی نیست. چرا؟ برای اینکه اصلا ماهیت عرفا صادق نیست مگر بر وجود آن. اصلا نار معدوم عرفا نار نیست. وجود ذهنی نار بالحمل الشایع نار نیست. اصلا معنای آب آوردن صادق نیست مگر بر ایجاد آب آوردن. اصلا وقتی می گوئید آب آوردن، شستن، خوردن، اینها بالحمل الشایع یعنی ایجاد شستن، ایجاد خوردن، ایجاد آب آوردن. لازم نیست که ایجاد را بطور مستقل لحاظ کنید. کما اینکه وقتی می گوئید آتش گرم است لازم نیست بگوئید وجود آتش گرم است. اصلا آتش بالحمل الشایع به تعبیر حضرت امام صادق نیست مگر بر همان نار موجود. نار معدوم که آتش نیست بالحمل الشایع. آتش ذهنی که آتش نیست بالحمل الشایع.

البته اگر می خواهید تحلیل عقلی بکنید و مسأله را باز کنید، اشکالی ندارد، بیائید بگوئید امر به ایجاد طبیعت تعلق گرفته است، طلب هم به ایجاد طبیعت تعلق گرفته است. ولکن نیازی نیست به لحاظ عنوان ایجاد. شما وقتی شما می گوئید الاتیان بالماء، اصلا بالحمل الشایع صادق نیست مگر بر همان ایجاد.

در اینجا یک بحث مهمی پیش می آید و آن این است که متعلق امر و یا طلب وجود خارجی است، مثلا وجود خارجی نماز است، یا عنوان نماز است؟ عنوان وجود نماز است؟ هر کدام را بگوئید مشکل پیدا می کنید. اگر بیائید بگوئید که امر تعلق می گیرد به وجود خارجی نماز، طلب تعلق می گیرد به وجود خارجی نماز، خب این مشکل می شود. چرا؟ برای اینکه امر، طلب، شوق، اراده اینها از امور ذات اضافه اند، بدون طرف اضافه اصلا موجود نمی شوند. امر کرد مولا، به چه چیز؟ طلب کرد مولا، چه چیز را؟ شوق پیدا کرد مولا، به چه چیز؟ این اوصاف از اوصاف ذات اضافه اند، طرف اضافه می خواهند. اگر طرف اضافه این اوصاف وجود خارجی نماز باشد، هنوز که نماز موجود نیست. موقعی مولا امر می کند به نماز که هنوز نماز وجود خارجی ندارد. و چه بسا تا آخر هم وجود خارجی پیدا نمی کند، مثل فرض عصیان. یا در مثال شوق، ما شوق داریم که الا لیت الشباب یعود لنا یوما، شوق دارد انسانی که پیر شده است که ای کاش جوانی به او برگردد. شوق دارد به بازگشت جوانی، واین شوق به ممتنع است، اصلا هیچوقت این طرف اضافه موجود نمی شود. خب اگر بنا باشد طرف اضافه وجود خارجی باشد، این امر می شود بلا طرف. طلب می شود بلا طرف. شوق و اراده می شود بلا طرف. واساسا وقتی که مولا امر می کند به نماز وشما نماز می خوانید این نماز شما مسقط امر است نه معروض امر. اصلا وقتی نماز می خوانید امر ساقط می شود. ظرف سقوط امر است نه ظرف ثبوت امر.

پس وجود خارجی نماز نمی تواند متعلق وطرف اضافه امر یا طلب یا شوق و اراده باشد. اینکه هیچ.

اما عنوان نماز، یا به تعبیر دیگر عنوان ایجاد نماز. که ما عرض کردیم اگر تحلیل کنید نماز را، نماز یعنی ایجاد نماز. آب آوردن یعنی ایجاد آب آوردن. اگر عنوان نماز را می گوئید، عنوان ایجاد نماز را می گوئید، این عنوان که ملاک ندارد. مولایی که امر می کند به آب آوردن، آب آوردن خارجی ملاک دارد نه عنوان آب آوردن. عنوان آب آوردن که در ذهن مولا موجود است و مولا می بیند این عنوان آب آوردن ملاک ندارد. با حلوا حلوا گفتن دهان شیرین نمی شود. ملاک در آن وجود خارجی آب آوردن است. پس چه جور ما بگوئیم متعلق امر عنوان آب آوردن است. عنوان آب آوردن که ملاک ندارد که مولا به او امر کند، مولا به او شوق پیدا کند. و اساسا این عنوان در ذهن مولا موجود است. انسان به چیزی امر می کند که فاقد او است می خواهد آن را تحصیل کند.

سؤال وجواب: یعنی خدا اراده ممتنع می کند. حالا خدا پیشکش، در مولای عرفی حل کنیم، یا در خودمان حل کنیم. شما اراده می کنی آب خوردن را، اراده شما به چه چیزی تعلق می گیرد؟ به وجود خارجی آب آوردن؟ اینکه هنوز موجود نیست. پس اراده شما فعلا بدون متعلق است؟ اینکه محال است. اگر متعلق اراده شما عنوان آب خوردن است، خب این عنوان آب خوردن که ملاک ندارد.

این اشکال هست. در مورد امر مولا هم اشکال توسعه پیدا می کند به این نحو که اصلا من دیگر قادر نیستم بر امتثال. طبق این احتمال دوم مولا امرش تعلق می گیرد به عنوان نماز. مگر من می توانم عنوان نماز را که در ذهن مولا است موجود کنم؟ او خودش موجود هست. هر چه من نماز بخوانم این نماز من عنوان نماز موجود در ذهن مولا نیست که شما بخواهید متعلق امر بگیرید. متعلق امر اگر عنوان باشد می شود عنوان نماز که در ذهن مولا موجود است، عنوان اتیان بالماء که در ذهن مولا موجود است. و هر چه من نماز بخوانم، اتیان بالماء بکنم، آن چیزی که متعلق اراده و امر مولا بود نخواهد شد.

مثل این می ماند که مولا بگوید برو چلوکباب بیاور، من بروم آب گوشت بیاورم. خب مولا می گوید عنوان نماز که در ذهن من است ایجاد کن من می روم وجود خارجی نماز را ایجاد می کنم، چه ربطی دارد به هم.

در این رابطه که مشکل، مشکل حادی هست تحلیلش مشکل است، مطالبی مطرح شده است. محقق عراقی ره فرموده است که ما یک حد وسطی داریم، نه خارج محض و نه ذهن محض. ذهن خارج دیده، صورت خارج دیده. یعنی شما که اراده می کنید آب آوردن را، متعلق اراده شما عنوان آب آوردن است، ولی عنوانی که آن را فانی می بینید در خارج، و به نظر تصوری عین خارج می بینید. ولذا هم اراده تعلق می گیرد به این عنوان خارج دیده، چون تصور شما این است که این عنوان خارج دیده با خارج یکی است. ملاک که در خارج هست منشأ می شود اراده تعلق بگیرد در شما به این عنوان خارج دیده. امر بکنید به این عنوان خارج دیده. شوق پیدا کنید به این عنوان خارج دیده. و در عین حال چون عنوان خارج دیده قبل از وجودش در خارج هست در ذهن شما، همان موقع که امر می کنید عنوان خارج دیده در ذهن شما هست، همان موقعی که اراده می کنید عنوان خارج دیده در ذهن شما هست، مشکل بدون طرف ماندن و بدون متعلق ماندن اراده هم حل می شود.

پس متعلق اراده می شود عنوان خارج دیده، ودر ذهن شما از هنگام وجود اراده و وجود امر این عنوان خارج دیده هست. در عین حال چون این عنوان خارج دیده را به نظر تصوری عین خارج می بینید، ملاک در خارج باعث می شود شوق شما و اراده شما به این عنوان خارج دیده تعلق بگیرد. این فرمایش محقق عراقی.

سؤال وجواب: مثل اینکه شما مسلم حب به امیرالمؤمنین علیه السلام که دارید از نظر عقلی محبوب شما صورت خارج دیده امیرالمؤمنین است. چرا؟ چون محال است وجود خارجی امیرالمؤمنین علیه السلام محبوب حقیقی شما باشد. برای اینکه حب صفت نفسانیه است. در وعاء نفس متعلق می خواهد. در وعاء نفس متعلق این حب چیست؟ اگر بگوئید حب در نفس، متعلقش در خارج، این محال است. چون در وجود نفسانی حب، حب شد بی متعلق. وانگهی گاهی جهل مرکب است. کسی شاهنامه فردوسی خوانده مثل مرحوم حاج شیخ عباس تربتی آن عارف بزرگ گفتند شاهنامه فردوسی می خواند و اشک می ریخت، حالا شاهنامه می خواند رستم کذا و .. بعد اشکش هم جاری می شود. خب این حب به رستم دارد. بعد اگر بیایند بگویند فردوسی سر همه کلاه گذاشته، رستم کجا بود، اینها همه افسانه است. خب این حب آشیخ عباس تربتی به رستم بلامحبوب است؟ اگر محبوب وجود خارجی رستم است که رستم وجود خارجی ندارد. محال است حب بلامحبوب. پس باید بگوئیم متعلق حب صورت خارج دیده است.

ولذا در اراده هم همین است، در امر هم همین است.

ولکن این فرمایش محقق عراقی دو تا اشکال دارد:

یک اشکال این است که: در مثال حب امیرالمؤمنین اشکالی ندارد، حب رستم اشکالی ندارد، چون فکر می کنیم موجود هستند، حالا یا فکرمان مطابق با واقع است، کما فی جریان حب امیرالمؤمنین، یا فکرمان جهل مرکب است در جریان حب رستم. ولی در مورد حب به فعل خودمان هم می دانیم که نیست. وقتی می گوید نماز بخواند می داند الان نماز خواندن نیست، در آینده ممکن است موجود بشود و ممکن هم هست موجود نشود کما فی العاصی. آن پیرمردی که می گوید ای کاش جوان می شدم، این می داند که خارجی در کار نیست، بازگشت جوانی محال است. خب وقتی می داند که بازگشت جوانی در خارج نیست، چه جور می تواند عنوان را فانی ببیند در خارج، با اینکه خودش ملتفت است که لا خارج ابدا.

سؤال وجواب: شما مگر نمی گوئید فانی در خارج، صورت خارج دیده. شما وقتی ملتفتید که خارجی نیست، چطور این صورت را خارج می بینید؟ تعبیر این است که می گوید صورت خارج دیده. کما اینکه در حب علی علیه السلام محبوب حقیقی صورت خارج دیده امیرالمؤمنین علیه السلام است. محبوب عرفی را نمی گوئیم. محبوب عرفی یعنی عرف بی سواد. عرف بی سواد وقتی می گوئیم محبوب من صورت خارج دیده امیرالمؤمنین علیه السلام است می گوید کفر نگو. من آن وجود نازنین را دوست دارم که با بازوانش قلعه خیبر را کند. می گوئیم شما درست می گوئی با شما که نمی شود بحث کرد اما برهان چیز دیگری می گوید. برهان می گوید محبوب حقیقی من صورت خارج دیده امیرالمؤمنین است. اصلا وجود خارجی امیرالمؤمنین محبوب بالعرض و المجاز است، یعنی عقل می گوید دروغ است. دیروز عرض کردم محبوب بالعرض و المجاز العقلی یعنی عقل می گوید دروغ است ولی دروغ عرفی است. دروغ است که عرف راست می پندارد. خب در مورد حب امیرالمؤمنین چون می شود صورت خارج دیده محبوب باشد، در مورد رستم هم چون آشیخ عباس تربتی فکر می کند که رستمی بود آن هم اشکالی ندارد. اما آن کسی که می گوید ای کاش جوانی به من برمی گشت، این عنوان عود الشباب صورت خارج دیده است؟ اینکه می داند خارجی در کار نیست.

این یک اشکال.

اشکال دوم این است که: خب حالا این نظر عرفی گفتید متعلق حب صورت خارج دیده است، چون عرف فکر می کند این صورت خارج دیده همان خارج است. یک مولای فیلسوف پیدا کردیم که همین الان درسش را گفته و آمده. درس گفته است که آقا این عرف بی سواد و نادان فکر می کند که صورت خارج دیده عین خارج است، در نادانی به سر می برد. ده تا فحش هم به عرف داده. حالا می آید می گوید خسته شدم یک چایی بریز بخورم. می گوئیم جناب فیلسوف متعلق حب شما کدام چایی است؟ چایی ریختن خارجی که محال است متعلق شوق شما باشد، خودت این را اثبات کردی. شوق امر نفسانی است متعلقش هم باید در نفس باشد. عنوان ذهنی چایی ریختن؛ به قول مرحوم هاشمی نژاد یا کس دیگری می گفت یک کسی آمد یک ساعت در مذمات مشروبات الکلی صحبت کرد بعد فردا دیدیم کنار خیابان افتاده، گفتیم چرا اینجوری؟ گفت دیروز خیلی خسته شدم، یک مقداری زیاده روی کردم برای رفع خستگی، حالا اینجور شده. خب اینکه نمی شود. می گوئی آقای مولای فیلسوف تو خودت یک ساعت سخنرانی کردی، گفتی که شوق وجود خارجی اش نمی تواند متعلق باشد. عنوان ذهنی خارج دیده هم عرف اشتباه می کند که فکر می کند خارج است. به نظر عقلی غیر از خارج است. تو هم که عاقل و فیلسوفی و ملتفت هستی به این مطلب. و می دانی عنوان خارج دیده چایی آوردن ملاک ندارد. آن چیزی که گلوی تو را تازه می کند عنوان خارج دیده چایی آوردن نیست. این فیلسوف می گوید راست می گوئی، ولی چکار کنم می خواهم چایی بیاوری. خب این چه جور می شود؟ با التفات به اینکه خارج متعلق شوق محال است باشد، آقای فیلسوف ملتفتی که صورت خارج دیده در ذهن شما هم غیر از خارج است و حامل ملاک نیست.

سؤال وجواب: اتحاد ماهوی که صورت غیر خارج دیده هم دارد. همان عنوان ذهنی بماهو هو آن هم وجود ذهنی ماهیت است. ...شما که می گوئید همین اتحاد ماهیت کافی است، خب اتحاد ماهیت چرا شرط کردید صورت خارج دیده ماهیت خارج دیده؟ بگوئید ماهیت ولو ماهیت مستقله بما هی هی ملحوظة استقلالا. اتحاد در ماهیت که کافی نیست برای حکایت. والا چرا قید می زنید صورت خارج دیده؟

مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول آمده کلام محقق عراقی را توجیه کرده است. چه توجیهی کرده است؟ گفته محقق عراقی می گوید ما سه تا وجود داریم ولقد أجاد فیما افاد:

یک وجود خارجی، اتیان بالماء در خارج.

یک وجود ذهنی، اتیان بالماء که تصور می کنید در ذهن.

یک وجود زعمی، بنا می گذارید که اتیان بالماء موجود است.

شما بناء می گذارید اتیان بالماء موجود است به آن شوق پیدا می کنید. شوق پیدا می کنید که این وجود زعمی وجود خارجی هم پیدا کند. پس متعلق شوق می شود وجود زعمی طبیعت. و هیچ اشکالی هم نخواهد داشت.

اقول: می گوئیم این چه فرمایشی است؟ اگر مرادتان از وجود زعمی یعنی زعم وجود و بناء بر وجود و ادعاء وجود. خب من که می دانم محال است عود شباب، چطور بناء بگذارم بر وجود آن؟ چطور زعم وجود پیدا کنم؟ لا ازعم ابدا وجود عود الشباب. مگر می شود من زعم کنم یا اعتبار کنم وادعا کنم عود شباب را؟ من اصلا می دانم که لایعود الشباب، ولذا با تعبیر لو ممکن است بکار ببرم، لو کان الشباب یعود لنا یوما لنخبره بما فعل المشیب. لو می گویم. لو یعنی امتناع. خودم می دانم نمی شود ولی شوق دارم.

اگر مراد از وجود زعمی همان وجود ذهنی خارج دیده است، خب چرا عبارت را عوض می کنید؟ چرا می گوئید وجود زعمی؟ بگوئید وجود ذهنی ای که به نظر تصوری آن را عین خارج می بینیم. همانی که محقق عراقی گفت. چرا عبارت را عوض می کنید.

وبه نظر ما محقق اصفهانی هم همین چیزی را که محقق عراقی گفت می گوید. منتهی محقق اصفهانی می گوید متعلق امر، متعلق شوق، متعلق اراده عنوان ایجاد الطبیعة است، یعنی عنوان ذهنی ایجاد الطبیعة بما هو فان فی الخارج. نه وجود زعمی وفرضی. که فرض می کنم موجود است، فرض می کنم آیا یعنی تصور می کنم؟ خب اینکه شد همان وجود ذهنی. آیا زعم می کنم یعنی ادعا می کنم موجود است؟ من خیلی اشتباه می کنم که ادعا می کنم موجود است. من کی ادعا می کنم که عود الشباب موجود است؟ خب اگر ادعا می کنم موجود است پس چرا آرزو می کنم آن را؟ من اگر ادعا می کنم که آب آوردن موجود است چرا می خواهم که شما آب بیاوری؟ من وقتی می گویم آب بیاور اصلا بناء گذاشته ام بر عدم آب آوردن، ولذا می گویم بیاور تا موجود بشود.

سؤال وجواب: فرض می کند اگر شباب عود کند آنوقت شوق دارم؟ خب پس الان علاقه ندارم. اگر بود علاقه مند بودم، الان چی؟ الان که نیست علاقه داری یا نداری؟ ...فرض می کنی یعنی بناء می گذاری وادعا می کنی که موجود است؟ ... تصور که گفت وجود ذهنی. وجود ذهنی غیر از وجود زعمی است.

و اگر مراد از وجود زعمی صورت خارج دیده است، خب آنکه عبارت روشنتر داشت الوجود الذهنی الملحوظ فانیا فی الخارج. خب کلام در این است که ما باید او را حل کنیم، اشکالی که به محقق عراقی بود به نظر ما لاینحل است.

سؤال وجواب: وجود زعمی و فرضی یعنی زعم وجود دارد یا مرادتان وجود تصوری است؟ وجود فرضی یعنی وجود ادعائی. چه جور ادعا می کنیم زید اسد، اینجا هم ادعا می کنیم که اتیان بالماء موجود است. خب اگر ادعا می کنید موجود است پس چرا می گوئی ایجاد کن؟ ...بحث در این قبل از شوق است. اصلا شما واقعا در مرحله شوق به عود شباب مثلا فکر می کنید که این آقایی که شوق به عود شباب دارد، فرض می کند یعنی تصور می کند، یا بناء می گذارد که شباب عود کرد؟ اگر بنا می گذارد که شباب عود کرد، که دیگر چرا آرزو بکند؟ دیگر بنا بگذارد که شباب عود کرد.

سؤال وجواب: خودش ملتفت است و بنائش این است که موجود نشده، ولذا می گوید ای کاش موجود بشود.

سؤال وجواب: شما در نهی چه می گوئید. می گوید نهی می کند از کذب، به پیامبرش می گوید یا ایها النبی لا تفعل کذا، خب این آیا بناء می گذارد که پیامبرش دروغ گفته بعد به او می گوید دروغ نگو؟ یا مثلا پیامبرش چشمانش به اموال مردم است بعد می گوید لا تمدن عینیک. اینجوری است؟! بناء می گذارد بر وجود منهی عنه بعد نهی می کند؟ اگر بنا می گذارد بر وجود منهی عنه دیگر نهی کردن ندارد. آدم نهی می کند که موجود نشود.

سؤال وجواب: نهی اگر زجر هم باشد آن هم زجر از عنوان است نه زجر از وجود خارجی.

مرحوم آقای تبریزی فرموده: اصلا اراده، شوق، امر اینها طرف اضافه دارند. نسبت اراده با متعلقش نسبت شیء است به طرف اضافه نه نسبت عرض به محل. عرض اراده نفس است، اراده متوقف است بر وجود نفس، اما اراده متوقف بر طرف اضافه یعنی متعلقش نیست. شیء وجودش توقف بر وجود طرف اضافه ندارد. اراده عرض است، محلش هم نفس است. عرض متوقف بر وجود محل است. اما عرض وجودش متوقف نیست بر وجود طرف اضافه. اراده توقف ندارد وجودش بر وجود طرف اضافه.

اقول: می گوئیم جناب آقای تبریزی! خدا رحمتت کند، اگر مرادت طرف اضافه است به نظر عرفی، که آن بحثی ندارد. بحث در طرف اضافه است به نظر دقی. آن طرف اضافه به نظر دقی کیست؟ اگر می گوئیم آن طرف اضافه خارج است، خارجی که موجود نیست چطور می تواند طرف اضافه اراده باشد؟ آنوقت الان اراده می شود بدون طرف اضافه. اراده از صفات ذات اضافه است، مگر می تواند بدون طرف اضافه باشد. فعلا من اراده می کنم آب بخورم یک ساعت دیگر آب می خورم، در این یک ساعت این اراده بدون طرف اضافه بماند. اگر طرف اضافه ذهن است، این ذهن که ملاک ندارد.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 340

سه شنبه 15/02/88

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 فرمودند متعلق امر طبیعت است و نه وجود آن. در مقابل کسانی که می گویند امر به افراد تعلق می گیرد یعنی متعلق امر وجود الطبیعة است.

مرحوم محقق عراقی می گوید منشأ این نزاع این است که آیا حکم از عنوان به معنون سرایت می کند یا نمی کند؟ و این در بحث اجتماع امر ونهی ثمره فراوانی دارد. کسانی که می گویند متعلق امر مثلا عنوان صلاة است، البته به تعبیر محقق عراقی عنوان خارج دیده، العنوان الملحوظ فانیا فی الخارج، و عنوان غصب هم متعلق نهی است، هیچوقت وجود صلاة خارجا متعلق امر نیست، وجود غصب هم خارجا متعلق نهی نیست. مرحوم محقق عراقی فرموده است لازمه این مبنا این است که ما بگوئیم اجتماع امر ونهی جائز است. عنوان نماز واجب، عنوان غصب حرام. وجود خارجی نماز و غصب اگر متحد بشوند، در صلاة در مکان مغصوب وجود خارجی یکی بشود، که متعلق امر و متعلق نهی یکی نمی شوند. متعلق امر عنوان صلاة است، متعلق نهی عنوان غصب است. اما کسانی که می گویند امر به وجود خارجی تعلق می گیرد و نهی به وجود خارجی تعلق می گیرد، یعنی حکم از عنوان به معنون سرایت می کند. آنوقت این وجود خارجی هم می خواهد مأموربه باشد لکونه صلاة وهم منهی عنه باشد لکونه غصبا. این محال است که شیء واحد هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی.

پس این بحث که می گوئیم متعلق امر عنوان است نه وجود خارجی، متعلق نهی هم عنوان است نه وجود خارجی، برکتش این است که متعلق امر یک چیز می شود، عنوان صلاة، متعلق نهی چیز دیگری می شود، عنوان غصب. اتحاد وجود این دو در خارج ربطی به اتحاد متعلق امر ونهی نخواهد داشت.

اقول: به نظر ما این مطلب چندان توقف بر این بحث ندارد. درست است که محقق عراقی مرتبط کرد این بحث را با مقام، حتی اگر ما بگوئیم که می گوئیم به نظر عرفی وجود خارجی است که متعلق امر است، عرف می گوید مولا همین فعل را می خواهد. وقتی مولا می گوید جواب سلام بده، وقتی شما جواب سلام می دهی می گوید این همان چیزی است که من از تو خواستم. وقتی هم می گوید غصب نکن و شما غصب کردید، عرف می گوید که این همان چیزی است که مولا گفت نکن و کردی. از نظر عرفی لا شک و لا ریب که متعلق امر وجود خارجی است، متعلق نهی وجود خارجی است. اگر بنا باشد تعلق امر و نهی به وجود خارجی مشکل ایجاد کند در جواز اجتماع امر ونهی، از نظر عرفی متعلق امر ونهی وجود خارجی است، پس باید از نظر عرفی ما را دچار مشکل بکند. اما ما معتقدیم وقتی می گوئیم به نظر عرفی امر تعلق می گیرد به وجود خارجی کما سنبین، وجود خارجی نماز را می گوئیم از این حیث که وجود خارجی نماز است، امر دارد. وجود خارجی غصب از آن حیث که وجود خارجی غصب است نهی دارد. وجود خارجی است که امر دارد، ولی وجود خارجی نماز بما هو صلاة. وجود خارجی نهی است که غصب دارد اما وجود خارجی غضب بما هو غصب. از این حیث لحاظ می شود. شما وقتی عنوان را لحاظ می کنید مرآة برای خارج، خارج را در محدوده همین عنوان می بینید نه در محدوده اینکه وجود یک عنوان دیگری است. ولذا حتی اگر ما بگوئیم کما اینکه می گوئیم که متعلق امر به نظر عرفی وجود خارجی است، متعلق نهی هم وجود خارجی است، اما اجتماع امر ونهی را ممتنع نمی دانیم ممکن می دانیم. مولا وقتی می گوید إدفن المیت فی مکان، و جای دیگر هم می گوید لا تغصب، وجود خارجی دفن میت است که متعلق امر مولا است به نظر عرف.

سؤال وجواب: در این شکی نیست که امر به دفن میت بدلی است، نهی از غصب انحلالی است. این فرق را ما از شما می پذیریم، اما تأثیری در این بحث ما ندارد. بالاخره وجود خارجی دفن میت است که متعلق امر مولاست به نظر عرف. مولا وقتی می گوید دفن کن میت را، یعنی می گوید من می خواهم دفن خارجی میت را. عرف این را می گوید. نه دفن ذهنی میت را. حالا این دفن در قبرستان بهشت زهرا بله یک فردی است از آن وجود خارجی بدلی. اما بالاخره وجود خارجی دفن میت را مولا از شما می خواهد به نظر عرف. و از شما هم وجود خارجی غصب را می خواهد ترک کنید، اما وقتی مولا می گوید لا تغصب، وجود خارجی غصب را می بیند از آن عینک و عنوان غصب. در عین حال مولا وقتی می آید بالای سر آن میت که در مکان مغصوب دفن کردید و می خواهد فاتحه بخواند، می گوید به تو بگویم همین کار شما چیزی است که من گفتم نکن. گفتم لا تغصب. همین کار را گفتم نکن. اما از خلال عنوان غصب او را دیدم.

سؤال وجواب: عنوان واسطه است که مولا امر را ببرد روی معنون، ولی معنون مرأیّ من خلال هذا العنوان. می گوید وجود غصب حرام است، وجود دفن میت هم واجب است. ولو این دو وجوب در اینجا یکی شدند، بشوند، ولی ما به با دو نگاه و عنوان لحاظ کردیم. یکوقت لحاظ می کنیم وجود غصب را بما هو وجود الغصب، می گوئیم حرام است. یک بار وجود دفن میت را بما هو وجود دفن المیت نگاه می کنیم می گوئیم واجب است، این هیچ محذوری به نظر ما ندارد.

سؤال وجواب: اگر مندوحه ندارد مشکل دیگری است که بگوید به این دفن میت در این مکان امر می کنم تعیینا و نهی می کنم تعیینا. آن اشکال تکلیف به غیر مقدور است که اشکال دیگری است. بحث در جائی است که مندوحه هست. حرف ما این است که مثلا مولا بگوید مباح است دفن میت (اباحه که انحلالی است)، حرام است غصب. اینکه مباح است دفن میت این انحلالی است. دفن میت در هر کجا مباح است. خود وجود دفن میت را من حیث أنه وجود دفن المیت نگاه می کند و حکم اباحه را روی آن وجود خارجی می برد، اما وجود خارجی از این حیث که وجود خارجی دفن میت است. همان وجود خارجی را از حیث اینکه وجود خارجی غصب است متعلق نهی قرار می دهد. به نظر عرفی متعلق حکم وجود خارجی است و به نظر ما در بحث اجتماع امر ونهی هیچ اشکالی پیدا نمی شود.

ولی به هر حال اصل این مطلب را ما باید بررسی کنیم که واقعا اینکه می گوئیم از نظر عرفی وجود خارجی متعلق حکم است آیا این مطلب درست است؟

از نظر عقلی که درست نیست کسی بگوید وجود خارجی متعلق امر است، وجود خارجی متعلق نهی است. چرا؟ برای اینکه یکوقت شما می گوئید امر یک وجود اعتباری دارد، اصلا وجود تکوینی ندارد. اما یکوقت می گوئید نه، امر خودش هم وجود اعتباری باشد روحش و هو طلب المولا و ارادته آنکه وجود نفسانی دارد در نفس مولا. ولذا باید این دو مطلب را از هم جدا کنیم.

به نظر ما بعث اعتباری هیچ محذوری ندارد عقلا که طرفش ومتعلقش حتی به نظر عقلی وجود خارجی باشد. چرا؟ برای اینکه بعث اعتباری خودش اصلا وجود ندارد تا بخواهد طرفش وجود داشته باشد. لحاظ و تصور این وجود خارجی ای که نیست، تصور می کنیم آب آوردن را، تصور می کنیم، تصور امر معدوم که مشکلی ندارد. شما تصور می کنید وجود نقیضین را یا وجود عنقاء را، خب بیائید تصور کنید آب آوردن زید را. این آب آوردن زید را که تصور کردید، تصور شما واسطه در ثبوت باشد. یعنی واسطه باشد در اینکه همان وجود خارجی را طرف بعث اعتباری قرار بدهید یا طرف هر اعتبار دیگری قرار بدهید. به نظر ما این هیچ محذوری ندارد. اینجا دیگر اصلا از نظر عقلی هم ما مشکل نداریم.

برای شما مثالی بزنم: در بحث وضع اعلام، اسم می گذارید نوزاد را، خدا به شما یک فرزندی داد می آیید می گوئید سمیته علیا. آقایان می گویند اسم علی را وضع کردید برای صورت ذهنیه این نوزاد. صورت ذهنیه مرآتیه و فانیه، یعنی صورت ذهنیه این نوزاد در ذهن شمای پدر هست، از نظر عقلی داری اسم علی را می گذاری روی این صورت ذهنیه. ولو از نظر عرفی می گوئی اسم علی را روی این نوازد خارجی گذاشتم، ولی از نظر عقل محال است که شما وضع که یک امر لحاظی است (وضع لحاظ و جعل واضح است)، بخواهد جعل و لحاظ واضع که در نفس واضع است طرفش وجود خارجی این نوزاد باشد. نه، طرفش صورت ذهنیه این نوزاد است. این مثال وضع. در مثال احکام شرعیه هم می گویند اگر شارع مقدس بیاید خطاب کند به ابوجهل مثلا، (حکم جزئی می گویم که خیلی روشنتر بشود) پیامبر اکرم بگوید هذا نجس. فلاسفه می گویند صورت ذهنیه ابوجهل که در ذهن پیامبر اکرم است او موضوع نجاست است بالنظر العقلی. نه این وجود خارجی ابوجهل.

ما حرفمان این است که در امور اعتباریه که اصلا وجود حقیقی ندارند چه برهانی داریم که اصلا طرف اضافه شان باید وجود داشته باشد؟ تصور بشود کافی است. آقا موضوع له اسم علی همین نوزاد است که می خندد، گریه می کند، همین نوزاد، اسم همین نوزاد خارجی را اعتبار کردیم علیا. امر اعتباری است. اصلا امر اعتباری موجود حقیقی نیست تا بعد بگردید دنبال طرفش.

سؤال وجواب: عملیة الاعتبار نیاز دارد به تصور. ما تصور می کنیم نوزاد را. ولکن اسم علی را می گذاریم برای آن واقع خارجی. تصور واسطه در ثبوت است. یعنی علت است. چه اشکالی دارد؟ چه اشکالی دارد پیامبر اکرم اعتبار کند نجس بودن همان وجود خارجی را. بله تصور آن وجود خارجی ابوجهل منشأ شد، اما طرف امر اعتباری همان وجود خارجی ابوجهل است. چون امر اعتباری اصلا وجود حقیقی ندارد. بله اعتباری که در نفس مولا است خودش یک امر تکوینی است. او بله. او نیاز دارد به وجود تصوری متعلق. ولکن آن امر اعتباری به نام علقه وضعیه، به نام نجاست در نجاست ابوجهل، اینها امر اعتباری اند، اصلا لازم نیست طرف اعتبار داشته باشند. حضرت امام که در فلسفه ید طولایی داشت، خود ایشان در اصول می گوید بله ممکن است در اسم اعلام آدم اسم بگذارد و موضوع له هم وجود خارجی باشد. چه اشکال دارد؟

بله در امور تکوینیه مثل شوق، اراده، اینها امور تکوینیه اند اینها تابع اعتبار نیستند، باید طرف اراده در نفس موجود باشد از نظر عقلی. محال است شما اراده کنید و در عالم نفس اراده موجود بشود، ولی طرف اراده به نظر عقلی در نفس موجود نباشد. و اتفاقا در خارج هم فعلا موجود نیست. چون اراده کردید ذهاب الی مشهد را و هنوز ذهاب الی مشهد موجود نیست، در خارج هم موجود نیست، و چه بسا اصلا در آن زمان مقرر موجود نشود.

سؤال وجواب: ما که ادعا نکردیم همه جا وضع اعلام برای وجود خارجی است. ما قضیه موجبه جزئیه گفتیم. گفتیم می شود امر اعتباری طرف اعتبارش خارج باشد. و یکفی فی ذلک تصور الخارج.

سؤال وجواب: واقعا این موصی که وصیت می کند می گوید اگر من مردم خانه ام مال زید، ملکیت زید را للدار بعد الوفاة اعتبار می کند، اشکال دارد که این امر اعتباری که او اعتبار می کند طرفش وجود خارجی زید باشد و وجود خارجی دار؟ چه اشکالی دارد؟

عمده این است که ما قبول داریم امر یک وجود اعتباری دارد مهم نیست. مهم آن روح امر است که عبارت است حالا از شوق مولا یا طلب مولا یا هر چه، او امر تکوینی است. هیچ گریزی ما نداریم که بگوئیم متعلق شوق عنوانی است که در ذهن شائق هست. محال است که شوق در نفس شما باشد بدون متعلق در نفس شما. متعلق آن در نفس شما است. در این هیچ نباید تردید کرد. بله از نظر عرف متعلق شوق خارج است، بحث دیگری است. و ما هم در اصول بر اساس عرف مشی می کنیم، که در جواب محقق عراقی هم عرض کردم که ما از نظر عرف متعلق شوق را وجود خارجی می دانیم. اما چه کنیم که اشکال عقلی کردند وما اشکال عقلی را قبول داریم که متعلق شوق به نظر عقلی محال است در ذهن موجود نباشد.

ولکن اینکه ما می بینیم متعلق شوق در موارد شوق و حب به یک موجود فعلی به نام امیرالمؤمنین علیه السلام، فرق می کند با شوق به طیران الی السماء، شوق به عود شباب، (الا لیت الشباب یعود لنا یوما) در حب به امیرالمؤمنین علیه السلام می بینیم فانی می بینیم متعلق حب را که صورت ذهنیه امیرالمؤمنین است، فانی می بینیم این صورت ذهنیه را در خارج موجود. اما در مورد شوق به عود شباب، ما فانی در خارج موجود نمی بینیم. چون اصلا خودمان اعتراف داریم که موجود نیست و موجود هم نمی شود و نخواهد شد. ولی بالاخره فانی می بینیم متعلق شوقمان را در الا لیت الشباب یعود لنا یوما در یک خارج. والا معنا ندارم بگویم عنوان ذهنی عود الشباب محبوب من است. خب اگر این محبوب تو است، که الان عنوان ذهنی عود الشباب هست در ذهنت، فحصل متعلق شوقک، پس چرا افسوس می خوری؟ گفتند رضا شاه رفت در آن جزیره القاب را که به خودش گفت بعد آن تعبیر توهین آمیز را به خودش کرد، خودش هم می داند که دیگر گذشته، دیگر آن اعلی حضرت ابرقدرت قوی شوکتی در کار نیست یک فحشی به خودش داد. خب اینکه می گوید الا لیت الشباب یعود لنا یوما بعد هم یک فحشی هم به خودش می دهد، خب این چه می گوید؟ این می گوید که متعلق شوق من حاصل نیست. پس متعلق شوق را به نظر تصوری خارج می بیند. ولی عقل می گوید این صورت ذهنیه فانیه فی الخارج است.

یک مطلبی که ما در اینجا داریم این است که: به نظر ما فرق بین حب امیرالمؤمنین که به صورت ذهنیه امیرالمؤمنین علیه السلام تعلق می گیرد بلا اشکال، شاهد هم برایتان آوردم گفتم گاهی انسان محبوبش رستم است، بعدها خواهد فهمید که رستم شخصیت افسانه ای است. خب نمی تواند محبوب وجود خارجی رستم باشد. رستم وجود خارجی ندارد. پس محبوب به نظر عقلی صورت ذهنیه است الفانیة فی الخارج. ولی مفنیّ فیه در اینجا خارجی است که فرض وجوده. اما در حب به عود شباب، حب به اتیان ماء، مفنیّ فیه خارجی است که لم یفرض وجوده.

نگوئید آقا تناقض می گوئید. هم می گوئید خارج و هم می گوئید لم یفرض وجوده. مراد ما از خارج یعنی ما لو وجد یکون موطن وجوده الخارج. یعنی حمل شایع. والا شما می گوئی اجتماع النقیضین متنع. این اجتماع النقیضین را فانی می بینی در چه چیزی؟ در ما هو بالحمل الشایع اجتماع النقیضین. والا مفهوم اجتماع النقیضین بالحمل الشایع اجتماع النقیضین نیست، ممتنع نیست. اجتماع النقیضین را به حمل اولی نگاه می کنی، یعنی فانی می بینی در خارج، آنوقت می گوئی ممتنع. فما بحمل اول شریک حق عدّ بحمل شایع مما خلق.

پس عنوان اجتماع النقیضین بما هوهو مصداق ممتنعٌ نیست، مصداق یک موجود ذهنی است. و او ممتنع نیست. وقتی می گوئی اجتماع النقیضین ممتنع، اجتماع النقیضین را به حمل اولی می بینی یعنی به نظر فنائی و تصوری.

سؤال وجواب: اجتماع النقیضی که در ذهن شما موضوع است برای ممتنعٌ، این اجتماع النقیضین به حمل اولی است، نه اجتماع النقیضین به حمل شایع. این اجتماع نقیضین در ذهن شما به حمل شایع ممکن الوجود است، چون یک وجود ذهنی است. اجتماع النقیضینی که فانی می بینید آن را در خارج و نظر فنائی می کنید او ممتنع است.

سؤال وجواب: شما مفهوم اجتماع النقیضین را بما هو هو حساب کنید، این مصداق یک موجود ذهنی است که ممکن الوجود است. فما بحمل اول شریک حق عدّ بحمل شایع مما خلق. آن چیزی که به حمل اولی شریک برای است یعنی مفهوم شریک الباری، مفهوم شریک الباری در ذهن شریک الباری نیست، او مخلوق خدا است. ولذا وقتی می گوئید شریک الباری ممتنع، این مفهوم شریک الباری را نمی گوئید. ما هو بالحمل الشایع شریک الباری را می گوئید. و الا این مفهوم شریک الباری مصداق شریک الباری نیست. این مصداق مخلوق خدا است. مفهوم شریک الباری در ذهن شما که بالحمل الشایع شریک الباری نیست، این بالحمل الشایع مخلوق خدا است.

پس شما وقتی می گوئید شریک الباری ممتنع، چه چیز را می گوئید ممتنعٌ؟ آن چیزی که به حمل شایع شریک الباری هست. آن چیزی که به حمل شایع شریک الباری است او را می خواهید بگوئید ممتنع. و الا خود مفهوم شریک الباری به حمل شایع شریک الباری نیست. خود مفهوم شریک الباری در ذهن شما موجود است این شریک الباری نیست این مخلوق خدا است، این را که نمی خواهید بگوئید ممتنع. می خواهید بگوئید آن چیزی که بالحمل الشایع شریک الباری است او ممتنع است. پس وقتی می گوئید شریک الباری ممتنع، یعنی ما هو بالحمل الشایع شریک الباری فهو ممتنع. اما شریک الباری بالحمل الاولی که در ذهن شما موجود است.

ما حرفمان این است که موضوع و متعلق شوق ما هو بالحمل الشایع امیرالمؤمنین علیه السلام است، ما هو بالحمل الشایع اتیان بالماء است. هر دو ما هو بالحمل الشایع است. ما هو بالحمل الشایع امیرالمؤمنین می خواهید بگوئید او محبوب است. ما هو بالحمل الشایع الاتیان بالماء او محبوب است. هر دو ما هو بالحمل الشایع است. ولی یک فرقی که با هم دارند این است که یکوقت ما هو بالحمل الشایع را فرض می کنید وجودش را، می شود حب امیرالمؤمنین. فرض می کنید وجودش را یعنی مفروغ عنه می گیرید وجودش را. یکوقت مفروغ عنه نمی گیرید وجودش را. حمل شایع است، ولی مفروغ عنه نمی گیرید وجودش را. می شود شوق به اتیان بالماء. اتیان بالماء بالحمل الشایع را شما میگوئید من به او شوق دارم، اما به حمل شایع معنایش این نیست که فرض وجود می شود. ممکن است بالحمل الشایع باشد ولی فرض وجودش نشود فرض عدمش بشود. شما که می گوئید اجتماع النقیضین ممتنع، اجتماع النقیضین بالحمل الشایع را می گوئید ممتنع. والا اجتماع النقیضین به حمل اولی که یک وجود ذهنی دارد در ذهن شما. اجتماع النقیضین بالحمل الشایع را می خواهید بگوئید ممتنع. ولی معنای اجتماع النقیضین بالحمل الشایع این نیست که در خارج موجود است. پس فرق است بین بالحمل الشایع بودن وفرض وجود. ما می گوئیم متعلق شوق اتیان بالماء است بالحمل الشایع، ولی این به معنای فرض وجود نیست. اتفاقا فرض عدم می کنید. ولذا شوق دارد به اتیان به مائی که فرض کردید عدمش را، منتهی می خواهید به طرف بگوئید أنا اشتاق الی اتیانک بالماء تا او برود آب بیاورد. پس فرق بین حب امیرالمؤمنین و حب اتیان بالماء این است که هر دو متعلقشان ما هو بالحمل الشایع هست. اما یکجا مفروغ عنه می گیرید وجود را، می شود حب امیرالمؤمنین، یکجا مفروغ عنه می گیرید عدمش را، و او می شود شوق به اتیان ماء، شوق به عود شباب. فرق بین این دو مورد این است. نه اینکه فکر کنید در شوق به اتیان بالماء ما اصلا محبوب بالعرض ومشتاق الیه بالعرض نداریم که آقای صدر در کلماتش هست. اصلا ما نمی فهمیم یعنی چی نداریم. محبوب بالعرض در اتیان بالماء نداریم یعنی محبوب عرفی نداریم. پس محبوب عرفی نداریم مبغوض عرفی داریم؟ اینکه آقای صدر در حب به اتیان به ماء می گوید برخلاف حب به امیرالمؤمنین هست، در حب به امیرالمؤمنین ما محبوب بالعرض داریم و هو وجود امیرالمؤمنین و یک محبوب بالذات هم داریم که صورت ذهنیه است. در حب به اتیان به ماء دیگر محبوب بالعرض نداریم. آن آبی که مکلف می آورد او مسقط ومحصل محبوب است. محبوب بالعرض ما نداریم. آقای صدر! محبوب بالعرض یعنی محبوب بالنظر العرفی. واقعا در حب به اتیان به ماء محبوب به نظر عرفی ما نداریم؟ قطعا داریم. محبوب بالنظر العرفی یعنی ما هو بالحمل الشایع الاتیان بالماء. ما هو بالحمل الشایع الاتیان بالماء ممکن است فرض وجودش نشود. ما نمی گوئیم هر کجا محبوب بالعرض داشتیم باید فرض وجودش هم بشود. نه، محبوب بالعرض داریم اتفاقا فرض عدمش را می کنیم، مثل الا یا لیت الشباب یعود لنا یوما. تعبیر آقای صدر در بحوث این است که اصلا در حب به ایتان به ماء محبوب بالعرض نداریم. عین تعبیر ایشان است. ما این تعبیر را نمی فهمیم. به نظر ما در حب به اتیان به ماء محبوب بالعرض ما هو بالحمل الشایع اتیان بالماء است. منتهی این ما هو بالحمل الشایع موجود نیست.

شبیه واجب تخییری با علم اجمالی. ببینید شما می روی کنار حرم امام حسین علیه السلام، می گوئی بر من واجب است یا قصر بخوانم یا تمام، یجب علیّ احدهما. بعد می آیی نجف، چون شما شبهه کثیر السفر داری اینجا هم که هستی دو روز در هفته در حال سفر هستی شبهه است که آیا کثیر السفر هستی یا نه. نجف هم شبهه کثیر السفر داری. در نجف می گوئی بر من واجب است یا قصر یا تمام. چه فرقی کرد؟ چه جور شد در کربلا وقتی می گوئی یجب علیّ إما القصر أو التمام، می گوئی خب نماز تمام می خوانیم که نماز بیشتری خوانده باشیم. اما در نجف وقتی می گوئی یجب علیّ إما القصر أو التمام هم قصر می خوانی و هم تمام. چرا؟ در هر دو که متعلق احدهما است، احدهما واجب. در کربلا هم می گفتی احدهما واجب، در نجف هم می گوئی احدهما واجب. فرقش این است که وقتی در کربلا می گفتی احدهما واجب، آن احدهم را فرض نمی کردی که یک واقع معینی دارد. نه، می گفتی واقع معینی ندارد، هر کدام که شد. عنوان احدهمایی که واقع معین ندارد. اما در مورد نجف وقتی می گوئی احدهما واجب، این احدهما را فانی می بینی در یک چیزی که واقع معین دارد. فرقش این است.

ولذا به نظر ما این مسأله مشکلی ندارد.

اما اینکه گفته می شود که فیلسوف بیچاره چه بکند؟ شوقش تعلق می گیرد به عنوان آب آوردن خارج دیده. خودش هم میداند این عنوان خارج دیده هیچ فائده ای ندارد، چون او که لب را تر نمی کند. عنوان ذهنی خارج دیده الاتیان بالماء که تشنگی آدم را برطرف نمی کند. خودش هم ملتفت است که بله درست است. ولکن این فیلسوف دو شخصیت دارد، دو بعد دارد، وقتی شوق پیدا می کند به نظر تصوری نگاه می کند. به همین عنوان اتیان بالماء الفانی فیما هو بالحمل الشایع اتیان بالماء. نظر تصوری می کند شوق پیدا می کند. دست خودش هم نیست، چون شوق امر اختیاری نیست. شاء أو أبی، شوق پیدا می کند.

اما نظر تصدیقی که می کند این فیلسوف است دیگر. اینجاست که دیگر باید حواست جمع باشد که دیگر عرفی صحبت نمی کند. می گوید متعلق شوق من عنوان خارج دیده است. می گویند پس چرا شوق به او پیدا کردی؟ می گوید او از بُعد عرفی من است که لا محیص عنه و لا مفرّ منه. بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 341

چهارشنبه 16/02/88

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 تعلق امر به طبیعت یا افراد این شد که به نظر ما تعلق می گیرد امر به طبیعت. مثلا جئنی بماء متعلق امر اتیان بالماء است، ونیازی نیست که ما بگوئیم امر تعلق می گیرد به ایجاد اتیان بالماء. چون اتیان بالماء همان ایجاد اتیان بالماء است.

و از این جهت که متعلق امر آیا عنوان ایجاد است یا نفس ایجاد خارجی، عرض کردیم بین نظر عرف و نظر عقل تفاوت هست. عرف می گوید ایجاد خارجی متعلق امر است. چون او ملاک دارد. آب آوردن خارجی ملاک دارد و محصل غرض است. و از نظر عرف لازم نیست که متعلق امر موجود باشد. لازم است تصور بشود در هنگام امر. اما وجود متعلق لازم نیست به نظر عرف. چون نسبت امر به متعلقش از نظر عرف نسبت عرض به محل نیست. نسبت اضافه است به طرف اضافه. عرض ومحل مثل سفیدی این جسم یحتاج وجود العرض الی وجود محله. و لکن اضافه احتیاج به طرف اضافه ندارد از نظر عرف. امروز قبل از فردا است، هرچند فردا هنوز موجود نیست. مولا اراده می کند همان آب آوردن شما را چون تصور کرده است آن را. ولو موجود نیست مشکلی پیدا نمی شود.

بله به نظر عقلی متعلق اراده باید در عالم نفس موجود باشد. اراده موجود نفسانی است متعلق آن هم به نظر عقل باید در نفس موجود باشد، والا لازم می آید که اراده در موطن وجودش بلاطرف باشد. ولذا از نظر عقلی متعلق اراده عنوان ایجاد الاتیان بالماء است منتهی بلحاظ فنائی و مرآتی. اینکه مرحوم آقای صدر فرمود در مثال اراده فعل، شوق به فعل ما محبوب و مراد بالعرض نداریم چون اراده و شوق تعلق می گیرد به عنوان کلی اتیان بالماء، و این اتیان بالماء در خارج ظرف سقوط است. اگر بنا باشد که اراده و شوق تعلق بگیرد به این وجود خارجی به نظر عرف، این وجود خارجی بشود مراد و محبوب بالعرض، این تحصیل حاصل می شود. یعنی شما باید فرض کنید که اتیان بالماء در خارج موجود شده است و بعد بگوئید من می خواهم موجود بشود. خب اگر فرض می کنید موجود شده است دیگر معنا ندارد بخواهید موجود بشود.

پس نباید ما فانی ببینیم عنوان اتیان بالماء را در خارج و خارج را محبوب بالعرض ومراد بالعرض ببینیم.

ما دیروز عرض کردیم این مطلب آقای صدر ره درست نیست. خارج مراد و محبوب بالعرض است. در عین حالی که خود عرف می داند که این محبوب بالعرض موجود نیست.

اما متعلق اراده به نظر عرف طرف اضافه اراده است، طرف اضافه که لازم نیست موجود باشد. تصور هم بشود کافی است.

اگر مرحو آقای صدر نظرش به این باشد که در واجبها آن چیزی که ما در خارج می آوریم فرد واجب است نه خود واجب. نماز واجب است، عنوان نماز، ما که در خارج نماز می خوانیم مصداق واجب است، والا واجب که منحصر به آنچه ما خواندیم نیست. من نماز اول وقت می خوانم، اینکه عین واجب نیست این مصداق واجب است. اگر مراد این است، این در واجب و مستحب بدلی است که واجب و مستحب بدلی این خاصیت را دارد که آنچه که در خارج انجام می شود فرد واجب است، چون واجب کلی است. در عین حالی که این واجب کلی محبوب بالعرض است.

ولی این مطلب آقای صدر را ما قبول داریم که در خارج این نمازی که ما می خوانیم فرد واجب است، فرد محبوب بالعرض است. اما همه جا که بحث محبوب بدلی نیست. چه بسا محبوب، محبوب انحلالی است. من شنیدن صدای دلنشین امام عصر سلام الله را دوست دارم شما هم دوست دارید به نحو انحلال. هر فردی از این عنوان سماع صوت امام عصر سلام الله علیه باشد محبوب ما هست. اگر امام علیه السلام جواب سلام ما را بدهند می گوئیم همین جواب سلام ایشان محبوب من بود. من سالها دوست داشتم همین وجوب خارجی جواب سلام حضرت را. حب من از نظر عرف تعلق گرفته بود به همین جواب سلام حضرت. و وقتی حضرت جواب سلام بدهند می گویم امروز محبوب من محقق شد. هذا هو محبوبی. محبوب بالعرض یعنی محبوب به نظر عرف. همین فرد محبوب من است و موجود شد. افراد دیگر از این طبیعت هم محبوب من هستند. پس اینکه آقای صدر بخواهد بگوید نمازی که ما در خارج می خوانیم محبوب بالعرض نیست اگر مقصودش این است که این یک فردی است از افراد محبوب بالعرض ومحبوب بالعرض طبیعی نماز است، طبیعی نماز بالحمل الشایع، بله ما در واجب بدلی قبول داریم. ولی اولا بحث ما همه اش در بدلی نیست، در واجب انحلالی، در مستحب انحلالی، در محبوب انحلالی در آنها هم بحث است که متعلقشان چیست. وانگهی عبارت بحوث این است که اصلا در شوق به فعل، اراده فعل، وجوب فعل، امر به فعل اصلا لا محبوب بالعرض. تعبیر ایشان این است که اصلا خارج نه محبوب بالذات است و نه محبوب بالعرض. و این مطلب ناصحیحی است.

یک مطلب هم عرض کنم این بحث را تمام کنم: بعضی ها خواسته اند از راه ظرف عروض ذهن، ظرف اتصاف خارج، بحث تعلق امر به طبیعت را حل کنند. گفته اند ظرف عروض وجوب ذهن است، اما آن چیزی که متصف است به وجوب خارج است. این نماز خارجی متصف است بأنه واجب، ظرف اتصاف را حساب بکنیم خارج است، ظرف عروض را حساب کنیم ذهن است. این در برخی موارد ممکن است مطرح بشود. در برخی از کلمات ظاهرا مطرح است.

اقول: این درست نیست. من توضیح بدهم: ظرف عروض ذهن، ظرف اتصاف خارج یعنی چه بعد تطبیق کنیم بر مقام. آقایان فلاسفه دیده اند برخی از عوارض هم ظرف عروضش خارج است و هم ظرف اتصافش. مثل سفیدی دیوار. ظرف عروض خارج است یعنی این عرض موجود فی الخارج. البیاض موجود فی الخارج. ظرف اتصاف خارج است یعنی موضوع هذا العرض هو الجدار الخارجی. پس ظرف عروض خارج است یعنی عرض وجود البیاض است فی الخارج. ظرف اتصاف خارج است یعنی موضوع این بیاض وجود الجدار است فی الخارج. پس می گویند ظرف عروض خارج، چون سفیدی بوجوده الخارجی عرض است. ظرف اتصاف هم خارج، چون معروض سفیدی وجود خارجی دیوار است.

این یک قسم.

قسم دوم: آن موردی است که هم ظرف عروض ذهن و هم ظرف اتصاف ذهن است. مثل الانسان نوع. خب نوع بودن عرض ذهنی است در خارج که نوع بودن نداریم. و آن چیزی که معروض این عرض است آن هم انسان ذهنی است. انسان خارجی که نوع نیست. پس انسان ذهنی معروض این عرض نوعیت است، فظرف الاتصاف هو الذهن. یعنی وجود ذهنی انسان معروض است و متصف است به نوع بودن. ظرف عروض هم ذهن است برای اینکه نوع بودن یک عرض خارجی نیست.

قسم سوم: این است که ظرف عروض ذهن، ظرف اتصاف خارج. مثل الانسان ممکن. الانسان ممکن آیا وجود خارجی دارد امکان؟ نه. امکان در خارج نیست. امکان ماهوی در خارج نیست. پس ظرف عروض ذهن است. چون عرض وجود خارجی ندارد. اما آن چیزی که متصف به این وصف امکان است عبارت از انسان خارجی است.

وهمینطور شما می گوئید اجتماع النقیضین ممتنع. امتناع یک عرضی نیست که وجود خارجی داشته باشد. ولی معروض این عرض امتناع وجود خارجی اجتماع نقیضین است. وجود ذهنی اجتماع نقیضین که ممتنع نیست. وجود ذهنی اجتماع نقیضین ممکن است، عنوان و مفهوم اجتماع نقیضین ممکن الوجود است. وجود خارجی اجتماع نقیضین معروض این عرض امتناع است. ولذا می گویند ظرف اتصاف خارج است یعنی معروض این امتناع هو الوجود الخارجی لاجتماع النقیضین، ولکن عرض وجود ذهنی دارد. امتناع که در خارج نیست.

اقول: به نظر ما اصلا این مطلب نامعقول است. معنا ندارد که ظرف عروض ذهن باشد ظرف اتصاف خارج باشد. اتصاف و عروض یک چیز هستند. اگر بنا باشد عرض در خارج نباشد، پس محل این عرض هم حقیقتا در خارج نیست. اگر موطن این عرض ذهن است پس در همین موطن ذهن این عرض نیاز به محل دارد. اگر موطن این عرض ذهن است، موطن عرض امکان یا امتناع ذهن است در همین موطن عرض این عرض نیاز دارد به محل. پس باید محلش هم در همین موطن خود این عرض فرض بشود نه در یک موطن آخر. بگوئیم اجتماع النقیضین ممتنع، خب امتناع اگر وجود ذهنی دارد و عرض است خب محل آن هم باید در همین موطن عرض موجود بشود. والا لازم می آید که عرض در موطن وجود خودش محل نداشته باشد وهذا محال. چه معنایی دارد که اجتماع النقیضین بالحمل الشایع یعنی وجود خارجی اجتماع النقیضین که اصلا در عالم نداریم، بخواهد محل بشود و معروض بشود برای عرض ذهنی امتناع. خب این عرض ذهنی امتناع محل می خواهد. محلش چیست؟ وجود ذهنی اجتماع النقیضین؟ شما گفتید ظرف اتصاف خارج است و نه ذهن. پس وجود ذهنی اجتماع القیضین متصف نیست به امتناع. شما که می گوئید اجتماع النقیضین ممتنع، این امتناع در ذهن موجود است، محل و معروض این امتناع وجود ذهنی اجتماع النقیضین است، که خود شما گفتید نه، مفهوم اجتماع النقیضین و وجود ذهنی اجتماع النقیضین که محال نیست. وجود خارجی اجتماع النقیضین متصف است به این وصف امتناع؟ خب ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. آخه وجود خارجی اجتماع نقیضین وقتی نیست چطور می تواند معروض باشد برای امتناع.

شما توجیهی که می کنید این است که: باید یک عالمی تصور کنید به نام عالم واقع. بگوئید آقا! اصلا امتناع اجتماع النقیضین یک قضیه ای است که مطابق و محکی اش عالم واقع است. در عالم واقع ما یک قضیه صادقه ای داریم که اجتماع نقیضین ممتنع. یعنی وجود خارجی اجتماع نقیضین ممتنع. این قضیه در عالم نفس الامر صادق است. نه اینکه امتناع وجود ذهنی دارد. حالا اگر ذهنی در عالم نبود و خدا ذهن را خلق نکرده بود آیا اجتماع نقیضین ممتنع نبود؟ اجتماع نقیضین ممتنع قضیة صادقة موطنها عالم الواقع. این مطابق ومحکی این قضیه اجتماع النقیضین ممتنع است. و در این قضیه مطابَق عالم واقع ونفس الامر است. عالم واقع اوسع است از عالم وجود خارجی و ذهنی. و لذا می گوئیم عدم العنقاء له واقع. عدم عنقاء واقعیت دارد. عدم العنقاء له واقع، همین عدم واقعیت دارد. ولذا وقتی شما می گوئید العنقاء معدوم دروغ نمی گوئیم بلکه مطابق با واقع است. من اگر بگویم العنقاء لیس بمعدوم دروغ گفتم چون مطابق با واقع نیست. محکی این قضیه العنقاء معدوم، اجتماع النقیضین ممتنع عالم واقع است.

پس ما یک عالم واقع داریم، در آن عالم واقع این قضیه صادق است که اجتماع النقیضین یعنی وجود خارجی اجتماع النقیضین ممتنع است. در این عالم واقع این قضیه صادق است. اما تصور شما از این قضیه، در تصور شما از این قضیه موضوع و متصف به این قضیه در ذهن شما وجود ذهنی اجتماع النقیضین است. وجود ذهنی اجتماع النقیضین در ذهن شما متصف است به وصف ممتنع بودن. منتهی به او نگاه فنائی می کنید. مفهوم اجتماع النقیضین که در ذهن شما موجود شد بما هو هو نگاه نمی کنید، بلکه بما هو فان فیما هو بالحمل الشایع اجتماع النقیضین. اگر مراد این است که می خواهید بگوئید ظرف عروض ذهن است، یعنی موضوع قضیه اجتماع النقیضین ممتنع در ذهن ما وجود ذهنی اجتماع النقیضین است. ولکن مرادتان از اینکه ظرف اتصاف خارج است یعنی بما هو هو نگاه نمی کنیم به اجتماع النقیضین، بلکه بما هو فان فیما هو بالحمل الشایع اجتماع النقیضین نگاه می کنیم، ولذا تعبیر می کنید که ظرف اتصاف خارج است.

اگر این را می گوئید قبول است. مقصودتان از ظرف عروض ذهن است ظرف اتصاف خارج است این باشد که به نظر عقلی موضوع قضیه ذهنیه اجتماع النقیضین ممتنع وجود ذهنی اجتماع النقیضین است، ولی چون این وجود ذهنی را بما هو هو نگاه نمی کنیم، بلکه بما هو فان فیما هو بالحمل الشایع اجتماع النقیضین نگاه می کنیم، به نظر تصوری آن چیزی که متصف است به امتناع، عبارت است از وجود خارجی اجتماع النقیضین.

پس چون نظر، نظر تصوری و فنائی است نگاه نمی کنیم به اجتماع النقیضین به این مفهوم ذهنی بما هو هو، بل بما هو فان فی الخارج، اسم این را می گذاریم که ظرف اتصاف خارج است، چون نگاه می کنیم به این عنوان بما هو فان فی الخارج. از آن طرف ظرف عروض هم ذهن است چون به نظر عقلی موضوع این قضیه ذهنیه مفهوم ذهنی اجتماع النقیضین است. اگر به این معنا می گوئید حرف درستی است. ولی بدانید مطابق این قضیه ذهنیه یک واقعی دارد که چه شما تصور بکنید و چه نکنید آن واقع هست و آن در عالم نفس الامر است. و این عالم نفس الامر نیاز به خالق هم ندارد. از وقتی خدا بود، در کنار خدا یک حقائقی هم بود. امتناع اجتماع النقیضین، امتناع شریک الباری، عدم العنقاء، همه اینها در عالم واقع ثابت بودند. پس به لحاظ عالم واقع مطابق اجتماع النقیضین ممتنع می شود عالم واقع. به لحاظ این قضیه ذهنیه موضوع اجتماع النقیضین ممتنع می شود وجود ذهنی و مفهوم اجتماع النقیضین لا بما هو هو بل بما هو فان فیما هو بالحمل الشایع اجتماع النقیضین. اگر به این معنا که بما هو هو نیست، پس ظرف اتصاف می شود خارج. ولی چون عقلا وجود ذهنی اجتماع النقیضین موضوع این قضیه ذهنیه است، می گوئید ظرف عروض ذهن. اگر به این معنا می گوئید ما حرفی نداریم.

اما این را باید توجه بکنیم که هیچ نمی شود ما مطابق این قضیه را ذهن بدانیم. اینکه بعضی ها می گویند ذهن خلق می کند، ذهن مجبور است خلق کند، خب ما هم مجبوریم تنفس کنیم، ولی می دانیم که واقع مطلب چیست که ما مجبوریم تنفس کنیم نمی توانیم تنفس نکنیم. آیا واقعا عقل ما که اجتماع نقیضین را ممتنع می داند می گوید من مجبورم اجتماع نقیضین را ممتنع بدانم؟ من مجبورم این قضیه را در ذهن خودم خلق بکنم ولی این قضیه هیچ واقعی ندارد؟ مثل برخی فلاسفه غرب که می گویند ذهن انسان مجبور است وساختار ذهن انسان به گونه ای است که برخی از مفاهیم و قضایا را خلق می کند. یعنی واقعی نیست. ذهن می سازد. آیا اجتماع النقیضین ممتنع را ذهن می سازد واقعی ندارد؟ یا بالوجدان واقعی دارد که اگر ذهن هم نبود آن واقع بود. و در آن واقع موطن عالم واقع ظرف اتصاف هم عالم واقع است ظرف عروض هم عالم واقع، در همین عالم واقع وجود خارجی اجتماع النقیضین ممتنع است. این قضیه در عالم واقع صادق است.

سؤال وجواب: عالم واقع مقسم برای جوهر و عرض نیست. اما موطن دارد یا ندارد؟ ... عروض یعنی محمول بودن. اجتماع النقیضین ممتنع محمولی دارد و موضوعی و نسبتی. این نسبت بین امتناع و بین وجود خارجی اجتماع النقیضین نه در ذهن است نه در خارج، بلکه در عالم واقع است. بله ذهن هم این را درک می کند مثل همه قضایا.

این اصل بحث.

تطبیقش بر مقام این است که چه بسا گفته می شود که وجوب در خارج نیست ولی آن چیزی که متصف است به وجود در خارج هست. اراده در خارج نیست ولی آن چیزی که متصف است به مراد بودن در خارج است.

اقول: این جوابش این است که نظر عرفی را می گوئید یا نظر عقلی را می گوئید؟ از نظر عقلی محال است، اراده ای که در ذهن موجود است محال است معروض اراده ومتصف به مراد بودن خارج باشد. اگر به نظر عرفی می گوئید، بله، ما قبول داریم، از نظر عرفی اراده در ذهن است، معروض اراده ما هو بالحمل الشایع است که اصلا چه بسا معدوم است. بالاتر بگوئیم چه بسا معدوم است، مثل یا لیتنی الشباب یعود لنا یوم.

هذا تمام الکلام فی هذا البحب الذی لا ثمرة مهمة له، الا همان بحث ارتباط این مسأله با بحث اجتماع امر ونهی.

بعضی ها مطلبی گفته اند در تعلق امر به طبیعت یا افراد که تخییر شرعی است یا عقلی. این را توضیح بدهم:

حضرت امام فرموده اند نزاع در این است که آیا صل امر رفته روی طبیعت، یا امر رفته روی احد الافراد من الطبیعة. صل یعنی أوجد الصلاة یا أوجد فردا من افراد الصلاة. شبیه عام بدلی. امام فرموده اند آنهایی که مثل ما می گویند امر به طبیعت تعلق می گیرد، می گوئیم صل امر رفته روی طبیعت. آنهایی که می گویند به افراد تعلق می گیرد، می گویند امر رفته روی ایجاد فردٍ من افراد الصلاة. ولذا تخییر بنابر قول اینها می شود تخییر شرعی. چرا؟ برای اینکه واجب شد احد افراد الصلاة. ولی بنابر قول حضرت امام و مشهور امر رفته روی صلاة وجامع ماهوی صلاة متعلق امر است. و انطباق این جامع ماهوی بر افراد قهری است، تخییر می شود عقلی.

قبل از اینکه حضرت امام این را مطرح کنند مرحوم نائینی این را مطرح کرده و یک جواب ناتمامی میدهد. می گوید افراد نماز غیر متناهی است. افراد عرضیه دارد، نماز در خانه، نماز در مسجد، نماز در حمام، نماز در اسطبل. افراد طولیه دارد، نماز اول وقت، نماز وسط وقت، نماز آخر وقت. همه اینها را مولا می خواهد لحاظ کند؟ اینکه غیر متناهی است.

اقول: می گوئیم جناب نائینی! خب لحاظ اجمالی می کند، مگر حتما باید لحاظ تفصیلی بکند. می گوید اوجد احد افراد الصلاة.

پس این اشکال مرحوم نائینی درست نیست.

منتهی من عرضم این است که: حالا اینکه حضرت امام قبول کرد ظاهر صل یعنی امر به طبیعت صلاة نه اوجد احد افراد الصلاة، ولی من فکر نمی کنم آنهایی که تعلق امر به طبیعت یا افراد را بحث می کردند در خواب هم نمی دیدند که محل نزاعشان اینجور تصویر بشود. چون این فقط بحث را مختص می کند به واجب بدلی. همه جا که واجب بدلی نیست، گاهی واجب شمولی است. گاهی مستحب شمولی است. بحث هم منحصر به امر نیست، در نهی هم همین را گفته اند که هل النهی یتعلق بالطبیعة أو الافراد. نهی معمولا شمولی است، لا تکذب. خب لا تکذب شمولی است دیگر. اتفاقا صریحا می گویند الامر أو النهی هل یتعلق بالطبیعة أو الافراد. نهی که معمولا شمولی است، امرها هم خیلی جاها شمولی است. امر مستحب به زیارة الحسین علیه السلام شمولی است دیگر، انحلالی است. امر مستحب به نماز شمولی است. الصلاة خیر موضوع فمن شاء استقل و من شاء استکثر. خب در اینجا که دیگر این بحث پیش نمی آید که احد افراد الطبیعة، نه، کل فرد من افراد الطبیعة مطلوب. ولی باز این نزاع پیش می آید که هل الامر یتعلق بالطبیعة أو الافراد. تعلق امر به افراد هم گاهی شمولی است و گاهی بدلی است. تعلق امر به طبیعت هم گاهی شمولی است و گاهی بدلی است. خود امام ره می فرماید شارع که می گوید اکرم العالم این واجب شمولی است، ولکن امر تعلق گرفته است به طبیعت اکرام عالم. اکرام زید عالم مصداق طبیعت اکرام عالم است، اکرام عمرو عالم مصداق طبیعت اکرام عالم است، و این واجب، واجب شمولی است.

سؤال وجواب: طبق تحریر محل نزاع توسط امام ره اصلا محل نزاع بی ثمره می شود، چه بگوید أوجد الصلاة و چه بگوید أوجد احد افراد الصلاة. اگر برنگردانیم نزاع را به دخول عوارض مشخصه در متعلق امر، این فرمایش حضرت امام ثمره ای ندارد که نزاع بکنند علماء در اینکه امر خورده است به ایجاد الطبیعة یا ایجاد احد وجودات الطبیعة. مگر بگوئیم عوارض مشخصه را می خواهیم ببینیم داخل در متعلق امر هست یا نیست که امام فرموده نه این را من محل نزاع قرار نمی دهم.

پس این فرمایش حضرت امام ره ثمره فقهیه و اصولیه ندارد، در حد یک تحریر محل نزاع هم به نظر ما اخص از مدعا است، چون بحث که منحصر به مطلق بدلی نیست.

سؤال وجواب: امر رفته روی جامع بدلی. إئت بأحد افراد الصلاة. و جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است. إئت باحد افراد الصلاة که مشکلی ندارد. من می خواهم بگویم تحریر محل نزاع به این نحو کردن، حالا اسم إئت باحد افراد الصلاة را می گذارید تخییر شرعی، إئت بالصلاة تخییر عقلی، این اسم گذاری ها دردی را دوا نمیکند.

سؤال وجواب: بحث که منحصر به امر لزومی نیست. اصلا بحث منحصر به امر نیست. صریحا علماء گفته اند هل یتعلق الامر أو النهی. در کفایه هم هست. ودر نهی هم بحث منحصر نیست به اینکه نهی طلب ترک باشد بلکه ولو زجر باشد.

## کلام واقع می شود در تحلیل وجوب تخییری

وجوهی در این مسأله ذکر شده است، مشهور می گویند وجوب تخییری وجوب کل عدل علی تقدیر ترک سائر الاطراف.

آقا واجب تخییری است در حق کسی که روزه اش را عمدا خورده که یا عتق رقبه بکند یا شصت روز روزه بگیرد یا شصت فقیر را اطعام کند. یعنی واجب است صوم علی تقدیر ترک العتق و الاطعام.

حالا ممکن است اگر شما بروید اطعام بکنید، کشف بکند از اول وجوب صوم نیامده است، که ترک اطعام می شود شرط حدوث برای وجوب صوم. ممکن است بگوئید نه، وجوب صوم همراه با وجوب عتق و اطعام از اول حادث می شود، ولی اگر یکی از این سه کار را انجام دادی هر سه تا وجوب مرتفع می شوند. که می شود اتیان به احد الاطراف رافع وجوب.

این نظر مشهور است، که البته مردد است بین أن یکون الاتیان باحد الاطراف کاشفا عن عدم حدوث الوجوب فی الطرف الآخر أو رافعا لبقائه. که مرحوم نائینی گفته اند که اگر وجوب تخییری مشروط باشد باید بگوئیم رافع لبقائه.

ببینیم این تصویر اشکالش چیست. انشاءالله روز دوشنبه.

جلسه 342

دوشنبه 21/02/88

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 تخییری بود. در تفسیر وجوب تخییری اقوالی مطرح است.

### قول اول در تفسیر وجوب تخییری

قولی است که اشاعره به معتزله نسبت می دهند و معتزله به اشاعره، وکل منهما یتبرأ من هذا القول. که گفته اند در واجب تخییری ما یختاره المکلف هو الواجب فی حقه. هر چیزی را که مکلف انتخاب کند او واجب است. زید در کفاره افطار عمدی اختیار می کند عتق رقبه را، عمرو اختیار می کند صوم شهرین متتبابعین را، بکر اختیار می کند اطعام ستین مسکینا را. واجب در حق زید عتق رقبه است، در حق عمرو صوم شهرین است، در حق بکر اطعام ستین مسکینا است.

اقول: روشن است که این قول فی غایة الضعف هست. و کافی است در ضعف این قول اینکه مراد از وجوب ما یختاره المکلف این است که عنوان ما یختاره المکلف واجب می شود یا واقع ما یختاره المکلف. واقع ما یختاره المکلف یعنی عتق رقبه در رابطه با زید. کأنه مولا بجای اینکه بگوید یا زید أعتق رقبة و یا عمرو صم ستین یوما ویا بکر أطعم ستین مسینا، یک عنوان مشیر گذاشت گفت إفعلوا ما تختارون.

پس سؤال این است که عنوان ما یختاره المکلف متعلق امر است، یا عنوان ما یختاره المکلف عنوان مشیر است؟ اگر بگوئید عنوان ما یختاره المکلف متعلق امر است، این معنایی ندارد جز امر به احدهما. آنچه را که شما اختیار می کنید از این سه چیز آن بر شما واجب است، این معنایی ندارد الا اینکه شارع بگوید یکی از این سه چیز را انجام بدهید. معنای دیگری ندارد. و دیگر نیاز به تبعید مسافت هم نیست. اگر واقعا شما وجوب احدهما را یا وجوب احدها را ممکن بدانید، خب چرا تبعید مسافت می کنید. اگر ممکن است مولا بگوید إفعلوا احد هذه الامور الثلاثة، اگر این ممکن است که هست، دیگر نیاز به تبعید مسافت نیست که عنوان ما یختاره المکلف را متعلق امر قرار بدهند.

سؤال وجواب: اگر ممکن نیست تعلق وجوب به عنوان احدها، خب عنوان ما یختاره المکلف هم مثل عنوان احدها است، چه فرقی می کند؟ یک عنوان جامعی است. یک عنوانی است که جامع انتزاعی است بین این چند چیز. اگر عنوانی که جامع انتزاعی است بین این چند چیز می تواند متعلق امر باشد، خب عنوان احدها متعلق امر باشد که مطابق با ظهور خطابات هم هست. ... بنابر این اگر باشد که عنوان ما یختاره المکلف خودش متعلق امر باشد، یعنی از اول مولا می گوید إفعلوا ما تختارون من هذه الامور الثلاثة، این معنایش این است که آزادید هر کدام از این سه چیز را اختیار می کنید از نظر من بلامانع هست. خب این غیر از امر باحد هذه الافعال الثلاثة چیز دیگری است؟ اگر عنوان ما یختاره المکلف متعلق امر باشد معنایش این است که بر شما واجب است یکی از این سه کار را که انتخاب می کنید انجام بدهید. یعنی یکی از این سه کار را واجب است انجام بدهید، آزادی انتخاب با شما. خب اگر این را می گوئید، خب این اشکالی ندارد، ولی احتیاج به تبعید مسافت نبود. خب إفعلوا احد هذه الامور الثلاثة همین کافی است. ولی به هر حال اگر مراد این است که عنوان ما یختاره المکلف متعلق وجوب تخییری است، اشکال عقلی ندارد فقط تبعید مسافت است.

اتفاقا مشابهش را علماء ما هم مطرح کرده اند. در بحث اضطرار الی احد الاطراف لا بعینه، اگر کسی مضطر شد به جامع بین دو حرام، آب نجس و غذای نجس، مضطر است یکی از این دو را بخورد برای حفظ حیات خودش. بحث در این است که رفع ما اضطروا الیه چه چیزی را حلال می کند؟ اختلاف است. بعضی از علماء می گویند عنوان احدهما را حلال می کند. یجوز لک أن ترتکب احدهما. بعضی ها مثل محقق نائینی گفته اند نه، هر چه را که این مکلف اختیار کرد برای دفع اضطرار، او می شود مصداق ما اضطروا الیه. اگر این مکلف اختیار کرد آب نجس را بخورد، او می شود مصداق ما اضطروا الیه به نظر عرف. اگر اختیار کرد غذای نجس را بخورد، او می شود مصداق ما اضطروا الیه به نظر عرف. واین مطلب را از کلمات مرحوم آخوند در کفایه هم به نظرم می آید که می شود استفاده کرد، ولی مرحوم نائینی تصریح می کند که ما یختاره المکلف لدفع الاضطرار هو المضطر الیه. اگر آب نجس را اختیار کرد برای دفع اضطرار بخورد، اصلا عرفا شرب این آب نجس می شود مصداق ما اضطروا الیه، و اگر اختیار کرد طعام نجس را بخورد برای دفع اضطرار، اکل طعام نجس می شود مصداق ما اضطروا الیه. عرفا مرحوم نائینی ادعا می کند که هر کدام را که مکلف اختیار کرد می گوید من مضطر بودم به این. در حالی که مرحوم آقای خوئی می گوید نخیر، شما مضطر به این نبودی. درست است که اختیار کردی شرب ماء نجس را برای دفع اضطرار، اما عرفا شرب ماء نجس ما اضطروا الیه نبود. شرب احدهما مصداق ما اضطروا الیه بود. این اختلاف بین بزرگان ما هم در برخی مباحث بوده است، ولی تأثیر ماهوی در بحث وجوب تخییری ندارد که کسی بیاید بگوید عنوان ما یختاره المکلف من احد هذه الافعال واجب است. بالاخره چه فرق می کند با اینکه بگوئیم عنوان احد هذه الافعال واجب است. فقط با تعبیرهای عرفی که در خطابات شرعیه هست بیشتر سازگار است که بگوئیم وجوب رفته است روی احد هذه الافعال.

سؤال وجواب: عنوان ما یختاره المکلف اگر وجوب داشت یعنی بر شما واجب است آنچه را که انتخاب خواهید کرد از این سه چیز. بحث عزم نیست. مراد انتخاب عملی است. یعنی انجام خواهید داد. واجب است بر شما انجام یکی از این سه کار که آن را انتخاب خواهید کرد.

سؤال وجواب: واجب است بر شما انجام یکی از این سه کار که آن را انتخاب خواهید کرد. اگر عنوان ما یختاره المکلف متعلق امر باشد محذور عقلی ندارد.

بله اگر عنوان ما یختاره المکلف عنوان مشیر باشد، یعنی زید عتق رقبه می کند در کفاره افطار عمدی، عمرو صوم شهرین متتابعین انجام می دهد، بکر اطعام ستین مسکینا می کند. بعد ما بگوئیم بر این آقای زید عتق رقبه واجب بوده چون او عتق رقبه کرد، بر آقای عمرو صوم شهرین متتابعین واجب بود چون او صوم شهرین متتابعین را انجام داد، این اولا عقلائی نیست، در وجوبهای تخییری عقلائی اینطور نیست که نگاه کنند ببنند مکلف آنچه را که انجام می دهد او واجب باشد. علاوه بر اینکه طلب الحاصل هم هست. خب اگر مکلف هیچکدام را انجام نداد، نه عتق رقبه کرد، نه صوم ستین یوما، نه اطعام ستین مسیکنا، چه چیزی بر او واجب است؟

پس این تفسیر اول برای وجوب تخییری درست نیست. به قول صاحب معالم اشاعره به معتزله نسبت داده اند و معتزله به اشاعره و کل منهما تبرأ عن هذا القول السخیف.

(خب اگر این قول سخیف است بفرمایند که چرا آقایان مطرح می کنند).

سؤال وجواب: وقتی عنوان شد معنای ما یختاره المکلف من احد هذه الافعال این نشد که حتما در خارج اختیار فعلی بکند. این یک بیان عرفی است که می گوید بر شما واجب است یکی از این سه کار که آن را انتخاب خواهید کرد، یعنی آزادید در انتخاب. نه اینکه انتخاب فعلی باشد که اگر هیچکدام را انتخاب نکرد هیچکدام بر او واجب نباشد. فرض این است که اختیار شرط وجوب که نیست. عنوان واجب است. کسی نگفت شرط وجوب است. وجوب رفته است روی عنوان ما یختاره المکلف، یعنی بر همه واجب است ایجاد عنوان ما یختاره المکلف من احد هذه الافعال الثلاثة. شرط وجوب که نیست تا بگوئیم این آقا نمی خواهد اختیار کند. نه، بر همه بر کل بالغ عاقل إذا افطر فی نهار شهر رمضان واجب است ایجاد عنوان ما یختاره من احد هذه الافعال الثلاثة. این طلب الحاصل نمی شود. اگر عنوان واجب باشد طلب الحاصل نمی شود. فقط عرفی نیست تبعید مسافت است. بگذریم که این قول اول خودشان فرموده اند سخیف است و این مقدار بحث کرده اند. البته اشکال به خود ما هم وارد است.

### قول دوم در تفسیر وجوب تخییری

قول دوم قولی است که نسب الی المشهور: این قول می گوید در وجوب تخییری هر عدلی واجب است. عتق رقبه واجب، صوم واجب، اطعام هم واجب. اما شرط وجوب هر کدام عدم اتیان به عدلهای دیگر هست. یجب عتق الرقبة إذا لم تصم و لم تطعم. ولذا اگر شما روزه گرفتید، کشف می شود که از اول عتق رقبه بر شما واجب نبوده است.

اقول: اشکال این قول این است که اگر من هم عتق رقبه بکنم و هم روزه بگیرم، واجب در حق من چیست؟ شرط وجوب عتق رقبه این بود که روزه نگیری، و من روزه گرفتم. پس شرط وجوب عتق رقبه حاصل نشد. شرط وجوب صوم هم این بود که عتق رقبه نکنم، إن لم تعتق رقبة فیجب علیک الصوم. او هم که حاصل نشد. من هم عتق رقبه کردم و هم روزه گرفتم. خب معلوم می شود هیچکدام واجب نیست. کسی که در واجب تخییری هر دو عدل را یا هر سه عدل را انجام بدهد، باید طبق این قول دوم بگوئیم هیچ چیز بر او واجب نیست، در حالی که این فقهیا قابل التزام نیست.

مرحوم نائینی فرموده است: اگر ما قائل بشویم وجوب تخییری بازگشتش به این است که وجوب دارد هر عدلی مشروطا به ترک عدلهای دیگر. اما این نکته را باید در نظر داشته باشید که این شرط بقاء است نه شرط حدوث. یعنی از اول وجوب عتق رقبه فعلی می شود. وجوب صوم هم فعلی می شود. وجوب اطعام هم فعلی می شود. منتهی اگر شما آمدی و عتق رقبه کردی، هر سه وجوب بقاءا مرتفع می شود. نه اینکه کشف می کند اتیان به صوم از اینکه از اول عتق رقبه بر شما واجب نشده است. نخیر. شرط حدوث نیست شرط بقاء است. اگر شما بیائید صوم شهرین متتابعین را اتیان کنید، بقاءا مرتفع می شود وجوب عتق رقبه.

مرحوم نائینی می فرماید: می دانید ثمره این مطلب ما چیست؟ ثمره اش این است که اگر کسی شک کرد که عتق رقبه واجب تعیینی است یا واجب تخییری. اگر آمد آن محتمل العدل را انجام داد، صوم شهرین متتابعین را، قاعده اشتغال می گوید فایده ندارد. چرا؟ برای اینکه اشتغال به وجوب عتق رقبه یقینی والاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

برخلاف آنهایی که می گویند شرط حدوث است. اگر شما صوم شهرین متتابعین را انجام بدهید و واقعا فی علم الله عدل واجب تخییری باشد، از اول عتق رقبه بر شما واجب نشده است. طبق این مبنا شک می کنم که صوم شهرین متتابعین عدل واجب است یا نه، خب شک می کنم که آیا من که صوم شهرین متتابعین انجام دادم از اول بر من واجب شد عتق رقبه یا نه. می شود شک در اصل حدوث تکلیف و مجرای برائت می شود.

اقول: این فرمایش مرحوم نائینی ایراد دارد.

اولا: جناب نائینی! اگر ملاک قائم باشد در واجب تخییری به جامع بین این سه عدل (عتق رقبه یا صوم یا اطعام)، معنا ندارد که سه تا وجوب فعلی بشود در حق مکلف. عتق رقبه واجب بشود، در عین حال شارع ترخیص بدهد بگوید شمائی که بعدا دو ماه روزه خواهی گرفت، مرخصی در ترک عتق رقبه. آخه این چه وجوبی است؟ چه وجوب عتق رقبه ای است که می آید و هیچ بخاری هم ندارد؟ می آید و در عین حال شارع به من ترخیص می دهد در ترک آن. وجوب عتق رقبه می آید، شارع می گوید چون شما بعدا صوم شهرین متتابعین انجام خواهی داد، مرخصی در ترک عتق رقبه. آخه این ترخیص در ترک عتق رقبه با وجوب عتق رقبه چه جور با هم جمع می شوند؟

شبیه آن بحثی که در سفر در اثناء وقت مطرح است، که کسی ساعت سه بعد از ظهر نماز نمی خواند می رود در سفر نماز می خواند قصرا. بعضی ها گفته اند تا شما در وطنت هستی واجب تعیینی است نماز تمام بخوانی. خب اشکالی که آنجا هم هست همین است که آقا این چه وجوب تعیینی است و چه وجوب نماز تمامی است که شارع به من می گوید می توانی این نماز تمام را ترک کنی بروی در سفر نماز قصر بخوانی؟ اینجا هم همینطور است. این چه وجوبی است که آمد تعلق گرفت به عتق رقبه و من آزادم ترک کنم این عتق رقبه را و اکتفاء کنم به صوم شهرین متتابعین؟ وجوب با ترخیص در ترک با هم سازگار نیستند.

سؤال وجواب: در وقتی که در وطن هست واجب است نماز تمام؟ پس چرا ترک می کند؟ در فرضی که ساعت سه سفر می کند این آقا مکلف است به نماز تمام یا نه؟ اگر مکلف است پس چرا ترخیص در ترک دارد؟ هم واجب است بر او تمام وهم مرخص است در ترک تمام؟ با هم سازگار نیست.

سؤال وجواب: فرض این است که این مکلف ساعت سه بعد از ظهر سفر خواهد کرد، اگر وجوب دارد پس چرا ترخیص در ترک دارد.

مثال دیگری هم بزنم (تا فرق اینها روشن بشود): کسی که اول وقت آب دارد، اعلام کرده اند که ساعت سه بعد از ظهر آب قطع می شود. اگر الان وضوء نگیرد دیگر ساعت سه به بعد باید برود تیمم کند. آنجا جائز است صبر کند ساعت سه وضوء نگیرد و بعد برود تیمم کند؟ نه، چرا؟ برای اینکه واجب است بر واجد الماء فی الوقت نماز با وضوء. ولو این آقا اگر نماز با وضوء نخواند وضوء نگرفت تا ساعت سه که آب قطع شد تکلیف ساقط می شود و بعد تیمم بر او واجب می شود. اما مجاز نیست به این تأخیر عمدی. این نشان می دهد که وضوء بر او واجب تعیینی است. اما در نماز تمام فی الحضر برای کسی که ساعت سه به سفر خواهد رفت می بینیم نه، از اول شارع به او گفته است یجوز لک ترک صلاة التمام الی أن تسافر فتصلی قصرا، از آن طرف هم بگوید یجب علیک التمام، اینها با هم سازگار نیست. اینها هم همینطور است. از یک طرف بگوید یجب علیک عتق رقبة و از آن طرف بگوید یجوز لک ترک عتق الرقبة لانک تأتی بالصوم شهرین متتابعین باز هم سازگار نیست.

ولذا معنا ندارد که بخواهد صوم شهرین متتابعین رافع وجوب عتق رقبه باشد. حتما باید مانع از حدوث وجوب عتق رقبه بشود. اگر ما این قول مشهور را انتخاب کنیم و بگوئیم وجوب تخییری یعنی وجوب مشروط. وجوب عتق رقبه باید مشروط باشد حدوثا و بقاءا به عدم اتیان به صوم شهرین متتابعین. به جوری که اگر در آخر کار هم صوم شهرین متتابعین انجام داد کشف می کند که از اول عتق بر این آقا واجب نبوده است.

هذا اولا.

ثانیا: جناب نائینی! حتی اگر صوم شهرین متتابعین شرط بقاء تکلیف باشد، یعنی وجوب عتق رقبه فعلی بشود هر وقت صوم شهرین متتابعین را انجام دادی رافع وجوب عتق رقبه بشود. بنابر این قول هم باز در موارد شک در تعیین و تخییر مجرای قاعده اشتغال نیست. اگر من شک کنم بر من واجب است عق رقبه تعیینا یا مخیرم بین عتق رقبه وصوم شهرین متتابعین، برائت جاری می شود. چرا؟ برای اینکه قاعده اشتغال در جائی است که شک بکنیم در امتثال خارجی. مولا گفت نماز بخوان، نمی دانم نماز خواندم یا نه. اما در اینجا شک در سعه وضیق جعل شارع است. من نمی دانم شارع وجوب عتق رقبه را چه جور جعل کرد. آیا وجوب عتق رقبه را مطلق جعل کرد یا مشروط کرد وجوب عتق رقبه را بقاءا به عدم صوم شهرین متتابعین. شک در سعه و ضیق جعل شارع داریم. یعنی بیان تمام نیست. مجرای قاعده قبح عقاب بلابیان است نه مجرای قاعده اشتغال. قاعده اشتغال در جائی است که شک بکنیم در امتثال خارجی. مولا گفته نماز بخوان، نمی دانم نماز خواندم یا نه. چه ربطی دارد به این بحث دوران امر بین تعیین و تخییر.

بله کسی که قائل می شود به جریان استصحاب در شبهات حکمیه، طبق بیان مرحوم نائینی استصحاب می کند بقاء وجوب عتق رقبه را. می گوید قبل از اینکه صوم شهرین متتابعین را انجام بدهم یقین دارم عتق رقبه بر من واجب بود. بعد از صوم نمی دانم وجوب عتق رقبه از بین رفت یا نه استصحاب می کنم بقائش را. چون شک دارم صوم عدل هست یا نیست. اما مرحوم نائینی به قاعده اشتغال تمسک می کند. نه اینجا جای قاعده اشتغال نیست.

لازمه دیگری که این قول مشهور دارد، چه قائل بشویم به اینکه اتیان عدل دیگر کشف می کند از عدم حدوث وجوب، یا بگوئیم موجب ارتفاع وجوب است، هر کدام را بگوئیم لازمه اش این است که اگر مکلفی ترک کرد تمام عدلها را، نه عتق رقبه کرد، نه صوم، نه اطعام. سه تا وجوب فعلی می شود. چون شرط هر سه حاصل است. إن لم تصم فأعتق رقبة، خب این مکلف روزه نگرفت. إن لم تعتق رقبة فصم، عتق رقبه هم نکرد. إن لم تعتق رقبة و لم تصم فأطعم، فرض این است که هیچ کاری نکرد. سه تا وجوب فعلی سه تا عقاب. لازمه قول مشهور تعدد عقاب است در مورد کسی که تمام عدلهای واجب تخییری را ترک می کند.

توجیهی که ما کردیم که در جزوه هم هست این است که ممکن است مشهور جواب بدهند آقا تعدد عقاب ناشی است از تعدد فوت غرض مولا نه تعدد امر. بله قبول داریم اگر کسی ترک کند هم عتق را و هم صوم را و هم اطعام را، سه تا وجوب در حقش فعلی است، ولکن فرض این است که غرض واحد است. و چون غرض واحد است عقاب می شود بر تفویت آن غرض واحد. عقاب بر تفویت غرض واحد متعدد نخواهد بود.

این توجیه را ما مطرح کردیم ولی شما خودتان حساب کنید چه جور غرض واحد است؟ غرض به معنای مصلحت نیست. غرض یعنی اراده مولا. چون غرض در کلمات دو استعمال دارد: یکی غرض به معنای مصلحت و مفسده در متعلق. تفویت مصلحت عقاب ندارد. خیلی از مصالح را ما تفویت می کنیم. لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک نشان می دهد که مسواک زدن مصلحت دارد. مصلحتش هم آنقدر شدیده است که لولا امتنان شارع مقدس واجب می شد مسواک زدن. ولذا هر کس که مسواک نمی زند دارد تفویت می کند مصلحت ملزمه فی حد ذاته مسواک زدن را. اینکه مهم نیست. مهم در ملاک و غرض این است که اراده مولا ملاحظه بشود. اینکه می گویند تفویت شد غرض مولا یعنی خواست مولا نه مصلحت در فعل. به قول مرحوم آقای بروجردی می فرمود ما درویش نیستیم که برویم سراغ مصالح و مفاسد. ما نگاه می کنیم ببینیم خواست مولا در حق ما چیست. خواست مولا وقتی شما مطرح می کنید واحد هست در واجب تخییری، خب متعلق اراده وخواست مولا چیست. خب همان چیزی که متعلق اراده و خواست مولا است متعلق وجوب هم باشد. شما اگر مشکل را حل می کنید در مرحله غرض و اراده مولا، او را قائلید که واحد است، خب غرض واحد متعلقش هم واحد می شود. اگر حل کردید مشکل واجب تخییری را در مرحله غرض به معنای اراده مولا، خب همان راه حل را مطرح کنید در رابطه با متعلق وجوب تخییری که یک امر انشائی هست ما همان راه حل را یاد بگیریم و همان راه حل را عملی کنیم.

ولذا این قول دوم هم قول درستی نیست.

### قول سوم در تفسیر وجوب تخییری

قول سوم قول صاحب کفایه است. صاحب کفایه فرموده است که ما دو نوع وجوب تخییری داریم:

نوع اول: در جائی است که ملاک واحد است. ملاک واحد مترتب می شود هم بر عتق رقبه و هم بر صوم و هم بر اطعام.

نوع دوم: این است که نه، هر فعلی ملاک مستقل دارد. عتق رقبه یک ملاک مستقل دارد، صوم ملاک مستقل دیگری دارد، اطعام هم ملاک مستقل دیگری.

سؤال وجواب: ملاک در کلام مرحوم آخوند یعنی مصلحت.

اما نوع اول که ملاک واحد یعنی مصلحت واحده مترتب می شود هم بر عتق و هم بر صوم و هم بر اطعام.

مرحوم آخوند می گوید که قال الفلاسفة الواحد لا یصدر الا عن الواحد. ملاک واحد حتما باید صادر بشود از واحد. یعنی چی؟ یعنی باید بین عتق رقبه و بین صوم و بین اطعام یک جامع مشترک ماهوی باشد، ولو ما نمی فهمیم ولی واقعا فی علم الله یک جامع ذاتی و ماهوی هست بین این سه چیز، که ملاک واحد از این جامع ذاتی و ماهوی صادر می شود. و الا اگر بنا باشد ملاک واحد صادر بشود از عتق و صوم و اطعام بدون اینکه بین اینها جامع ذاتی و ماهوی باشد، این خلاف قاعده الواحد لا یصدر الا عن الواحد هست.

نتیجه اینکه حالا که ملاک واحد شد، کشف می کنیم یک جامع ماهوی وجود دارد بین عتق رقبه و صوم و اطعام، و امر هم رفته است روی آن جامع ماهوی. و این واجب تخییری شرعی دیگر نیست. واجب تخییری عقلی است مثل أقم الصلاة. نماز یک جامع ذاتی است بین نماز در مسجد و نماز در خانه. نماز اول وقت، نماز آخر وقت. نماز واجب تخییری شرعی که نیست واجب تخییری عقلی است، یعنی جامع ذاتی را واجب کرده اند مخیرید در اختیار هر کدام از مصداقهای این جامع. در اینجا هم جامع ذاتی بین صوم و اطعام و عتق واجب شده است، عقل می گوید مخیری در اختیار یکی از این سه مصداق.

این محصل فرمایش مرحوم آخوند در رابطه با این قسم اول.

اما قسم دوم؛ قسم دوم این است که فرض کنیم عتق رقبه ملاک مستقل دارد، صوم ملاک مستقل دارد، اطعام هم همینطور. خب مرحوم آخوند میگوید مقتضای قاعده این است که سه تا وجوب بیاید، وجوب عتق رقبه، وجوب صوم، وجوب اطعام. ولی چونکه امکان استیفاء هر سه ملاک وجود ندارد، این سه ملاک خیلی لطیف المزاج هستند، اگر یکی را تحصیل کنی دو تای دیگر قهر می کنند. تضاد هست در مرحله استیفاء این سه ملاک. که آقای خوئی ره فرموده این یکاد یلحق بانیاب اغوال که در ملاکهای افعال ما تضاد ایجاد کنیم. حالا مرحوم آخوند می گوید ما ایجاد کردیم و هیچ مشکلی به وجود نیامد. سه تا ملاک مستقل است بین اینها تضاد است، یکی را استیفاء کنید دوتای دیگر را نمی توانی استیفاء کنید. خب طبعا مولا نمی تواند سه تا وجوب مطلق تعیینی جعل کند. پس چکار می کند؟ سه تا وجوب جعل می کند اما سنخ این سه تا وجوب فرق می کند. واجب می کند عتق رقبه را به سنخی از وجوب که یجوز ترکه الی بدله. واجب می کند صوم را به سنخی از وجوب که یجوز ترکه الی بدله. واجب هم می کند اطعام را به سنخی از وجوب که یجوز ترکه الی بدله. سه تا سنخ وجوب داریم که اسمش را می گذارند وجوب تخییری. سنخ وجوب تخییری این است که یجوز ترکه الی بدله و لو ترک الجمیع یعاقب عقابا واحدا.

می گویند جناب آخوند! یعنی شما معتقدید که عتق رقبه وجوب مشروط دارد؟ یجب أن تعتق رقبة إذا لم تصم و لم تطعم؟ یجب أن تصوم إذا لم تعتق ولم تطعم؟ سه تا وجوب مشروط است، اسم این را می گذارید وجوب تخییری؟

مرحوم آخوند می گوید استغفرالله ما همچنین حرفهایی نمی زنیم، غلط است این حرف. سه تا وجوب مشروط یعنی چی؟ نه، وجوبها مطلق است. واجب است عتق رقبه به وجوب مطلق. منتهی سنخ وجوبش این است که یجوز ترکه الی بدله. وجوب عتق رقبه وجوب مشروط نیست که بگوید إذا لم تصم فیجب أن تعتق رقبة. حاشا و کلا. نه، یجب أن تعتق رقبة وجوبا مطلقا غیر مشروط بشیء، ولکن سنخ وجوبه یختلف از سنخ وجوب در واجهی تعیینی دیگر. سنخ وجوب عتق رقبه به این نحو است که یجوز ترکه الی بدله.

ببینیم اصلا این کلمات مرحوم آخوند کلمات قابل تصوری هست تا بعد تصدیق بکنیم یا اصلا قابل تصور نیست.

جلسه 343

سه شنبه 22/02/88

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 اقوال در واجب تخییری بود. قول اول این بود که ما یختاره المکلف من احد هذه الافعال واجب است، مثلا در کفاره افطار عمدی شارع فرموده است فلیعتق رقبة أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکینا. قول اول این است که بگوئیم ما یختاره المکلف هو الواجب فی حقه.

که عرض کردیم اگر مراد این است که ما یختاره المکلف را عنوان مشیر بگیریم، یعنی زید اگر عتق رقبه بکند بر او عتق رقبه واجب است تعیینا. عمرو که صوم شهرین متتابعین می کند بر او صوم واجب است تعیینا. و هکذا، این مستلزم طلب الحاصل است. اول باید ببینیم که زید چه می کند تا آن را در حقش واجب کنیم. و چه بسا یک مکلفی اصلا نه عتق رقبه بکند و نه صوم و نه اطعام.

علاوه بر اینکه این تصویر برای واجب تخییری خلاف وجدان است.

و اگر مراد این است که عنوان ما یختاره المکلف واجب است، این عنوان به عنوان ما یختاره المکلف، نه اینکه مشیر باشد. اصلا شارع به همه فرموده است یجب علیکم ما تختارونه من احد هذه الافعال الثلاث. این هم باید معنا بشود که مراد چیست؟

آیا مراد این است که ما صدق علیه ما اختاره المکلف فهو واجب، هر چیزی که صادق بود بر او عنوان ما اختاره المکلف من هذه الافعال الثلاث، او واجب است، به عنوان شرط وجوب، خب یک مکلفی می گوید من هیچکدام را اختیار نمی کنم. ما اختاره المکلف من احد هذه الافعال الثلاثی نداریم در مورد من. و شارع گفت کل ما صدق علیه أنه ما اختاره المکلف من احد هذه الافعال الثلاث فهو واجب. خب بنده هیچ کدام را اختیار نمی کنم، شارع هم که وجوب را برده است روی عنوان کل ما صدق علیه أنه ما اختاره المکلف من احد هذه الافعال الثلاث فهو واجب، من هیچکدام را اختیار نمی کنم، وجوب در حق من فعلی نمی شود. اگر بگوئید شرط واجب است اختیار مکلف نه شرط وجوب، یعنی از اول مولا گفت واجب است بر شما اختیار یکی از این سه چیز، اگر این است که خلف نظر اولتان است. چون اگر اینطور است که یجب علیکم اختیار احد هذه الافعال الثلاث، خب اینکه می شود قول به تعلق وجوب تخییری به عنوان احدها. اینکه قول جدیدی نیست. قولی که سخیف شمرده شده است که این نیست. این قول، قول متینی است ولکن تبعید مسافت است که عنوان ما اختاره المکلف را اخذ کنیم. می شویم یجب علیکم اختیار احد هذه الافعال یعنی یجب علیکم احد هذه الافعال، چرا دیگر تبعید مسافت می کنید.

قول دوم قول مشهور بود که می گفتند وجوب ثابت است برای هر کدام از این سه فعل، ولکن اتیان یکی از این سه فعل موجب سقوط وجوب همه اینها هست. هم واجب است صوم، هم واجب است عتق، هم واجب است اطعام، ولی اگر یکی از این سه کار را کردید، سه وجوب هر سه پرواز می کنند و به عالم ملکوت می روند.

خب این هم خلاف وجدان است. وجدانا شما وقتی به فرزندتان می گوئید یا برو مدرسه یا برو کتابخانه، آیا واقعا دو وجوب جعل می کنید، می گوئید دو امر از من صادر شد، یا یک امر و یک وجوب؟

وعجیب است از حضرت امام قده فرموده است که در وجوب تخییری به هر عدلی مولا اراده مستقله دارد. اراده دارد عتق رقبه را، اراده دارد صوم ستین یوما را، اراده دارد اطعام ستین مسکینا را. پس فرقش با واجب تعیینی چیست؟ امام ره فرموده اند فرقش این است که مصلحت در واجب تخییری واحد هست، مصلحة واحدة تستوفی باحد هذه الافعال.

اقول: جناب حضرت امام! از کی فارق بین اراده و وجوب مصلحت شده است؟ مصلحت بشود فارق بین وجوب تخییری و وجوب تعیینی. حال یک کسی امرش تابع مصلحت نیست، مولای غیر حکیم است، نمی تواند وجوب تخییری داشته باشد؟ به رفیقش می گوید یا امشب نیمه شب به قبرستان برود و این میخ طویله را در قبرستان به زمین بکوب، یا به باغ کذا برو و آنجا بخواب. خب این هیچ ملاکی هم ندارد جز کار لغو.

وحتی در مولای حکیم سنخ وجوب و سنخ اراده فرق می کند. نه اینکه مولا اراده اش مشکلی ندارد، سه تا اراده است، کأنه سه تا اراده تعیینیه، فقط ملاک واحد است. خب ملاک و مصلحت واحده تأثیرگذار است در شکل گیری اراده مولا. ما حرفمان این است که این شکل گیری اراده مولا که تحت تأثیر مصلحت واحده است چگونه است؟ این را باید تفسیر کنیم.

سؤال وجواب: امام ره همان قول دوم را تأیید کرده اند. فرموده اند یک اراده (حتی وجوب نه، بالاتر از وجوب، اراده) اراده دارد مولا شما عتق رقبه کنید. اراده دارد روزه بگیرید. اراده دارد اطعام کنید. ولی چون ملاک واحد است، این باعث شده مولا بگوید أو، أعتق رقبة أو صم أو اطعم.

سؤال وجواب: بحث در این است که سه تا اراده صرفا چون ملاک واحد است موجب فرق بین واجب تخییری و واجب تعیینی می شود بدون اینکه این اراده ها شکل پذیری داشته باشند. این اراده ها بدون اینکه شکلشان با اراده های تعیینی دیگر فرق بکند صرفا اختلافشان در مرحله ملاک و مصلحت است؟ خب این خلاف وجدان است. بالوجدان اراده شما در واجب تخییری به سه فعل بطور مستقل نیست. شما از فرزندتان می خواهید کتابخانه برود، مدرسه برود، آیا طلب ضدین می کنید؟ چون ملاک واحد است پس طلب ضدین می کنید؟ ...امام ره می فرماید دو تا طلب، یک طلب و اراده تعلق گرفته به مدرسه رفتن، و یک طلب و اراده تعلق گرفته به کتابخانه رفتن. تصریح می کند ایشان. می فرمایند فقط چون یک مصلحت هست مولا به شکل أو بیان کرد. سؤال ما این است که این اراده واحده در شکل گیری اراده مولا مؤثر بود یا نبود؟ قطعا مؤثر بوده است. خب تعیین کنید چطور مؤثر بوده است در اراده مولا؟

سؤال وجواب: ما می خواهیم ببینیم تخییر چیست، چندین قول در واجب تخییری است، امام ره هیچکدام از این اقوال را ترجیح نداده اند، فقط فرموده اند ما معتقدیم اراده تعلق می گیرد به مثلا عتق، اراده دیگر به صوم، اراده سوم به اطعام، ولکن حیث أن المصلحة واحدة فعطف المولا بعضها علی بعض بأو. آخه این حتما ناشی است از اختلاف کیفیت اراده در واجب تخییری.

اگر امام می فرمایند که ما معتقدیم که اراده مشروطه است. اگر صریحا این را می فرمودند ما روشنتر می نوانستیم بحث کنیم. می شد همین قول مشهور و ما اشکال می کردیم، می گفتیم بالوجدان در موارد واجب تخییری اراده مولا متعدد نیست. یک اراده دارد به جامع بین مدرسه رفتن فرزندش و یا کتابخانه رفتن او.

سؤال وجواب: دیگر آنچه که ما از امام ره دیدیم این بود که تتعدد الارادة بتعدد الاطراف ولکن حیث أن المصلحة واحدة عطف المولا بعضها علی بعض بأو. خب اینکه تفسیر واجب تخییری نشد.

قول سوم قول صاحب کفایه بود. صاحب کفایه فرمود واجب تخییری دو قسم است و در هیچکدام از این دو قسم نه قائل شد به وجوب احدهما، تصریح می کند می گوید وجوب تخییری متعلق به احدهما نیست. و نه قائل شد به وجوب کل من الاطراف مشروطا بترک سائر الافراد. این را هم صریحا منکر شد. فرمود در این دو قسم یک قسم آن وجوب می رود روی جامع ماهوی و ذاتی، و آن جائی است که ملاک واحد است مترتب است بر عتق و بر صوم و بر اطعام. این ملاک واحد کشف می کند از جامع ذاتی بین این سه فعل. لأن الواحد لا یصدر الا عن الواحد. و مولا امرش رفته است روی آن جامع ذاتی، نه جامع انتزاعی احدهما.

اقول: می گوئیم جناب آخوند! اولا قانون الواحد لایصدر الا عن الواحد دلیلش چیست؟ دلیلش لزوم سنخیت بین علت و معلول است. می گویند اگر بنا باشد سنخیت نباشد بین علت و معلول لصدر کل شیء من کل شیء. باید آب بسوزاند و آتش خنک بکند. اینکه نمی شود. پس باید سنخیت باشد بین علت و معلول. آنوقت نتیجه می گیرند می گویند یک معلول واحد من حیث أنه واحد نمی تواند سنخیت داشته باشد با دو علت بما هما دو علت. سنخیت داشته باشد واحد بما هو واحد با اثنین بما هو اثنین.

پس باید یک جامعی باشد بین این اثنین، که این معلول از آن جامع بین اثنین صادر بشود.

خب این مطلب اولا جوابش این است که سنخیت اعم از جامع ذاتی و ماهوی است. آقا! آتش علت حرارت هست یا نیست؟ بنابر این است که آتش علت حرارت است. بین جوهر به نام آتش وعرض به نام حرارت جامع ذاتی و مقولی و ماهوی داریم؟ خود فلاسفه که می گویند جامع ذاتی بین جوهر و عرض وجود ندارد. سنخیت هست. سنخیت چه ربطی دارد به جامع ذاتی و مقولی. آقا! بین عتق و بین اطعام و بین صوم در کفاره سنخیت هست، نه اینکه جامع ذاتی دارند. سنخیت چیست؟ سنخیتش کار سخت مفید است. روزه ات را خوردی، یک کار سخت مفید از تو می خواهم که خیلی هم نمی خواهم دائره این کار سخت مفید توسعه پیدا کند تا شما بروی یک کار سخت مفیدی انتخاب کنی که هیچ قصد قربتت هم متمشی نشود. نه، سه تا کار سخت مفید برای تو انتخاب می کنم: یک: عتق رقبه، اقلا در عمرت یک خدمتی به یک انسان مظلوم و ضعیفی کردی. دوم: صوم شهرین متتابعین، کار سخت مفید، اقلا روح خودت را پاک کردی. سوم: اطعام ستین مسکیناو هم سخت است، پول دادن چه در اینجا چه در عتق رقبه کار سختی است، (گفت جان نیست مال است و دادن آن سخت است) از آن طرف مفید هم هست. همین سنخیت باعث شده است که گفته من افطر فی نهار شهر رمضان متعمدا فلیعتق رقبة أو یطعم ستین مسکینا أو یصوم شهرین متتابعین، (که آقای خوئی ره می فرمود باید از اول ماه قمری هم حساب کنی تا بشود شهرین متتابعین، از وسط اگر شروع کنی به درد نمی خورد). خب سنخیت هست بین این سه تا فعل، نه اینکه جامع ذاتی هست.

آخه خدا خیرتان بدهد، جامع ذاتی بین صوم که امر عدمی است، ترک المفطرات عن نیة، و بین عتق رقبه و اطعام ستین مسکینا که امر اعتباری است، عتق رقبه انشائی است، اطعام ستین مسکینا هم قسم متعارفش انشاء ملکیت است، انشاء می کند ملکیت شصت فقیر را. در اطعام تملیک کافی است. لازم نیست که غذا بگذاری جلو آنها. (بخواهی غذا جلو آنها بگذاری گران است، 750 گرم گندم یا نان تملیک کنی به شصت فقیر، به این نحو تملیک می شود). این امر اعتباری است. آخه جامع بین امر عدمی و امر اعتباری چطور تصویر می کنید.

یا قصر و تمام. قصر بشرط لا است، دو رکعت بشرط لای از بیشتر یعنی به شرط عدم زیاده. تمام یعنی دو رکعت بشرط زیاده. دیگر جامع بین عدم زیاده و زیاده یعنی جامع بین وجود و عدم آنهم جامع ذاتی مقولی، جرسیس پیغمبر هم نمی تواند پیدا کند. قصر یعنی رکعتین بشرط لا عن الزیادة. تمام یعنی رکعتین بشرط الزیادة. خب بین عدم و وجود مگر می شود جامع ذاتی پیدا کرد؟

حالا بگذریم که بزرگان فلاسفه مثل ملاصدرا، علامه طباطبائی، محقق اصفهانی تصریح می کنند می گویند قاعده الواحد لایصدر الا عن الواحد در واحد شخصی است نه واحد نوعی.

مثال می زنند می گویند حرارت واحد نوعی است. یک فرد از حرارت از خورشید صادر می شود. یک فرد دیگر حرارت از غضب صادر می شود، یک فرد سوم از حرارت از حرکت صادر می شود. با اینکه بین خورشید و غضب و حرکت جامع ذاتی نیست. چون حرارتی که از اینها صادر می شود واحد نوعی است نه واحد شخصی. خب ملاکی هم که صادر می شود از اطعام، صوم و عتق واحد نوعی است. آن ملاکی که از عتق صادر می شود یک فردی است از ملاک غیر از آن فردی که از صوم یا عتق صادر می شود.

ولذا این مطالب را از فلسفه کشاندن به اصول در حالی که در خود فلسفه هم این حرفها ثابت نشده و بحث مفصلی دارد که اصلا قاعده الواحد در چه زمینه ای باید تطبیق بشود، خود فلاسفه با هم نزاه دارند و سخنانشان با هم اختلاف دارد، بیائیم این بحثها را به اصول بکشانیم انصاف نیست. هذا اولا.

وثانیا: جناب آخوند، این جامع ذاتی برفرض بین صوم و اطعام و عتق وجود دارد. اما به چه دلیل مولا وجوب را ببرد روی این جامع ذاتی؟ آقا این جامع ذاتی مجهول است. خود شما قائلید که چون مجهول است در مقام اثبات از آن جامع سخنی به میان نمی آید. می آیند می گویند أعتق رقبة أو صم ستین یوما أو اطعم ستین مسکینا. خب این جامع ذاتی مجهول چرا مولا امر را ببرد روی او. امر را می برد روی جامع انتزاعی مفهوم. می گوید إفعل احد هذه الامور. همه هم می فهمند. مثل اینکه حضرت شعیب فرمود "إنی ارید أن انکحک إحدی ابنتیّ هاتین"، حضرت موسی کاملا برایش واضح بود و سریع گفت حرفی نیست و اگر بخواهی اضافه هم حاضرم برایت کار کنم. چرا مولا امر را ببرد روی جامع ذاتی مجهول؟!

سؤال وجواب: شارع با مردم صحبت می کند وبرای مردم قانون جعل می کند، چرا قانون را ببرد روی موضوعی که مجهول است؟

و جالب این است که همه اش هم بحث شارع نیست. آخه ما هم این وسط گاهی دستوراتی می دهیم، خب می آییم امر می کنیم بچه مان را به جامع بین دو فعل، مثلا روزه قضاء به گردنش هست، می گوئیم یا روزه بگیر یا درس بخوان. هر چی می گردیم یک جامع ذاتی پیدا کنیم بین روزه و درس خواندن چون الواحد لا یصدر الا عن الواحد، عقلمان به جائی نمی رسد. من که وجوب تخییری دست خودم بود جامع ذاتی اش را پیدا نمی کنم این وجوب را بچسبانم و آن وجوب را گره بزنم به جامع ذاتی، آنوقت بچه من چه جور می خواهد این جامع ذاتی را پیدا کند. حالا راجع به خدا بحث نمی کنیم، خدا جامع ذاتی همه چیز را می داند، اما بحث وجوب تخییری که فقط راجع به خدا نیست. راجع به خدا هم عرض کردم که خدا با یک مردم کذا وکذا طرف است و برای اینها می خواهد قانون جعل کند. برای جبرئیل امین که قانون جعل نمی کند.

ولذا این مطلب اول ایشان درست نیست.

اما راجع به قسم دوم؛ قسم دوم مرحوم آخوند این بود که گفت سه تا ملاک هست، یکی در عتق، یکی در صوم، یکی در اطعام، منتهی این سه ملاک قابل استیفاء نیستند. یک ملاک را استیفاء کنی آن دو ملاک دیگر قابل استیفاء نیست. مرحوم آخوند فرمود واجب می کند مولا هر کدام از این سه تا را. یجب عتق الرقبة، یجب الاطعام، یجب الصوم.

می گویند جناب آخوند! وجوب مشروط است؟ وجوب عتق مشروط است به عدم صوم واطعام؟ می گوید نه. سنخ وجوب عتق رقبه سنخ وجوبی است که یجوز ترکه الی بدله. والا وجوب عتق رقبه وجوب مطلق است نه وجوب مشروط. من قول دوم را نمی گویم که می گفتند وجوب مشروط است.

اقول: می گوئیم جناب آخوند! ما که نمی فهمیم. سنخ وجوب در وجوب تخییری چطور می خواهد فرق کند با وجوب تعیینی؟ یا باید وجوب مشروط بشود، إن لم تصم فأعتق، که شما قبول نمی کنید. یا باید وجوب برود روی عنوان احدها، که آن را هم شما قبول نمی کنید، می گوئید نه، وجوب مطلق، رفته است روی خصوص عتق رقبه. یک وجوب دیگر هم مطلق رفته روی صوم، یک وجوب دیگر هم مطلق رفته روی اطعام. بعد می گوئید سنخ این وجوب فرق می کند. ما که با این الفاظ مطلب را نمی فهمیم. چطور می تواند سنخ فرق کند بدون اینکه وجوب مشروط بشود یا متعلق وجوب تخییری بشود عنوان احدها؟

ولذا این مطلب قابل قبول نیست.

بله! مرحوم آخوند زرنگی کرده است، که از این زرنگی ها مرحوم آخوند زیاد دارد، وضع را که تعریف می کند می گوید نحو اختصاص اللفظ بالمعنی. وجوب تخییری را تعریف می کند می گوید سنخ وجوب یجوز ترکه الی بدله. وجوب کفائی را که تعریف می کند می گوید سنخ وجوب یجوز ترکه إذا أتی الآخرون بالفعل. اما این تعریفهای مبهم و گنگ نه برای دیگران مفهوم است و نه فکر می کنم برای خود متکلم مفهوم باشد. سنخ وجوبٍ، چه سنخ وجوبی؟. وجوب روحش اراده است، اراده در واجب تخییری با اراده در واجب تعیینی سنخش چه فرق می کند؟ مگر بگوئید اراده مشروطه، که می گوئید نه، مگر بگوئید اراده جامع، که او را هم می گوئید نه.

البته عرض کنم: یک سری اشکالاتی که به مرحوم آخوند کرده اند گفته اند لازمه کلام شما در این قسم دوم این است که اگر مکلف همه این اطراف واجب تخییری را ترک کرد مثلا نه اطعام کرد ونه عتق و نه صوم، سه تا عقاب بشود. چرا؟ برای اینکه سه تا وجوب فعلی شد. وجوب عتق رقبه فعلی شد، وجوب صوم فعلی شد، وجوب اطعام هم فعلی شد.

این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست. چون اینها فکر کرده اند مرحوم آخوند در قسم دوم وجوب را مشروط می داند. چون فکر کرده اند وجوب را مشروط می داند، گفته اند خب شرطش حاصل می شود دیگر. إن لم تصم و لم تطعم فأعتق رقبة، وفرض این است که من نه صوم کرده ام و نه اطعام. پس وجوب عتق رقبه فعلی شد. إن لم تعتق رقبة و لم تعطم فصم، آنهم فعلی شد. چون عتق رقبه و اطعام نکردم. و هکذا. در محاضرات و بحوث اشکال کرده اند به مرحوم آخوند، که این سه تا وجوب مشروط می شوند سه تا وجوب فعلی در فرضی که هر سه فعل را ترک کنیم، چون شرطشان حاصل می شود. و لازمه کلام شما تعدد عقاب است.

خب این درست نیست. چون مرحوم آخوند صریحا می گوید من قائل به وجوب مشروط نیستم. بلکه می گوید سنخ وجوب تخییری سنخی است که یجوز ترکه الی بدله و یعاقب علی ترک الجمیع.

سؤال وجواب: ملاک فعلی است ولی من که نمی توانم هر سه را استیفاء کنم. لذا عقاب بر آنها عقاب بر غیر مقدور می شود که مرا کتک بزنند که سه تا ملاک فوت شد؟ سلمان فارسی هم سه تا ملاک را نمی تواند استیفاء کند، چون فرض این است که یک ملاک را که استیفاء کردی دو ملاک دیگر فوت می شود. زرنگی مرحوم آخوند این است که آمد یک جوری درست کرد، گفت سنخ وجوب یجوز ترکه الی بدله و لا یعاقب الا عند ترک الجمیع. دیگر نمی شود اشکال کرد به مرحوم آخوند، الا اینکه بگوئیم ما این سنخ وجوب شما را نمی فهمیم. چه سنخ وجوبی است وجوب تخییری که هر چیزی می گوئیم می گوئید نه. می گوئیم وجوب تخییری رفته روی عنوان احدهما؟ می گوئید نه. می گوئیم وجوب تخییری وجوب مشروط به ترک سائر افراد است؟ می گوئید نه. چشمی نمی تواند این سنخ وجوب را ببیند. خب دیگر چکار کنیم؟ مجبوریم از این قول سوم هم غمض عین کنیم.

محقق اصفهانی ره به این قسم دوم اشکال دیگری کرده است. فرموده جناب آخوند! این سه تا ملاک در فرضی که این سه تا فعل مقارن انجام بشود، یعنی همزمان من بیایم هر سه فعل را انجام بدهم آیا هر سه ملاک استیفاء می شود یا نمی شود؟

اگر در این فرض هر سه ملاک استیفاء می شود، پس باید مولا واجب کند بر ما این سه فعل را به نحو مقارن، تا ما تحصیل کنیم هر سه ملاک را. چون اگر بپذیرید که این سه ملاک قابل استیفاء است در فرضی که این سه فعل را مقارن هم انجام بدهیم، خب باید شارع امر کند بگوید این سه فعل را مقارن هم انجام بدهید تا هر سه ملاک استیفاء بشود.

اگر می گوئید نه، در فرضی هم که مقارن هم انجام بدهید، سه ملاک استیفاء نمی شود. می دانید لازمه اش چیست؟ لازمه اش این است که آن مکلف بدبختی که آمد جمع کرد بین این اطراف واجب تخییری، بگوئیم هر سه عملت باطل. خب بر او واجب بود عتق رقبة أو الاطعام، همزان نامه آزادی عتق رقبه را را تایپ کردند آوردند مولا امضاء کند، و نامه تملیک شصت تا مد طعام را به شصت فقیر تایپ کردند آوردند مولا امضاء کند. مولا هم این سه تا کاغذ را گذاشت روی هم و یک دانه کاربن هم گذاشت و یک امضاء کرد. می گوئید جناب مکلفی که یک روز روزه ات را خوردی، عتق رقبه ات صحیح، اطعام ستین مسکینا تو هم صحیح، ولی واجب کفاره را اداء نکردی. برای اینکه در فرض تقارن هیچکدام از ملاکها استیفاء نشد.

خلاصه فرمایش محقق اصفهانی این است که در فرض تقارن آیا می شود هر دو ملاک را استیفاء کرد در همین مثال، هم ملاک عتق رقبه و هم ملاک اطعام (حالا ملاک صوم را فعلا بحث نمی کنیم)؟ اگر می شود پس باید مولا واجب کند که به نحو تقارن این کار را بکن تا همه ملاکها را استیفاء کنی. اگر نمی شود پس خلاف ضرورت فقهیه است، شما باید ملتزم بشوید که عمل این آقا مجزی نیست.

اقول: در دفاع از مرحوم آخوند، به محقق اصفهانی عرض می کنیم: یک شق ثالثی هست، و آن اینکه در فرض تقارن هر کدام از این دو فعل پنجاه درصد ملاک فعل دیگر را از بین می برد، ولی مجموع این دو فعل می تواند یک ملاک را استیفاء کند.

سؤال وجواب: نه ملاک دارد، اما در فرض تقارن ملاک هر دو استیفاء نمی شود ولی ملاک هر دو هم صددرصد باطل نمی شود. آخه شما دو شق کردید، گفتید در فرض تقارن ملاک هر دو استیفاء می شود، پس باید هر دو را واجب کند به نحو تقارن. یا ملاک هیچکدام استیفاء نمی شود، پس لازمه اش این است که در فرض تقارن هر دو عمل مجزی نباشد و این خلاف ضروت فقه است. می گوئیم شق ثالثی دارد، در فرض تقارن پنجاه درصد ملاک در هر دو استیفاء می شود. پنجاه درصد ملاک عتق رقبه و پنجاه درصد ملاک اطعام استیفاء می شود. مولا هم برای چه مجزی نداند؟ واجب نمی کند تقارن هر دو فعل را، چون هر دو ملاک مستقلا استیفاء نمی شود. باطل هم نمی داند، چون بالاخره پنجاه درصد ملاک این و پنجاه درصد ملاک او استیفاء شد. مولا می گوید برای ما بس است.

پس این فرمایش محقق اصفهانی درست نیست. کلام واقع می شود در بقیه اقوال.

جلسه 344

چهارشنبه 23/02/88

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 اقوال واجب تخییری بود. قول سوم قول صاحب کفایه بود که واجب تخییری را دو قسم کرد، قسم اول این بود که جامع ذاتی بین افعال، واجب باشد. قسم این بود که کل فعلٍ واجب باشد بسنخ وجوب لا یجوز ترکه الا الی بدله.

در این قسم دوم فرض می شد که هر فعلی ملاک مستقل دارد ولی امکان استیفاء ملاک همه این افعال نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند این تصویر خلاف ظاهر دلیل واجب تخییری است که وجوب تخییری رفته است روی جامع انتزاعی احدها. و این هم از اوهام است که ما بگوئیم تضاد در ملاکات افعال است. در خود افعال تضاد فرض می شود، بین قیام و قعود تضاد هست، اما اینکه بین ملاک افعال تضاد باشد که قابل استیفاء نباشند این ملحق به انیاب اغوال است.

اقول: این فرمایش آقای خوئی ره قابل مناقشه است. مرحوم آخوند تصویر ثبوتی کرد، نگفت ظاهر واجب تخییری قسم دوم است. قسم دوم یک تصویر ثبوتی بود برای وجوب تخییری، وفی الجمله هم قابل قبول است. منتهی ما اشکالمان این بود که نگوئید وجوب تخییری سنخ وجوب لا یجوز ترکه الا الی بدله. نه، می شود وجوب مشروط. واجب است این فعل علی تقدیر ترک آن اطراف دیگر. اما اینکه بگوئیم فرض نمی شود این قسم دوم، دلیلی نداریم بر ابطال فرضیه قسم دوم. چرا تضاد در ملاکات را ما انکار کنیم؟ خوردن عسل و خوردن خربزه مثال معروف است، که ممکن است هر دو را بخوریم اما ملاک خوردن خربزه با ملاک خوردن عسل با هم قابل استیفاء نیستند. مولا گاهی می گوید یا شربت بیاور یا دوغ بیاور، هر دو هم ملاک دارد. ولی مولا می بیند خودش معده اش گنجایش هم شرب و هم دوغ ندارد. آوردن شرب و آوردن دوغ که محال نیست، ممکن است. چه مشکلی دارد که مکلف هم دوغ بیاورد و هم شربت. امکان استیفاء ملاک هر دو وجود ندارد. این هیچ محذوری ندارد. مخصوصا ملاکهای عقلائی یا ملاکهای شرعی و تعبدی که این قوانین تکوینی بر آن حاکم نیست.

در فرض تقارن هم که بخواهد همزمان دو فعل را ایجاد کند، ممکن است ملاک در یک فعل مشروط است استیفائش به عدم تقارن دیگری. مثلا ملاک عتق رقبه در فرض تقارن با صوم استیفاء نمی شود، ولی ملاک صوم در فرض تقارن با عتق رقبه هم استیفاء می شود. ولذا اگر مقارن هم انجام بدهیم باز نمی توانیم هر دو ملاک را استیفاء کنیم، ولی ملاک یکی قابل استیفاء است. حالا یا فرض دیروز که مطرح می کردیم که در فرض تقارن پنجاه درصد هر کدام از این دو ملاک قابل استیفاء است، یا فرض امروز ما که در جزوه هم نوشته ایم که ممکن است ملاک در عتق رقبه به شرط عدم التقارن مع الصوم باشد ولی ملاک در صوم لابشرط باشد. وقتی در کنار هم ومقارن هم عتق رقبه می کنیم وصوم می کنیم، خب ملاک صوم تحصیل می شود. چون ملاک صوم لابشرط از تقارن با عتق رقبه است، ولی ملاک عتق رقبه استیفاء نمی شود چون ملاک او بشرط لای از تقارن با اطعام است.

پس تصویر دوم مرحوم آخوند اشکال عقلی ندارد.

نسبت به این بخش از کلام مرحوم آخوند ما قبول کردیم که باید مرحوم آخوند بجای سنخ وجوب بگوید وجوب مشروط. اتفاقا برداشت مرحوم آقای خوئی از کلام مرحوم آخوند این است که در قسم دوم وجوب مشروط است. ما تفسیر کردیم گفتیم مرحوم آخوند می گوید وجوب مشروط نیست سنخ وجوب فرق می کند. ما اشکالمان بر مرحوم آخوند این بود که بگوئید وجوب مشروط است در قسم دوم، اما اینکه قسم دوم محال است خلاف ظاهر ادله است، این اشکالهد/گ

ق56گ76 /گ

گا به مرحوم آخوند وارد نیست.

سؤال: برای چی مرحوم آخوند می گویند واجب مشروط نیست؟ چون خلاف ظاهر ادله است. جواب: به هر حال می خواهیم ببینیم قسم دوم ممکن است یا ممکن نیست. قسم دوم ممکن است. منحصر هم که نیست واجب تخییری به قسم دوم تا بگوئید خلاف ظاهر ادله است. یک تصویر ثبوتی است و اشکالی ندارد.

### قول چهارم در تفسیر وجوب تخییری

قول رابع قول محقق عراقی است. ایشان فرموده است که واجب تخییری را اینطور تفسیر کنیم، بگوئیم: وجوب عتق یعنی وجوب سدّ باب عدم بر عتق من بعض الجهات. عدم عتق دو نوع است، عدم عتق که مقرون است به وجود اطعام، عدم عتق که مقرون است به عدم اطعام. ما دو حصه داریم بب رای عدم العتق: عدم العتق در کنار عدم الاطعام، عدم العتق در کنار وجود اطعام. محقق عراقمخی می گوید مولا از ما خواسته است این عدم عتقی که مقارن عدم اطعام است سدّ بکنیم. اما عدم عتقی که مقارن است با وجود اطعام، نه سدّ باب او لازم نیست. نتیجه این می شود کسی که اطعام می کند تکلیف مولا را امتثال کرده است، چون سدّ کرد باب عدم عتق مقارن عدم الاطعام را. امتثال کرد. باب عدم العتق را آن عدم العتقی که مقارن عدم الاطعام است سدّ کرد. آن عدم العتقی که الان می بینید، آن عدم العتقی است که مقارن با وجود اطعام است. مولا از ما نخواسته بود که این عدم العتق مقارن وجود اطعام را هم سدّ کنیم وسدّ باب کنیم بر آن. از آنطرف در رابطه با اطعام هم همینطور، می گوید سدّ باب العدم علی الاطعام العدم المقارن لعدم العتق. من اگر اطعام بکنم یا عتق بکنم هر دو تکلیف راا امتثال کرده ام. دو تا تکلیف تعیینی است یکی به سدّ باب عدم عتق الا عدما مقارنا لوجود الاطعام، و یکی هم امر به سدّ باب اطعام الا عدما مقارنا لوجود العتق. اما خدا نیاورد آن روزی را که نه اطعام بکنم و نه عتق رقبه. دو تا تکلیف را عصیان کرده ام. چرا؟ برای اینکه نه سدّ باب عدم کرده ام بر عتق رقبه و نه سدّ باب عدم کرده ام بر اطعام. چون فرض این است که هر دو عدم مقرون شدند به عدم دیگری. اگر هر دو را بیاورم امتثال است. یکی را بیاورم باز امتثال هر دو است. یعنی کسی که عتق می کند دو تا امر را امتثال می کند، چون سدّ باب عدم مقرون به عدم دیگری می کند.

سؤال وجواب: کسی که هم عتق می کند و هم اطعام می کند بالاخره خواسته مولا را امتثال کرده است. ... لابشرط است دیگر، گفت باب عدم عتق را آن عدمی که مقرون است به عدم دیگری سدّ کن. ... بالاخره عدم عتق مقرون به عدم اطعام منسد شد دیگر. کسی منسد نمی کند این عدم را که هر دو را ترک کند. گر هر دو را ترک کرد هم عتق را ترک کرد وهم اطعام را، سدّ نکرد باب عدم عتق مقرون به عدم اطعام را.

سؤال وجواب: چه فرق می کند هم عتق واجب است و هم اطعام واجب است. دو تا وجوب هست، اگر شما هم عتق بکنید و هم اطعام، هر دو امر به سدّ باب عدم من بعض الجهات را امتثال کردید. ولی اگر هر دو را ترک کنید دو تا تکلیف را عصیان کردید، چرا؟ برای اینکه یک تکلیف این است که باب عدم عتق را که مقرون است به عدم الاطعام سدّ کن شما سدّ نکردی. از آن طرف باب عدم الاطعام را که مقرون است به عدم العتق سدّ کن آن را هم سدّ نکردی. باب هر دو عدم مفتوح است و منسدّ نیست.

بعد محقق عراقی می گوید لازمه حرف ما تعدد عقاب است. چون دو تا تکلیف عصیان شد. الا أن یقال که چون مصلحت واحده است و فوت شده مصلحت واحده، ولذا عقاب متعدد نمی شود. این بیان محقق عراقی است.

اقول: این فرمایش محقق عراقی خلاف ظاهر ادله است. وجدانا در واجب تخییری وجوب نرفته روی سدّ باب العدم. وجوب رفته روی عتق، وجوب رفته روی اطعام، علی نحو التخییر. ما دو وجوب نداریم، بلکه یک وجوب داریم رفته روی عتق أو الاطعام. ما برای توجیه این وجوب که نمی توانیم به راه های غیر عرفی کشیده بشویم.

سؤال وجواب: دو تا وجوب تعیینی نفسی است، منتهی نه وجوب عتق، بلکه وجوب سدّ باب عدم بر عتق الا من حیث العدم المقرون بوجود الاطعام. سدّ کن باب عدم را بر عتق مگر آن عدم العتقی که مقرون است به وجود اطعام. او را لازم نیست ترک کنی. وهکذا در مورد اطعام. دو تا وجوب تعینیی به این نحو.

و محقق عراقی در بحث قاعده اشتغال بر اساس همین توجیه ها قائل شده است به وجوب احتیاط در موارد شک بین تعیین و تخییر که نمی دانیم آیا واجب است عتق رقبه تعیینا، یا واجب است عتق رقبة أو الاطعام تخییرا، ایشان قائل به اصالة التعیین شده است. که این بحث را فعلا مطرح نمی کنیم.

### قول پنجم در تفسیر وجوب تخییری

قول خامس در رابطه با وجوب تخییری: قول مرحوم نائینی وآقای بروجردی ره است. می گویند: اصلا متعلق وجوب احدهمای مصداقی است.

توضیح ذلک: ما یک احدهمای مفهومی داریم یعنی عنوان و مفهوم احدهما. یکی احدهمای مصداقی داریم یعنی واقع احدهما نه مفهوم احدهما. همان چیزی که محقق اصفهانی نام آن را فرد مردد می گذارد و می گوید مفهوم فرد مردد بالحمل الشایع وجود ذهنی متعین دارد، اما مصداق فرد مردد محال است، چون الفرد المردد لا هویة له و لا ماهیة. ما در خارج فرد مردد نداریم، چون وجود عین تشخص است. معنا ندارد که ما در خارج وجود غیر متشخص داشته باشیم وجود مردد داشته باشیم.

محقق نائینی وآقای بروجردی گفته اند اتفاقا همین فرد مردد بالحمل الشایع همین متعلق وجوب است. چطور؟

فرموده اند: یکوقت بحث اراده تکوینیه است، یعنی صرف قدرت می کنیم در انجام فعل. بله در اینجا یا صرف قدرت می کنیم در عتق تعیینا و صرف قدرت می کنیم در اطعام تعیینا. صرف قدرت در احدهمای مردد معقول نیست.

اما یکوقت بحث وجوب است. وجوب مشکلی ندارد. وجدانا تعلق می گیرد به فرد مردد. حالا بجای وجوب بگذارید شوق تکوینی نه اراده تکوینیه به معنای صرف القدرة، نه، صرف القدرة محال است به غیر فرد معین تعلق بگیرد، اما وجوب یا شوق نفسانی اینها می تواند به فرد مردد تعلق بگیرد. برای اینکه روشنبشود مثال می زنیم به شوق:

می گویند گاهی انسان شوق دارد به یک فعل معین. می گوید شوق دارم آب بیاشامم. گاهی شوقش مستقر نیست بر شرب ماء، مثل رقص نور که این نور تبادل می شود ثبات ندارد، تا می خواهی نگاه کنی وبگوئی این لامپ روشن است، می بینی از این لامپ رد شد رفت لامپ دیگر روشن شد، همینجور این نور می چرخد در این لامپها. شبیه این حالت در شوق انسان هست. شوق تعلق می گیرد گاهی به خصوص شرب ماء ومستقر می شود بر او. گاهی نه، ثبات و استقرار ندارد، می گوید دوست دارم شرب ماء یا شرب لبن را. یعنی استقرار پیدا نمی کند این شوق بر خصوص شرب ماء یا بر خصوص شرب لبن. ولذا شما شوق دارید به شرب الماء أو شرب اللبن. نه اینکه به مفهوم احدهما شوق دارید. مفهوم احدهما که نه شکم را سیر می کند و نه تشنگی را برطرف می کند. به واقع احدهما شوق دارید، اما شوق دارید به یک واقع غیر ثابت و غیر مستقر. ولذا می گویند علم اجمالی هم همین است. یکوقت می گوئید زید آمد، یکوقت می گوئید می دانم یا زید آمد یا عمرو آمد. یعنی علمتان استقرار ندارد بر خصوص مجیء زید. ولذا فرموده اند که وجوب تخییری تعلق می گیرد به احدهمای مصداقی یعنی بالفرد المردد المصداقی. نه به مفهوم فرد مردد، نه به مفهوم احدهما، به واقع احدهما. همان واقع غیر ثابت یعنی واقع غیر مستقر و متزلزل.

سؤال وجواب: مفهوم احدهما که ملاک ندارد. مفهوم احد الفعلین که مصلحت ندارد. مصلحت در شرب ماء است و در شرب لبن. وقتی مصلحت در شرب ماء است و در شرب لبن، شما شوقتان تعلق می گیرد به شرب ماء وشرب لبن منتهی به نحو غیر مستقر. می گوئید دوست دارم یا آب بیاشامم یا شیر.

سؤال وجواب: گفته اند اراده به معنای اراده تکوینیه أی صرف القدرة، بله صرف قدرت نمی شود بکنید در احدهمای مردد. بالاخره وقتی شما دارید می آشامید یا آب می آشامید یا شیر. اما در مثال شوق و وجوب نه، می گوئید دوست دارم یا آب بخورم یا شیر بخورم. "إنی ارید أن انکحک احدی ابنتی"، عنوان متعلق شوق عنوان احدهما نیست، بلکه آن واقع احدهما است. واقعا شوق دارد یا این دخترش را بدهد به موسی علیه السلام یا آن دخترش را، نه عنوان احدهما. اینجور فرموده اند.

محقق اصفهانی ره اشکال کرده، فرموده ما فرد مردد که در خارج نداریم. مفهوم فرد مردد یعنی مفهوم احدهما که فرد مردد نیست. مفهوم احدهما یک وجود ذهنی و یک مفهوم روشنی دارد. مفهوم احدهما. فرد مردد مفهومی. شما می خواهید بگوئید واقع احدهما، فرد مردد مصداقی. آخه فرد مردد بالحمل الشایع لا هویة له و لا ماهیة. وجود عین تشخص است. مگر می شود وجود غیر متشخص ما داشته باشیم. در خارج یا ما زید داریم یا عمرو، فرد مردد بین زید و عمرو که ما در خارج نداریم. ولذا این تصویر شما غیر معقول است.

اقول: می گوئیم جناب محقق اصفهانی! اولا: از اینکه شما اعتراف کردید عنوان احدهما مفهوم احدهما، این وجود ذهنی معین دارد و می تواند متعلق وجوب باشد. وجوب تعلق بگیرد به عنوان احدهما. از این مطلب شما ما خرسندیم، ولی چرا شما زیر بار این مطلب نمی روید و نخواهید رفت که عنوان احدهما متعلق وجوب باشد، بلکه مبنای دیگری دارید. ولی در این بحث در اشکال به مرحوم نائینی اعتراف کردید که می شود مفهوم احدهما متعلق یک صفت نفسانیه یا یک صفت اعتباریه باشد. اینجا اعتراف می کنید ولی خودتان زیر بار این مبنا نمی روید و متعلق وجوب را عنوان احدهما نمی دانید، ولی در اینجا این را در اشکال به مرحوم نائینی اعتراف کردید که عنوان احدهما مشکل ندارد می تواند متعلق صفت نفسانیه یا صفت اعتباریه ای مثل وجوب باشد. حالا به این کار نداریم.

راجع به این بخش از کلامتان که فرمودید فرد مردد مصداقی محال است داشته باشیم؛ جناب محقق اصفهانی! اولا مرحوم نائینی وهمینطور آقای بروجردی نگفتند ما در خارج فرد مردد داریم. بحث در این است که شوق طرفش مستقر نیست، نه اینکه در خارج ما فرد مردد داریم. ما در خارج غیر از شرب ماء و غیر از شرب لبن چیز دیگری به نام فرد مردد نداریم. هیچ کس ادعا نمی کند که ما در خارج فرد مردد داریم. ادعا این است که شوق در تعلق به این شرب ماء وشرب لبن استقرار ندارد. ولذا می گوید دوست دارم یا آب بیاشامم یا شیر بیاشامم. عدم استقرار در طرفین شوق چه ربطی دارد به این بحث فلسفی که الفرد المردد لا هویة له و لا ماهیة؟

پس این اشکال شما وارد نیست.

ثانیا: شما می گوئید ما در خارج شرب ماء داریم بطور معین، شرب لبن داریم بطور معین، فرد مردد نداریم. خب مگر مرحوم نائینی گفت ما فرد مردد داریم در خارج. شوق در نفس شما در مقام تعلق به شرب ماء وشرب لبن استقرار ندارد، یعنی این دو مفهوم را در ذهن تصور کردید، اما شوق تعلقش به این دو مفهوم استقرار پیدا نکرد. یعنی شما تصور کردید شرب ماء را، تصور کردید شرب لبن را، وشوق پیدا کردید به شرب ماء أو شرب اللبن. متعلق شوق نه اینکه در خارج فرد مردد است که ما در خارج غیر از شرب لبن و شرب ماء چیزی به نام فرد مردد داریم. کی مرحوم نائینی و آقای بروجردی ره همچنین ادعائی کردند؟ آنها می گویند طرفیت برای شوق گاهی طرفیت مستقره است، می گوید من شوق دارم به شرب ماء. ثبات دارد این شوق در طرفیت نسبت به شرب الماء. گاهی نه استقرار وثبات ندارد. این را می گویند.

سؤال وجواب: اصلا شوق تخییری یک سنخی است از شوق. شوق تخییری یعنی می گوید شوق دارم یا به آب خوردن یا به شیر خوردن. اصلا متعلق شوق استقرار ندارد، چون أو ضد استقرار است. وقتی می گوئید یا این یا این، ضد استقرار است، نمی گوئید حتما این،؛ بلکه می گوئید یا این یا این.

ثالثا: جناب محقق اصفهانی! اینکه شما اصرار دارید فقها و اصولا که فرد مردد چون در خارج موجود نیست پس ما در بسیاری از مباحث در فقه و اصول مواجه می شویم با این اشکال عدم وجود فرد مردد. مثلا شما می دانید یا نماز ظهرتان باطل شد یا نماز عصر. واحتمال میدهید هر دو نماز باطل باشد. چرا؟ برای اینکه می گوئید یکی به من گفت که تو مسلم در این دو نماز هشت تا رکوع بجا نیاوردی، اما نمی دانم هفت تا رکوع بجا آوردی یا شش تا. من از پیامبر از جبرئیل شندیم که گفت فلانی در این دو نمازش هشت تا رکوع بجا نیاورد. به جوری که اگر فی علم الله این دو تا نماز شما هر دو باطل باشد، جبرئیل امین هم نمی تواند تعیین کند که آن نمازی که شما می دانید باطل است کدام نماز است. چرا؟ برای اینکه عنوان ندارد. شما علم اجمالی دارید که یکی از این دو نماز باطل است و احتمال هم می دهید نماز دوم باطل باشد. اگر هر دو نماز باطل باشد هیچ عنوان معیِّن و مشخِّصی نیست که تعیین کند آن معلوم بالاجمال شما کدام نماز است. چون هر دو نماز فی علم الله باطل است. اگر بگویند شما می دانستی نماز ظهر باطل است، لم لا یعکس، چرا نمی گویند تو می دانستی نماز عصر باطل است؟ ترجیح ندارد.

در همین مثال اگر کسی بیاید بگوید قاعده فراغ جاری می کنیم، می گوئیم می دانم یکی از این دو نماز باطل است، و اشک فی الصلاة الاخری، همان صلاة اخرایی که معین نیست. فتجری قاعدة الفراغ فیها. محقق اصفهانی اشکال می کند، می گوید قاعده فراغ در کدام نماز جاری است؟ در نماز ظهر یا در نماز عصر یا در فرد مردد؟ اگر بگوئید در نماز ظهر، می گوید تعارض می کند با قاعده فراغ در نماز عصر. اگر بگوئید در نماز عصر، می گوید تعارض می کند با قاعده فراغ در نماز ظهر. اگر بگوئید قاعده فراغ در احدی الصلاتین لابعینها، می گوید این فرد مردد است.

می گوئیم جناب محقق اصفهانی! یک نظر عقلی داریم و یک نظر عرفی. از نظر عرفی یک جور باید صحبت کنیم از نظر عقلی جور دیگر. عقل وقتی می آید به او می گوئیم موضوع قاعده فراغ عنوان الصلاة الاخری است، منتهی عنوان فانی در خارج. می گوئیم آقای عقل مشکلی هست؟ می گوید نه، عنوان الصلاة الاخری عنوانٌ متعینٌ ذهنی. بالحمل الشایع فرد مردد نیست. می گوئیم پس جناب عقل هیچ مشکلی نیست که قاعده فراغ موضوعش به نظر عقل الصلاة الاخری باشد، عنوان الصلاة الاخری باشد. چرا؟ برای اینکه الصلاة الاخری مصداق صلاة است. عنوان الصلاة الاخری مصداق عنوان صلاة است دیگر. پس مشکلی عقلی حل می شود.

می رویم سراغ عرف؛ می گوئیم جناب عرف! موضوع قاعده فراغ به نظر تو چیست؟ عنوان الصلاة الاخری است؟ می گوید نه، عنوان الصلاة الاخری که به درد من نمی خورد. قاعده فراغ در وجود خارجی صلاة اخری جاری می شود.

ولی به عرف می گوئیم وجود خارجی الصلاة الاخری مشکلی ندارد قاعده فراغ در آن جاری یشود؟ می گوید نه، به نظر من هیچ مشکلی ندارد. چرا؟ برای اینکه عرف می گوید تو اگر قاعده فراغ هم جاری نکنی، من قبل از آن خودم گفته ام که یقین دارم یکی از این دو نماز باطل است وشک دارم در بطلان نماز دیگر. من شک دارم در بطلان نماز دیگر، حالا شما بیائی بگوئی در نماز دیگر قاعده فراغ جاری کن. مشکل خاصی ایجاد نکردی. همانی که من شک دارم که نماز دیگر صحیح است یا صحیح نیست، قاعده فراغ جاری کردی.

پس از نظر عقل موضوع قاعده فراغ عنوان الصلاة الاخری است. از نظر عرف واقع الصلاة الاخری است. عرف مشکلی برای فرد مردد نمی بیند. چون خودش می گوید اشکّ فی الصلاة الاخری، حالا شما بیائید بگوئید تجری قاعدة الفراغ فی الصلاة الاخری، چه مشکلی دارد برای عرف. اما عقل مشکل ایجاد می کند، عقل را با زبان خودش قانع می کنیم. می گوئیم اصلا از نظر شمای عقل موضوع قاعده فراغ عنوان ذهنی الصلاة الاخری است.

وهمینطور مثالهای دیگر. در کلی فی المعین من فروختم به شما یکی از این دو کتاب را. از نظر عقل عنوان احد الکتابین متعلق ملکیت است. خب عنوان احد الکتابین تعین ذهنی دارد. از نظر عرف واقع احد الکتابین. ولی عرف اشکال فرد مردد را نمی فهمد. هر چه به عرف می گوئی، می گوید یکی از این دو کتاب مال من است دیگر. می گوئیم عنوان یکی از دو کتاب؟ می گوید نه، عنوان یکی از دو کتاب به چه درد من می خورد. دستش را هم می گذارد روی این دو کتاب می گوید یکی از این دو کتاب مال من است. می گوئیم صبر کن، این کتاب الف مال تو است؟ می گوید نه. ولذا بایع می تواند کتاب الف را بفروشد به دیگران. کتاب ب مال تو است؟ می گوید نه. لذا بایع می تواند کتاب الف را نفروشد کتاب ب را بفروشد به دیگران. اما یکی از این دو کتاب مال من است. عنوان احد الکتابین را هم عرف قانع نمی شود که بگویند تو مالک عنوان احد الکتابین هستی. می گوید عنوان احد الکتابین را مفت هم بدهند نمی خرم. من می خواهم این کتابها را مطالعه کنم باسواد بشوم، عنوان احد الکتابین را می خواهم چکار کنم.

پس عقل می گوید عنوان احد الکتابین عنوان ذهنی متشخص فانیا فی الخارج موضوع ملکیت است. عرف هم که واقع احد الکتابین را به نظر ساذج عرفی قبول دارد. و مرحوم نائینی این را می خواهد بگوید. می خواهد بگوید از نظر عرف متعلق اراده عبارت است از واقع احدهمای لا بعینه. به عرف بگوئی عنوان یکی از این دو فعل را دوست داری؟ می گوید عنوان چیست؟ من این دو فعل را دوست دارم علی البدل.

ولذا به نظر ما این قول مرحوم نائینی وآقای بروجردی از نظر عرفی بسیار قول متینی هست.

تتمة الکلام انشاءالله روز شنبه.

جلسه 345

شنبه 26/02/88

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 تفسیر حقیقت وجوب تخییری بود.

عرض کردیم مرحوم نائینی وآقای بروجردی قدهما فرموده بودند که وجوب تخییری تعلق گرفته است به فرد مردد. یا به تعبیر دیگر به احدهمای مصداقی.

ما یک احدهمای مفهومی داریم، مفهوم احدهما. یک احدهمای مصداقی داریم، واقع احدهما. راجع به مفهوم احدهما کسی شک ندارد که یک مفهوم ذهنی متعینی هست. مثل بقیه مفاهیم ما یک مفهوم ذهنی معینی داریم به نام مفهوم احدهما. که بالحمل الشایع مردد نیست، فرد مردد نیست. اما آقای بروجردی ره و مرحوم نائینی می گویند وجوب تعلق گرفته است به احدهمای مصداقی، یعنی فرد مردد. ولذا محقق اصفهانی ره صدای اعتراضش بلند شده، فرموده است که: فرد مردد هویت ندارد، ماهیت ندارد. ما در خارج وجود را عین تشخص می دانیم. در خارج ما یا صوم داریم و یا اطعام. اما فرد مردد بین صوم و اطعام ما نداریم.

ما عرض کردیم که این فرمایش محقق اصفهانی تمام نیست. خلط است بین فرد مردد و بین تردد در اضافه وجوب تخییری. مرحوم نائینی نمی گوید وجوب تخییری متعلقش فرد مردد است. می گوید در طرفیت صوم و اطعام برای وجوب تخییری تردد هست. یعنی ذهن هم صوم را تصور می کند و هم اطعام را. وجوب تعلق می گیرد به صوم لا علی نحو الاستقلال، بل علی نحو التبادل و التزلزل. ولذا می گوئیم واجب است یا صوم یا اطعام.

واین مطلب از نظر عرفی کاملا درست است. از نظر عرف وجوب تعلق می گیرد به خارج. همان خارج غیر موجود. چطور شما وقتی شوق دارید به صوم، همان صوم خارجی که موجود نیست مورد شوق شما هست. ولذا وقتی روزه می گیرید می گوئید این همان چیزی است که به آن شوق داشتم. در وجوب تخییری از نظر عرفی اینطور است که شوق و وجوب تعلق می گیرد به صوم و اطعام علی سبیل التبادل. واین هیچ محذوری ندارد. بله! از نظر عقلی چون متعلق وجوب خارج نیست، صورت خارج دیده است، ولذا ما از نظر عرفی قبول داریم که مفهوم الصوم أو الاطعام متعلق وجوب است. مفهوم الصوم أو الاطعام همان مفهوم احد الفعلین است. احد الفعلین یک مفهوم اسمی است، الصوم أو الاطعام آن تبادلش و آن احدهمایش معنای حرفی است که از أو انتزاع می شود. الصوم أو الاطعام با احدهما تفاوتش مثل تفاوت معنای حرفی است با معنای اسمی. و لذا متعلق وجوب به نظر عقل مفهوم الصوم أو الاطعام است و چه بسا می تواند مولا مفهوم اسمی را متعلق وجوب قرار بدهد، بگوید إئت بأحدهما، ولکن از نظر عرفی نه، خارج متعلق وجوب است، همان خارجی که موجود نیست، مولا همان را واجب می کند تا موجود بشود. متعلق امر از نظر عرفی همان خارج غیر موجود است. از نظر عقل، عنوان خارج دیده صوم أو الاطعام متعلق وجوب تخییری است، یا به تعبیر دیگر می تواند عنوان احدهما متعلق وجوب تخییری باشد، ولکن از نظر عرفی ما هو بالحمل الشایع صوم و ما هو بالحمل الشایع اطعام متعلق وجوب تخییری است. وجوب تعلق گرفته است به صوم خارجی لا علی نحو الاستقرار بل علی نحو التزلزل و التبادل.

اینکه محقق نائینی و آقای بروجردی متعلق وجوب تخییری را احدهمای مصداقی می دانند، اگر از نظر عقلی می خواستند این حرف را بفرمایند ما قبول نمی کردیم. چرا؟ برای اینکه در عالم ذهن وجوب، شوق، متعلق می خواهد. و قوام وجوب و شوق به آن متعلق است که از آن تعبیر می کنیم به طرف اضافه. محال است در طرفیت اضافه تردد باشد عقلا. در ذهن متعلق وجوب باید تشخص داشته باشد. و متعلق وجوب تشخص هم دارد. مفهوم الصوم أو الاطعام الملحوظ فانیا فی الخارج. مفهوم احدهما الملحوظ فانیا فی الخارج. ولکن از نظر عرفی ما معتقدیم که عرف اصلا مشکلی نمی بیند. اصلا عرف معتقد است خارج متعلق وجوب است، خارج غیر موجود. یعنی شما که شوق دارید مثلا آب بخورید، همان آب خوردن خارجی است که ملاک دارد و محصل غرض است و همان از نظر عرفی متعلق شوق شما است. حالا گاهی ملاک تعیینی است شوق دارید به آب خوردن، گاهی ملاک تخییری است شوق دارید یا آب بخورید یا دوغ بخورید. اصلا متعلق شوق شما به نظر عرفی خارج است خارجی که هنوز موجود نیست و چه بسا محال هم باشد وجودش. مثلا شوق به بازگشت جوانی. اما متعلق شوق خارج است که غیر موجود است. خارج گاهی خارج متعین است به نظر عرف و گاهی خارج مردد است. و ما این را عرض کردیم که در مثالهای دیگر مثلا در همان علم اجمالش شما می دانید یا این خاک نجس است یا آن خاک دوم. علم دارید احدهما نجس است. و شک دارید در نجس بودن دومی. چطور؟ یک ظرف آب نجسی را از بالای پشت بام ریختند، نمی دانید آیا کل این آب نجس ریخت روی این خاک الف، یا دو نصف شد، نصف آن ریخت روی خاک الف و نصف آن ریخت روی خاک ب. به جوری که اگر فی علم الله هر دو خاک نجس شده، اصلا التراب المعلوم نجاسته اجمالا هیچ تعین ندارد حتی فی علم الله. مرجح ندارد که خداوند متعال بفرماید این خاک الف است که یعلم زید بنجاسته اجمالا. چه فرق می کند با خاک ب؟ فرض این است که هر دو نجس هستند و هیچ عنوان ذهنی هم ندارد که متعین باشد در یکی از این دو. ولکن عرف می گوید من می دانم یکی از این دو خاک نجس است، شک دارم در نجس بودن خاک دیگر، اصالة الطهارة جاری می کند در التراب الآخر، اثرش این است که حالا که فاقد الماء است دیگر زحمت نمی کشد برود یک خاک پاکی از بیابان پیدا کند. نه، می گوید راحت تر این است که یکبار با این خاک تیمم کنم و یکبار دیگر هم با خاک دوم. اصالة الطهارة در احد الترابین لا بعینه که جاری شد. آن چیزی که عقلا موضوع قاعده طهارت است، عنوان التراب الآخر است. عنوان التراب الآخر مصداق عرفی کل شیء نظیف هم هست. از نظر عقلی بخواهید حساب کنید عنوان التراب الآخر موضوع اصالة الطهارة است منتهی عنوان فانی فی الخارج. پس تعین دارد این عنوان. از نظر عرفی بخواهید حساب کنید، واقع و وجود التراب الآخر موضوع اصالة الطهارة است، ولکن عرف تعین التراب الآخر در خارج برایش مهم نیست. مهم این است برای عرف که قاعده طهارت اینجا موضوع دارد و اثرش هم مشخص هست. اثرش جواز اکتفاء به تکرار تیمم است با این دو خاک. ما چه مشکلی داریم؟ از نظر عقل مجرای قاعده طهارت عنوان فانی فی الخارج التراب الآخر است. اثر آن هم مشخص است، جواز احتیاط به تکرار تیمم بکلا الترابین. و عدم احتیاج به گشتن و پیدا کردن خاک پاک. از نظر عرفی هم که فرد مردد مشکلی ندارد. ما چه مشکلی دیگر پیدا بکنیم؟

در همان مثال ملکیت کلی فی المعین، بایع به شما گفت بعتک احدی هاتین الشاتین، کلی فی المعین است دیگر. شما هم گفتید قبلت. آقا اتفاقا قبل از اینکه تعیین بکند بایع آن مملوک شما را، هر دو گوسفند نوزادی به دنیا آوردند، اصلا فرض کنید شیر دادند، پشم دادند. سؤال می کنیم آقای مشتری شما مالک این گوسفند الف هستی؟ می گوید نه، مال این بایع است، ولذا می تواند این گوسفند الف را به هر کس که خواست بفروشد. آیا مالک گوسفند ب هستی؟ الکلام الکلام او ملک بایع هست. آیا مالک عنوان ذهنی احدی الشاتین هستی؟ می گوید مرد حسابی مملوک من در خارج است می گویند بچه هم زائیده. عنوان احدی الشاتین که بچه نمی زاید و شیر نمی دهد. می خواهم یکی از این دو تا بچه گوسفندها را هم بگیرم چون گوسفند من بچه زائیده است. مملوک به نظر عرف در خارج است، ولذا وقتی هر دو تلف می شود مشتری می گوید ملک من تلف شد. عنوان ذهنی که تلف نمی شود. اگر هر دو گوسفند تلف بشود در دست بایع، مشتری می گوید ملک من تلف شد. مملوک در خارج است به نظر عرف، اما تعین ندارد. ولی از نظر عقل بله، مملوک عنوان احدی الشاتین است الملحوظ فانیا فی الخارج. ولی ما مشکلی نداریم. اینجا هم همینطور است.

اینکه مرحوم آخوند در کفایه فرموده است: نمی شود عنوان احدهما یا مصداق احدهما طرف بعث و تحریک باشند، می گوید من قبول دارم علم اجمالی تعلق می گیرد به احدهما، ملکیت در کلی فی المعین تعلق می گیرد به احدهما. اما این وجوب بیچاره چون متضمن بعث و تحریک است، بعث و تحریک به احدهما معنا ندارد. احدهما قابل تحریک نیست. چون شما در خارج یا باید روزه بگیرید یا اطعام کنید. متحرک نمی شوید مگر به طرف صوم یا به طرف اطعام. چون احدهما قابل تحریک نیست، ولذا نمی تواند وجوب تخییری تعلق بگیرد به احدهما لا مفهوما و لا مصداقا.

اقول: جناب آخوند! چه اشکالی دارد تحریک انشائی، تحریک تشریعی نحو احدهما؟ بله تحریک خارجی یا هلش می دهی طرف این اتاق و یا هلش می دهی طرف آن اتاق، تعین دارد. اما تحریک تشریعی مثل شوق می ماند مثل اراده می ماند. شما نمی توانی اراده کنی یعنی شوق داشته باشی به اینکه امروز یا آش بخوری یا آبگوشت. می گوئی خلی حوس کردم یا بروم مغازه اش فروشی یا بروم آن مغازه دیزی پزی. از غذاهای دیگر خوشم نمی آید. شوق داری الی احدهما. شوق الی احدهما و عزم بر ایجاد احدهما این باعث می شود ظهر که شد انتخاب کنی، یا بروی مغازه آش فروشی یا مغازه آبگوشت فروشی. شوق مولا وبعث مولا هم همین است. بعث تشریعی است، شوق است. می گوید شوق دارم شما یکی از این دو کار را انجام بدهی. تحریک انشائی و تشریعی می کند شما را، می گوید باید یکی از این دو کار را انجام بدهی. باید یا روزه بگیری یا اطعام کنی فقیر را. این بلااشکال تحریک می کند مردم را. منتهی مردم اگر انتخاب صوم بکنند آن به داعی نفسانی ممکن است باشد، انتخاب کنند اطعام را آن هم به داعی نفسانی باشد. اما اگر بعث مولا نحو احدهما نبود، اصلا هیچکدام از این دو کار را انجام نمی دادم. این چه محذوری دارد؟ به نظر ما این بحث، بحث واضحی است. اگر کسی همزمان هر دو فعل را هم انجام بدهد هر دو می شود مصداق احدهما. مشکلی نیست، هر دو می شود مصداق احدهما. مثل اینکه مولا گفته اکرم عالما، من هم زید عالم را اکرام کنم و هم عمرو عالم را. هر دو می شود مصداق امتثال. اینجا هم همینطور است و هیچ محذوری ندارد.

اینکه محقق اصفهانی با اینکه قبول دارد که عنوان احدهما بالحمل الشایع فرد معین است در ذهن، و صریحا می گوید یمکن تعلق صفة اعتباریة أو تکوینیة بعنوان احدهما، اما ما نمی دانیم چه اصراری دارد، هر در علم اجمالی انکار تعلق علم را به عنوان احدهما، و هم در وجوب تخییری انکار کند تعلق وجوب را به عنوان احدهما. خب جناب محقق اصفهانی خودت که گفتی خوب هم گفتی، گفتی عنوان احدهما بالحمل الشایع لیس فردا مرددا، بل هو فرد متعین ذهنی. اگر می گوئی ملاک در این عنوان نیست، خب همه جا متعلق وجوب که عنوان است به نظر شما، ملاک در عنوان نیست، ملاک در معنون است. منتهی این عنوان را فانی می بینند در معنون. با نیست که ملاک در عنوان بما هوهو باشد. ملاک در خارج است، عنوان را فانی می بینند در خارج.

سؤال وجواب: احدهمای مصداقی را شما برفرض گیر بدهید بگوئید احدهمای مصداقی فرد مردد است که به نظر عقل هم حرف شما درست است، ولی عنوان احدهما چی؟ حالا یا عنوان اسمی احدهما یا عنوان حرفی احدهما که از آن تعبیر می کنیم الصوم أو الاطعام.

سؤال وجواب: مصداق دارد. عنوان ذهنی احدهما در خارج مصداق دارد. مصداقش صوم است و اطعام. ... مثل فناء عنوان اجتماع النقیضین در معنون. لازم نیست که معنون وجود داشته باشد. اینجا هم قبل از وجود صوم و اطعام عنوان احدهما را فانی می بیند در این دو تا معنون علی سبیل التبادل.

ما نفهمیدیم چرا محقق اصفهانی گریزان است از تعلق وجوب به عنوان احدهما، بعد از اینکه ظاهر ادله هم همین است. "فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم أو کسوتهم". اصلا واجب در کفاره حنث یمین اطعام عشرة مساکین أو کسوتهم هست. یعنی احدهمای مفهومی است. منتهی معمولا به معنای حرفی بکار می برند. در روایت صحیحه داریم و کلما ورد فیه أو فهو بالخیار، هر کجا در قرآن آمد أو، مکلف مخیر است.

سؤال وجواب: هیچ فرقی ندارد، احدهما چه مفهوم اسمی اش را بگوئید، "إنی ارید أن انکحک احدی ابنتیّ هاتین"، می توانید هم بجایش بگوئید إنی ارید أن انکحک هذه أو هذه. هیچ فرقی نمی کند.

ما نمی فهمیم چرا محقق اصفهانی از این نظر صحیح گریزان است.

### قول ششم در تفسیر وجوب تخییری

ولذا محقق اصفهانی افتاده به تلاش نادرست. در متن نهایة الدرایة می گوید ما معتقدیم که در واجب تخییری هر عدلی ملاک مستقل دارد. در کفاره افطار عمدی حساب کنید، صوم یک ملاک مستقل دارد، افطار یک ملاک مستقل دارد، عتق یک ملاک مستقل دارد. هیچ تضادی هم بین این ملاکها نیست. فقط شارع بخاطر ارفاق آمده مرخص کرده شما را در ترک الی بدل. والا وجوب رفته است روی صوم تعیینا، وجوب رفته روی عتق تعیینا، وجوب رفته روی اطعام تعیینا، فقط مصلحت ارفاق اقتضاء می کند بگوید یجوز لک ترک کل واحد الی بدله. گاهی که مولا می بیند مکف افطر علی حرام می گوید دیگر ارفاق نمی کنم، هر سه را بیاور، هم صوم، هم افطار و هم عتق. خود همینکه افطر علی حرام میگوید کفاره جمع واجب است علی قول المشهور و خالف فی ذلک جماعة منهم السید السیستانی که می گوید کفاره افطار علی الحرام هم کفاره جمع نیست، (البته ما کفاره جمع داریم، در قتل عمد، اما در افطار بر حرام نداریم ولی مشهور می گویند اینجا هم افطار بر حرام کفاره جمع دارد) محقق اصفهانی می گوید ببینید، اگر تضاد بود بین ملاکات که مرحوم آخوند می گوید، خب اینجا چه جور توجیه می شد و در کفاره افطار علی الحرام می گویند هر سه را بیاور؟ اینجوری محقق اصفهانی توجیه کرده می گوید هر کدام واجب، مصلحت ارفاق و تسهیل می آید می گوید یجوز ترک کل واحد الی بدله.

سؤال وجواب: ایشان قاعده الواحد را در واحد نوعی قبول ندارد.

در حاشیه نهایة الداریة فرموده: واجب تخییری یک قسم دیگری هم دارد، و آن این است که: ملاک واحد نوعی باشد، یک فردش معلول صوم، یک فردش معلول اطعام، یک فردش معلول عتق. مولا واجب می کند عتق را تعیینا، صوم را تعیینا، اطعام را تعیینا، ولی چون می بیند ملاک حاصل می شود بکل من هذه الافعال ترخیص می دهد در ترک کل منها الی بدله. این هم در حاشیه نهایة الدرایة می گوید. یعنی دیگر منحصر نمی کند واجب تخییری را به آنجایی که هر فعلی ملاک مستقل داشته باشد.

اقول: جناب محقق اصفهانی! آن راه صحیح را گذاشتی آمدی این راه ناتمام را انتخاب کردی، مواجه شدی با اشکالاتی:

اولا: ماذا تقول فی المستحب التخییری؟ مگر ما همه اش واجب تخییری داریم، مستحب تخییری نداریم؟ می گوید بهتر است و مستحب است شما یا نماز شب بخوانید یا مثلا زیارت مسلم بن عقیل بروید در این سال. مستحب تخییری است. اینکه دیگر تخییر در ترک دارد هر کدام فی حد ذاته. می گویند مثلا در عقیقه بچه مستحب است یا طلا بدهی به اندازه موهایش و یا نقره.

سؤال وجواب: صدقه که می تواند شیء ثالثی بدهید. ولی اینجا می گوید مستحب است به وزنش یا طلا بدهی یا نقره.

ثانیا: جناب محقق اصفهانی! شما مثل اینکه در ذهنتان کفاره افطار شهر رمضان بود خواستی او را درست کنی. بعضی از واجبهای تخییری اصلا جمع حرام است. مثل تخییر امام در اجراء حد محارب. "أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع ایدیهم وارجلهم من خللاف أو ینفوا من الارض". امام مخیر است، هم می تواند دست و پای مفسد فی الارض را قطع کند من خلاف، دست راست و پای چپ را و هم او را به دار بزند؟ قطعا نمی تواند. این ظلم است. فقط باید یکی از این دو کار را انجام بدهد.

سؤال وجواب: بر امام واجب کرد قتل، واجب کرد صلب، قطع ارجل وایدی من خلاف ونفی ارض علی سبیل التعیین، منتهی مصلحت ارفاق اقتضاء کرد بگوید لازم نیست هر چهار کار را با هم انجام بدهی. بعضی از این کارها اصلا ضدند، مثل قتل و صلب. واصلا حرام است جمع بین این ابدال.

در نخییر بین قصر و تمام در اماکن اربعه اصلا کسی اول نماز تمام بخواند بعد نماز قصر این به قصد احتیاط نباشد تشریع است.

ثالثا: جناب محقق اصفهانی! اصلا معقول است واجب بکند مولا یگوید یجب صوم بعد هم بگوید و انت مرخص فی ترکه الی بدله؟ واجب است صوم ولی می توانی هم ترک کنی الی بدله. اصلا معقول نیست. این چه وجوبی است که ترخیص در ترک دارد؟

اگر می گوئید من وجوب را نمی گویم من امر را می گویم. امر داریم به صوم، امر داریم به اطعام، امر اریم به عتق، منتهی ترخیص در ترک الی بدله داریم معنایش این است که مستحب باشد در همه واجبهای تخییری اتیان به جمیع ابدال. مستحب باشد. چون امر داریم. امر با ترخیص در ترک می شود استحباب. فقهیا ملتزم می شوید که مستحب است در فقه جمع کنیم بین اطراف واجب تخییری؟

مرحوم آقای خوئی اشکال چهارمی کرده است به محقق اصفهانی. گفته جناب استاد! جواز ترکه الی بدله یعنی جواز ترک مشروط. یعنی یجوز ترک الصوم إذا اطعمت، یجوز ترک الاطعام إذا صمت. مکلفی که ترک می کند هم صوم را و هم اطعام را و هم عتق را، امر دارد به صوم، ترخیص در ترک هم ندارد، چرا؟ برای اینکه می گوید إذا اطعمت فأنت مرخص فی ترک الصوم. خب این آقا که اطعام نکرد. پس ترخیص در ترک صوم ندارد. یک عقاب بخاطر ترک صوم. امر به اطعام هم دارد، به او گفته اند إذا صمت فأنت مرخص فی ترک الاطعام. خب این هم که روزه نگرفت. ترخیص در ترک اطعام در این حال ندارد، یک عقاب هم بخاطر او. ملتزم می شوید؟ لازمه فرمایش محقق اصفهانی تعدد عقاب است برای کسی که ترک کند جمیع اطراف را. چرا؟ برای اینکه ترخیص در ترک صوم مشروط است به فعل اطعام، وفرض این است که این شخص فعل اطعام نکرد پس ترخیص در ترک صوم ندارد.

اگر می گوئید ترخیص دارد در ترک احدهمای لابعینه. خب اینکه خلف مبنای شما است. اگر اینجوری می تواند احدهمای لابعینه متعلق حکم شرعی باشد چرا متعلق وجوب نباشد.

اقول: این اشکال مرحوم آقای خوئی وارد نیست. اولا می تواند محقق اصفهانی بگوید مکلف مرخص است در ترک مجموع الفعلین. مولا به ما گفته می توانی مجموع صوم و اطعام وعتق را ترک کنی، اما جمیعش را نمی توانی ترک کنی. ترک مجموع مرخص فیه است. خب اگر اینجوری شد ترک مجموع مرخص فیه است دیگر. فقط عقاب می شود بر ترک جمیع. مشکل از محقق اصفهانی برطرف می شود. نه اینکه ترخیص در ترک صوم مشروطا بفعل الاطعام، تا بگوئید إذا ترک الاطعام دیگر ترخیص در ترک صوم ندارد. نه، ترخیص در ترک این مجموع من حیث المجموع دارد. و اگر همه را ترک کند مرخص است در ترک مجموع، عقاب نمی شود، اما عقاب می شود بر ترک جمیع.

ولذا به نظر ما این اشکال به محقق اصفهانی وارد نیست، و یکفینا بقیة الاشکالات.

یقع الکلام فی التخییر بین الاقل والاکثر.

جلسه 346

یکشنبه 27/02/88

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.

## تخییر بین اقل و اکثر

بحث واقع می شود در تخییر بین اقل واکثر، یعنی اینکه آیا می شود نسبت بین دو طرف وجوب تخییری نسبت اقل و اکثر باشد؟ مثلا واجب بشود در رکعت سوم و چهارم نماز، جامع بین تسبیحه واحده و ثلاث تسبیحات. مخیر باشد مکلف بین اینکه یک بار تسبیحات اربعه بگوید یا سه بار.

فرموده اند تخییر بین اقل واکثر محال است. چرا؟ برای اینکه تارة شما اقل را لابشرط فرض می کنید، و تارة بشرط لا.

اگر اقل را بشرط لا فرض کنید، که از اقول واکثر خارج می شود، می شود متباین بالعرض. اگر بگوئید واجب است یا یک بار تسبیحات اربعه بگوئید بشرط لای از زیاده یا سه بار تسبیحات اربعه بگوئید. تسبیحات اربعه بشرط لای از زیاده با تسبیحات اربعه ثلاث مرات متباینین هستند. شما فرض کردید اقل بشرط لا واجب تخییری است. اقل بشرط لا با اکثر مثل نماز قصر و نماز تمام می شود. خب مکلف در اماکن اربعه مخیر است بین قصر وتمام. خب قصر نسبتش با تمام نسبت اقل بشرط لا است با اکثر. نماز قصر یعنی صلاة رکعتین بشرط عدم الزیادة. خب مشکلی ندارد، اقل بشرط لا با اکثر متباینین هستند.

بحث در جائی است که اقل لابشرط باشد. اگر اقل لابشرط باشد این دیگر نمی تواند واجب تخییری بشود. چرا؟ برای اینکه خاصیت واجب تخییری این بود که یجوز ترکه الی بدله. اقل لابشرط فرض این است که در ضمن اکثر هم موجود است. چون لا بشرط یجتمع مع الف شرط. اگر یک طرف واجب تخییری تسبیحات اربعه واحده باشد لا بشرط از اکثر، خب شما اگر سه بار تسبیحات اربعه بگوئید، تسبیح واحده هم گفته اید. آنوقت این اقل لابشرط واجب است مطلقا ولا یجوز ترکه ابدا.

پس اینکه بگوئیم یجوز ترکه الی بدله، که خاصیت واجب تخییری است، در اقل لا بشرط فرض نمی شود. اقل لابشرط باید تحصیل بشود، لابد منه، و مازاد بر آن ترخیص در ترک دارد ترخیصا مطلقا. شما بیش از اقل لابشرط را می توانید ترک کنید. خاصیت واجب تخییری این است که کل منهما واجب بنحو یجوز ترکه الی بدله. (اینجور اجمالا توضیح داده اند). واجب تخییری این است که یجوز ترک کل عدل الی بدله. اما اینجا اینطور نیست.

سؤال وجواب: اگر شما فرض کنید که یک طرف واجب تخییری اقل بشرط لا هست، این دیگر می شود با اکثر متباین.

منتهی این بحث مطرح است که آیا لازم است که ما شق ثالث بتوانیم فرض کنیم، یعنی در همین مثال تسبیحات اربعه شق ثالث فرض می شود. کسی دو بار تسبیحات اربعه بگوید. نه تسبیحات اربعه واحده بشرط لای از زیاده محقق می شود، و نه تسبیحات اربعه ثلاث مرات.

در این مثال که شق ثالث ممکن است، لا ریب و لا اشکال در امکان وجوب جامع بین اقل بشرط لا و اکثر.

بحث ملاک هم مهم نیست. برفرض شما بگوئید که باید بین اطراف واجب تخییری جامع ذاتی باشد و آن جامع ذاتی علت ملاک باشد. ما می توانیم فرض کنیم بین اقل بشرط لا و اکثر جامع ذاتی هست و آن ذات تسبیحات اربعه است.

منتهی اگر شما بیائید دو بار تسبیحات اربعه بگوئید، آن تسبیحات اربعه بار دوم مانع است از ملاک، مقتضی ملاک ذات تسبیحات اربعه است، ولکن اگر یک بار دیگر تسبیحات اربعه بگوئید مانع است از تحقق ملاک. مگر اینکه سه بار تسبیحات اربعه بگوئید، آنوقت ملاک صادر می شود از این تسبیحات اربعه. مقتضی ملاک ذات تسبیحات اربعه است، اما تسبیحات اربعه را بیش از یک بار و کمتر از سه بار بگوئیم یعنی دو بار بگوئیم این مانع است از استیفاء ملاک. از ناحیه ملاک هم مشکلی نخواهد بود.

بله اگر شق ثالثی نباشد، مثلا مولا بگوید بر تو واجب است یا یک بار تسبیحات اربعه بگوئی به شرط لای عن الزیادة، یا دو بار بگوئی فصاعدا. خب این شق ثالث ندارد. چون اگر اصلا تسبیحات اربعه را نگوئی، که ذات تسبیحات اربعه ترک شده است. اگر تسبیحات اربعه را بگوئی بالاخره یا یک بار می گوئی یا دو بار یا بیشتر. اگر یک بار بگوئی می شود مصداق اقل بشرط لا. اگر دو بار یا بیشتر بگوئی می شود مصداق اکثر.

اینجا هست که گفته می شود که عقلائی نیست مولا بیاید در متعلق امرش جامع بین بشرط لا بودن و بشرط شیء بودن را اخذ کند. خب این لغو است. چه اثری دارد؟ شمای مولای به این مکلف می گفتی تسبیحات اربعه بگو، بالاخره یا یکبار می گفت یا بیشتر. اینکه بیائید لحاظ زائد کنید بگوئید تسبیحات اربعه بگو یا یک بار بشرط لا یا بیش از یک بار، یا حتما یک بار باشد یا بیشتر از یک بار باشد، این گفتنش لغو است. چون بالاخره این آقا که تسبیحات اربعه می گوید خارجا یا یک بار می گوید یا بیشتر از یک بار. اینکه قید بزنی بگوئی تسبیحات اربعه بگو إما بشرط لا عن الزیادة أو بشرط الزیادة این لغو است و هیچ اثری ندارد. عقلائا این جامع متعلق امر باشد لغو محض است. و این اشکال، اشکال واردی هست.

هر چند مرحوم آقای خوئی در بحث مطلق ومقید آمده تصویر کرده این معنا را که شارع بگوید یا عتق بکن رقبه را به شرط ایمان، یا عتق کن رقبه را به شرط عدم ایمان. گفته چه اشکال دارد. أعتق إما رقبة مؤمنة أو أعتق رقبة غیر مؤمنة. اصلا وجوب تخییری می رود روی جامع بین عتق رقبه به شرط ایمان و عتق رقبه به شرط عدم ایمان.

اقول: جناب آقای خوئی این لغو است. خب مولا بگوید أعتق رقبة تمام کند برود. جامع انتزاعی بین بشرط لا وبشرط شیء در صورتی عقلائی است که شق ثالثی باشد. مثل مثال قصر وتمام. خب می تواند مکلف سه رکعت نماز بخواند، نه قصر است نه تمام. آنجا خوب است. می گوید یا دو رکعت بخوان نه بیشتر یا چهار رکعت بخوان.

سؤال: در جائی که نیت دخیل در ملاک است، یا از همان اول باید قصد یک بار را داشته باشد بشرط لای از زیاده، یا از همان اول قصد بیشتر از یک بار را داشته باشد.

جواب: بحث در این است که امر به جامع انتزاعی که یا یک بار بگو و نه بیشتر و یا دو بار بگو فصاعدا، این لغو است. یکبار می خواهد فقط سخن بگوید، این مانعی ندارد، سخن گفتن آزاد است. اما اینکه در مقام ثبوت اخذ کند بشرط لای عن الزیادة وبشرط شیئ زیاده را، خب این لغو است. تحریک زائد ندارد. باید عقلائا این امر ضمنی اخذش لغو نباشد یک محرکیت زائده داشته باشد.

بله! در مواردی که شق ثالث نداریم اما جامع ذاتی و حقیقی داریم. مثل چه؟ مثل وجود مستقل غسل. می گوید أوجد غسل الید الیسری فی الوضوء. خب این بحث مطرح است که آیا وضوء ارتماسی در دست چپ مشروع است یا مشروع نیست.

مشهور می گویند مشروع نیست. چرا؟ برای اینکه وقتی شما دست چپتان را داخل حوض می کنید، اگر بخواهید در هنگام بیرون آوردن قصد وضوء بکنید، این مواجه است با یک اشکالی که مطرح می شود که ظاهر امر به غسل احداث الغسل است. در إغسل یدک احداث غسل متعلق امر است. شما وقتی دستتان را داخل آب کردید بدون نیت وضوء، هنگام بیرون آوردن قصد وضوء کنید این غسل بقائی است نه غسل حدوثی. شبیه این است که کسی در زیر دوش سر و گردنش را بشوید، بدون اینکه از زیر دوش بیرون بیاید همانجا ادامه بدهد شستن بدن را به نیت شستن طرف راست و چپ. خب اینجا احداث غسل جانب ایمن و ایسر بعد انتهاء غسل الرأس والرقبه نشده است. چون این آب دوش هنگامی که سر و گردن شما را می شست بدن شما را هم می شست. شما بعد از اینکه سر و گردنتان را شستید در ادامه نیت بکنید شستن جانب ایمن و ایسر را، این غسل بقائی است. ظاهر إغسل غسل حدوثی است. مثال هم می زنند می گویند شما در حال سجده شکر بودید یک کسی آیه سجده واجبه را خواند. شما نمی توانید بگوئید ادامه این سجده به نیت سجده تلاوت. نخیر، باید سر از سجده بردارید دومرتبه به سجده بروید احداث سجود بشود.

البته برخی معتقدند که اشکال ندارد. غسل بقائی، سجود بقائی، اینها محذوری ندارد. ولی به هر حال نظر صحیح کما علیه السید الخوئی این است که باید غسل حدوثی باشد، سجود حدوثی باشد و هکذا.

پس هنگامی که دستتان را داخل آب کردید، بخواهید موقع بیرون آوردن قصد وضوء کنید، می شود غسل بقائی. مشهور اینجور می گویند که اگر می خواهید موقع دست کردن داخل حوض نیت وضوء بکنید، تا انگشتانتان رفت داخل آب، شستن و غسل تمام شد. در ادامه تا بیرون می آورید دست چپتان را، این آبهایی که به دستتان می رسد آب جدید است، آب وضوء نیست. آنوقت بعد چه جوری مسح می کشید با این آبهای غیر وضوئی نسبت به سرتان، نسبت به پایتان. ولذا مطرح کرده اند گفته اند نیت بکنید که کف دستتان را نمی شویید برای وضوء. بعد که دست چپ را به نحو ارتماسی شستید بعد می آیید بیرون و کف دست را بطور ترتیبی می شویید که این آب کف دست آب وضوء باشد.

حالا ما عرض کردیم اشکال ندارد، چه محذوری دارد وضوء ارتماسی. از اولی که دستانم را داخل آب می کنم غسل شروع می شود، تا آن لحظه ای که دستم را از آب بیرون می آورم غسل ادامه دارد. چرا؟ برای اینکه متعلق امر غسل است. غسل ظاهر است در وجود مستقل. خب وجود مستقل گاهی سی ثانیه است و گاهی یک دقیقه است. هر دو وجود مستقل غسل هستند. و جامع عرفی هست. فرد مستقل غسل را ایجاد کن. حالا فرد مستقل غسل گاهی قصیر است و گاهی طویل است. هر دو مصداقند. در ذات فرد مستقل غسل را ایجاد کن بشرط لا بودن اخذ شده است، چون استقلال یعنی بشرط لای از ضمنی بودن. فرد مستقل غسل واجب است. یعنی ای سی ثانیه اگر مستقل نبود بلکه در ضمن شصت ثانیه بود، دیگر این سی ثانیه فرد مستقل غسل نیست. این اشکالی ندارد.

حالا آقای سیستانی توجیه دیگری می کند. ایشان می گوید عرفا مسح کردن با این آب دست چپ این مسح به توابع غسل است، اینها توابع غسل هستند اشکال ندارد. ما می گوئیم نه، اصلا خود این آب، آب خود غسل وضوئی است.

شبیه خط. گاهی به شما می گویند ایجاد خط بکن. خب یک فرد از خط، خط قصیر است و یک فرد از خط، خط طویل است. خب چه اشکال دارد شارع می گوید ایجاد خط بکن. ایجاد بکن فرد مستقل از خط را. خب اگر شما یک خط کش ده سانتی را جوهری بکنید بگذارید روی کاغذ، این می شود خط ده سانتی. یک خط کش سی سانتی را جوهری بکنید بگذارید روی کاغذ، می شود خط سی سانتی. هر دو مصداق خط است. لزومی ندارد ما بگوئیم فقط ده سانتش واجب است و بقیه اش مستحب است. نه چه لزومی دارد. ایجاد فرد مستقل از خط اگر واجب باشد، خب فرد مستقل از خط در صورتی که خط کش شما سی سانتی است کل خط سانتی است نه ده سانت آن. واین به نظر ما چون جامع عرفی هست هیچ محذوری ندارد بگوید ایجاد کن فرد مستقل از خط را، ایجاد کن فرد مستقل از غسل را. ثمره فقهیه اش هم که در بحث وضوء ارتماسی ظاهر می شود.

مرحوم آقای صدر در این بحث وجود مستقل به دنبال کلمات مرحوم آخوند مطالبی را فرموده است. مطلب مرحوم آخوند واضح است. ایشان می گوید هیچ اشکالی ندارد که مولا امر کند به جامع بین اقل و اکثر، در صورتی که ملاک از اقل لابشرط به دست نیاید. از وجود مستقل به دست بیاید. یعنی ملاک در ایجاد خط از آن ده سانت خط به دست نمی آید علی أی تقدیر. اگر شما خط کشت ده سانتی است، ملاک از آن ده سانت خط به وجود می آید چون وجود مستقل خط است. و اگر خط کشت سی سانتی است، آنجا ملاک از کل خط سانتی به دست می آید. وجهی ندارد مولا بگوید ده سانت خط ایجاد کن. خب آن بیست سانت اضافه هم دخیل است در ملاک. اگر باشد دخیل است در ملاک. ولذا می گوید ایجاد کن فرد مستقل از خط را، مخیری ده سانت خط ایجاد کنی با خط کش ده سانتی، یا سی سانت خط ایجاد کنی با خط کش سی سانتی.

این را مرحوم آخوند دارد.

بعد مرحوم آخوند فرموده: بله اگر ملاک جوری هست که علی أیّ حال از اقل لابشرط به دست می آید و آن زائد هیچکاره است. یعنی اگر خط کش سی سانتی هم بگذاری و خط سی سانتی به وجود بیاید، باز ده سانتش ملاک دارد، بقیه اصلا وافی به ملاک نیست. بله اینجا امر می کند به اقل لابشرط، اکثر می شود یا مباح و یا مستحب.

مرحوم آخوند می گوید اما اگر اینطور نبود، اقل در ضمن اکثر وافی به تمام ملاک نبود، اقل باستقلاله وافی به ملاک بود، ولی اقل در ضمن اکثر وافی به تمام ملاک نبود وافی به جزء ملاک بود و آن چیزی که وافی به تمام ملاک است کل اکثر است، خب اینجا مولا باید جامع بین اقل واکثر را امر کند.

این فرمایش مرحوم آخوند است.

آقایان هم اشکال کرده اند به مرحوم آخوند، که جناب آخوند! اینکه شد تخییر بین اقل بشرط لا و اکثر. چون داری می گوئی ایجاد کن یا خط قصیر بشرط لا را یا خط طویل را. چون می گوئی ایجاد کن فرد مستقل از خط را. فرد مستقل از خط استقلال هم در متعلقش اخذ شده است. استقلال یعنی ضمنی نباشد.

مرحوم آقای صدر اینجا این مطلب را دارد که می گوید به نظر ما باید تفصیل داد. چطور؟ ایشان می گوید یکوقت شق ثالث دارد، اینجا اشکال ندارد. چطور؟ مولا گفت ایجاد کن خط مستقل را تا ساعت نه. شما می توانید ایجاد کنید ذات خط را، اما استقلالش را ساعت نه و یک دقیقه ایجاد کنید. از یک دقیقه به نه شروع کنید خط بکشید بکشید ادامه بدهید تا بعد از ساعت نه. واجب این بود که ایجاد کنید خط مستقل را قبل از ساعت نه. شما ذات خط را ایجاد کردید قبل از ساعت نه، اما استقلالش خارج از وقت بود. اینجا شق ثالث دارد. یعنی می شود ذات خط را ایجاد کنید ولی استقلال قبل از ساعت نه را ایجاد نکنید. اینجا مولا می گوید یا باید خط قصیر مستقل را ایجاد کنی قبل از ساعت نه، یا خط طویل مستقل را قبل از ساعت نه. عصیانش به این شق ثالث است. بله یک عصیان دارد که اصلا خط نکشید، او هیچ، او اصل امر را ترک کردید. عصیان دیگر این است که خط را شروع کنید بکشید اما استقلالش را بگذارید برای بعد از ساعت نه، آنوقت دست بردارید از خط کشیدن. چون وقتی دست برداشتید از خط کشیدن آنوقت وجود مستقل می شود.

آقای صدر فرموده اما اگر قید ندارد وقت ندارد، مولا گفته ایجاد خط بکن، بالاخره یک ساعتی، یک زمانی هر وقت خسته شدی دست برمیداری از این خط کشی، قید استقلال هم محقق می شود. فوقش این استکه بعد از ساعت نه محقق می شود. برای مولا هم که وقت مهم نیست. اینجا بگوید واجب است جامع بین خط قصیر مستقل و خط طویل مستقل لغو است. خب بگوید واجب است ایجاد خط. بالاخره این آقا خط که می کشد یا قصیر مستقل است و یا طویل مستقل است دیگر. لغو است قید استقلال را اخذ کردن.

البته این را عرض کنم: آقای صدر اینجا نظر صریحش را ابراز نکرده است. می گوید مگر اینکه بگوئیم این کار عقلائی است. مگر اینکه بگوئیم عقلاء اینطور نیستند که برای قیدهای واجب هم حساب مستقل باز کنند، بگویند امر ضمنی به این قید باید اثر عملی داشته باشد. اگر ما بگوئیم عقلاء معتبر نمی دانند در امر ضمنی تحریک زائد را، اشکال ندارد. چون امر ضمنی به مستقل بودن هیچ اثر عملی ندارد، چون بالاخره این خط مستقل خواهد شد در وجود، إما بنحو خط قصیر مستقل أو بنحو خط طویل مستقل. وفرض این است که استقلال قبل از ساعت نه هم که لازم نیست. اگر بگوئید قید استقلال می تواند متعلق امر ضمنی باشد ولو هیچ اثر تحریکی و اثر داعویت برای مکلف ندارد، اشکال ندارد. ولی در بحث تعبدی و توصلی صریحا گفته است، گفته ولکن از نظر ما عقلاء وعقل می گویند امر ضمنی باید لغو نباشد. اگر تحریک ضمنی ندارد برای چی امر ضمنی را می آورد. امر ضمنی به آن مستقل بودن خط در وجود تحریک زائد ندارد، چون مستقل بودن خط در وجود قهری است. بالاخره خط را که شروع کردید کشیدید یک زمانی استقلالش هم موجود می شود. بالاخره آخرش آدم خسته می شود دست از خط کشی بر میدارد می شود مستقل. در بحث تعبدی وتوصلی صریحا می گوید امر ضمنی باید تحریک زائد داشته باشد. و اینجا امر ضمنی به استقلال خط تحریک زائد ندارد. اگر خط می کشی دیگر مهم نیست، بلاخره استقلالش هم مضمون التحقق است و حتما حاصل خواهد شد دیر یا زود.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای صدر که امر به اقل بشرط لا و اکثر در صورتی درست است که شق ثالث داشته باشد، این در مثال تسبیحات اربعه خوب است. چون آنجا جامع، جامع انتزاعی است. عقلائی نیست که بیاید بگوید یا یک بار تسبیحات اربعه بگو نه بیشتر از یک بار، یا دو بار بگو فصاعدا. این لغو است. خب بگوید تسبیحات اربعه بگو دیگر. اما در مثال خط، جامع عرفی حقیقی دارد. می گوید ایجاد کن یک فرد از خط را. خود ایجاد یک فرد از خط مطلوب مولا است. مؤونه زائده ندارد. یک فرد از خط، اگر خط قصیر باشد کلش یک فرد از خط است، و اگر خط طویل باشد کل خط طویل یک فرد از خط است، می گوید ایجاد کن یک فرد از خط را. این عقلائی است.

واثر عملی هم دارد. اثر عملی اش در بحث وضوء ارتماسی نسبت به ید یسری و یا سجده تلاوت که آدم می خواهد طول بدهد، حالا می تواند سر بگذارد به مهر و اصلا هیچ ذکری هم نگوید، این هم یک سجده تلاوت است. می تواند هم نه، ذکر بگوید، آیه سجده دو کلمه ای، سجده این آقا بشود نیم ساعت. چه اشکال دارد؟ شارع گفته أوجد السجدة، کل این سجده نیم ساعتی یک فرد از سجده است. کلش می شود مصداق واجب.

سؤال وجواب: بله آقای صدر می گوید همان آن اولی که رفتی به سجده مصداق واجب است، بقیه دیگر مصداق مباح یا مستحب است.

سؤال وجواب: سجده که موقت نیست. نگفته سر از سجده بردار قبل از طلوع آفتاب. نه، هر وقت می خواهی سر از سجده بردار. وقت خاص ندارد. وقتی وقت خاص نداشته باشد اشکال دارد، چون بالاخره سجده مستقله حاصل می شود. شما وقتی سجده بکنی بالاخره یک روزی این سجده ات مستقل می شود. بالاخره تا آخر عمر که آدم سجده نمی کند فوقش وقتی جانش بالا آمد دراز کش می شود و سجده اش تمام می شود. بالاخره سجده مستقل در وجود خواهد بود.

سؤال وجواب: آقای صدر اینجا اظهار نظر قطعی نکرده، فرموده بستگی دارد به این بحث که بگوئیم امر ضمنی هل یلزم فیه کونه محرکا زائدا علی تحریک اصل الامر. اگر گفتیم یعتبر فی الامر الضمنی تحریکه بتحریک زائد الی متعلقه، خب اینجا تحریک زائد ندارد. چون امر به سجده که کرد بعد امر ضمنی می کند به استقلال سجده. خب این استقلال سجده حتما هست دیگر، یا دیر یا زود. اگر می گوید سجده مستقله قبل از طلوع آفتاب. نه، آنجا آوردنش لازم است. چرا؟ برای اینکه ممکن است این آقا سجده را شروع کند ولی طلوع آفتاب هم که شد سر از سجده برندارد. ولی اگر قید ندارد، استقلال در سجده هر کی که شد دیر یا زود کافی است. خب برای چه می گوئی سجده مستقله ایجاد کن. حالا بگوید سجده ایجاد کن کافی است دیگر. همینکه این آقا سجده ایجاد کرد مستقل بودنش هم بالاخره دیر یا زود محقق می شود. پس چرا امر ضمنی می کنی به استقلال.

آقای صدر در اینجا اظهار نظر قطعی نکرده، گفته مبتنی بر این بحث است که آیا امر ضمنی هل یعتبر فیه کونه مشتملا علی تحریک زائد علی اصل الامر. ولی در بحث تعبدی وتوصلی پایه بحث تعبدی وتوصلی را ایشان بر همین اساس ریخته و نظر نهائی اش را اعلام کرده است. گفته امر ضمنی باید تحریک زائد داشته باشد. امر ضمنی اگر تحریک زائد نداشت لغو است. خب این امر ضمنی تحریک زائد ندارد. مولا چه بگوید اسجد، چه بگوید اسجد سجدة مستقلة، چه فرق می کند. این سجدة مستقلة را برای چی گفت؟ لغو است. ما می گوئیم نه لغو نیست. برای اینکه جامع حقیقی یعنی جامع عرفی (جامع حقیقی که میگوئیم نه جامع مقولی فلسفی، بلکه یک جامع عرفی است) ایجاد کن یک فرد از سجده را. آقا من دوست دارم فرد یک ثانیه ای سجده را ایجاد کنم، نقرَ نقر الغراب، اشکال ندارد، او هم سجده تلاوت است. یا سجده نیم ساعته بکند، همه این سجده نیم ساعته می شود مصداق واجب. به نظر ما هیچ اشکالی ندارد.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

## یقع الکلام فی الوجوب الکفائی

### تفاسیر وجوب کفائی

وجوب کفائی تفاسیری برایش ذکر شده است:

#### تفسیر اول وجوب کفائی

تفسیر اول وجوب کفائی این است که می گویند: مثلا وجوب نماز میت وجوب کفائی است. وجوب نماز میت بطور کفائی یعنی نماز میت بر زید واجب است اگر دیگران نخوانند، نماز میت بر عمرو واجب است اگر دیگران نخوانند، و هکذا. وجوب کفائی یعنی به تعداد افراد مکلف وجوب مشروط داریم. وجوب نماز میت مشروطا بترک هذه الصلاة من الآخرین.

و این نظری است که محقق اصفهانی در حاشیه نهایة الدرایة انتخاب می کند. و شاید نظر مشهور هم باشد.

می دانید لازمه اش چیست؟ لازمه اش این است که اگر دو نفر با هم نماز میت خواندند (مثل اکثر این نماز میتهایی که جماعت خوانده می شود)، بر هیچکدام نماز میت واجب نیست. چرا؟ می گوئیم ایها الامام آقای زید! نماز میت در صورتی بر تو واجب است که دیگری نماز میت نخواند. ولی دیگری نماز میت می خواند. به دیگری هم همین حرفها را می زنیم.

محقق اصفهانی فرموده بله من حواسم هست. این نمازهای میت امر ندارد ولی غرض حاصل می شود. و بخاطر حصول غرض امر ساقط می شود.

اقول: واقعا به نظر شما این موافق با وجدان عقلائی است که در فرضی که دو نفر نماز میت بخوانند این یعنی اصلا تکلیف نداشتند مردم به نماز میت. و آنوقت چطور قصد امتثال کردند؟

سؤال وجواب: ایشان می گوید اصلا هیچکدام امر ندارند به نماز میت. فرض این است که اتیان یکی به نماز میت مانع است از حدوث تکلیف در حق دیگران. از اول دیگران تکلیف ندارند.

سؤال وجواب: اگر تا آخر وقت یکی نماز میت بخواند از اول بر دیگران نماز میت واجب نشده است. شرط حدوث است عدم اتیان به فعل توسط دیگران. شرط حدوث است نه شرط بقاء، یعنی کشف می کند از اول بر دیگران واجب نبوده است.

سؤال: حصول غرض چطوری است؟ جواب: غرض واحد هست.

بقیة الکلام انشاءالله فردا.

جلسه 347

دوشنبه 28/02/88

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 کفائی بود.

مرحوم آخوند فرموده اند: وجوب کفائی یک سنخ وجوبی است که یجوز ترکه عند فعل الغیر. برخلاف وجوب عینی که لا یجوز ترکه مطلقا، سنخ وجوب کفائی این است که یجوز ترکه عند فعل الغیر.

اقول: ما نمی فهمیم سنخ وجوب کفائی چه فرق می کند با سنخ وجوب عینی. یا باید متعلق وجب فرق کند، یا باید مکلف فرق کند، یا وجوب در وجوب کفائی مشروط باشد. وجوب صلاة میت بر زید مشروط باشد به عدم اتیان غیر. اما اینکه نه اشتراط وجوب را بعدم فعل الغیر بپذریم، نه متعلق وجوب کفائی را بگوئیم فرق می کند با متعلق وجوب غیری، و نه مکلف را بگوئیم فرق می کند در مورد واجب کفائی با واجب عینی، فقط بگوئیم سنخ وجوب فرق می کند، این کلامٌ لا محصل له.

ولذا باید ببینیم تفاسیر علماء در واجب کفائی چیست.

تفسیر اول این بود که وجوب فعل بر هر مکلفی در واجب کفائی مشروط است به عدم فعل غیر. به نحوی که اگر دیگری مثلا نماز میت خواند، کشف می کند که بر بقیه از اول واجب نبود. اتیان الغیر بصلاة المیت کاشف عن عدم حدوث وجوب صلاة المیت علی الآخرین.

عرض کردیم این مطلب مشکلی که دارد این است که اگر چند نفر همزمان نماز میتی را بخوانند، لازمه این تفسیر اول این است که بر هیچکدام نماز میت واجب نباشد. چون شرط وجوب نماز میت بر هر مکلفی عدم اتیان مکلف دیگر است به نماز میت.

إن قلت: ما راه حل داریم. راه حل مان این است که بگوئیم شرط وجوب نماز میت بر هر مکلفی عدم سبق غیر است به اتیان الفعل. می گویند یا زید إذا لم یسبق الآخرون بصلاة المیت فیجب علیک صلاة المیت. و هکذا نسبت به سائر مکلفین. خب اگر همه مکلفین همزمان نماز میت بخوانند بر یک میتی، شرط وجوب در حق همه فعلی است. چرا؟ برای اینکه در حق همه صادق است که لم یسبق الآخرون بالفعل.

قلت: این مطلب درست نیست. چرا؟ برای اینکه فرض این است که یک شخصی حداقل امام جماعت در این نماز میت نماز میت می خواند. پس در این فرض که یک شخصی نماز میت را می خواند، در چه صورتی نماز میت بر دیگران واجب می شود؟ در صورتی که آنها هم همراه با این امام جماعت نماز میت را اداء کنند. خب این می شود طلب الحاصل. در فرضی که هیچکس نماز میت نمی خواند الا این مکلف، که مشکلی نبود. مشکل در جائی بود که مکلف دیگر هست که نماز میت بخواند. شما می گوئید اگر این آقای زید همراه با آن مکلف دیگر یعنی امام جماعت نماز میت بخواند، پس شرط وجوب نماز میت در حق زید هم فعلی است. چون صدق می کند لم یسبَق امام الجماعة بصلاة المیت. پس واجب است بر زید که او هم نماز میت بخواند. و اگر زید نماز میت نخواند فقط امام جماعت نماز میت بخواند، در این صورت بر زید نماز میت واجب نیست. چون صدق می کند سبق امام الجماعة بصلاة المیت. خب این طلب الحاصل است. اگر شما در فرضی که امام جماعت نماز میت می خواند در این صورت حساب کنید (چون مشکل اینجا بود)، مکلفین دیگر اگر نماز بخوانند همراه با این امام جماعت، آنوقت واجب می شود نماز میت بر اینها، چون شرط وجوب صادق خواهد بود که لم یسبَق امام الجماعة بصلاة المیت علی هؤلاء المکلفین. و اگر این مکلفین نماز میت نخوانند همراه با امام، در این صورت شرط وجوب نماز میت در حق اینها فعلی نیست، چون صدق می کند سبق امام الجماعة بالاتیان بصلاة المیت. خب این طلب الحاصل است.

سؤال: در صورتی که با هم نماز می خوانند، بعد از نماز خواندن زید وجوب می آید که می گوئید طلب الحاصل است، یا بعد کشف می شود که از ابتداء نماز زید هم واجب بوده است.

جواب: فرض این است که اگر تا آخر وقت، سبق بکند غیر به صلاة میت، کشف می کند که بر بقیه از اول واجب نبود. در صورتی که این روحانی که امام جماعت است نماز میت را می خواند چه مردم به او اقتداء بکنند چه نکنند، در این صورت شما ببینید کی واجب می شود بر این مردم نماز میت؟ موقعی که اینها همراه با این امام جماعت نماز میت بخوانند تا دیگر صدق نکند سبق امام الجماعة الی صلاة المیت. ولی اگر نماز میت نخوانند، صدق می کند که سبق امام الجماعة الی صلاة المیت.

پس اگر این مکلفین نماز میت بخوانند، واجب است بر آنها نماز میت. اگر نخوانند واجب نیست. و هذا طلبٌ للحاصل.

وهکذا اگر بگوئیم شرط وجوب نماز میت بر دیگران إذا لم تأت امام الجماعة مثلا بصلاة المیت وحده. اگر امام جماعت به تنهایی نماز میت نخواند، بر بقیه واجب است نماز میت. خب فرض این است که امام جماعت نماز میت می خواند. کی صدق می کند لم یصل علی المیت وحده؟ موقعی که دیگران همراه او نماز بخوانند. اگر دیگران همراه او نماز بخوانند، بر آنها هم واجب است، اگر نخوانند بر آنها واجب نیست. خب طلب الحاصل غیر از این چیز دیگری هست.

پس این تفسیر اول درست نیست.

#### تفسیر دوم وجوب کفائی

تفسیر دوم تفسیری است که ظاهر مشهور هست و استاد ما آقای تبریزی ره قائل بودند. و آن این است که فعل الغیر مسقط تکلیف است در حق مکلفین. یعنی واجب است نماز میت علی کل مکلف مکلف الی أن یأتی احدهم بصلاة المیت، فبعد اتیان احدهم بصلاة المیت یرتفع الوجوب ویسقط الوجوب عن حق الآخرین. که می شود فعل الغیر رافع وجوب در حق سائر مکلفین.

اقول: این تفسیر دوم اشکالش کمتر است. ولکن ایراد این تفسیر هم این است که این چه وجوبی است که به زید می گویند یجب علیک أن تصلی علی هذا المیت، ولکن حیث أن غیرک یصلی علی المیت فأنت مرخص فی الترک، آخه این چه وجوبی است که در عین حال که می گوئید واجب است نماز میت بر زید، در عین حال او مرخص است در ترک نماز میت چون دیگری نماز میت می خواند.

والشاهد علی ما ذکرناه این است که گاهی واجب کفائی قابل تکرار نیست. مثل قتل ساب النبی. (حالا من مثال به دفن میت نزدم، چون ممکن است شما بگوئید خب دفن میت هم قابل تکرار است، نبش می کنند دومرتبه دفن می کنند. یک مثالی زدم که هیچ توجیه پذیر نیست، وجوب کفائی قتل ساب النبی). یکوقت شارع می گوید واجب کفائی است قتل ساب النبی. یقتله الادنی فالادنی قبل أن یرفع الی الامام. کسی که شتم نبی بکند، باید هر کس که شنید قبل از اینکه امام بفهمد، یعنی فرض این است که امامی هست حاکم شرعی هست، ولی قبل از اینکه به گوش امام برسد یقتله الادنی فالادنی. حالا ظاهر مشهور این است که واجب کفائی است. (باید در جای خودش بحث کنیم که مباح کفائی است یا واجب کفائی است). طبق نظر مشهور که واجب کفائی است یکبار که یک کسی آمد این ساب النبی را کشت دیگر قابل تکرار نیست و تکلیف ساقط می شود.

حالا اگر واجب عینی بود، واجب عینی است بر مکلفی که ساب النبی را بکشد، ولی او نکشت دیگری کشت، باز تکلیف ساقط است، چون موضوع مرتفع می شود. مثلا امام خطاب به قنبر کرد فرمود یا قنبر اقتل هذا الذی شتم النبی. نعوذبالله قنبر کوتاهی کرد شخص دیگری آمد و این ساب النبی را کشت، خب تکلیف از قنبر ساقط می شود به ارتفاع موضوع، ولی واجب عینی بود بر قنبر. چون امیرالمؤمنین علیه السلام به او فرمود اقتل هذ الذی سبّ النبی. این واجب عینی.

در فرض وجوب کفائی هم که همینطور است. چون بالاخره بعد از اینکه شخصی آن ساب النبی را کشت تکلیف از حق بقیه ساقط است. خب فرق اینها چه می شود؟ آنجا هم که وجوب عینی داشت بر قنبر، تکلیف ساقط می شود با قتل غیر نسبت به این ساب النبی، چون موضوع مرتفع می شد. اگر ما واجب کفائی را هم اینطور معنا کنیم که یسقط وجوب الفعل باتیان الغیر، در این مثالی که واجب کفائی قابل تکرار نیست، چطور می توانیم فرق بین این واجب کفائی را با آن واجب عینی قتل ساب النبی بر قنبر بیان کنیم.

سؤال وجواب: آنکه قول ول بود که می گفت با فعل غیر کشف می شود که از اول دیگری تکلیف ندارد. قول دوم این است که نخیر، تا حالا همه تکلیف داشته اند، ولی بقائا با قتل یک شخصی نسبت به ساب النبی تکلیف از دوش بقیه بقائا رفع می شود. می گوئیم خب در تکلیف عینی قنبر غلام علی علیه السلام به قتل ساب النبی آنجا هم تکلیف قنبر برداشته می شود بعد از اینکه یک شخص دیگری این ساب النبی را بکشد. یا اصلا به حادث سماوی ملائکه غضب این ساب النبی را نابود کنند تکلیف عینی قنبر ساقط می شود.

سؤال وجواب: کلام در این است که فرض این است که این آقایی که بر او واجب است قتل ساب النبی ما لم یقتله الآخرون، این در مورد قنبر هم هست که یجب علی قنبر قتل ساب النبی ما لم یقتله الآخرون.

سؤال وجواب: چرا در اینجا قنبر عصیان کرد اگر قتل نکرد ساب النبی را الی أن قتله الآخرون، ولکن در آن واجب کفائی این مکلف عصیان نکرد؟ ... تکلیف دیگران که تأثیری در اینکه این آقا عاصی باشد یا نباشد ندارد. ... کلام در این است که من مکلفم به قتل ساب النبی ما لم یقتله الآخرون. این تکلیف من چه جور است که در یک فرض عصیان می شود، در آن مثال قنبر، که اگر قنبر صبر کند دیگران بکشند عصیان کرده است. اینکه دیگران تکلیف دارند چه ربطی دارد به عصیان قنبر. قنبر عصیان می کند تکلیف خودش را. تکلیف دیگران مربوط به دیگران است. چه جور شد در مثال قنبر می گوئید عصیان کرد، چرا نکشت این ساب النبی را؟ امیرالمؤمنین علیه السلام به او فرمود اقتل ساب النبی. خب او هم مقید است که اقتل ساب النبی ما لم یقتله الآخرون. چون معقول نیست بعد از کشته شدن ساب النبی ولو توسط رعد وبرق آسمان تکلیف باقی بماند. ولی در مثال واجب کفائی من مکلفم به قتل ساب النبی، ولی وقتی می بینم شما آمدید و می خواهید این ساب النبی را به درک وارد کنید انتظار می کشم و هیچ عصیانی نکرده ام. می توانم انتظار بکشم تا شما این را بکنید. حقیقت وجوبی که متوجه من مکلف است باید فرق کند.

سؤال وجواب: اشکال ندارد، تکلیف دیگران چه تأثیری در تحقق عصیان یا عدم عصیان توسط من دارد؟ باید سنخ تکلیف فرق بکند.

سؤال وجواب: بنابر این تفسیر دوم شرط وجوب است منتهی شرط بقاء وجوب. ... در مثال قنبر هم شرط وجوب است. یعنی بعد از اینکه این ساب النبی توسط گرگ بیابان از بین رفت دیگر قنبر تکلیف ندارد به قتل ساب النبی.

سؤال: مولا چیزی اخذ نکرده تا شرط وجوب باشد. جواب: یعنی در این مثال محبوب مولا فوت شد. ... پس چطور است در آن مثالی که واجب کفائی است ومن به انتظار این می مانم که شما ساب النبی را بکشید ومن او را نمی کشم، اینجا می گوئید محبوب مولا فوت نشد. خب ما حرفمان همین است که پس در این صورت حب تعیینی نداشت مولا که من ساب النبی را بکشم. ولذا شما می گوئید در اینجا که واجب کفائی است و دیگری ساب النبی را می کشد،از من مکلف اصلا محبوب مولا فوت نشد، چون محبوب تعیینی نبودم که من قتل ساب النبی را متصدی بشوم. خود همین نشان می دهد که معنا ندارد بگوئید من تکلیف تعیینی دارم به قتل ساب النبی، منتهی بعد از اینکه این قتل توسط دیگری صادر شد تکلیف من ساقط می شود.

و من هنا تبین که این چیزی که محقق اصفهانی در الاصول علی النهج الحدیث گفته است که آخرین کتاب اصولی ایشان است که عرفی تر است از کتاب نهایة الدرایة، گفته به نظر من وجوب کفائی این است که: هر مکلفی وجوب فعل دارد، منتهی شارع ترخیص داده است در ترک فعل عند اتیان الغیر. شارع بر من واجب کرده قتل ساب النبی را، بر شما هم واجب کرده قتل ساب النبی را وجوبا مطلقا، ولکن ترخیص داده است در ترک قتل ساب النبی علی تقدیر اتیان الغیر بذلک.

اقول: می گوئیم جناب محقق اصفهانی! این فرمایش شما غیر از همین فرمایش مشهور است که می گویند فعل الغیر رافع وجوب است؟ شما می گوئید فعل الغیر رافع وجوب نیست؟ یا می گوئید رافع وجوب است. اگر می گوئید رافع وجوب است، که می شود همین قول مشهور. آخه یعنی چه که بر من واجب است قتل ساب النبی وجوبا مطلقا، بر شما هم واجب است قتل ساب النبی وجوبا مطلقا. ولکن ترخیص داده است شارع در ترک آن فعل علی تقدیر قیام الآخرین بذلک. خب بعد از اینکه دیگران آمدند قتل ساب النبی را انجام دادند، آیا باز هم وجوب در حق من هست؟ این را می گوئید شما؟ این چه معنایی دارد؟ خب این بازگشتش به همین مطلب مشهور است که می گویند مشروط است بقاء وجوب به عدم قیام غیر. وجوب قتل ساب النبی در حق زید مادامی است که لم یقتل ساب النبی غیره. خب این همان حرف مشهور است. و اشکالش هم همان است که عرض کردم که فرض وجوب با فرض ترخیص در ترک با هم جمع نمی شوند.

#### تفسیر سوم وجوب کفائی

تفسیر سوم این است که گفته شده است واجب کفائی مکلف ندارد. واجب است دفن میت. مکلف کیست؟ مکلف نداریم.

اقول: این هم درست نیست. چرا؟ برای اینکه تکلیف یعنی بعث و تحریک. مگر می شود بعث و تحریک باشد مبعوث و من یراد تحریکه نداشته باشیم.

بله اگر شوق بود، من شوق دارم به دفن میت، خب بله این مکلف نمی خواهد. اما بعث و تحریک مگر می شود مکلف نداشته باشد.

پس این تفسیر هم درست نیست.

#### تفسیر چهارم وجوب کفائی

تفسیر دیگری که مطرح می شود (که ما در جزوه به نام تفسیر سادس نوشتیم، بقیه تفسیرها را از جوزه نگاه کنید خیلی مهم نیست) این است که: مرحوم آقای بروجردی مطلبی فرموده اند برخی از بزرگان دیگر مثل آقای صدر و سیستانی هم موافقت کرده اند. گفته اند در واجب کفائی طبیعی فعل واجب است. یعنی بر شما واجب است اما طبیعی دفن میت، الاعم من دفن المیت بسببک أو دفن المیت بسبب مکلف آخر. وجوب انحلالی است. بر تمام مکلفین واجب است. اما در وجوب کفائی طبیعیی دفن میت واجب است، طبیعی قتل ساب النبی واجب است، طبیعی صلاة بر میت واجب است. بر خلاف وجوب عینی که نه، بر هر مکلفی واجب است فعل مستند به خود او. إغسلوا وجوهکم، هر مکلفی باید خودش صورت خودش را بشوید. اقیموا الصلاة هر مکلفی باید صلاة مستند به خودش را ایجاد کند. اما در مورد واجب کفائی نه، بر شما واجب است طبیعی دفن میت جامع بین فعل خود و فعل دیگری. اگر دیگری انجام بدهد متعلق تکلیف شما ساقط شده است.

سؤال وجواب: امتثال نیاز دارد به داعی قربی، آن بحث دیگری است. سؤال به من گفته اند لا تکذب، می خواهم نعوذ بالله دروغ بگویم یک آقایی دستانش را می گذارد روی دهان من نمی

گذارد دروغ بگویم، آیا من امتثال کرده ام؟ اما ترک کرده ام حرام را. ...کلام در این است که واجب است طبیعی فعل بر هر مکلفی.

مرحوم آقای خوئی فرموده است که: این غیر معقول است. معنا ندارد به من مکلف بگویند واجب است یا تو تکلم کنی یا طوطی تکلم کند. یا بگویند واجب است یا تو حرکت کنی یا قطار قم تهران حرکت کند. یبجب علیک أما أن تتحرک أو یتحرک القطار. یجب علیک إما أن تتحرک أو یتحرک رئیس جمهور آمریکا، اینها عقلائی است؟ آیا عقلائی است که بیایند جامع بین فعل نفس و فعل غیر که خارج از اختیار مکلف است بر این مکلف واجب کنند؟ این معقول نیست.

به نظر ما این اشکال فی حد ذاته درست است، عقلائی است که بیایند جامع بین فعل نفس و فعل غیر را واجب کنند.

اما در وجوب کفائی یک امتیازی است، و آن این است که همه مکلفین را به خطاب واحد مورد خطاب قرار می دهند. می گویند یجب علیکم دفن المیت. بله طبیعی دفن میت. نه دفن میت صادر توسط شمای زید. طبیعی دفن میت بر شما مکلفین واجب است. این عقلائی است. اینکه به مکلف واحد خطاب کنند بگویند یجب علیک إما أن تتحرک أو یتحرک القطار، بله این عقلائی نیست. اما اینکه بیایند به مجموع مکلفین بگویند یجب علیکم دفن المیت. یجب علیکم قتل ساب النبی.

سؤال: چرا عقلائی نیست؟ جواب: عقلاء می آیند واجب می کنند بر این مکلف فعل خودش را إذا لم یتحقق فعل الغیر. می گویند یجب علیک أن تتحرک إذا لم یتحرک القطار. اینجوری عقلائی است. یجب علیک أن تتکلم إذا لم یتکلم الامیر. منهج عقلائی نیست. بله آقای صدر هم فرموده است که جامع بین مقدور وغیر مقدور مقدور است، جامع بین فعل نفس وفعل غیر مقدور است. ولکن کلام در این است که مگر هر جامع بین مقدور و غیر مقدوری عقلائی است که متعلق امر باشد؟ یجب علیک إما أن تمشی علی الارض أو تطیر الی السماء. بگویند مولا این حرفها چیست؟ بگوید خب جامع بین مقدور وغیر مقدور مقدور است. بله از نظر عقلی همینطور است، ولی این روش عقلائی است؟ قطعا روش عقلائی نیست. خطاب بکنند به شخص واحد بگویند یجب علیک إما أن تتحرک أو یتحرک القطار. یجب علیک إما أن تدفن انت المیت أو یدفنه غیرک. این عقلائی نیست. باید اینجوری بگویند که یجب علیک أن تدفن المیت إذا لم یدفنه غیرک.

فقط ما فرمایش آقای بروجردی ره وآقای سیستانی وآقای صدر را با این تقریب قبول داریم که چون مکلفین مخاطب هستند به خطاب واحد و به جعل واحد، (خطاب این است که یا ایها الذین آمنوا ادفنوا المیت، دفن میت را واجب کرد بر تک تک مؤمنین بخطاب و جعل واحد) این به نظر ما منهج عقلائی است.

سؤال: اگر اطلاق رفض القیود باشد نه جمع القیود چه می گوئید؟ جواب: اطلاق رفض القیود است دیگر. سؤال: کلام شما با جمع القیود می سازد، چون شما می فرمائید طبیعی یعنی اینکه بر تو واجب است یا تو این کار را بکنی یا دیگری این کار را بکند. جواب: عقلائی نیست که بیایند به من بگویند واجب است بر تو تکلم، بعد یک آقایی در خیابان دارد راه می رود و تکلم می کند، مولا بگوید خب واجب حاصل شد. آخه مولا تو به من گفتی یبجب علیک التکلم، مقصودت اعم از تکلم خودم وتکلم انسان دیگر بود، حالا خدا پدرت را بیامرزد تکلم انسان های دیگر عدل جامع بود نه تکلم و سر وصدای بهائم، مثل این بگوید یجب علیک إما أن تصیح أو یصیح الحمار، این هم عقلائی است؟

این مبنا ثمره ای دارد (این مبنا این ثمره را دارد که مبانی دیگر این ثمره را ندارد) و آن ثمره این است که: اگر شما نمی توانید خودت دفن میت کنی ولکن می توانی بروی سر جاده بایستی بگوئی آقای راننده این جا یک مرده ای هست پیاده شو این را دفن کن. با اصرار، با التماس، با پول، باید این کار را بکنی طبق این تفسیر آقای بروجردی و آقای سیستانی وآقای صدر. چرا؟ برای اینکه بر شما واجب است طبیعی دفن میت و شما می توانی این طبیعی را ایجاد کنی ولو به ترغیب دیگران. اما طبق تفسیرهای دیگر وجوب کفائی نه، بر من واجب است دفن میت توسط خودم إذا لم یدفنه الآخرون. خب واجب است بر من که من دفن میت بکنم، این تکلیف هم مشروط به قدرت است دیگر. لا یکلف الله نفسا الا وسعها. اگر دیگران دفن میت نکردند بر تو واجب است دفن میت بکنی. می گویم مولا لایکلف الله نفسا الا وسعها، تکلیف مشروط به قدرت است و من قدرت ندارم دفن میت بکنم. می گوید می رفتی به دیگران می گفتی بیایند دفن میت بکنند. می گویم مگر بر من واجب کرده بودی این کار را؟.

این بحث در مثال تطهیر مسجد هم ثمره دارد. گاهی آدم خودش نمی تواند تطهیر مسجد کند، پشت بام مسجد امام ما که نمی توانیم تطهیر کنیم آسان نیست، ولی می تواند به خادم مسجد بگوید بیا اینجا را تطهیر کن. خب واجب کفائی است تطهیر مسجد. اگر ما بگوئیم واجب است طبیعی تطهیر مسجد بر هر مکلفی، خب بر شما واجب است این طبیعی را ایجاد کنی ولو به ترغیب دیگران، پول بدهی، کارگر بگیری، باید این کار را بکنی. اما اگر وجوب کفائی این بود که إذا لم یطهر المسجد غیرک فیجب علیک تطهیر المسجد. می گوئیم خب وجوب تکلیفٌ مشروطٌ بالقدرة. خب من قدرت ندارم بر امتثال این واجب. مثل این می ماند که آدم در حضر ماه رمضان روزه باید بگیرد. تابستان گرم نمی تواند روزه بگیرد، آیا واجب است برود سفر؟ نه. درست است مولا گفته إذا لم تسافر فیجب علیک الصوم، اما من که لازم نیست سفر بروم وقتی نمی توانم روزه بگیرم. لا یکلف الله نفسا الا وسعها. سفر نمی روم، در حضر می مانم، تا می خواهد خطاب "کتب علیکم الصیام ...فمن شهد منکم الشهر فلیصمه" متوجه من بشود می گویم صبر کن، آیه قرآن را نشنیدی که "لایکلف الله نفسا الا وسعها"؟ می گوید الان شنیدم پس رفتم.

اینجا هم إذا لم یطهر المسجد غیرک فطهر المسجد تا می خواهد بیاید می گویم نشنیدی "لایکلف الله نفسا الا وسعها"؟ پس من تکلیف ندارم.

اما طبق این تفسیر آقای بروجردی نه، من مکلفم به طبیعی فعل در واجب کفائی.

طبق این تفسیر آقای بروجردی ره که به نظر ما تفسیر خوبی هست، اگر چند نفر بیایند این واجب کفائی را اتیان کنند فی زمان واحد، همه مصداق طبیعی فعل هستند. صد نفر می آیند نماز میت می خوانند، هزاران نفر می آیند بر آن مرجع بزرگ قدس الله نفسه[[3]](#footnote-3) نماز میت می خوانند. همزمان طبیعی فعل ایجاد شد به هزاران فرد. مثل اینکه مولا به من گفته أعتق رقبة، من همزمان دو تا رقبه را عتق می کنم، هر دو مصداق این طبیعی هستند، اینجا هم همینطور.

#### تفسیر پنجم وجوب کفائی

آخرین تفسیر برای واجب کفائی تفسیری است که آقای خوئی و آقای نائینی قدهما انتخاب کرده اند.

فرموده اند واجب کفائی مکلف­­به­اش فرق نمی کند. طبق تفسیر آقای بروجردی ره مکلف به فرق می کرد. مکلف به طبیعی الفعل بود. طبق تفسیرهای قبل خود تکلیف مشروط بود. اما طبق تفسیر آقای نائینی و آقای خوئی مکلف فرق می کند، نه مکلف به و نه تکلیف. خود مکلف. چطور؟ یجب علی احد المکلفین دفن المیت. مکلف احد المکلفین است. ولذا مولا به عبدش می گوید یکی از شما آب بیاورد. اینجا مکلف احد العبید است.

اشکال کرده اند که آقا عنوان احد العبید یک عنوان انتزاعی است، قابل بعث و زجر و تحریک و اراده نیست. آن کسی که اراده می کند مکلف خارجی است، زید، عمرو، بکر. به زید می گویند چرا نمی روی آب بیاوری، می گوید عنوان احد المکلفین باید آب بیاورد، من که عنوان احد المکلفین نیستم.

اقول: این اشکال واضح الدفع است. برای اینکه عنوان احد المکلفین عنوان مشیر است به آن واقع بدلی. می گوید یکی از شما برود آب بیاورد. "فابعثوا احدکم بورقکم هذه الی المدینة". این به داعی تحریک تک تک شما است عند عدم تحریک الآخرین. اگر همه با هم این فعل را آورند همه می شوند مصداق احد المکلفینی که اتیان به فعل کرده اند. واگر همه ترک کردند همه عصیان کرده اند. چرا؟ برای اینکه غرض از یجب علی احد المکلفین دفن المیت، غرض از این انشاء تحریک کل واحد بود عند عدم تحریک الغیر. و وقتی دیگران تحریک نشدند پس غرض مولا از این جعل واحد که تکلیف واحد است (تکلیف انحلالی نیست، برخلاف نظر آقای بروجردی)، تکلیف واحد است رفته روی عنوان احد المکلفین ولی فانیا فی الخارج، به داعی تحریک زید إذا لم یتحرک الآخرون. به داعی تحریک عمرو إذا لم یتحرک الآخرون. و وقتی هیچکدام تحریک نشدند همه مستحق عقاب هستند.

ولذا این تفسیر اخیر هم به نظر ما تفسیر قابل قبولی است.

بقیة الکلام انشاءالله روز شنبه.

جلسه 348

شنبه 02/03/88

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 حقیقت واجب کفائی بود. عرض کردیم که مرحوم نائینی و آقای خوئی فرمودند می شود وجوب کفائی را اینگونه تفسیر کرد که بگوئیم صرف الوجود مکلف، مکلف است.

مقصود ایشان از صرف الوجود، یعنی احد المکلفین لا بعینه. نه صرف الوجودی که ینطبق علی اول الوجود.

مرحوم استاد آقای تبریزی فکر کرده اند که صرف الوجود مکلف اگر بر او واجب باشد مثلا دفن میت، یعنی اینکه اولین مکلفی که متمکن بشود از دفن این میت، بر او واجب است. صرف الوجود ینطبق علی اول الوجود. صرف الوجود مکلف منطبق می شود بر اولین مکلفی که این میت را بتواند دفن کند. فرموده اند این مطلب مستلزم این است که بر اولین مکلفی که متمکن باشد از دفن این میت، واجب بشود دفن میت، بر مکلفهای دیگر واجب نشود.

اقول: این فرمایش مرحوم استاد خلاف فرمایش آقای نائینی وآقای خوئی است. درست است که تعبیر به صرف الوجود مکلف کرده اند، اما توضیح داده اند که مقصود احد المکلفین است لا بعینه. مرحوم آقای خوئی فرموده است چه جور در واجب تخییری احد الفعلین واجب بود، در واجب کفائی احد المکلفین موضوع است برای وجوب کفائی. احد المکلفین لا بعینه وقتی مکلف شد در واجب کفائی، مثل اینکه مولا به عبیدش خطاب می کند می گوید یکی از شما آب بیاورد. تکلیف انحلال ندارد نسبت به کل مکلف. یک تکلیف بیشتر نیست، موضوعش هم احد العبید است، احد المکلفین است. اما عقل می گوید اگر این مکلفین ترک بکنند اتیان به این واجب را، همه آنها مستحق عقابند. هم این مطلب را عقل می گوید و هم عقلاء.

الان مولایی به عبیدش می گوید یا پدری به فرزندانش می گوید یکی از شما آب بیاورد، اگر هیچکدام نرفتند آب بیاورند عند العقل و العقلاء تمام اینها مستحق عقاب هستند.

واین فرمایش آقای خوئی وآقای نائینی بسیار فرمایش متینی است.

این اشکالی هم که آقای صدر می کند به آقای نائینی وآقای خوئی، اشکال ایشان را هم بگوئیم. آقای صدر می گوید عنوان احد المکلفین اگر موضوع بشود برای وجوب دفن میت مثلا، آیا می خواهید ذمه این عنوان را مشغول کنید بدون اینکه حکم از عنوان به معنون خارجی سرایت کند، یا نه می خواهید حکم از عنوان به معنون خارجی سرایت بکند؟ از دو حال خارج نیست. اگر اینکه می گوئید بر ذمه احد المکلفین است که دفن میت بکند، عنوان احد المکلفین می شود مشغول الذمة بدون اینکه به مکلف خارجی سرایت بکند. شبیه وقف بر عنوان عام، می گوید وقف کردم این باغ را بر طلاب، تملیک کردم این باغ را به طلاب. یا در مثل زکات که می گویند ملک عنوان فقیر است. ملک عنوان فقیر است نه ملک فقیر خارجی. یعنی زید نمی تواند بگوید من مالک زکاتم ولو فقیرم. عنوان فقیر مالک است. منتهی مکلف ولایت بر تطبیق دارد، ولایت دارد که این زکات را که ملک عنوان فقیر است تملیک کند به این فقیر خارجی، ولی شارع مقدس عنوان فقیر را مالک زکات قرار داده است، سرایت به خارج نمی کند.

آقای صدر فرموده عنوان احد المکلفین اگر ذمه اش مشغول بشود به واجب کفائی، اگر سرایت نکند این اشتغال ذمه به مکلف خارجی، عقلا منجز نیست. برای اینکه می گوئیم آقای زید چرا نرفتی دفن کنی میت را؟ می گوید ذمه من که مشغول نیست به دفن میت، ذمه عنوان احد المکلفین مشغول است، به من چه ربطی دارد. اگر می گوئید نخیر، ذمه عنوان که مشغول می شود سرایت می کند به معنون خارجی. عنوان احد المکلفین ذمه اش مشغول می شود به دفن میت، و این سرایت می کند به مکلف خارجی.

آقای صدر فرموده: خب سرایت می کند این اشتغال ذمه به کل مکلف علی سبیل الانحلال؟ خب اینکه شد تعدد تکلیف. هزار مکلف داریم هزار اشتغال ذمه پیدا بشود به دفن میت. اینکه خلف مبنای شما آقای خوئی وآقای نائینی هست که می گوئید تکلیف واحد است رفته روی عنوان احد المکلفین.

اگر می گوئید سرایت می کند اشتغال ذمه عنوان احد المکلفین به فرد مردد، به واقع احد المکلفین. آقای صدر فرموده خب فرد مردد که وجود ندارد. ما در خارج احد المکلفین لابعینه نداریم تا ذمه او مشغول بشود به دفن میت.

بعد در آخر مرحوم آقای صدر فرموده: الا أن یقال که: عنوان احد المکلفین ذمه اش مشغول شده است به دفن میت، سرایت هم به خارج نمی کند، ولکن کافی هست در تنجز تکلیف بر کل مکلف. شارع عنوان احد المکلفین را گفته واجب است دفن میت بکنند، سرایت هم نمی کند به خارج، ولی عقلا منجز می شود بر هر مکلفی. آقای صدر فرموده بر فرض این را ما قبول کنیم خب تحلیل کنید. این تنجز، تنجز کفائی است، تنجز عینی که نیست. عقل که حکم می کند به تنجز می گوید یکی اگر دفن میت کرد کافی است. خب این تنجز کفائی را تحلیل کنید. شما خیال کردید که با این تفسیر وجوب کفائی مشکلتان حل می شود؟ آخرش باید در مرحله تنجز، تنجز کفائی را تحلیل کنید. چطور می خواهید تحلیل کنید؟ باید برگردانید تفسیر تنجز کفائی را به یکی از آن تفسیرهای دیگر. شما که تفسیرهای دیگر را قبول نکردید فقط تفسیر صحیح را این می دانید که عنوان احد المکلفین ذمه اش مشغول بشود، خب در مرحله تنجز، تنجز کفائی باید قائل بشوید. خب تنجز کفائی را چطور معنا می کنید؟ دیگر تنجز که نمی تواند برود روی عنوان احد المکلفین. تنجز حکم عقل است، تنجز می رود روی خارج. حکم منجز می شود بر این مکلف بر آن مکلف. خب تنجز کفائی را تفسیر کنیم ببینیم.

این هم اشکال آقای صدر.

آقای صدر با این اشکال گفته فالمبنی الصحیح هو کون کل فرد مکلفا بطبیعی دفن المیت، که قبلا این را توضیح دادیم.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. اولا جناب آقای صدر! ما گفتیم فرد مردد از نظر عرفی داریم. عنوان احد المکلفین عقلا موضوع است برای وجوب دفن میت. ولی عرفا واقع احد المکلفین لابعینه موضوع است برای وجوب دفن میت. می گوید یکی از شما یا تو یا تو دفن میت بکند. چطور در وجوب تخییری متعلق وجوب استقرار نداشت، می گفت یا روزه یا اطعام، اینجا هم می گوید واجب است یا شما یا شما دفن میت بکنید. چه اشکالی دارد؟ همانطوری که واجب تخییری استقرار نداشت عرفا، می گفت یا روزه یا اطعام، اینجا هم مکلف استقرار ندارد، می گوید یا زید یا عمرو دفن میت بکند. و فرد مردد هم ما عرض کردیم در خارج از نظر عرف معقول است. مثال زدیم: گفتیم شما نماز ظهر وعصر خواندید، یقین پیدا کردید که یکی از این دو نماز اجمالا باطل است، شک دارید در بطلان نماز دوم. به جوری که فی علم الله اگر هر دو نماز باطل باشد جبرئیل هم نمی تواند تعیین کند که معلوم بالاجمال شما کدام نماز است. چون علم اجمالی دارید یکی از این دو نماز باطل است. هیچ عنوان ذهنی مشخصی ندارد که فی علم الله بگویند نماز ظهر را می دانست که باطل است. نخیر.

از اینکه هشت رکعت نماز را سریع تمام کرد یقین پیدا کرد که یکی از این دو نماز قطعا ناقص بوده، ولی احتمال می دهد که هر دو نماز ناقص باشد، احتمالش را می دهد. خب قاعده فراغ در الصلاة الاخری جاری می شود. می گوئید می دانیم یکی از این دو نماز باطل است اجمالا، شک داریم در بطلان صلاة اخری، کلما مضی من صلاتک و طهورک فامض ولا تعد. و لذا یک نماز چهار رکعتی به نیت ما فی الذمة می خوانیم تمام شد و رفت. اما اگر قاعده فراغ در صلاة اخری لابعینها جاری نمی شد مجبور بودیم دو تا نماز بخوانیم. و این از برکات وجود فرد مردد است از نظر عرف. همین عرفی که می گوید شک دارم در صحت نماز دوم، می گوید قاعده فراغ هم در نماز دوم جاری می شود. هذا اولا.

ثانیا: جناب آقای صدر! ما این مبنای آقای نائینی و آقای خوئی را درست است که در مرحله تنجز می گوئیم تنجز کفائی است. به این نحو که بر این مکلف منجز است قیام به دفن میت اگر دیگری قیام نکند، بر مکلف دیگر هم منجز است قیام به دفن میت اگر این مکف قیام نکند. به جوری که اگر هیچکدام قیام نکردند، تمام اینها مستحق عقاب هستند. بله استحقاق عقاب را انحلالی می دانیم الا إذا أتی فرد واحد منهم بالواجب.

اما اشکالاتی که بر تفسیر واجب کفائی بود در تفسیرهای گذشته، با این تفسیر آقای نائینی وآقای خوئی آن اشکالات پیش نمی آید. در مرحله اراده مولا و در مرحله انشاء وجوب مولا می گوید احد المکلفین دفن میت بکند. آن اشکالی که در تفسیر اول واجب کفائی بود یا در تفسیر دوم واجب کفائی بود، آن اشکالها پیش نمی آید. آنها می گفتند وجوب مشروط است. اینجا می گویند نه، وجوب مشروط نیست، یک وجوب فعلی منتهی وجوب واحد رفته است روی عنوان احد المکلفین فانیا فی الخارج.

آن تفسیر شمای آقای صدر هم که می گفتید مکلف­به طبیعی دفن میت است، خب آن را هم آقایان قبول نداشتند، می گفتند معقول نیست که به زید بگویند بر تو واجب است یا تو تکلم کنی یا امیر تکلم کند. جامع بین فعل نفس و فعل غیر وجوبش بر مکلف عقلائی نیست. اینجور گفتند. اما این تفسیر آقای خوئی وآقای نائینی آن اشکالات را ندارد. بله در مرحله تنجز وقتی مولا می گوید یکی از شما این کار را بکند، عقل می گوید اگر همه ترک کنید همه مستحق عقابید. ولی اگر یکی انجام بدهد هیچکدام مستحق عقاب نیستید. تمام شد و رفت.

سؤال وجواب: شما در ملکیت کلی فی المعین وقتی می گفتید فروختم یکی از این دو گوسفند را به مشتری و مشتری هم می گفت قبول کردم، خب می گفتند آقای مشتری! تو مالک گوسفند الفی؟ می گفت نه، بایع می تواند گوسفند الف را بفروشد به دیگران. مالک گوسفند ب هستی؟ می گفت نه، مالک یکی از دو گوسفندم. در عین حال اگر هر دو گوسفند بچه زائید یکی از این بچه ها هم مال من است. خب عرف آنجا چه می گفت؟ می گفت مملوک در خارج است دیگر، ولذا بچه می زاید.

خب اینجا هم همینطور است. مکلف در خارج است. منتهی مکلف خصوص زید نیست، خصوص عمرو نیست، احدهمای لابعینه است. شما دنبال اثر می گردید، اثر عقلی وعقلائی اش این است که مولا می خواهد تحریک کند یکی از شما را به این فعل. اگر تحریک نشدید هیچکدامتان، همه عقلا وعقلاءا مستحق عقابید. و اگر یکی انجام داد دیگری انجام ندهد مستحق عقاب نیست.

این که آقای سیستانی هم حمله کرده اند به آقای خوئی وآقای نائینی، گفته اند که آقا این حرفها چیست؟ چطور شد تکلیف واحد است، احد المکلفین یدفن المیت، تکلیف واحد، ولی اگر همه مکلفین ترک کنند به تعداد مکلفین عصیان شده است؟ یعنی هزار مکلف داریم دفن نکرده اند میت را هزار عصیان می شود؟ چه جور می شود هزار عصیان ولی تکلیف واحد؟! پس معلوم می شود هزار عصیان کشف می کند از اینکه هزار تکلیف داریم. هر مکلفی عصیان کرد تکلیف خودش را. منتهی تکلیف در واجب کفائی تعلق گرفته به طبیعی دفن المیت. اگر یک دفن میتی رخ بدهد تمام این هزار تکلیف متعلقش اتیان شده است.

اقول: می گوئیم جناب آقای سیستانی! هزار عصیان را معنا کنید. هزار عصیان یعنی هزار استحقاق عقاب. خب بله. چرا با این تعبیر هزار عصیان انسان را به شک می اندازید؟ اگر مرادتان از هزار عصیان هزار تکلیف عصیان شده است، نه. هزار تکلیف عصیان شده نداریم، یک تکلیف داریم. و اگر مرادتان است که هزار استحقاق عقاب داریم، بله هزار استحقاق عقاب داریم، ولی هزار استحقاق عقاب کشف نمی کند از هزار تکلیف. مصادره است. در وجوب کفائی که می گوید احد المکلفین یدفن المیت تکلیف واحد داریم، منتهی خصوصیت این تکلیف واحد این است که اگر هزار نفر باشند همه ترک کنند هزار استحقاق عقاب داریم. چه کسی می گوید هزار استحقاق عقاب مستلزم هزار تکلیف است؟ هذا اول الکلام. چون مولا می خواهد تحریک کند احدکم لا بعینه را، گفت یکی از شما دفن میت بکند. یک انسان غیور نبود که این کار را بکند. خب عقل وعقلاء می گویند حقش است که مولا کل این هزار نفر را ببرد عقاب کند.

سؤال وجواب: چرا قرعه بیندازد؟ هم عقلائی است و هم عقل جلوش را نمی گیرد. "فلیبعث احدکم بورقکم هذه الی المدینة" خب این یعنی چه؟ در جریان اصحاب کهف است که می گوید یکی از شما برود با این درهم غذا بخرد. شما می گوئید نه، این عقلائی نیست. چرا عقلائی نیست.

سؤال: عقلائی هست تحلیلش مشکل دارد.

جواب: تحلیلش همین است که واجب است بر احد المکلفین فانیا فی الخارج لا بعینه که این فعل را انجام بدهد. کما اینکه در کلی فی المعین شما مالک احدی الشاتین هستید، فی الخارج لا بعینها.

به نظر ما هم تفسیر آقای خوئی و آقای نائینی عرفی است. و هم تفسیر آقای بروجردی وآقای صدر وآقای سیستانی. ما می گوئیم تا می شود باید صلح برقرار کرد، هر دو درست می گویند. منتهی باید لسان خطاب را دید. گاهی خطاب می گوید أحد عبیدی یأتی بالماء، احد المکلفین یدفن المیت. گاهی می گوید یجب علیکم دفن المیت.

اگر بگوید یجب علیکم دفن المیت، سیاقتش با آن سیاقت آقای بروجردی وآقای صدر وآقای سیستانی می سازد. اگر بگوید یجب علیکم یا فلیأت احدکم بهذا الفعل، با سیاقت آقای خوئی وآقای نائینی می سازد. و ثمره فقهیه هم دارد. عرض کردم اگر مولا بگوید یکی از شما تطهیر کند مسجد را، شما عاجزید از تطهیر مسجد، لازم نیست بروید خادم را خبر کنید. چون تطهیر او تطهیر شما نیست. اگر خادم آمد تطهیر کرد عرفا نمی گویند شما تطهیر کردی. نه، شما تطهیر نکردی. به خادم گفتید او تطهیر کرد. چه لزومی دارد به نظر آقای خوئی که فلیطهر احدکم المسجد که من بروم به خادم خبر بدهم؟ لا یکلف الله نفسا الا وسعها، من مکلف نیستم به تطهیر مسجد. اما طبق تفسیر آقای بروجردی نه، من مکلفم به طبیعی تطهیر مسجد اعم از فعل خودم و فعل خادم. و من می توانم کاری بکنم که این متعلق موجود بشود، به اینکه بروم به خادم پول بدهم خبر بدهم بگویم بیا این کار را بکن.

از این بحث گذشتیم.

### دو فرع فقهی مرحوم نائینی به مناسبت واجب کفائی

مرحوم نائینی دو تا فرع فقهی دارد به مناسبت واجب کفائی.

#### فرع اول

یک فرع فقهی این است که اگر مثلا ده نفر بودند متیمم، چون موقع اذان ظهر آب نداشتند تیمم کردند نماز ظهر و عصر خواندند، برای نماز مغرب سفر را ادامه دادند رسیدند به یک جائی که یک پارچ آب است، ده نفر با یک پارچ آب، که لا یکفی الا لوضوء احدهم.

مرحوم نائینی در این بحث واجب کفائی گفته این شبیه واجب کفائ است که تیمم هر ده نفر باطل می شود. چرا؟ برای اینکه بر تک تک اینها واجد الماء صادق است. یا زید انت تتمکن من الوضوء، آقای زید تو متمکن از وضوئی؟ می گوید بله، چون تا این پارچ آب را دیدم سریع می توانم بدوم و آن نه نفر را پشت سر بگذارم، و اگر هم آنها آدمهایی هستند که تند می آیند گرد و خاک راه بیندازم چشم آنها نبیند، آنها مجبور بشوند که کند بیایند. از عمرو می پرسند تو چطور؟ او هم می گوید من هم می توانم سریع بروم به این پارچ آب برسم. پس می گویند تک تک شما واجد المائید یعنی متمکن از وضوئید تیممتان باطل شد. اما وجوب وضوء به نحو وجوب کفائی است. اگر یکی از شما برود و آن نفر دیگر سهل انگاری بکنند، یا با هم تعارف می کنید یک نفر رفت جلو، مشکلی نیست. وجوب وضوء وجوب کفائی است. اینطور نیست که شما که می توانستی بروی و آن آب را برداری بگویند چرا نرفتی. نه، یکی از شما ده نفر وضوء گرفت الحمد لله، مثل واجب کفائی، نه نفر دیگر اصلا معاقب نیستند. ولکن تیمم هر ده نفر باطل است.

یعنی فرق گذاشته بین حکم به بطلان تیمم و حکم به وجوب وضوء. گفته است اگر تعارف می خواهید بکنید به هم بکنید، یکی برود وضوء بگیرد آن نه نفر دیگر مشکلی ندارند عصیان نکرده اند وجوب وضوء را. ولکن بعد از اینکه این یک نفر آمد و وضوء گرفت، آن نه نفر دیگر تیممشان را اعاده کنند. ولی عدالتشان به هم نمی خورد، می توانند هر کدام امام جماعت باشند بقیه اقتداء کنند. حالا امام جماعت متیمم است و یکی از مأمومین وضوء دارد اشکال ندارد. عدالتشان محفوظ است.

اقول: این واقعا عجیب است. خب چه فرق است بین بطلان تیمم و وجوب وضوء؟ آخه موضوع هر دو واجد الماء است دیگر. تیمم تا جائی باقی است که انسان واجد الماء نشود، و وقتی هم که واجد الماء شد وضوء واجب است. جناب نائینی! چطور شد شما می گوئید این ده نفر واجد الماء هستند یعنی متمکن از وضوءند، زید متمکن از وضوء، عمرو متمکن از وضوء، تا آخر. چون متمکن از وضوئند پس واجد الماء هستند ولذا تیممشان باطل می شود. اما وضوء بر یکی از اینها لابعینه واجب است. چه وجهی دارد، موضوع واحد است، واجد الماء یبطل تیممه و یجب علیه الوضوء.

ولذا حق در مسأله این است که باید این ده نفر مسابقه بدهند. یکوقت است که شما می دانید اگر بخواهی تند بروی وبرسی بقیه هم ایجاد داعی در آنها می شود و آنها هم تند می آیند، وعملا شما نمی توانی به این آب برسی و وضوء بگیری. چون اگر بخواهی تند بروی بقیه هم تند می آیند. خب اگر اینجوری است پس شما قادر نیستی بر وضوء. می گوئی آقا نگاه نکنید که نه نفر دارند آرام آرام می آیند، اگر من تند بیایم اینها هم می گویند لابد یک خبری هست اینها هم تند می آیند. بالاخره من نمی توانم. می گوئیم نمی شود یک جوری اینها را جا بگذاری؟ اگر می توانی آنها را جا بگذاری جا بگذار، به نحو شرعی یک کاری بکن که اینها بروند دنبال چیز دیگر. ولی اگر می بینی نمی توانی پس متمکن نیستی از وضوء. اگر متمکن نیستی از وضوء که هیچ، اصلا تیممت باطل نشده است. چرا متمکن از وضوء نیستی؟ چون می گوئی اگر من تند بروم بقیه هم تند می آیند و نمی گذارند من از این آب استفاده کنم برای وضوء. ولی اگر می بینی نه، شما متمکن از وضوء هستی، خب هم تیممت باطل است و هم وضوء بر تو واجب است. یکوقت هست هر ده نفر آدمهای بی حال، عملا هیچ کدام نمی روند سراغ آب، ولی هر کدام برود می تواند. ده نفر آدمی که می گویند کی حال دارد برود نزدیک کوه پارچ آب را بردارد. اگر اینطوری است هر ده نفر وضوئشان باطل و هر ده نفر هم مستحق عقاب. تو متمکن بودی از وضوء، چرا نرفتی وضوء بگیری؟ می گوید یک پارچ آب برای ده نفر؟ می گوید باشد، فرض این است که نه نفر دیگر بی حال هستند حال پیاده رفتن تا نزدیک کوه را ندارند، تو باید می رفتی. به هر کدام از اینها اینجور می گویند. می گویند رفیقانت بی حال هستند تو می توانستی بروی و نرفتی.

فخلاصة الکلام بین بطلان تیمم و وجوب وضوء تلازم است. این ده نفر هر کدام اگر به حیثی بودند که متمکن بودند از تحصیل این آب و وضوء با این آب، تیممشان باطل می شود و وضوء هم بر آنها واجب می شود. و اگر نه، به زید می گوئیم زید می گوید درست است اینها دراز کشیده اند، اما مطمئن باش اگر من بروم سمت کوه اینها از من تندتر می آیند و نمی گذارند من با آن آب وضوء بگیرم. می گوئیم اگر اینجور است، شمای زید اصلا تیممت هم باطل نیست و وضوء هم بر تو واجب نیست.

سؤال وجواب: بحث شک نیست، بحث این است که واقعا حکم چیست. یک فرض این است که تمام این ده نفر بنا گذاشته اند که نروند سراغ این آب. در این فرض هر ده نفر می شوند متمکن. تیمم هر ده نفر باطل است وبر هر ده نفر وضوء واجب است. چرا؟ برای اینکه فرض این است که آن نه نفر دیگر نمی خواهند بروند پس این آقا متمکن است از تحصیل ماء. ولی اگر نه، یکی از اینها می گوید من اگر بلند بشوم بروم بقیه هم راه می افتند می آیند و جلو تحصیل آب را بر من می گیرند. خب این معنایش این است که این آقا متمکن نیست از وضوء. تیممش هم صحیح است و وضوء بر او واجب نیست.

این راجع به این فرع.

#### فرع دوم

همین مرحوم نائینی بزرگوار در بحث حج، یک مسأله مشابهی پیش آمده جور دیگری فتوی داده است.

آن مسأله مشابه این است که یک آقایی ده تا طلبه را جمع کرده گفته یکی از شما می توانید با من حج بیائید، مخارج یکی از شما ده نفر به عهده من. بذل الحج لواحد لا بعینه.

مرحوم نائینی گفته در این مسأله بذل کلابذل است و بر این ده نفر هیچ چیز لازم نیست. می گویند برو، می خواهی بذل کنی خطاب کن بگو جناب زید به تو بذل کردم حج را. اما اینکه بگوئی بذل کردم حج را به یکی از شما ده نفر، مثل اینکه بذل کردم حج را به یکی از مردم قم. اینکه بذل نیست. ولذا مرحوم نائینی فرموده است که در اینجا این بذل کلا بذل است.

برخلاف نظر صاحب عروه. صاحب عروه گفته نخیر، این بذل هم مثل واجب کفائی می شود. یعنی واجب است یکی از این ده نفر حج برود. و اگر هیچکدام نرفتند هر ده نفر معاقب هستند و حج هم بر آنها مستقر می شود، سال دیگر باید با گدائی هر ده نفر بروند حج. اگر امسال یکی برود حج راحت، اما اگر امسال هیچکدام حج نرود، حج بر آنها مستقر می شود و سال دیگر هر ده نفر باید پول گدائی کنند بروند حج.

ولذا به مرحوم نائینی که آنجا اینجور گفته اعتراض کرده اند، گفته اند جناب نائینی! تو که در بحث واجد الماء می گفتی آن ده نفر متمکن از وضوئند و تیممشان باطل است، خب این ده نفر هم در اینجا متمکن از حجند، مستطیع هستند، چرا در اینجا می گوئید حج بر اینها واجب نیست.

تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.

جلسه 349

یکشنبه 03/03/88

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 دو فرع فقهی بود که به مناسب بحث از واجب کفائی مطرح شد.

فرع اول این بود که اگر جماعتی مثلا ده نفر متیمم بودند، رسیدند به یک آب که فقط برای وضوء یکی از اینها کافی هست، محقق نائینی فرمود تیمم هر ده نفر باطل است ولکن واجب نیست سعی بکنند اینها برای زودتر رسیدن به این آب. می توانند به هم تعارف کنند، یکی را پیرمردتر هست هر چه هست او را مقدم کنند او برود با آن آب وضوء بگیرد، ولی نه نفر دیگر تیممشان را باید اعاده کنند.

در کتاب منتقی الاصول دفاع کرده اند از مرحوم نائینی. گفته اند خب بطلان تیمم بخاطر این است که وجدان ماء صادق است بر کل این ده نفر. صادق است که هر کدام از این ده نفر متمکن از وضوء هستند فی حد ذاته. اما اینکه بخواهد بر هر کدام از این ده نفر واجب بشود وضوء بوجوب مطلق، این تکلیف به ما لایطاق است. بیش از یک وضوء ممکن نیست. ده نفر ده وضوء می خواهند بگیرند. ده وجوب وضوء. با اینکه بیش از یک وضوء مقدور نیست شبیه باب تزاحم می شود که به مکلف نمی شد بگویند که این دو فعل را انجام بده. چون می گفت من قادر بر هر دو نسیتم. ولذا در باب تزاحم می گفتند إفعل هذا إن ترکت ذاک. أنقذ إبن المولا إن ترکت انقاذ أبه. أنقذ أب المولا إن ترکت إنقاذ إبنه. اینجا هم همینطور است. درست است که هر کدام از این ده نفر متمکن از وضوئند فی حد ذاته، ولی ده وجوب وضوء هر کدام وجوب وضوء داشته باشند بوجوب مطلق، این تکلیف به ما لایطاق است. بله هر کدام تکلیف مشروط دارند که إن لم یتوضأ غیرک فتوضأ انت.

نتیجه این می شود که اگر هیچکدام وضوء نگیرند هر ده نفر عصیان کرده اند. اما اگر یکی وضوء بگیرد شرط وجوب وضوء در حق نه نفر دیگر فعلی نخواهد شد.

اقول: این مطلب صاحب منتقی الاصول لا یخلو من غرابة. چرا؟ برای اینکه آیا اگر یک جوانی که در بین این ده نفر هست و می تواند سریعتر برود و به آب برسد و از این آب وضوء بگیرد، به او بگویند إسرع قبل أن یجیء هذا الشیخ الکبیر. قبل أن یصل هو الی الماء إسرع انت. این تکلیف به غیر مقدور است. خب اگر واجب بشود بر این جوان که با سرعت به سمت آب برود تا وضوء بگیرد قبل از اینکه آن پیرمرد برسد، تکلیف مطلق داشته باشد این جوان، این تکلیف به غیر مقدور است؟ بعد به این شیخ کبیر هم می گویند إذا لم یسرع هذا الشاب فوصلت انت الی الماء فیجب علیک أن تتوضأ. وجوب وضوء در حق این پیرمرد مشروط می شود به عدم سرعت این جوان. ولی وجوب وضوء بر این جوان مطلق باشد، این تکلیف به غیر مقدور است؟

شما کالمحقق النائینی می فرمائید نه، این جوان می فرماید که آی پبرمرد التماس دعا، از اینجا تا آن ده متر آنطرف تر که آب هست نیم ساعت طول می کشد تو با این پای لنگانت بروی. التماس دعا، ما فعلا استراحت می کنیم و بعدا هم بلند می شویم تیمم می کنیم و نماز می خوانیم. شما وآقای نائینی اینجور می گوئید. چون می گوئید وجوب وضوء در حق این جوان مشروط است به عدم وضوء آن پیرمرد. ما می گوئیم نه، چون این جوان متمکن از وضوء هست ولو بالسبق الی الماء، بقول مطلق به او می گویند یجب علیک السبق الی الماء والوضوء منه. ما حرفمان مستلزم تکلیف به غیر مقدور است. ما می گوئیم این جوان متمکن از وضوء هست، اطلاق دلیل می گوید من یجد الماء فلیتوضأ. چرا تقیید می زنید به اینکه إن لم یتوضأ هذا الشیخ الکبیر فی المستقبل فتوضأ أنت ایها الشاب. ما می گوئیم این تقیید خلاف اطلاق دلیل است.

سؤال وجواب: بالاخره واقع از این چند فرض خارج نیست. یا هیچکدام نمی روند سمت آب، که خود مرحوم نائینی وآقای روحانی پذیرفتند که ده وجوب وضوء در حق این ده نفر فعلی می شود. این فرض مورد اختلاف نیست. فرض دیگر این است که نه، آن پیرمرد می رود ولی این جوان کوتاهی می کند. اختلاف ما با مرحوم نائینی وصاحب منتقی الاصول در این فرض است دیگر. که یک جوانی هست می تواند سریع برود به آب برسد، می گوید ولش کن پیرمرد مقدم است، یا سادات مقدمند، شما بروید وضوء بگیرید من نوبتم را دادم به شما. ما اینجا می گوئیم نه، اینجا جای این تعارف بازی ها نیست. اینجا باید بگوئی آقای محترم، پیرمرد، استاد، سید احترامت محفوظ، اما در اینجا واجب شرعی است بر من که سریع بروم و به آب برسم، جای تعارف هم نیست. اینجا جای ایثار نیست. از حکم خدا مایه گذاشتن که ایثار نیست.

سؤال وجواب: چرا ناظر نیست؟ الواجد للماء إذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم فلم تجدوا مائا فتیمموا، چرا قضیه حقیقیه را شما میگوئید ناظر نیست به این فرضها؟ اطلاق دارد.

ولذا ما می گوئیم اگر متمکن از وضوء است، تیممش باطل ویجب علیه الوضوء ولو بالسبق الی الماء. و اگر متمکن از وضوء نیست ولو بخاطر اینکه اگر سریع برود دیگری هم می آید و همراه او و با هم می رسند به این آب و نمی تواند این آقا زودتر به آب برسد. با هم به آب می رسند و راضی هم نمی شود رفیقش که این آقا وضوء بگیرد. کسی که متمکن از وضوء نیست به هیچ نحو از انحاء شرعیه، او هم تیممش باقی است و هم وضوء بر او واجب نیست.

فرع دوم این بود که بذل شد حج لواحد من جماعة. پدری به ده فرزندش گفت یکی از شما با این پول حج برود.

مرحوم نائینی در این فرع فقهی که در عروه مطرح شده حاشیه زده، گفته لا اثر للبذل فی هذا الفرض، البذل هنا کلا بذل. بر هیچکدام حج واجب نیست.

ولذا به مرحوم نائینی اشکال کرده اند، گفته اند جناب نائینی! شما که در بحث تیمم می گفتید هر ده نفر متمکنند از وضوء، خب اینجا هم هر ده نفر متمکنند از حج و مستطیعند برای حج، پس باید بگوئی حج بر اینها واجب است.

اقول: این اشکال به مرحوم نائینی وارد نیست. چرا؟ برای اینکه در بحث حج یک فرقی که با بحث وضوء دارد این است که در وضوء تمکن عقلی از وضوء شرط وجوب وضوء است ولو به اینکه برف را آب کنی، اصلا تولید آب کنیم. ولذا می گویند اگر شخصی مقداری آب مطلق دارد که لایکفی لوضوئه، ولی می تواند ماء مضافی را در آن مستهلک کند که مجموع کافی است برای وضوء، یجب علیه ذلم.

اما در بحث حج مراد از مستطیع کسی است که بالفعل واجد زاد وراحله است. بالفعل واجد نفقه حج است. اینکه می توانم تحصیل مال بکنم برای حج، این کافی نیست برای وجوب حج. من کان عنده زاد و راحلة نه من کان یتمکن من تحصیل الزاد و الراحلة. در حج استطاعت تارة استطاعت حقیقیه است که انسان واجد زاد و راحله باشد بالفعل، خودش مالی دارد که کافی است برای حج. حالا آیا باید مالک باشد یا اباحه تصرف هم کافی است اختلاف است. آقای حکیم می گویند باید مالک باشد، آقای خوئی و آقای سیستانی می گویند نه، مال مباحی است نزد شما، مالک نیستی ولی صدق می کند عندک ما تحج به، عندک زاد و راحلة. این استطاعت حقیقیه است.

استطاعت بذلیه این است که از روایات استفاده شده است که من عُرض علیه الحج فإنّ علیه أن یحج. آقای نائینی فرمایشش این است که این ده نفر قبل از اینکه یکی از آنها قبول کند، هیچکدام نه استطاعت حقیقیه دارند ونه استطاعت بذلیه. استطاعت حقیقیه ندارند چون هیچکدام بالفعل واجد زاد و راحله نیستند. استطاعت بذلیه ندارند چون بُذل لاحدهم. هل بُذل لک؟ هل عُرض علیک الحج؟ نه، بر من عرضه نشد حج. بر یکی از ما ده نفر عرضه شد. ولذا نه استطاعت بذلیه صادق است و نه استطاعت حقیقیه.

این نظر اختصاص به آقای نائینی هم ندارد، آقای سیستانی هم همین نظر را دارد، آقای تبریزی و حکیم هم همین نظر را داشتند. می گویند نه استطاعت حقیقیه صادق است بر این ده نفر و نه استطاعت بذلیه. استطاعت بذلیه صادق نیست چون بذل الحج لاحدهم. لم یبذل لهذا، لم یبذل لذاک. عنوان عرفی بذل لاحدهم باعث نمی شود که بگویند بذل شد حج به این آقا. به یکی از اینها بذل شد. به کلی فی المعین مثال می زدیم، می گفت یکی از این دو گوسفند را مالکم، اما این گوسفند را مالکم؟ نه، آن گوسفند را مالکم؟ نه. به هر حال حج بذل شد به یکی از این ده نفر، اما به زید بذل شد؟ نه، به عمرو بذل شد؟ نه.

ولذا این بزرگانی که نام بردیم گفته اند هیچکدام هم قبول نکردند هیچ مسأله ای نیست.

در مقابل این نظر، دو نظر دیگر هست:

یک نظر، نظر صاحب عروه و آقای خوئی است. می گویند: بذل لاحدهم یعنی بذل مشروط به کل واحد. وقتی می گوید یکی از شما دو نفر حج بروید با این پول من، یعنی اگر دوستت با این پول حج نمی رود تو برو.

ولذا آقای خوئی مثل صاحب عروه می گوید اگر هیچکدام حج نروند، بذل مشروط در حق همه می شود بذل فعلی. چون می گوید إن لم یحجّ صدیقک فحجّ انت. صدیقت حج نکرد پس بذل فعلی شد حج تو. آنوقت حج بر همه آنها می شود مستقر. یعنی اگر یک کسی بیاید کنار این مدرسه بگوید یکی از شما طلبه ها با این پول حج بروید، اگر هیچ کس قبول نکرد، طبق نظر صاحب عروه و آقای خوئی حج بر همه مستقر می شود، و اگر هیچکدام حج نروند فلیمت یهودیا أو نصرانیا. برای اینکه یک آقایی حوس کرد بیاید بگوید که این فیش حج این هم پول قربانی حج تا نگوئید پول قربانی هم جزء نفقه حج است، یکی از شما طلبه ها بیاید برود حج. شما به رفیقت تعارف کردی او به دیگری تعارف کرد. هیچکدام نرفتید و او هم مدتی نشست و گفت حالا که هیچکدامتان نرفتید خودم می روم. سال دیگر باید همه تان ولو با گدائی و لو متسکعا حج بروید.

حالا اگر سال دیگر به حرج می افتید بحث دیگری است. مشهور می گویند اگر به حرج هم می افتید لاحرج بر نمی دارد. ولو بحرج باید بروید، چون حج بر شما مستقر شده است. چرا؟

آقای خوئی ره وجهش را گفته است. آقای خوئی می گوید چون بذل یک امر تکوینی است. فرق می کند با وجوب، با ملکیت. وجوب تعلق می گیرد به عنوان احدهما، ملکیت تعلق می گیرد به عنوان احدهما. بذل امر تکوینی است، عرض حج امر تکوینی است. امر تکوینی به عنوان کلی تعلق نمی گیرد. وقتی می گوئی بذل می کنم حج را به یکی از شما دو نفر، این لامحاله برمی گردد به بذل به زید علی تقدیر عدم قبول عمرو، وبذل به عمرو علی تقدیر عدم قبول زید. بذل با تملیک فرق می کند. با وجوب فرق می کند. بذل یک امر تکوینی است. امور تکوینیه هیچوقت به کلی تعلق نمی گیرد. نمی شود گفت من احدهما را انجام دادم. چون احدهما که انجام دادنی نیست. آن چیزی که آدم در خارج انجام می دهد یا این را انجام میدهد و یا آن را. امر تکوینی تعلق می گیرد به فرد معین نه به عنوان احدهما. بذل هم یک امر تکوینی است. بذل یعنی پول در اختیار گذاشتن. دو نفر اینجا هستند پول را بالا گرفته می گوید یکی از شما دو نفر. می گوید پول را یا باید در اختیار من بگذاری یا او. پول در اختیار گذاشتن امر تکوینی است.

مرحوم آقای خوئی می گوید معنای بذل الحج لاحدهم أو لاحدهما یعنی پول در اختیار ایشان گذاشتن علی تقدیر عدم قبول دیگری.

آنوقت نتیجه این می شود که اگر هیچکدام قول نکنند، بذل حج به تک تک اینها فعلی می شود و اگر حج نروند حج بر همه شان مستقر است. ولی اگر یکی از آنها قبول می کند، شرط بذل در حق او فعلی است ولی در حق دیگران فعلی نیست. چون گفت إن لم یقبل غیرک فأبذل لک الحج، وفرض این است که یک آقای دیگری قبول کرد.

ولذا آقای خوئی ره می گوید آن مسابقه دو که در بحث وجدان ما برگزار کردیم که نه استاد می شناختند، نه پدر می شناختند و نه عالم می شناختند، هر کسی داشت می دوید به سمت آب که زودتر به آب برسد بر اساس وظیفه شرعیه، در حج نه، هر چه دوست دارند به هم تعارف کنند. آخر اگر یکی از آنها حج رفت نه نفر دیگر بروند راحت بخواند. چرا؟ برای اینکه در بحث تیمم متمکن از وضوء موضوع بود برای وجوب وضوء. هر ده نفر متمکن بودند. یا لااقل آن کسی که تندتر می تواند برود متمکن بود یعنی آن جوانتره. اما اینجا نه، بذل مشروط بعدم قبول الآخرین، خب من صبر می کنم دیگری قبول کند ولو در آخرین لحظه و دقیقه نود. همینکه قبول کرد می گویم الحمدلله، بذل حج در حق من فعلی نشد.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای خوئی بظاهره ایراد دارد که میگوید بذل تعلق به جامع نمی گیرد. آخه بذل انشائی یعنی اباحه تصرف لاحدهم چه محذوری دارد؟ بذل انشائی است بذل تکوینی که نیست. پول در جیب احدهم لابعینه نمی شود گذاشت. چون احدهم لابعینه که جیب ندارد. یا باید پول بگذاری در جیب این یا در جیب او. اگر این را حساب کنید به قول آقا پول تو جیب گذاشتن مشروط هم ما نداریم. یا پول تو جیب می گذارد یا نمی گذارد. بذل انشائی جناب آقای خوئی او که قابل تعلق به عنوان کلی است. ابحت لواحد منکم أن یحج بهذا المال. چه اشکالی دارد؟

آقای خوئی فرموده بذل للجامع معقول نیست. می گوئیم چرا معقول نیست بذل انشائی للجامع. بذل یعنی اباحه تصرف. اباحه تصرف می کنیم لاحدکم.

پس حق بود آقای خوئی ره چیز دیگری بگوید. بگوید فرق است بین اباحه و بین وجوب. اباحه به جامع معنا ندارد مگر اباحه بکل فرد مشروطا بعدم قبول الآخرین. وجوب نه، وجوب تعلق می گیرد لیأت احدکم بالماء. اما وقتی می گوید من راضی ام یکی از شما با این پول حج برود، لبا یعنی راضی ام شمای زید حج بروی اگر دیگری نرود. لبش این است دیگر. اصلا اباحه با وجوب فرقش این است که اباحه به جامع لامحالة لبا بر می گردد به اینکه وقتی می گوید من راضی ام یکی از شما دو نفر با این پول حج بروید، سؤال می کنیم که آقا راضی ای منی که یکی از این دو نفرم حج بروم اگر دیگری نرود؟ چه جواب می دهد؟ می گوید نه، من راضی ام یکی از شما دو نفر حج برود. خب سؤال راضی ای من که یکی از این دو نفرم حج بروم در فرضی که دیگری نمی رود؟ معنا ندارد بگوئیم نه. بله در وجوب می شود. می گوید من واجب کردم بر یکی از شما دو نفر.

سؤال وجواب: در وجوب اگر دیگری نرفت بر شما بخصوصه واجب نیست شرعا، عقلا واجب است.

سؤال وجواب: وقتی من راضی ام شما یکی از شما دو نفر با این پول بروید حج، خب فرض این است که رفیقت نمی رود، شما می گوئی آقا در فرضی که رفیقم نمی روم راضی ای من حج بروم، آیا می شود بگوید نه من راضی نیستم. اینکه نمی شود. باید بگوید بله، وقتی می گوید بله یعنی بذل کرد و اباحه کرد حج را به زید عند عدم قبول غیره. همان کلام آقای خوئی ره می شود که می شود بذل لاحدهم عند عدم قبول الآخر. نه اینکه معقول نیست، بازگشتش به بذل لکل واحد واحد هست عند عدم قبول الباقی.

و وجدانا آیا عرف فرق می گذارد؟ من بیایم پول حج که چهار میلیون است بیاورم بگویم آقای زید بذل می کنم به تو این پول را که حج بروی اگر عمرو حج نرفت. می آیم سرغ عمرو، می گویم آقای عمرو! بذل می کنم یعنی اذن در تصرف می دهم که با این پول حج بروی اگر زید نرود. جناب نائینی!، جناب استاد!، جناب آقای حکیم و آقای سیستانی! شما در این فرض قبول دارید که عرفا صدق می کند بذل شد حج بر زید در فرضی که عمرو قبول نکند؟ مثل اینکه من بگویم این چهار میلیون پول، من راضی ام تو حج بروی اگر پسرم از سفر نیاید. پسرم هم از سفر نیامد. این بذل نیست؟ خب این بذل مشروط می شود بذل فعلی دیگر. اینجا هم همینطور است. آیا عرفی است که اگر من باذل بگویم إن لم یقبل عمرو فأنا راض أن تحج یا زید بهذا المال و فرض این است که عمرو هم قبول نکرد، اینجا بپذیریم که بذل صادق است در حق زید، اما در مثال ابذل الحج لاحدکما یا لاحدکم نپذیریم. چه فرق می کند؟ عرفا یکی است، عباراتنا شتی والا مطلب یکی است.

ولذا انصاف این است که در اینجا حق با کسانی است که می گویند حج واجب می شود بر یکی از این ده نفر، و اگر هیچکدام نرفت حج بر هر ده نفر مستقر می شود. مثل این می ماند که یک کاروانی است فقط ثبت نام برای یک نفر جا دارد بکند. اعلام کرده اند، ده نفر هم هستند پول هم دارند، واجب است یکی از این ده نفر بروند ثبت نام کنند. بلکه به نظر ما در این مثال واجب است سبقت. مبادا زنگ بزنی به یکی از این نه نفر که آقا آیا خبر داری یا نه که اعلام کرده اند برای یک زائر جا هست؟ نگو، قبل از اینکه او بفهمد سریع صبح خودت برو ثبت نام کن. خلاف شرع است داری به آن نه نفر خبر می دهی. چون خبر که بدهی تعجیز نفس است. آنها هم زودتر از تو می آیند تو نوبت. ایثار بازی ها را بگذار برای جای دیگر. اینجا واجب است. چرا؟ برای اینکه مخلی السرب هستی. واگر شما ده نفر نرفتید ثبت نام نکردید هر ده نفر مستحق عقابید و حج بر شما مستقر می شود، سال دیگر با گدائی باید بروید حج.

سؤال: سبقت چرا واجب است در صورتی که من علم دارم یکی می رود؟ جواب: فرض این است که شما زودتر می توانی بروی، مخلی السرب هستی. من کان له زاد و راحلة معافا فی بدنه مخلی فی سربه (یعنی راه باز است، راه باز است دیگر) فهو ممن یستطیع الحج. و من مات و لم یحج فلیمت یهودیا أو نصرانیا.

سؤال وجواب: برای اینکه فوت می شود. اگر امشب نروی پتو نروی در خیابان تو نوبت بخوابی صبح بروی نوبتت از بین رفته است.

ما به نظرمان در این مثال ثبت نام سبق هم لازم است چون مستطیع هستی.

در این مثال بذل لجماعة هم باید مبانی را بررسی بکنیم. طبق بعضی مبانی سبق لازم است. آقای خوئی گفت سبق لازم نیست، ایشان طبق مبنای خودش گفت، چون گفت بذل مشروط است، خب بذل مشروط که لازم نیست من شرطش را فعلی بکنم. بذل حج به من مشروط است به عدم قبول دیگری. خب بگذار دیگری قبول کند بذل من که فعلی نمی شود.

اما یک نظری هست در باب استطاعت بذلیه و آن نظر آقای زنجانی است، که نظر خوبی است. ایشان می گوید اصلا استطاعت بذلیه علی القاعده است دلیل خاص نمی خواهد. یعنی عرفا وقتی می گویند یکی از شما با این پول حج برود، مثل این می ماند که کاروان بگوید یکی از شما ده نفر بیاید ثبت نام کند. چه جور شمائی که زودتر می توانی بروی ثبت نام کنی باید بروی چون استطاعت داری. در این مثال بذل الحج لاحدهم هم شما زودتر می توانی قبول کنی، پس چرا قبول نمی کنی؟ یعنی خود اطلاقات استطاعت حج شاملش می شود، دلیل خاص نمی خواهد که بگوئید بذل صادق است یا صادق نیست. تا بعد مثل آقای خوئی بگوئید بذل مشروط است و تحصیل شرط لازم نیست. آقای زنجانی می گوید نه، ما دنبال بذل نیستیم دنبال صدق استطاعت عرفیه هستیم.

سؤال: تا سبق نکند که استطاعت صادق نیست، یعنی خودش را با سبق باید مستطیع کند ولی هنوز که مستطیع نشده است؟

جواب: ما از شما یک سؤالی می کنیم به عنوان مدافع از آقای خوئی جواب بدهید. می گوئیم جناب آقای خوئی! شمائی که اباحه تصرف را کافی می دانستی برای استطاعت حقیقیه، در مسأله 40 مناسک شما، آقای سیستانی، آقای تبریزی صریحا گفتید که در استطاعت حقیقیه ملکیت مال معتبر نیست. اباحه تصرف کافی است. آقا! من باذل چهار میلیون پول گذاشتم این وسط، گفتم یکی از شما ده نفر با این پول حج برود. خب شما استطاعت عرفیه دارید، دلیل خاص نمی خواهد، روایت بذل نمی خواهد. صدق می کند که نزد شما ده نفر هست این چهار میلیون، اباحه تصرف هم که دارید.

سؤال: می گوئیم سبق لازم نیست.

جواب: چرا لازم نباشد؟ استطاعت دارید. آقای خوئی اصرارش این بود که وقتی بذل مشروط بود تحصیل شرطش لازم نیست. می گوئیم ما در این مثالها تابع بذل نیستیم. خود شمای آقای خوئی گفتید اباحه تصرف کافی است در استطاعت حقیقیه. خب این چهار میلیون را من گذاشتم پیش شما ده نفر، گفتم مباح است یکی از شما حج برود. شما اگر زودتر بروی و می توانی سریع بگوئی قبلت قبل از اینکه آن نه نفر اصلا خبردار بشوند، خب شما مستطیع هستی دیگر. نه از باب صدق بذل، بلکه از باب صدق استطاعت عرفیه، عنوان من استطاع الیه سبیلا بر شما صادق است. عندک زاد و راحلة هم صادق است، چون اباحه تصرف کافی است برای صدق عندک زاد و راحلة به نظر آقای خوئی.

ولذا به نظر ما برخلاف آنچه آقای خوئی فرموده که در این مثال حج سبق لازم نیست، می گوئیم نخیر سبق هم لازم است لصدق الاستطاعة العرفیة. شبیه همان مثال ثبت نام.

اصلا مگر الان اینطور نیست که الان کاروانها محدود هستند، شما اگر دیر ثبت نام کنی نوبت به شما نمی رسد. صد نفر می توانند ثبت نام کنند. واجدین شرائط هزار نفر هستند. اگر هیچکدام ثبت نام نکنند کل این هزار نفر حج بر آنها مستقر می شود. و واجب است سبقت، آقا سریع برو ثبت نام کن. نگو نه بگذار بقیه مؤمنین و مؤمنات بروند ثبت نام کنند. نه این حرفها نیست، شما مستطیع هستی باید بروی ثبت نام کنی.

ولذا به نظر ما یجب قبول احدهم بل یجب السبق لمن یقدر علی السبق بلافرق بینه و بین مثال الیتمم.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث.

یک نکته مختصری در این بحث واجب کفائی مانده عرض کنم: مرحوم محقق اصفهانی در وجوب کفائی در کتاب الاصول علی النهج الحدیث آمد گفت ما معتقدیم واجب است دفن میت بر زید، واجب است دفن میت بر عمرو و هکذا. و لکن ترخیص دارد زید در ترک دفن میت عند دفن المیت توسط الآخرین. اینجور گفت. گفت وجوب در حق هر کدام فعلی است ولکن ترخیص دارند کل منهم فی ترکه عند فعل الغیر.

اقول: ما قبلا این را بحث کردیم، یک نقضی به ایشان داشتیم یادمان رفت بگوئیم. آن نقض این است که ما در فقه مستحب کفائی هم داریم. مستحب کفائی که ترخیص مطلق در ترک دارد. جناب محقق اصفهانی! چطور شما می خواهی تعریف کنی کفائی را به اینکه وجوب هست فقط مقرون است به ترخیص در ترک الی بدله. خب مستحب کفائی که مقرون به ترخیص مطلق است. پس فرق مستحب کفائی و مستحب عینی را لطفا مطرح می کردید تا ما هدایت بشویم.

این هم راجع به این موضوع.

والحمد لله رب العالمین.

جلسه 350

دوشنبه 04/03/88

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 راجع به واجب کفائی مانده عرض کنم:

آن فرعی که ما مطرح کردیم که اگر مکلف خودش متمکن نباشد از تطهیر مسجد، آیا لازم است به دیگری اعلام کند تا او تطهیر کند مسجد را؟ ما عرض کردیم طبق مبنای آقای بروجردی وآقای صدر لازم است اعلام، چون طبیعی تطهیر مسجد بر این مکلف واجب است. یعنی اعم از فعل خودش یا فعل غیر. و این مکلف می تواند کاری بکند که این طبیعی موجود بشود به اینکه دیگری را ترغیب کند به این کار. ولی طبق مبنای کسانی که واجب کفائی را می گویند وجوب الفعل علی المکلف مشروطا بترک الغیر، واجب است تطهیر مسجد بر زید إذا لم یطهره الآخرون، باید بگویند وقتی زید عاجز است از تطهیر مسجد، "لایکلف الله نفسا الا وسعها"، چه الزامی هست به دیگران اعلام کنند؟ اگر دیگران تطهیر نکنند بر من واجب است تطهیر مسجد، اما بشرط القدرة.

با این مطلب ما متأسفانه در فقه برخورد دیگری شده است. کسانی که مثل آقای بروجردی ره و آقای صدر ره باید در آن مسأله که در عروه 4/311 (چاپ جامعه مدرسین) مسأله 19 آقای بروجردی ره فرموده است اعلام غیر لازم نیست. چون صاحب عروه دارد که: هل یجب اعلام الغیر إذا لم یتمکن من الازالة؟ الظاهر العدم (یعنی ظاهر این است که واجب نیست) إذا کان لا یوجب الهتک. والا فهو الاحوط. آقای بروجردی حاشیه نزده اند، آقای صدر در شرح عروه تأیید کرده اند صاحب عروه را.

خب جناب آقای بروجردی وآقای صدر! شما که قائلید که طبیعی تطهیر مسجد بر عهده زید آمده است اعم از فعل خودش یا فعل غیر، و این زید می تواند با ترغیب، با اعلام کاری کند که این طبیعی تطهیر مسجد محقق بشود. فرض این است که شما می گوئید جامع تطهیر مسجد واجب است، وبر این جامع قادری. تطهیر مباشری که بر عهده شما نیامد. واجب کفائی به نظر آقای بروجردی و آقای صدر عبارت بود از طبیعی تطهیر مسجد نه تطهیر مسجد توسط شما. طبیعی فعل اعم از فعل خودت یا فعل دیگری.

و جالب این است خود آقای صدر در تعبدی وتوصلی گفت فعل غیر مقدور من است. با ترغیب، با تشویق به دیگری می گویم این کار را انجام بده. ولو او این کار را انجام بدهد و او تطهیر کند مسجد را، نمی گویند من تطهیر کردم مسجد را. نه، می گویند خادم تطهیر کرد مسجد را. اما بالاخره تطهیر مسجد توسط خادم در اختیار من است به این نحو که من رفتم به او گفتم و او را تشویق کردم.

سؤال وجواب: فرض این است که شما می دانید اگر بروید به خادم مسجد بگوئید او می رود تطهیر می کند. اگر شک دارید می شود شک در قدرت. حداقل این است که پول بدهید روی سبیل شاه نقاره بزنید. پول بدهید به خادم مسجد چرا نرود.

سؤال وجواب: بله قدرت که اگر اعلام بکنیم او انجام بدهد ولو با تشویق یا تخویف.

و از طرف دیگر؛ آقای خوئی ره که باید طبق مبنایش بگوید لا یجب الاعلام چون تکلیف مشروط به قدرت است، من بخواهم مکلف بشوم به تطهیر مسجد توسط خودم، خب من قادر نیستم. احد المکلفین که واجب است تطهیر مسجد کند خب تکلیف مشروط به قدرت است، احد المکلفینی که قادر است تطهیر کند مسجد را بر او واجب است، من که قادر نیستم تطهیر کنم مسجد را.

ولی آمده در این مسأله عروه فرموده: اینکه صاحب عروه گفت اعلام غیر واجب نیست فیه اشکال بل منع، اعلام واجب است. چرا؟ چون غرض شارع را فهمیدیم. غرض شارع این است که مسجد نجس نماند.

اقول: جناب آقای خوئی! از کجا غرض لزومی شارع را فهمیدید. به قول خودتان کاشف از غرض خطاب امر است. یکوقت هتک لازم می آید بله. اما اگر هتک لازم نمی آید از کجا غرض لزومی شارع را فهمیدیم که ما که نمی توانیم مسجد را تطهیر کنیم پس اعلام کنیم؟

یا مثلا یک شخصی وارد می شود بر جماعتی می گوید سلام علیکم. واجب کفائی است جواب سلام او. من صدایم گرفته نمی توانم جواب بدهم، آیا واجب است به کناردستی ام بگویم آقا سلام کرد جوابش بده؟ چه لزومی دارد؟ من که نمی توانم جواب سلام بدهم، طبق مبنای آقای خوئی از کجا ما کشف کنیم غرض را که جواب سلام این آقا نباید روی زمین بماند؟

آقای خوئی بارها تأکید کرده گفته است که عاجز مکلف نیست. این را از بنده داشته باشید. آن مواردی که میگوید قدرت شرط تنجز است توضیحی دارد که ما قبلا عرض کردیم. ایشان اصلا در فقه مشیش این است. به قول آقای صدر یک جا در فقه پیدا کنید که آقای خوئی برخلاف این مشی عمل کرده باشد که قدرت شرط تکلیف است. یکجا در فقه بگوید قدرت شرط تکلیف نیست وشرط تنجز است ما سراغ نداریم، آقای صدر هم می گوید ما سراغ نداریم.

سؤال وجواب: اصلا خطاب تکلیف شامل عاجز از متعلق نمی شود. بله تکلیف در حق او فعلی نیست، یعنی گفته اند القادر یفعل کذا. یعنی اصلا انشاء رفته است روی قادر. صریح کلام آقای خوئی در بحث تزاحم در اصول این است. در فقه هم مکرر این را بیان کرده است. اگر خلاف این را شما از آقای خوئی دیدید او قابل توجیه است و ما توجیه کردیم. و آقای صدر هم می گوید هیچ کجا در فقه آقای خوئی از این روش فقهی عدول نکرده است که قدرت شرط تکلیف است و نه شرط تنجز.

سؤال: می شود گفت آقای خوئی ره قائلند که در سیره عقلاء و اینها فقط شرط تنجیز است، اما در خطابات شرعیه آنها شرعا مقیدند به قدرت بخاطر لا یکلف الله نفسا الا وسعها.

جواب: ایشان تکلیف عاجز را لغو می داند. این را صریحا می گوید. عاجز از صرف الوجود واجب تکلیفش لغو است، در فقه هم مشی اش این است، در اصول هم در بحث تزاحم صریحا این را فرموده است.

خب من عاجزم از جواب سلام. آقا غرض مولا را کشف کردیم که باید جواب سلام این مؤمن داده شود، از کجا کشف کردید؟ خب تکلیف مشروط به قدرت است، من عاجزم تکلیف ندارم، دیگران هم تکلیف دارند عمل کنند، منتهی دیگران چون جاهلند به موضوع یا ناسی هستند، جواب سلام نمی دهند، فقط من شنیدم که این آقا سلام کرد، من هم متأسفانه نمی توانم جواب سلام این را بدهم، کجا غرض شارع را احراز کردیم که اعلام کن به دیگران که آنها جواب سلام بدهند؟ بله طبق نظر آقای بروجردی وآقای صدر لازم است. چون طبیعی جواب سلام بر عهده این گروه آمده است نه جواب سلام توسط خود این مکلف.

ولی آن کسی که مبنایش در اصول این است که باید بگوید اعلام لازمه، در فقه نگفته. و آن کسی که مبنایش در اصول نتیجه اش این است که اعلام لازم نیست، در فقه آمده فرموده اعلام لازم است.

سؤال وجواب: مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده است که باید اعلام کرد به غیر که تطهیر کن مسجد را، چون اگر او تطهیر کند عرفا می گویند تو تطهیر کردی. خود آقای صدر این را جواب داده ما هم قبلا جواب دادیم که نخیر، اعلام به خادم مسجد بکنم که او مسجد را تطهیر بکند باعث نمی شود که عرف به من بگوید أنت طهّرت المسجد. اما طبیعی تطهیر مسجد به نظر آقای صدر به عهده مکلف آمده است، اعم از فعل مستند به خودش یا فعل غیر تبرعا.

سؤال وجواب: در تعبدی و توصلی در سقوط واجب به فعل غیر صریحا می گوید فعل غیر تبرعا مصداق آن واجب کفائی است ولو مستند به شما نباشد. چون طبیعی فعل واجب شده است. اگر دیگری برود دفن میت بکند مگر من گفتم برو دفن میت بکن، خودش رفت دفن میت کرد. آقای صدر می گوید واجب شما هم حاصل شد چون طبیعی دفن میت را از شما خواسته بودند خب این هم دفن میت، ولو مستند به شما نیست.

مبنا این است، خب طبق این مبنا اگر شما می توانید کاری بکنید که دیگری ترغیب شود دفن میت کند باید این کار را انجام بدهید. ولی متأسفانه ایشان در فقه به این مطلب یا ملتفت نبوده یا مع الالتفات فتوی نداده است که خلاف مبنای اصولی خودش هست.

## واجب مضیق و موسع

یقع الکلام فی الواجب المضیق و الموسع.

آقایان تقسم کرده اند واجب را به واجب موقت و واجب غیر موقت.

واجب غیر موقت مثل قضاء نماز که بعد از خروج وقت قضاء نماز واجب است عند الفوت و موقت هم نیست.

قسم دوم واجب موقت است. واجب موقت هم گاهی مضیق است، مثل روزه ماه رمضان. گاهی موسع است، مثل نمازهای یومیه.

فرقشان این است که زمانی که شرعا مقرر شده است برای صوم، من طلوع الفجر الی غروب اللیل است. و این زمان اوسع نیست از زمان امتثال خارجی. زمان مقرر شرعی برای صوم شهر رمضان اوسع نیست از زمان امتثال خارجی. اما اگر شارع بگوید صم یوما من هذا الاسبوع، اینجا نخیر، واجب می شود واجب موسع. چون زمان مقرر برای امتثال یک هفته است، اما زمان امتثال خارجی یک روز است، حالا می توانی روز شنبه روزه بگیری، می توانی بگذاری روز جمعه آخر هفته روزه بگیری.

اشکالاتی مطرح شده، بعضی ها آمده اند گفته اند واجب موسع محال است. چرا؟ برای اینکه این چه وجوبی است که اول وقت می گویند نماز واجب است ولی می توانی ترک کنی نماز را تا آخر وقت. این چه وجوبی است؟ این اشکالها دیگر کهنه شده است. مگر بنا بود وجوب نماز در اول وقت برود روی صلاة فی اول الوقت؟ وجوب نماز رفته است روی طبیعی نماز و شما ترخیص نداری در ترک این طبیعی. وجوب که نرفته روی نماز در اول وقت تا شما بگوئی این چه وجوبی است که با ترخیص در ترک می خواهد جمع بشود. وجوب رفته است روی طبیعی الصلاة ما بین الحدین، ونسبت به این ترخیص در ترک نداریم.

بعضی ها هم اشکال گرفته اند در امکان واجب مضیق. گفته اند وجوب که می آید باید یک زمانی بگذرد تا مکلف علم پیدا کند به این وجوب، تصور کند فائده امتثال این وجوب را، تصدیق کند به این فائده، بعد امتثال کند. لااقل از زمان وجوب تا زمان امتثال یک دقیقه یا کمتر یا بیشتر باید فاصله بشود که آدم بتواند علم به وجوب پیدا کند، تصور کند فائده امتثال را، تصدیق کند به فائده امتثال، بعد امتثال کند. پس باید حتما وجوب قبل از زمان امتثال باشد نه مقارن با زمان امتثال. اگر بنا است وجوب صوم از اذان صبح بیاید و امتثالش هم از اذان صبح باشد این محال است. چون یلزم تقدم الوجوب علی الواجب.

سؤال وجواب: وجوب برای این آمده است که شما را تحریک کند نحو الامتثال. مقارن با وجوب که نمی شود امتثال محقق بشود.

این اشکال را مرحوم آخوند به مناسبت واجب معلق مطرح کرده است که باید زمان وجوب قبل از زمان واجب باشد.

اقول: ولی برفرض این اشکال درست باشد، ربطی به بحث واجب مضیق ندارد. چون اتفاقا در این مثال صوم می گویند وجوب از اول شب می آید. یا از اول ماه رمضان می آید. آقای خوئی ره می گوید وجوب صوم نسبت به سی روز ماه رمضان از شب اول ماه رمضان می آید. "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه". ولی صوم شهر رمضان واجب مضیق است. چرا؟ برای اینکه زمان مقرر برای واجب اوسع نیست از زمان امتثال. ما نگفتیم زمان وجوب زودتر نباشد. خب زودتر باشد ما که بخیل نیستیم. اصلا وجوب صوم از اول ماه رمضان می آید، ولی وجوب صوم وجوب مضیق است، چون گفته اند فردا از اذن صبح تا غروب آفتاب امساک کن. زمان مقرر شرعی برای صوم بیشتر از زمان اتیان و امتثال خارجی صوم نیست. فرق می کند با اینکه می گویند نماز بخوان بعد از اذان ظهر تا قبل از غروب آفتاب. خب زمان مقرر هفت ساعت است ولی زمان نماز من وشما هشت دقیقه است، این هشت دقیقه را می توانیم هر وقت از این هفت ساعت انتخاب کنیم.

وانگهی، آخه این هم شد اشکال که حتما باید زمان وجوب سابق باشد بر زمان امتثال؟ چه لزومی دارد؟ آدم از قبل تصور می کند. مخصوصا که جعل شارع که زودتر است مجعول این است که مثلا هنگام اذان صبح واجب است صوم. برفرض وجوب صوم از اذان صبح بیاید، خب جعل شارع که قبلا صادر شده است. گفته إذا طلع الفجر فیجب الصوم. شما قبلش تصور کردید وجوب صوم را عند طلوع الفجر. اصلا وجوب صوم بگوئید عند طلوع الفجر است. تصورش کردید، تصدیق به فائده اش کردید، تا اذان صبح می گویند هم وجوب فعلی می شود و هم شما امتثال واجب می کنید.

اصلا تأخر امتثال از وجوب تأخر رتبی است نه تأخر زمانی. تأخر رتبی است وجوب هست پس امتثال به دنبال آن می آید. مثل تأخر معلول از علت است که تأخر رتبی است.

این اشکالها انصافا اشکالهای ضعیفی است که نباید به آنها اهمیت داد.

### قضاء به امر جدید است یا تابع اداء است؟

ولذا وارد بحث اصلی بشویم که در واجب موقت یک بحث مهمی مطرح شده است و آن این است که هل القضاء بأمر جدید أو أن القضاء تابع للأداء؟

این بحث، بحث مهمی است.

#### قول اول

مشهور گفته اند قضاء به امر جدید است. یعنی اگر نباشد دلیل خاص بر وجوب قضاء، ما از دلیل واجب موقت نمی توانیم وجوب قضاء را استفاده کنیم. حالا شارع گفت صل فی الوقت، این فقط وجوب اداء صلاة فی الوقت را بیان می کند. اما اگر نماز در وقت نخواندید، اینکه بعد از خروج وقت آیا قضاء آن واجب است یا واجب نیست، وجوب قضاء نیاز به امر جدید دارد.

ولکن هنا شبهة قویة: شبهه قویه این است که اگر ما یک خطاب داشتیم، یک خطاب واحد می گفت صل فی الوقت، این مطلب درست بود که خطاب واحد متضمن یک وجوب است که رفته است روی نماز در وقت. اما وجوب نماز در خارج وقت دلیل ندارد.

ولکن اگر خطاب توقیت منفصل باشد از خطاب وجوب اصل نماز. یک دلیل می گوید صل، یک دلیل دیگر می گوید صل فی الوقت. اینجا شبهه قویه هست که آقا چرا شما صل را حمل می کنید بر صل فی الوقت؟ چرا حمل مطلق بر مقید می کنید؟ کسانی که آمده اند گفته اند قضاء به امر جدید است، اینها این کار را کرده اند که می گویند: اگر یک خطابی باشد که صل، یک خطاب دیگری باشد صل فی الوقت، ما از باب حمل مطلق بر مقید می گوئیم مراد از خطاب صل این است که صل فی الوقت. ولذا کأنه می شود خطاب واحد. چه جور اگر خطاب واحد می گفت صل فی الوقت ما بیش از یک وجوب نمی فهمیدیم و آن وجوب رفته بود روی صلاة فی الوقت، ولذا نماز خارج وقت نیاز به امر جدید داشت، مشهور می گویند حمل مطلق بر مقید اقتضاء می کند اگر دو خطاب هم بود همین کار را بکنیم. مثل اینکه در بحث مطلق ومقید گفته اند اگر یک خطابی گفت اعتق رقبة، خطاب دیگری گفت أعتق رقبة مؤمنة، حمل می کنیم خطاب أعتق رقبة را بر أعتق رقبة مؤمنة. یک وجوب هست آن هم رفته روی عتق رقبه مؤمنه. اینجا هم همین را می گویند، صل حمل می شود بر صل فی الوقت.

ولی این مطلب واضح نیست. اگر این خطاب صل فی الوقت لسانش لسان شرطیت بود، می گفت لا صلاة الا فی الوقت، بله حرفی نداشتیم. اما لسان صل فی الوقت لسان امر به حصه است. امر به صلاة فی الوقت است. لسان صل هم امر به طبیعت صلاة است. از کجا شما می گوئید ما یک امر داریم؟

در همان أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة آنجا هم می گوئیم از کجا شما می گوئید یک وجوب داریم و این یک وجوب حتما رفته است روی عتق رقبه مؤمنه؟ نه، شاید تعدد مطلوب است. شاید در أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة واقعا مولا دو امر دارد، یک امر به طبیعت عتق رقبه و یک امر به حصه ای از آن که عتق رقبه مؤمنه است. به جوری که اگر شما بروید عتق رقبه مؤمنه بکنید هر دو امر را امتثال کردید. چون هم عتق رقبه کردید و هم عتق رقبه مؤمنه کردید. ولی اگر بروید عتق رقبه کافره بکنید، امر به طبیعت را امتثال کردید اما امر به حصه را هنوز امتثال نکردید.

مشهور می گویند نه، ما باید حمل کنیم أعتق رقبة را بر عتق رقبه مؤمنه. در این بحث هم می گویند باید صل را حمل کنیم بر صل فی الوقت.

ما می گوئیم چرا؟! احتمال نمی دهید دو تا وجوب باشد؟ تعدد مطلوب باشد؟ مثل شوهری که در هنگام بیرون آمدن از منزل به همسرش می گوید نهار بپزید، بعدش هم می گوید چلومرغ بپزید. تعدد مطلوب است. اگر این خانم اصلا نهار نپزد دو تا امر را عصیان کرده است. اگر نهار بپزد ولی آبگوشت یا آش بپزد، امر به طبیعت نهار پختن را امتثال کرده، امر به حصه را عصیان کرده است. خب ایها المشهور احتمال این معنا را می دهید یا نمی دهید؟. یک خطاب می گوید نماز بخوان، یک خطاب می گوید نماز بخوان بین الطلوعین، شاید تعدد مطلوب است. یک خطاب می گوید نماز آیات بخوانید، خطاب دیگر می گوید وقتی زلزله شد فورا نماز آیات بخوانید، شاید تعدد مطلوب است. فوریت یک مطلوب واصل نماز آیات مطلوب دیگر. اطلاق خطاب صل می گوید امر داریم به طبیعت صلاة، اطلاق صل فی الوقت می گوید امر داریم به صلاة فی الوقت، و ما احتمال تعدد امر را می دهیم. اگر از خارج شما می دانید که یک امر بیشتر نیست، ما با شما حرفی نداریم. ولی بینکم و بین الله احتمال نمی دهید که دو امر باشد، دو وجوب باشد که یکی رفته روی طبیعت و یکی رفته روی حصه؟ چرا احتمال نمی دهید؟

وعجیب است از مرحوم آقای صدر، خود آقای صدر در بحث مطلق و مقید از کسانی است که در مقابل آقای خوئی ره ایستاده، می گوید جناب آقای خوئی! چرا حمل می کنید أعتق رقبة را بر أعتق رقبة مؤمنة؟ ما احتمال تعدد وجوب می دهیم. یک وجوب رفته است روی طبییعت و یک وجوب رفته روی حصه. و مادامی که احتمال تعدد وجوب می دهیم لا وجه لحمل المطلق علی المقید. در جائی که مطلق ومقید متوافقین هستند یعنی هر دو مثبتین هستند، نه اینکه یکی بگوید أعتق رقبة و دیگری بگوید لاتعتق رقبة کافرة. نه، او می گوید أعتق رقبة، آن هم می گوید أعتق رقبة مؤمنة. وجالب این است که آقای صدر در آن بحث نسبت می دهد به مشهور. میگوید مشهور هم حرف ما را می زنند. مشهور هم می گویند لا وجه لحمل المطلق علی المقید.

می گوئیم جناب آقای صدر! حالا مشهور را کار نداریم چه می گویند، شما که معلوم شد چه می گوئید، می گوئید لا وجه لحمل المطلق علی المقید. چه جور شد در این بحث اصلا می گوئی این فرض خارج از محل نزاع است؟ اصلا محل نزاع همین است. محل نزاع همین است که اگر ما خطاب صل داشتیم، خطاب صل فی الوقت داشتیم، حمل کنیم خطاب صل را بر صل فی الوقت ونتیجه این می شود که قضاء باید به امر جدید باشد.

سؤال وجواب: اگر صل فی الوقت بود که واضح است خطاب واحد است رفته روی صلاة فی الوقت. ... مسلم وقت قید است، مسلم امر رفته روی صلاة فی الوقت. اگر خطاب واحد است که لاینبغی لاحد که بیاید بگوید از خطاب واحد صل فی الوقت من دو امر بیرون می آورم، یک امر به طبیعت صلاة و امر دیگر به صلاة فی الوقت. بحث در جائی است که دو تا امر است، یک امر می گوید صل، یک امر می گوید صل فی الوقت.

خب جناب آقای صدر! اینکه این را اصلا بحث نکنی، بگوئی خارج از محل نزاع در مسأله است، این درست نیست. اصلا محل نزاع همین است. چرا؟ برای اینکه همینجا را آقای خوئی آمده گفته تعدد امر معقول نیست. چرا؟ برای اینکه اگر مولا تعدد ملاک می بیند یک ملاک را در طبیعی نماز و ملاک دیگر را در نماز در وقت، راه معقول این است که ترتبی امر کند، بگوید صل فی الوقت، إن لم تصل فی الوقت فصل خارج الوقت. اما دو تا امر در عرض هم که صل فی الوقت و صل، معقول نیست. این مطلب را آقای خوئی در مطلق ومقید در مثال أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة صریحا گفته است. گفته معقول نیست جمع بین دو امر در عرض هم. راه معقول این است که بگویند أعتق رقبة مؤمنة، إن لم تعتق رقبة مؤمنة فأعتق رقبة کافرة. چرا؟ برای اینکه می گوید اگر شما عتق رقبه مؤمنه بکنی، امتثال کرده ای. یک عتق رقبه مؤمنه کافی است. ملاک بطور کامل استیفاء شد.

پس اگر همین أعتق رقبة مؤمنة کافی است برای بعث شما، نیازی نیست به امر به عتق رقبه بطور مطلق. پس امر به عتق رقبه برای کسانی است که امر به عتق رقبه مؤمنه محرک آنها نباشد. والا شما که آدم متدین وخوبی هستی، به شما اگر بگویند أعتق رقبة مؤمنة سریع می روی عتق رقبه مؤمنه می کنی. به شما بگویند أعتق رقبة چه خاصیتی دارد؟ أعتق رقبة را باید به کسانی بگویند که امتثال نمی کنند امر به عتق رقبه مؤمنه را. می شود امر به عتق رقبه علی نحو الترتب.

آقای سیستانی هم با یک درجه تخفیف می گوید معقول هست تعدد امر، ولی عقلائی نیست. آقای خوئی می گوید معقول نیست. چون می گوید وقتی شما امتثال می کنید عتق رقبه مؤمنه را، لغو است که بیایند برای شما بگویند أعتق رقبة. باید به آنهایی بگویند أعتق رقبة که امتثال نمی کنند امر به عتق رقبه مؤمنه را. بگویند من لا یعتق رقبة مؤمنة فلیعتق رقبة کافرة.

سؤال: اگر لغو است پس عقلائی نیست. جواب: نه، لغو لا یصدر من الحکیم و یقبح صدوره من الحکیم عقلا.

ولی آقای سیستانی با یک درجه تخفیف می گویند نه، معقول هست، عقلائی نیست. عقلاء این کار را نمی کنند. مثلا در همان مثال شوهر عقلائی نیست که بگویند یک واجب این است که نهار بپزی، واجب دیگر این است که چلومرغ بپزی. نه، می گوید چلومرغ بپزی، اگر چلومرغ نمی پزی یک غذای دیگر بپز. گوشت سفید بخر، اگر گوشت سفید نمی خری گوشت قرمز بخر. بالاخره نهار بی گوشت نباشد. عقلائی اش این است.

بنابر این نظر باید حمل مطلق بر مقید کنیم. چرا؟ برای اینکه عقلائی نیست تعدد امر. صل و صل فی الوقت تعدد امر عقلائی نیست به قول آقای سیستانی یا معقول نیست به قول آقای خوئی ره. حمل مطلق بر مقید می کنیم.

اما ما تبعا أو وفاقا للسید الصدر فی بحث المطلق والمقید گفتیم نه، هم عقلی است و هم عقلائی است. تعدد مطلوب است. واقعا ما دو چیز می خواهیم. ما در اینجا ملتزمیم به تعدد امر و ملتزمیم در این مثال قضاء تابع اداء است، یعنی اگر شما در وقت نماز نخواندی خود خطاب صل اگر اطلاق داشت و مهمل نبود خود خطاب صل متکفل بیان وجوب قضاء خارج وقت هم هست.

الا أننا لم نجد مسئلة فقهیة تترتب علی هذه المسئلة خارجا. بحث اصولی خوبی است ولی ما در فقه تا حالا موردی پیدا نکردیم که این نزاع ما با آقایان عملا منشأ اختلاف در نظر فقهی بشود. بقیة الکلام انشاءالله روز شنبه.

جلسه 351

شنبه 09/03/88

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 موقت بود. بحث در این واقع شد که آیا وجوب قضاء برای کسی که واجب موقت را در وقت مقررش انجام نداد این وجوب قضاء نیاز به امر جدید دارد یا می توان از همان دلیل اول وجوب قضاء را اثبات کرد؟

در مسأله سه قول بود. قول اول قول منسوب به مشهور بود که می گفتند قضاء نیاز به امر جدید دارد. چون مفاد دلیل صل بین الطلوعین مثلا وحدت مطلوب است که ما یک امر داریم به نماز بین الطلوعین. و این امر إما بالعصیان أو بالعجز ساقط شد با طلوع شمس. ما دلیلی نداریم که شارع نسبت به اصل نماز هم امر داشته باشد از باب تعدد مطلوب. شک داریم که آیا نماز در وقت وحدت مطلوب دارد یا تعدد مطلوب. دلیل صل فی الوقت اقتضاء نمی کند تعدد مطلوب را. همینکه احتمال بدهیم وحدت مطلوب را، کافی است که دیگر بعد از طلوع شمس دلیلی بر وجوب اتیان به نماز نداشته باشیم.

این قول اول است.

#### قول دوم

قول دوم: این است که قضاء نیاز به امر جدید ندارد و ما از دلیل وجوب واجب موقت تعدد مطلوب را می فهمیم. که یک امر داریم به ذات صلاة، یک امر هم داریم به صلاة فی الوقت. بعد از گذشتن وقت و عدم اداء نماز در داخل وقت، خب امر به صلاة فی الوقت ساقط می شود. اما امر به طبیعی الصلاة قابل امتثال است و باید او را امتثال کنیم.

#### قول سوم

قول سوم: تفصیل است بین جائی که دلیل توقیت متصل باشد به خطاب امر به اصل صلاة یا منفصل از آن باشد. اگر ما یک دلیل داشتیم و آن دلیل می گفت صل فی الوقت، روشن است که ما احراز نمی کنیم تعدد مطلوب را. ما یک خطاب داریم می گوید صل بین الطلوعین. و این خطاب متضمن امر به صلاة بین الطلوعین است. ما از کجا کشف کنیم که طبیعی صلاة هم مطلوب شارع هست؟ اگر بخواهیم به اماره استدلال کنیم اماره که بیش از مطلوب بودن صلاة فی الوقت را بیان نمی کرد. اگر بخواهیم استصحاب کنیم، استصحاب وجوب استصحاب کلی قسم ثالث است. چطور؟

در استصحاب کلی قسم ثالث ما یک فردی داشتیم متیقن الحدوث ومتیقن الارتفاع. مثلا می دانستیم که زید دیروز در خانه بود و امروز هم یقینا از خانه بیرون رفته است، اما احتمال می دادیم همزمان با کون زید فی الدار انسان دیگری هم در خانه بود، و یا لااقل همزمان با خروج زید من الدار انسان دیگری داخل خانه شد. کسانی که استصحاب کلی قسم ثالث را قبول دارند می گویند استصحاب می کنیم بقاء کلی انسان را فی الدار.

مرحوم شیخ تفصیل داده است، فرموده اگر احتمال می دهید مقارن با وجود زید فی الدار انسان دیگری در دار بوده است، اشکال ندارد استصحاب کنید بقاء کلی انسان را فی الدار. اما اگر احتمال می دهید مقارن با خروج زید از دار انسان دیگری وارد دار شد، اینجا استصحاب کلی قسم ثالث جاری نیست.

در مانحن فیه طبق نظر مرحوم شیخ استصحاب کلی قسم ثالث جاری می شود. چرا؟ برای اینکه ما احتمال می دهیم همزمان با وجوب نماز فی الوقت، یک وجوب دیگری رفته بود روی طبیعی صلاة، وبعد از خروج وقت وجوب صلاة فی الوقت یقینا زائل شد، اما احتمال بقاء جامع وجوب را در ضمن وجوب طبیعی الصلاة می دهیم. ولذا استصحاب می کنیم بقاء کلی وجوب را. یک فردش وجوب صلاة فی الوقت بود که متیقن الحدوث والارتفاع است، اما فرد دیگر یعنی وجوب طبیعی الصلاة احتمال می دهیم مقارن با وجوب صلاة فی الوقت موجود بود.

سؤال وجواب: در استصحاب کلی قسم ثانی ما فرد متیقن الحدوث نداشتیم. اینجا یقین داریم که یک وجوبی بود رفته بود روی صلاة فی الوقت. تعدد مطلوب هم باشد یعنی دو وجوب است. وحدت مطلوب باشد یعنی وجوب صلاة فی الوقت هست. تعدد مطلوب هم باشد یعنی وجوب صلاة فی الوقت هست وجوب طبیعی صلاة هم هست. پس قدر مشترک این است که وجوب صلاة فی الوقت متیقن الحدوث است چه وحدت مطلوب باشد و چه تعدد مطلوب. اگر وحدت مطلوب است فقط وجوب صلاة فی الوقت است. اگر تعدد مطلوب است هم وجوب صلاة فی الوقت هست و هم وجوب طبیعی الصلاة. خب وجوب صلاة فی الوقت می شود فرد متیقن الحدوث و متیقن الارتفاع. اینجا احتمال می دهیم طبیعی وجوب، کلی وجوب در ضمن وجوب طبیعی الصلاة باقی باشد. می شود استصحاب کلی قسم ثالث.

و به نظر صحیح استصحاب کلی قسم ثالث جاری نیست. چون مستصحب ما وجود خارجی است. ما در استصحاب می گوئیم یقین داریم به وجود هذا الشیئ ثم نشک فی بقائه فنستصحب بقائه. ما یقین داریم به وجود وجوب الصلاة فی الوقت. خب این یقین که شک در بقائش نیست. یقین به ارتفاعش داریم. اما یقین به وجود وجوب در ضمن طبیعی صلاة ما از اول نداشتیم. ما از اول یقین داشتیم به وجوب در ضمن وجوب الصلاة فی الوقت. ما متیقنمان وجوب فی ضمن هذا الفرد بود. و این فرد هم که متیقن الارتفاع است. ما در خارج می بینیم آنچه که یقین داشتیم به وجودش این فرد بود. و این فرد هم که متیقن الارتفاع است. کلی در ضمن فرد دیگر از اول مشکوک الحدوث است، چه چیزی را استصحاب کنیم؟ پس استصحاب کلی قسم ثالث جاری نیست.

مضافا به اینکه این استصحاب در مانحن فیه اشکال زائدی دارد. و آن اشکال این است که جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است. توضیح ذلک:

اگر شما بدانید امروز علم پیدا کنید که یا اکرام زید دیروز واجب بود و یا اکرام عمرو امروز واجب است. یک طرف علم اجمالی شما خارج از محل ابتلاء است. استصحاب اگر بکنید بقاء جامع وجوب را، خب اگر این اثبات می کرد که این وجوب تعلق گرفته است به اکرام عمرو فی هذا الیوم، مشکلی نبود، ولی این اصل مثبت است. شما با استصحاب بقاء جامع وجوب نمی توانید اثبات کنید وجوب اکرام عمرو فی هذا الیوم را. پس متعلقش مردد است بین اینکه وجوب اکرام زید امس باشد که قابل تنجیز نیست خارج از محل ابتلاء است، یا اکرام عمرو الیوم باشد که قابل تنجیز است. علم وجدانی به جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز عقلا وعقلائا منجز نیست تا چه برسد به استصحاب. شما اگر علم داشتید که شارع شما را امر کرده مثلا یا به اکرام زید که قادر بر آن نیستید، چون زید دیروز اینجا بود ولی امروز دیگر اینجا نیست. مولائی که گفته است اکرم زیدا، برای من مقدور نیست اکرام زید امروز. اگر بدانید وجدانا که یا مولا گفته أکرم زیدا که اکرام زید امروز مقدور شما نیست، گفته است اکرم عمروا که مقدور شما است اکرام او، عقلاء وعقل این علم اجمالی را منجز نمی دانند. چون شاید متعلقش اکرام زید است که قادر نیستید بر اکرام او.

ولذا برائت از وجوب اکرام عمرو جاری می شود بلامعارض.

در مانحن فیه هم همینطور است. استصحاب بقاء کلی وجوب اگر اثبات می کرد که این وجوب تعلق گرفته به طبیعی صلاة، خوب بود، ولکن استصحاب همچنین هنری ندارد چون اصل مثبت است. شما کلی وجوب را استصحاب می کنید که معلوم نیست متعلقش صلاة فی الوقت است یا طبیعی صلاة، چطور می خواهید اثبات کنید وجوب طبیعی الصلاة را؟ اصل مثبت می شود. پس می ماند این استصحاب وجوب به همان حال تردید که متعلقش معلوم نیست طبیعی صلاة است یا صلاة فی الوقت است. خب اگر ممتعلقش صلاة فی الوقت باشد الان که دیگر وقت باقی نیست. خارج است از محل ابتلاء. قادر نیستید بر اتیان صلاة فی الوقت الان. چون فرض این است که استصحاب را موقعی جاری می کنید که وقت گذشته است.

سؤال وجواب: نباید بحث جامع بین مقدور وغیر مقدور با این بحث خلط بشود. ما از شما سؤال می کنیم: جامع بین محبوب و غیر محبوب محبوب است؟ نه. جامع بین محبوب و غیر محبوب چرا غیر محبوب نباشد. چه ترجیحی دارد؟ جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز هم ما یقبل التنجیز نیست. این چیزی که متداول هست وشما می شنوید و ما هم عرض کردیم که جامع بین مقدور وغیر مقدور مقدور است یک نکته ای دارد در خصوص این فرد. و آن این است که: قدرت بر یک جامع به همین مقدار حاصل می شود که شما قادر باشید بر اتیان یک فرد از این جامع. همینکه قادر باشید به اتیان یک فرد از جامع، این جامع می شود مقدور. چون قدرت بر جامع به قدرت بر ایجاد یک فرد از جامع است. ولذا می گویند جامع بین مقدور وغیر مقدور مقدور است، یعنی شما می توانید یک فرد از آن را بیاورید. اما جامع بین انسان و غیر انسان انسان است؟ نه. جامع بین محبوب وغیر محبوب محبوب است؟ نه. فقط در جامع بین مقدور وغیر مقدور یک نکته ای هست و آن این است که همینکه شما قادر باشید بر اتیان یک فرد از جامع، صحیح است بگوئیم هذا الجامع مقدور. چون یکفی فی مقدوریة الجامع مقدوریة اتیان فرد من هذا الجامع. پس صحیح است بگوئیم الجامع بین المقدور و غیر المقدور مقدور. اما همه جا که این را نمی شود گفت. ما از نظر عقلی و از نظر عقلائی اگر یک طرف علم اجمالی قابل تنجیز نبود، مثل همین مثالی که نمی دانیم مولا گفته أکرم زیدا یا گفته اکرم عمروا. اگر گفته اکرم زیدا، من قادر نستیم بر اکرام زید. چون زید یک ساعت پیش پرواز کرد و رفت. اگر گفته أکرم عمروا، من قادرم بر امتثال او. عقلاء این علم اجمالی را منجز نمی دانند، می گویند شما نسبت به آن اکرام زید اصلا حساب نکن، چون او مقدور نیست. نسبت به اکرام عمرو هم شک دارید در وجوب اکرام عمرو شکا بدویا. ولذا برائت جاری می شود از وجوب اکرام عمرو بلامعارض.

اینجا هم همینطور است. شما استصحاب می کنید بقاء کلی وجوب را، اما متعلق وجوب معلوم نیست طبیعی الصلاة است یا صلاة فی الوقت است. چون اگر بگوئی من استصحاب می کنم بقاء جامع وجوب را لازمه اش این است که اگر وجوب الان باقی است تعلق گرفته است به طبیعی الصلاة، این می شود اصل مثبت.

سؤال وجواب: استصحاب می کنیم جامع وجوبی را که متعلقش مردد است که صلاة فی الوقت است یا طبیعی الصلاة را. اگر شما بخواهید استصحاب کنید وجوب طبیعی الصلاة را که او حالت سابقه متیقنه ندارد. باید بگوئید من استصحاب می کنم جامع وجوب را که نمی دانم متعلقش صلاة فی الوقت است یا طبیعی الصلاة است. اینجور باید بگوئید تا حالت سابقه متیقنه پیدا کند.

سؤال وجواب: مثلا نمی دانم مولا گفت أکرم زیدا یا گفت أکرم عمروا، خب احتیاط می کنم. اگر علم اجمالی نداشتم استصحاب اجمالی داشتم ولی هر طرف را حساب کنم قابل تنجیز است، خب احتیاط می کنم، هم اکرام می کنم زید را وهم اکرام می کنم عمرو را. استصحاب اجمالی مثل علم اجمالی حجت است. اما به شرط اینکه هر طرفی فی حد ذاته قابل تنجیز باشد.

سؤال: اگر یک طرف قابل تنجیز نباشد چرا احتیاط نمی کنیم؟

جواب: چون عرض کردم به نظر عقل و عقلاء آن طرفی که قابل تنجیز نیست خارج است از طرف علم منجز. من نسبت به وجوب اکرام زید که حساب می کنم می گویم مقدور من نیست اکرام زید. فقط وجوب اکرام عمرو را که مقدور من است عقلاء حساب می کنند، می گویند شما که نسبت به این علم نداری؟ می گویم نه، شک دارم. می گویند وقتی شک داری پس برائت جاری کن. ...عرض کردم علم وجدانی به جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لا یقبل التنجیز منجز نیست عقلا و عقلائا، تا چه برسد به استصحاب که می خواهد قائم مقام علم طریقی محض بشود. خود علم طریقی محض اینجا مشکل دارد. جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز به علم وجدانی اجمالی هم منجز نمی شود فضلا عن الاستصحاب. وانگهی عرض کردم برائت از این وجوب اکرام عمرو جارٍ بلامعارض. آخرش این است که می گوئید استصحاب اجمالی مثل علم اجمالی است. خب علم اجمالی اگر یک طرفش اصل بلامعارض جاری می شد منجز نبود. خب اینجا هم ما اصل بلامعارض داریم نسبت به وجوب اکرام عمرو. در مانحن فیه در بحث ما هم اصل برائت از وجوب طبیعی صلاة جاری است بلامعارض. چرا؟ برای اینکه وجوب صلاة فی الوقت معلوم الحدوث و معلوم الارتفاع است. ما اصل برائت جاری می کنیم از وجوب طبیعی صلاة بلامعارض. برفرض آن استصحاب اجمالی مثل علم اجمالی مقتضی تنجیز باشد، با وجود این اصل بلامعارض او دیگر منجز نخواهد بود.

هذا کله لو کان دلیل التوقیت متصلا به دلیل الوجوب.

اما اگر دلیل توقیت منفصل بود، یک خطاب می گوید صل، یک خطاب می گوید بادر الی الصلاة.

به نظر ما عرف تعدد مطلوب می فهمد. إذا زلزلت الارض فصل صلاة الآیات، یک دلیل دیگر می گوید إذا زلزلت الارض فبادر الی صلاة الآیات. ما تعدد مطلوب می فهمیم.

در حج هم به نظر ما همینطور است. "لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا"، یک وجوب مطلق می فهمیم. مستطیع باید حج بجا آورد. ندارد که امسال حج بجا بیاورد. بلکه طبیعی حج.

اما دلیل دیگر می گوید «وإذا سوّفه للتجارة فلایسعه» مفادش این است که واجب است اتیان به حج فورا. می شود دو تا وجوب. یک وجوب طبیعی حج، یک وجوب اتیان به حج فورا لمن استطاع الاتیان بالحج فورا. اما کسانی که امسال باید ثبت نام کنند چند سال دیگر آنها را حج ببرند، خطاب یجب الاتیان بالحج فورا شاملشان نمی شود، اما خطاب یجب الحج علی المستطیع شاملشان می شود. ولذا باید بروند ثبت نام بکنند.

اینکه استاد ما مرحوم آقای تبریزی می فرمود ما دو امر نداریم، یک امر داریم که هر کسی که مستطیع است یحج فی هذه السنة. ما یحج بطور مطلق نداریم چون تعدد مطلوب را ایشان هم قبول نداشت که یک امر تعلق بگیرد به طبیعی الحج و یک امر تعلق بگیرد به حج فی اول سنة الاستطاعة. ولذا می گفت مفاد خطاب وجوب الحج فی سنة الاستطاعة است. خب این آقا قادر نیست. ثبت نام هم بکند امسال او را به حج نمی برند. ولذا می فرمود ثبت نام کردن واجب نیست. چرا؟ برای اینکه امسال ثبت نام کنی تو را حج می برند؟ جواب می شنود نخیر، تا 15 سال بعد هم ثبت نامی های جدید را به حج نمی برند. آقای سیستانی می فرمود لازم نیست ثبت نام کنی. اگر از طریق آزاد می توانی بروی بلا حرج أو ضرر معتد به، برو، نمی توانی ثبت نام لازم نیست.

اما با این بیانی که ما عرض کردیم نخیر، اتیان به حج فورا شامل این شخص نمی شود، اما اتیان به طبیعی الحج شامل او می شود.

بله! به نظر ما در مثال صل و صل فی الوقت، متفاهم عرفی تقیید است. حالا چه جور شده این متفاهم عرفی اینجا شکل گرفته؟ شاید مغروس در اذهان این است که دلیل توقیت می خواهد تقیید بزند خطاب وجوب را. اما در جاهای دیگر ما این را نمی گوئیم. صل با خطاب بادر الی الصلاة، حُجّ با خطاب لا تسوف الحج، نه آنها تعدد مطلوب هستند وبیش از تعدد مطلوب ما نمی توانیم از این خطابها استفاده کنیم.

ولذا در این مثالها ما معتقدیم که اگر کسی عاجز شد از مبادرت به نماز آیات یا از حج فی سنة الاستطاعة باید در زمان متأخر این واجب را انجام بدهد. اما در مثال صل با صل بین الطلوعین انصاف این است که متفاهم عرفی تقیید است. وقتی متفاهم عرفی تقیید بود، کأنه خطاب واحد داریم که صل بین الطلوعین. چون وقتی خطاب منفصل ظهور در تقیید داشت یعنی آن وجوب صلاة را مقید می کند به صلاة فی الوقت.

ولذا ما در مثال توقیت به وقت خاص مثل صل بل صل بین الطلوعین ملتزمیم به ظهور در تقیید، ولذا کأنه خطاب واحد داریم که صل بین الطلوعین.

در اینجا یک مطلبی مرحوم آقای خوئی دارد، مطلب ایشان را هم عرض کنیم این بحث را تمام کنیم:

مرحوم آقای خوئی اولا ادعا فرمود که اگر گفتند صل بعد گفتند فی الوقت، این اصلا امر به جامع وحصه معقول نیست. یک امر به طبیعی صلاة و یک امر به صلاة فی الوقت به نحو تعدد مطلوب، این معقول نیست. اگر شارع بخواهد امر کند به نماز قضاء باید به نحو ترتب امر کند، بگوید صل فی الوقت، إن لم تصل فی الوقت فصل خارج الوقت.

این مطلب اول آقای خوئی بود که ما در جلسه قبل عرض کردیم چرا معقول نیست امر به طبیعی و امر به حصه. چرا معقول نیست؟ از قبیل تعدد مطلوب است. مثلا مولا به عبدش می گوید نان سنگک بخر بعد می گوید نان سنگک کنجدی بخر، تعدد مطلوب است. چرا ظهور در تقیید داشته باشد تعدد مطلوب است. چرا بگوئیم معقول نیست؟ نه معقول است. اینکه شما بگوئید معقول نیست نیتجه بگیرید حالا که مولا گفته مثلا نان سنگک بخر بعد گفته نان سنگک کنجدی بخر، چون امر به جامع و امر به حصه غیر معقول است معا، پس نتیجه می گیریم که حمل می کنیم امر به جامع را بر این حصه. یعنی حمل می کنیم مطلق را بر مقید. نه، تعدد مطلوب معقول است، امر به جامع وامر به حصه به نحو دو امر مستقل معقول است.

ولی ما قبول کردیم ظاهر صل با صل فی الوقت تقیید است، نه اینکه تعدد امر غیر معقول است.

مرحوم آقای خوئی به دنبال این بحث یک فرض دیگری را مطرح کرده گفته: گاهی دلیل تقیید به وقت اطلاق ندارد نسبت به حال عجز، فقط شامل فرض قدرت می شود. مثلا یک خطابی گفته صل، یک خطابی آمده در خصوص متمکن از صلاة بین الطلوعین به او گفته صل بین الطلوعین. خطاب مطلقی می گوید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة، بعد یک شخصی می آید خدمت امام می گوید أنا جالس بین الطلوعین لست ادری هل اصلی أم لا. امام می فرماید صل بین الطلوعین. خب این خطاب متوجه به قادر است. آقای خوئی ره در اینجا فرموده فقط تقیید می زنیم تقیید را به فرض قدرت.

اما کسی که عاجز بود از اتیان به صلاة بین الطلوعین، دلیل نداریم بر تقیید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة.

شبیه آنچه که در بحث اقل واکثر ارتباطی گفته اند. گفته اند گاهی دلیل جزئیت یک جزء مختص به حال قدرت است. اصلا دلیل در خصوص قادر بر اتیان سوره در نماز آمده گفته إئت بالسورة. خب کسی که عاجز از اتیان به سوره است دلیل نداریم بر تقیید به سوره. اطلاق خطاب امر به مرکب می گوید نسبت به تو نماز مشروط نیست. نسبت به توئی که عاجزی از اتیان به سوره نماز مشروط نیست به اتیان به سوره. اطلاق امر به مرکب به لحاظ متعلق اطلاق المتعلق نفی می کند جزئیت سوره را در حال عجز.

اقول: این فرمایش آقای خوئی فرمایش خوبی است. که اگر دلیل توقیت ما مختص بود به حال تمکن، کسی که متمکن نیست از اتیان صلاة فی الوقت اصلا دلیل دلیل توقیت شامل او نمی شود. ولذا اطلاق اقیموا الصلاة نسبت به او می گوید نماز بخوان ولو در خارج وقت.

اما یک مطلبی ظاهر کلام آقای خوئی ره است او نادرست است. وآن این است که کسی که متمکن بود از نماز در وقت ولی عمدا نماز نخواند در داخل وقت تا وقت گذشت، ظاهر کلام آقای خوئی ره هم این است که این آقا هم بالفعل شد عاجز. بالفعل شد عاجز از نماز در وقت. اینکه متمکن بود عصیان کرد، این را رها کنید. حالا فعلا آفتاب بالا زده این آقا فعلا متمکن نیست از نماز در وقت، خب اطلاق اقیموا الصلاة شامل این می شود. فرض این است که دلیل توقیت صلاة به ما بین الطلوعین هم شامل عاجز نمی شد، این هم بالفعل عاجز است. الان عمدا نماز بین الطلوعین را ترک کرد و آفتاب طلوع کرد، خب بالفعل عاجز است از نماز بین الطلوعین. اطلاق اقیموا الصلاة شاملش می شود.

اقول: این فرمایش ناتمام است. چرا؟ برای اینکه دلیل توقیت شامل این مکلف می شد یا نه؟ این مکلف فرض این است که در داخل وقت قادر بود بر اتیان به نماز بین الطلوعین، دلیل توقیت شامل این می شد یا نه؟ قطعا شامل این می شد. چون آنوقت متمکن بود. این دلیل توقیت ظهور در تقیید داشت یا نداشت؟ دلیل توقیت که می گفت المتمکن یصلی فی الوقت، این ظهور داشت در تقیید اقیموا الصلاة یا نداشت؟ اگر می گوئید ظهور نداشت، که خلف مبنای شما است. شما می گوئید ظاهر توقیت تقیید است نه تعدد مطلوب.

پس نتیجه می گیریم: 1- دلیل توقیت شامل این آقا که در داخل وقت متمکن بود می شد. 2- این دلیل توقیت ظهور داشت در تقیید. یعنی خطاب اقیموا الصلاة را مقید کرد. در مورد این مکلفی که داخل وقت متمکن بود یک وجوب داشتیم چون مفاد اقیموا الصلاة یک وجوب بود در حق این مکلف، یک وجوب نماز، آن وجوب نماز را هم که مقیدش کردیم به داخل وقت. اقیموا الصلاة نسبت به هر مکلفی یک وجوب می فهماند نه دو وجوب. نسبت به این مکلف هم یک وجوب فهماند، وجوب نماز. و این وجوب نماز در حق این مکلف مقید شد به صلاة فی الوقت. چون در داخل وقت متمکن بود از نماز.

جناب آقای خوئی! وجوب اصل نماز را در حق این مکلف از کجا اثبات می کنید؟

یک وجوب در حق این مکلف اثبات می شد با اقیموا الصلاة. خب اقیموا الصلاة انحلال داشت نسبت به این مکلف یک وجوب می فهماند نه دو وجوب. این یک وجوب هم چون این آقا متمکن بود از نماز در وقت، مقید شد به صلاة فی الوقت. وجوب دیگر به نام وجوب طبیعی الصلاة در حق این مکلف را از کجا اثبات بکنیم.

این فرق می کند با مثال کسی که قادر نیست بر سوره مثلا. آنها دو مکلف می شوند. زید مکلفی است که قادر نیست بر سوره در نماز. یک وجوب نماز زید دارد. عمرو هم قادر است بر سوره در نماز، یک وجوب نماز هم عمرو دارد. دو تا وجوب. یک وجوب نماز در حق عمرو و یک وجوب نماز در حق زید. آقای زید قادر بر سوره نیست وجوب نماز در حق او مقید نمی شود به سوره. آقای عمرو قادر بر سوره هست وجوب نماز در حق او مقید می شود به سوره.

یا در مانحن فیه اگر فرض می کردیم یک مکلفی از اول عاجز است از نماز بین الطلوعین، می شد یک مکلف مستقلی، وجوب نماز در حق او واحد بود مقید هم نبود به داخل وقت.

اما مکلف واحد آقای زید، شما می خواهید در حق او دو تا وجوب اثبات کنید. چون می گوئید داخل وقت متمکن بود از نماز در وقت، خارج وقت که شد دیگر متمکن نیست از نماز در وقت. پس دو تا وجوب است، یک وجوب در داخل وقت رفت روی صلاة فی الوقت. بعد از خروج وقت هم یک وجوب می رود روی طبیعی صلاة. این دو تا وجوب را از کجا برای این مکلف در آوردید؟ این یک مکلف یک اقیموا الصلاة داشت یعنی یک وجوب. آن یک وجوب هم که شما گفتید به دلیل توقیت مقید می شود به صلاة فی الوقت. وجوب دیگر را که به طبیعی صلاة تعلق می گیرد از کجا شمای آقای خوئی کشف کردید؟

ولذا دلیل توقیت اگر مختص باشد نسبت به کسی که متمکن است، فرض این است که این آقا متمکن بود از نماز بین الطلوعین. نسبت به این آقا دلیل توقیت وجوب را مقید کرد. نسبت به بعد از خروج وقت دیگر دلیلی بر وجوب قضاء در حق او نداریم.

جلسه 352

یکشنبه 10/03/88

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.

#### ثمره بحث

در رابطه با بحث تبعیة القضاء للاداء مطلبی مانده عرض کنم:

ثمره ای که بر مسلک تبعیة القضاء للاداء بار شده این است که: اگر شک بکنیم در امتثال تکلیف به نماز در داخل وقت، یعنی شک می کنیم ما نماز ظهر واجبمان را دیروز خوانده ایم یا نه.

طبق مسلک کسانی که قائلند که نماز نیاز به امر جدید ندارد، بلکه ما دو امر داریم، یکی صل فی الوقت و دیگری صل، نسبت به این امر دوم قاعده اشتغال می گوید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

یکی از کسانی که این مسلک را قائل هست مرحوم آقای حکیم در مستمسک است. ایشان فرموده است: اگر نبود دلیل وجوب قضاء نماز و روزه، ما قائل به تعدد مطلوب نمی شدیم. چه می دانستیم تعدد مطلوب را. اما وقتی دلیل آمد گفت قضاء نماز واجب است، قضاء روزه واجب است، کشف کردیم تعدد مطلوب را. کشف کردیم که یک امر داریم به نماز در وقت و یک امر داریم به طبیعی نماز.

فرق مسلک مرحوم آقای حکیم با مسلک دیگرانی که قائل بودند به تعدد مطلوب این است که مرحوم آقای حکیم بعد از قیام دلیل بر وجوب قضاء نماز و روزه می گوید ما کشف کردیم تعدد مطلوب را. اگر دلیل بر وجوب قضاء نبود کشف نمی کردیم آن را. برخلاف قولی که قبلا نقل کردیم که القضاء تابع للاداء، آنها می گفتند از خود دلیل صلّ فی الوقت ما تعدد مطلوب را استخراج می کنیم. که آن قول، قول صحیحی نبود. اما آقای حکیم بیانشان بیان دقیق تری هست. می فرمایند وقتی مولا می گوید نماز در وقت بخوان و شما نماز در وقت نخواندی باز می بینی مولا می گوید نماز را قضاء کن. معلوم می شود که اصل نماز ملاک دارد. نماز در وقت هم ملاک دارد. می شود تعدد مطلوب. ثمره اش در موارد شک در فوت ظاهر می شود، که من نمی دانم آیا نمازهایی از من فوت شده یا نه، قاعده اشتغال می گوید اشتغال به امر به طبیعی صلاة یقینی است و الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

وهمینطور در باب صوم، مرحوم آقای حکیم می فرماید ما دو مطلوب داریم، یکی صوم شهر رمضان، یکی اداء صوم به مقدار یک ماه. آیه شریفه هم می فرماید و لتکملوا العدة. "و من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر ... ولتکملوا العدة". دو مطلوب هست: یکی صوم شهر رمضان، دیگری صوم به مقدار یک ماه. ولذا کسانی که نمی دانند روزه ماه رمضان را گرفته اند یا نه، قاعده اشتغال می گوید بعدا باید قضاء کنند.

اقول: ما این مطلب را قبول نکردیم. عرض کردیم درست است که ما تعدد ملاک را کشف می کنیم از دلیل وجوب قضاء در نماز و در روزه. و لکن از کجا معلوم که امر به طبیعی صلاة متوجه شده است؟ شاید شارع امر کرده است به صلاة فی الوقت، و امر دیگری کرده است به قضاء الصلاة عند فوت الصلاة فی الوقت. امر کرده است به اتیان صلاة خارج الوقت اما در فرضی که فاتت الصلاة فی الوقت. شاید تعدد مطلوب به این نحو است. صل فی الوقت، إذا فاتتک الصلاة فی الوقت فصلها خارج الوقت. که از آن تعبیر می کنند به وجوب قضاء. که مفاد برخی از ادله این است، که موضوع وجوب قضاء فوت الفریضة است. آنوقت ما شک می کنیم که آیا از ما فوت شده است فریضه، و این منشأ می شود که شک بکنیم در حدوقث تکلیف به قضاء. نه اینکه امر به طبیعی صلاة داشته باشیم تا آقای حکیم بگویند الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. نه، ظاهر ادله ولااقل من الاحتمال این است که امر رفته است روی صلاة خارج الوقت عند فوت الصلاة فی الوقت. و استصحاب عدم اتیان به صلاة فی الوقت بخواهد اثبات کند عنوان فوت را، عنوان از دست دادن و از کیسه رفتن نماز را، این می شود اصل مثبت. هر چند آقای حکیم ره معتقد است که استصحاب عدم اتیان می تواند عنوان فوت را اثبات کند چون فوت غیر از عدم الاتیان بالشیء فی محله چیز دیگری نیست. خب این هم مورد قبول ما نیست. ظاهر فوت این است که امر وجودی است. از کیسه رفتن. در اثناء وقت نماز صدق نمی کند که از شما نماز فوت شده است و از دستتان رفته است. صدق یک عنوانی است که انتزاع می شود از اینکه وقت بگذرد و شما نماز را نخوانید واز دستتان برود. استصحاب عدم اتیان هم نمی تواند اثبات فوت بکند.

بله یک شبهه ای که در باب روزه هست این است که گاهی آدم شک می کند که سفرش یا مرضش کوتاه مدت بود یا دراز مدت. نمی داند اول ماه رمضان که مریض شد، بماری اش یک روز طول کشید یا یک هفته. اینجا ممکن است کسی بگوید موضوع وجوب قضاء "ومن کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر" هست، استصحاب می گوید شما که از روز اول ماه رمضان که مریض بودی تا آخر هفته بیماری ات ادامه داشت، اول ماه رمضان در سفر بودی تا آخر هفته سفرت ادامه داشت، می شوی موضوع برای من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر.

این شبهه وجود دارد. هر چند بزرگانی مثل آقای خوئی ره معتقدند که در اینجا هم باز موضوع برای وجوب قضاء فوت است. چون فوت یک عنوان جامعی است که تمام این مصادیق در ضمنش مطرح است. عنوان جامع من فاته الصوم یجب علیه القضاء. این محتمل است و یا ظاهر است که موضوع وجوب قضاء صوم باشد حتی نسبت به مریض ومسافر.

ولکن انصاف این است که شبهه قوی است، چون ظاهر آیه این است که و من کان مریضا أو علی سفر فعدة من ایام اخر. موضوع وجوب قضاء در حق مریض ومسافر فوت نیست، عنوان مریض ومسافر است. این هم راجع به این بحث.

سؤال وجواب: نیت اداء وقضاء به این معنا که شما می فرمائید که من قصد کنم این نماز، نماز صبح امروز است، خب بله باید قصد کنم. من الان نماز می خوانم حالا در خارج وقت، اگر قصد نکنم که این نماز مربوط است به نماز صبح امروز، خب اینکه نمی شود. قضاء صبح امروز نمی شود و اتیان به صلاة صبح مربوط به امروز نمی شود. قصد قضاء به این معنا که بگویم مثلا این نماز صبحی که خارج وقت می خوانم مربوط است به نمازی که فوت شده بدل ما فات است، خب این مقدار لازم است. چون ظاهر ادله این است که شما باید قضاء بکنی نمازهای گذشته را که فوت شده است. اگر شما بیائید فردا صبح قبل از اذان به خیال اینکه اذان صبح شده نماز صبح دو رکعتی بخوانی، بعد نمازت را که تمام کردی صدای اذان را بشنوی، بگوئیم که خب این نماز صبح حساب بشود قضاء نماز دیروز شما که خواب ماندی، این خلاف ظاهر ادله است. چون شما قصد بدلیت این نماز صبح را نسبت به نماز فوت شده دیروز نکردی، وظاهر ادله این است که قصد قضاء به این معنا لازم است.

اما اگر مراد این است که من خیال می کنم آفتاب طلوع نکرده، قصد اداء می کنم، بعد که نمازم را تمام کردم نگاه به ساعت می کنم می بینم ساعت شش صبح است، خب من قصده کرده ام نماز امروز را، ولی قصد اداء کرده ام نه قضاء. اگر می گوئید این مشکل ایجاد می کند، نخیر. چون به هر حال من قصد کردم نماز امروز را بتخیل أنه اداء فبان أنه قضاء، این قطعا مشکل ایجاد نمی کند. فرق می کند این مثال با آن مثالی که من قبل از اذان صبح امروز نماز خواندم به نیت اداء نماز صبح امروز، بعد معلوم شد وقت داخل نشده، بگویند عیبی ندارد این نمازت قضاء نماز صبح دیروزت که خواب ماندی واقع می شود، نه این درست نیست.

پس قضاء اینکه بگوئیم عنوان قصدی است باید اینطور در او تفصیل داد. وظاهر ادله این است. و این بحث هم در این مطلب منتج نتیجه نیست. چون به هر حال ظاهر ادله این است که ما قصد قضاء بکنیم نسبت به آن فردی که عرض کردم/

سؤال: کدام ادله؟ جواب: ادله ای که امر می کند به قضاء. ولو بگوئیم به قول آقای حکیم ما امر داشتیم از اول وقت یکی به نماز در وقت و یکی به طبیعی نماز. ولکن دلیل آمده می گوید اگر این طبیعی نماز را در خارج وقت می خوانید باید قصد بدلیت نسبت به نماز گذشته داشته باشید. اینکه ما فکر کنیم بنابر قول به تعدد مطلوب و اینکه یک امر تعلق گرفته به صلاة فی الوقت، یک امر تعلق گرفته به طبیعی صلاة، نماز این آقایی را که قبل از اذان صبح امروز نماز صبح خواند به خیال اینکه اذان شده است، بگوئیم نماز این آقا طبق مسلک تعدد مطلوب قابل تصیحح است به این معنا که قضاء نمازهای گذشته حساب می شود. چرا؟ برای اینکه این آقا مخصوصا آن زمانی که اذان زود گفته می شد یکی از آقایان امام جماعت حرم بود، به مجرد اینکه اذان می گفتند نماز را شروع می کرد. بعد که رفتند تحقیق کردند دیدند حداقل ده دقیقه اذان شرعی دیرتر از اذانی است که آنروز (در آن چندین سال قبل) در رادیو می گفتند حتی در مأذنه حرم می گفتند، اعلام کرد تمام نمازهایی که با من خواندید قضاء کنید. چرا؟ برای اینکه تمام این نمازهای صبح که ما با هم خواندیم قبل از اذان صبح بود. خب ربما یقال طبق مسلک تعدد مطلوب فقط نماز صبح روز آخر را باید قضاء بکنند. چرا؟ برای اینکه روز اولی که نماز صبح خواندند قبل از وقت باطل، ولی روز دوم نماز صبحی که خواندند ولو به خیال اینکه نماز صبح اداء امروز است، ولی اتیان به طبیعی صلاة صبح کردند، امتثال کردند امر به اتیان طبیعی صلاة صبح را که مربوط است به نماز دیروز، و هکذا.

جوابش این است که نه، ظاهر ادله که واجعلها قضاء لما فات ویا ادله دیگر که یقضی ما فاته متی ذکره، ظاهر امر به قضاء این است که آدم قصد بکند که این نماز بدل نمازهای گذشته است. وشما همچنین قصدی نکردی. شما هر قوت نماز خواندی به مجردی که اذان صبح را گفتند، قصد کردی اداء نماز همان روز را نه قضاء نماز گذشته را. ولذا حق با همان آقا هست که گفت تمام نمازهایی را که با من خواندید باید قضاء کنید.

سؤال وجواب: اگر واقعا قصد ما فی الذمة بکند خوب است. ...معمولا اینها قصد می کنند اداء را. اگر می دانستند که هنوز اذان صبح نشده، ممکن بود قصد قضاء بکنند، وممکن هم بود نه، نماز نخوانند. حالا برفرض حق با شما باشد که اگر می دانستند اذان صبح نشده است قصد قضاء می کردند، اما با اگر که مشکل حل نمی شود. یکوقت شما همین الان قصد اداء ما فی الذمه می کنید این خوب است. یکوقت قصد می کنید نماز اداء امروز را ولی اگر می دانستید که نماز اداء وقتش نشده قصد نماز قضاء می کردید، قصد تعلیقی که فائده ای ندارد. فعلا شما مقصود و منویتان اداء نماز صبح امروز بود و ما قصد لم یقع.

شبیه اینکه شما فکر کردید که زید از سفر کربلا برگشته. از منزل حرکت کردید رفتید مدرسه برای دیدن زید. بعد آنجا فهمیدید که عمرو از سفر کربلا برگشته. آیا می توانید به عمرو بگوئید آقای عمرو! من از منزل به قصد زیارت تو آمدم؟ عمرو می گوید ببین دیگر عالم رفاقت را با این حرفها خراب نکن. تو که خودت می دانی قصد کردی زیارت زید را. می گوئی آخه اگر می دانستم زید از کربلا نیامده بلکه تو آمدی، قصد می کردم زیارت تو را. می گوید حالا اگر می دانستی زید نیامده و من آمده ام قصد می کردی زیارت مرا بکنی این دلیل نمی شود که الان صدق بکند که شما برای زیارت من آمدی. نه الان برای زیارت من نیامدی. برای زیارت زید آمدی.

بله! یکوقت از اولی که از منزل می آیی قصد می کنی زیارت زائر ابی عبدالله علیه السلام را به قصد ما فی الذمة، بعد می روی خیال می کردی زید است و توصیفش کردی که أنه زیدٌ، بعد می روی می بینی عمرو است، این اشکال ندارد. اتفاقا به عمرو هم می گوئی من بخاطر تو آمدم. چرا؟ برای اینکه من قصدم زیارت زائر ابیعبدالله بود أیا من کان. منتهی اعتقاد داشتم او زید است توصیف کردم أنه زید. خطاء در توصیف بود و این مشکلی ایجاد نمی کند.

هذا تمام الکلام فی بحث الاوامر.

النواهی

ادامه جلسه 352

یکشنبه 10/03/88

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 النواهی وفیه جهات من البحث:

## جهت اولی (معنای ماده و صیغه نهی)

جهت اولی: راجع به معنای ماده نهی وصیغه نهی مطالبی هست که عرض می کنیم:

ماده نهی مثل موثقه سکونی: أنهاکم عن الزفن والمزمار و الکوبات و الکبرات، طبق این حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فرمود شما را نهی می کنم از زفن که به معنای رقص یا پایکوبی هست، و از نی زدن و از طبل کوچک و بزرگ زدن. این می شود ماده نهی.

اما صیغه نهی الی ما شاءالله است.

بحث در این است که معنای ماده نهی و صیغه نهی چیست؟

### نظر مشهور

مشهور از جمله صاحب کفایه گفته اند ماده نهی ویا صیغه نهی مفادش طلب ترک فعل است. انهاکم یعنی اطلب منکم ترک هذا، لا تفعلوا یعنی اطلب منکم ترک هذا.

برخی به این بزرگان دو اشکال گرفته اند:

اشکال اول: گفته اند ترک امر غیر اختیاری است ولذا از ازل ترک فعل محقق بود. طلب ترک می شود طلب امر خارج از اختیار مکلف.

ولذا گفته اند باید بگوئیم متعلق طلب کفّ النفس. انهاکم عن الزفن یعنی اطلب منکم کفّ النفس عن الزفن. چون معنا ندارد اراده مولا تعلق بگیرد به یک امر خارج از اختیار.

اشکال دوم: اینکه اصلا برخی گفته اند ولو ترک اختیاری باشد اما متعلق اراده نمی تواند باشد. شما اراده می کنید فعل را. وقتی اراده نکنید فعل را می شود ترک. نه اینکه اراده می کنید ترک را.

اراده به فعل تعلق می گیرد نه به ترک.

اقول: هر دو اشکال ناوارد است.

اما اینکه متعلق طلب باید امر اختیاری باشد درست است، اما ترک که متعلق طلب است ترک ازلی نیست بلکه استمرار الترک است. یعنی می گوید بعد از اینکه من گفتم انهاکم عن الزفن و المزمار بعد از این ترک کنید پایکوبی و رقص و نی زدن را. این استمرار ترک داخلٌ تحت اختیار المکلف.

اما اشکال دوم که گفت اراده به ترک تعلق نمی گیرد. چرا اراده به ترک تعلق نمی گیرد؟ گاهی انسان فعلا نه اراده فعل دارد و نه اراده ترک. شما فعلا نه اراده دارید که ظهر نهار قبل از اذان بخورید یا بعد از اذان. اما یک شخصی هست تصمیم دارد و اراده دارد ترک کند نهار خوردن قبل از اذان را. اراده چرا به ترک تعلق نگیرد؟! اراده انسان که به ترک تعلق می گیرد. می ماند اراده مولا. مولا هم همینطور است. اراده مولا نسبت به فعل عبد یعنی طلب مولا. مولا در نفسش طلب می کند ترک این فعل را از شما.

پس اینکه محقق ایروانی فرموده است اراده به ترک تعلق نمی گیرد این فعل تمامی نیست، نخیر اراده به ترک تعلق می گیرد.

### نظر صحیح

منتهی حرف این است که آیا مدلول استعمالی لاتفعل یا انهاک عن الفعل عبارت است از طلب ترک؟

این اشکال به مشهور وارد است که نه، مدلول استعمالی انهاکم یا لاتفعلوا طلب ترک نیست بلکه زجر من الفعل است. متفاهم عرفی از اینکه می گوید نزن زجر از زدن است نه طلب ترک زدن.

پس مدلول استعمالی ماده نهی و یا صیغه نهی زجر است، منتهی زجر انشائی. زجر یعنی بازداشتن، جلوگیری کردن. زجر به فعل تعلق می گیرد. اما طلب در نهی اگر معنا کنیم نهی را به طلب او به ترک تعلق می گیرد. انهاکم عن الزفن طبق نظر مشهور و منهم صاحب الکفایه یعنی طلب می کند ترک زفن را. اما متفاهم عرفی این نیست. متفاهم عرفی این است که دارد زجر می کند و باز می دارد از خود فعل زفن. متفاهم از انهاکم طلب ترک نیست، بلکه زجر من الفعل است. این را توضیح خواهم داد.

#### نهی زجر انشائی است نه تکوینی

البته یک نکته ای را عرض کنم: یک زجر تکوینی داریم، زجر الدابة عن کذا، آن افسار دابه را گرفت تا حمله نکند به کسی. می گوید زجر دابته عن کذا. اما زجر تکوینی مصداق نهی نیست، نمی گویند نهی دابته عن کذا. وقتی افسار دابه را گرفت می گویند زجر دابته عن کذا اما نهی دابته عن کذا نمی گویند. نهی مساوق است با زجر انشاءی. حالا زجر انشائی می تواند به صیغه لاتفعل باشد، با ماده نهی باشد، و اصلا می تواند با اشاره باشد. پس مدلول استعمالی انهاکم یا لاتفعلوا زجر انشائی هست، کما اینکه مدلول استعمالی صیغه و ماده امر هم بعث بود. آمرک بکذا یعنی ابعثک نحو کذا، افعل یعنی بعث نحو الفعل. همانطوری که امر مدلول استعمالی اش بعث انشائی بود، مدلول استعمالی نهی هم زجر انشائی است.

البته یک فرقی بین امر و نهی هست، وآن این است که: در مورد امر گاهی به مطلق تحریک می گویند امر. "أ صلاتک تأمرک"، "قل بئسما یأمرکم به ایمانکم"، با اینکه نماز یا ایمان امر انشائی نمی کند، بعث انشائی نیست ولکن همینکه تحریک می کند نماز یا ایمان به چیزی، صدق می کند "أ صلاتک تأمرک" یا "قل بئسما یأمرکم به ایمانکم". اما نهی فقط زجر انشائ است.

ولذا صحیح است بگوئید که ایمان زید او را امر می کند به خوبی، ولی صحیح نیست بگوئید که خبث زید او را نهی می کند از نماز. ایمان زید او را امر می کند به صلاة، ایمانه یأمره بالصلاة یعنی یحرکه نحو الصلاة کما ورد فی الآیة الشریفة، اما در نهی نمی گویند خبث فلان ینهاه عن الصلاة. نهی مختص است به زجر انشائی.

اما "إن الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر" به نظر ما استعمالش مجازی است، شبیه و نهی النفس عن الهوی. این ونهی النفس عن الهوی زجر انشائی نیست ولی به عنایت زجر انشائی کأنه مستقیم به خودشان دستور می دهند که پیروی از هوا و هوس نکن.

اما "أ صلاتک تأمرک" ما قبلا عرض کرده ایم که امر در لغت به معنای فرمان نیست. امر به معنای تحریک است. ولذا استعمالات زیادی بود مثلا مسلم بن عقیل کتب الی الحسین علیه السلام یأمره بالقدوم. معنای یأمره بالقدوم این نیست که فرمان می داد به امام حسین علیه السلام که به کوفه بیا. این تعبیر غلط است. بلکه یعنی از او می خواست که به کوفه بیاید، ولذا می گفتند امر. امر مطلق تحریک است.

ما به ذهنمان اینجور می آید که مثلا نمی گویند خبث فلان ینهاه عن کذا، می گویند یمنعه عن کذا. اگر بگویند بخل فلانی او را نهی می کند از سور دادن این استعمال مجازی است. بله می گویند بخل فلان یمنعه عن الاطعام، اما بخل فلان ینهاه عن الاطعام این به وجدان لغوی استعمال مجازی است. "إن الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر" هم به نظر می رسد که استعمالش مجازی باشد. نماز نهی می کند از فحشاء یعنی تمنع من الفحشاء، کما اینکه بخل زید یمنعه من الاطعام.

ما در ذهنمان اینجور می آید که در مورد امر با توجه به استعمالاتی که قبلا در بحث اوامر مطرح کردیم این امر به معنای مطلق تحریک است. ولی جای این هست که شما به ما اشکال بگیرید که نه، امر هم ظهور لغوی اش در تحریک انشائی است، و "أ صلاتک تأمرک" هم بالعنایة و المجاز است، کما اینکه "إن الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر" بالعنایة والمجاز است.

ما یک عرضی داریم از آن رفع ید نمی کنیم، وآن این است که ظهور نهی در زجر انشائی است، "إن الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر" بالعنایة والمجاز است. اما در مورد امر با توجه به استعملات زیادی که در بحث اوامر گفتیم ما ادعایمان این بود که به معنای فرمان نیست، بلکه به معنای تحریک و حثّ است. ولکن اشکال در آنجا هم قابل توجه است که کسی بگوید متفاهم عرفی در امر هم حث و تحریک انشائی است که از آن تعبیر می کنیم به «خواستن». اما تحریک غیر انشائی مثل "کما یأمرکم به ایمانکم" این هم استعمال مجازی است. ما این اشکال را قابل توجه می دانیم. ولذا دیگر اصراری نداریم که بگوئیم امر در "قل بئسما بأمرکم به ایمانکم" در معنای حقیقی بکار رفته است. ولی اینها خارج از بحث ما است.

ما ادعایمان این است که در نهی ظهور نهی در نهی انشائی است. و این ثمرات زیادی در فقه دارد از جمله وجوب نهی از منکر. ما وقتی منکر می بینیم باید زجر انشائی بکنیم، اگر بگوئیم خوب نیست انگشتر طلا به دست کردن یا حرام است انگشتر طلا به دست کردن، اینها فائده ندارد. بله یک وقت طرف ترتیب اثر می دهد، او که هر چه بگوئی کافی است. اما یک وقت نه چه می دانم شاید الان انگشتر طلا را می گذارد در جیبش ولی یک دقیقه بعد که من رفتم آن طرف باز هم دست می کند. اینجا وظیفه من نهی است، نهی هم ظهور دارد در نهی وزجر انشائی است، ولذا باید به او بگویم لاتفعل تا زجر انشائی محقق بشود.

این راجع به معنای نهی. بقیه مطلب انشاءالله فردا.

جلسه 353

دوشنبه 11/03/88

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 مفاد ماده و یا صیغه نهی چست؟ ما عرض کردیم مفاد ماده یا صیغه نهی زجر انشائی هست. راغب هم در مفردات می گوید النهی هو الزجر عن الشیء.

البته مناسب بود که ایشان قید می زد زجر را به زجر انشائی. برای اینکه زجر تکوینی مثل «زجرت الدابة عن الحرکة» باز داشتم دابه را از حرکت، این نهی نیست، زجر است، نمی گوید نهیت الدابة عن الحرکة.

پس اینکه مرحوم آقای بروجردی می فرماید نهی به معنای بازداشتن است و امر به معنای واداشتن است، نخیر، نه نهی به معنای بازداشتن است و نه امر به معنای واداشتن است، بلکه به معنای بازداشتن و واداشتن انشائی است. چون کسی که مهار و افسار دابه را می گیرد تا دابه حرکت نکند باز می دارد او را از حرکت، اما نمی گویند نهاها عن الحرکة. و همینطور در امر، هر واداشتنی امر نیست، می گوید شیرینی این طعام مرا وا می دارد که آن را بخورم، «حلاوة هذا الطعام تحثنی علی اکله»، ولی نمی گویند تأمرنی بأکله.

نفرمائید که در استعمالات قرآن هم راجع به نهی آمده است که "إنّ الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر"، با اینکه صلاة که زجر انشائی نمی کند. راجع به امر آمده است که "قل بئسما یأمرکم به ایمانکم" یا "أ صلاتک تأمرک أن نترک ما یعبد آبائنا".

جواب این است که این استعمال ها مجازی است. ما در بحث اوامر گفته ایم خلافا للسید السیستانی که فرمود امر مطلق تحریک است چه تحریک انشائی و استدلال کرد به آیه "قل بئسما یأمرکم به ایمانکم" جواب دادیم که نخیر، این استعمال مجازی است، هیچ عرفی، عرفی نمی داند که کسی بگوید حلاوة هذا الطعام امرتنی بأکله، یا بخل زید أمرنی أن لا اسلّم علیه، یا الاعتقاد بالله أمرنی أن اطیعه، اصلا اینها استعمال حقیقی نیست. الامر هو البعث الانشائی و النهی هو الزجر الانشائی.

پس اینکه آقای بروجردی نهی را معنا کرده است به «بازداشتن» و امر را به «واداشتن»، این معنا دقیق نیست.

فعلا بحث در این است که النهی هو مطلق الزجر أو الزجر الانشائی. البته این معنا مرادف دقیق فارسی ندارد، مرادف فارسی نهی بازداشتن نیست، و بازداشتن انشائی هم که معنای فارسی نیست. پس ما مرادف فارسی برای نهی پیدا نکردیم، النهی هو الزجر الانشائی. و این مطلب در فقه ثمره دارد، ثمره اش را عرض کنم:

اگر شما به کسی که انگشتر طلا به دست کرده بگوئید انگشتر طلا را به دست نکن، او قبول نمی کند، ولی می توانید شما خودتان انگشتر طلا را از دست او در بیاورید. الزجر التکوینی. اما به نظر ما هیچ وجوبی ندارد. آنی که بر من واجب است نهی از منکر است، نهی هم یعنی زجر انشائی، و من هیچ اثر ندارد به او بگویم که شما انگشتر دست نکن. اینکه می گوئید انگشتر او را من از دست او در بیاورم که می شود زجر تکوینی، این خلاف مدلول وجوب نهی از منکر است. بله این کار جائز هست ولی وجوبش دلیل ندارد. ما بیش از اینکه به مردم بگوئیم که مرتکب منکر نشوید وظیفه ای نداریم. اما اینکه بیائیم منع عملی بکنیم از منکر و زجر تکوینی بکنیم از منکر این دلیل بر وجوب ندارد. اما دلیل بر جواز دارد. صحیحه عبدالله بن سنان شخصی به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله عرض کرد أمی لاتدع ید لامس، قال رسول الله صلی الله علیه وآله احبسها اضربها قیدها فإنک لن تبرها بشیء افضل من أن تمنعها من محارم الله. نیکی بهتر از این نیست که او را از محارم خدا منع بکنی. تعبیر آمده منع، اینجا دیگر بحث نهی نیست. منع شامل منع تکوینی هم می شود. البته این روایت در مقام توهم حظر است، او می خواست کاری کند که مادرش دنبال فساد نرود، پیامبر اکرم فرمود او را حبس کن، او را زندانی کن، او را کتک بزن، چون منع از محارم خدا نیکی به او هست. اما این کار واجب نبود چون مطلق برّ والدین که واجب نیست. آنی که واجب است این است که عرفا به انسان بگویند بارّ بوالدیه ولیس عاقا لهما، اما کل ما یصدق علیه أنه برّ الولدین فهو واجب اگر اینطور است شما باید هر روز نهار دعوت کنی پدر و مادر را و در پاکتی پول حسابی هم برای آنها بگذاری. هر برّ والدینی که واجب نیست به نحو انحلال، بلکه عرفا بارّ والدین بودن واجب است. عاق والدین نبودن واجب است.

پس به نظر ما مدلول نهی هو الزجر الانشائی.

### نظر آقای خوئی

اینی که آقای خوئی هم فرموده اند که نخیر، نهی مصداق زجر است، که وقتی مولا نهی می کند صدق می کند زجر. اما مستعمل فیه و مدلول استعمالی نهی زجر نیست. کسی که نهی می کند می شود نهیش مصداق زجر، اما باید اول نهی را استعمال بکند در مصداق خودش تا بعد بشود مصداق زجر. معنای نهی چیز دیگری است. می فرماید معنای نهی اعتبار حرمان مکلف است از فعل و ابراز آن. لا تفعل یعنی اعتبار می کنم که تو محرومی از این فعل و این را ابراز می کنم. خب محروم بودن از فعل گاهی محروم بودن تکوینی است. الجنة محرمة علی الکافرین. گاهی محروم بودن اعتباری است، حرّمت علیک أن تفعل کذا. لا تفعل هم یعنی اعتبار حرمان تشریعی و ابراز آن.

اقول: این فرمایش آقای خوئی هم ناتمام است. برای اینکه شما وقتی به خدا می گوئی که ربنا لا تؤاخذنا إن نسینا، آیا اعتبار می کنی حرمان خدا را از این فعل؟ قطعا اینطور نیست. همین مدلول استعمالی لا تؤاخذنا إن نسینا در موارد دیگر استعمال صیغه نهی هم هست. مثلا فرزند خردسال به پدرش می گوید ای پدر فلان کار را نکن، آیا یعنی اعتبار می کنم که تو محرومی از این کار؟ اصلا ذهن بچه به این اعتبارهای دقیق متوجه می شود؟ یا در مکروهات شما می گوئید که پنیر نخور، خب همین استعمالی که در محرمات هست در مکروهات هم هست. اتفاقا آقای خوئی می گوید که مفاد صیغه نهی اعتبار حرمان است نسبت به فعل، تارة ترخیص در اعتبار می دهد می شود مکروه عقلی. کراهت حکم عقل است، در جائی که شارع اعتبار حرمان مکلف از فعل می کند و ترخیص در فعل می دهد عقل حکم می کند به کراهت. در جائی که ترخیص در ارتکاب نمی دهد عقل حکم می کند به حرمت. نظر آقای خوئی این است. خب در مکروهات واقعا اعتبار حرمان می شود؟ شما وقتی می گوئید پنیر نخور آیا یعنی اعتبار می کنم که تو محرومی از پنیر خوردن؟ اگر اینطور است بجایش بگوئید من تو را محروم کردم از پنیر خوردن ولی می توانی پنیر بخوری، آیا این حرف عرفی است؟ این استعمال غلطی است. اما نهی عرفی است، پنیر نخور ولی اگر پنیر بخوری مانعی ندارد. این عرفی است. این نشان می دهد که معنای نهی اعتبار حرمان مخاطب را فعل نیست. معنای نهی همان انشاء زجر است ولیس الا.

اما این نکته را عرض کنم که روح نهی در نهی مولوی، چون گاهی نهی ارشادی است مثل نهی طبیب، روح نهی طبیب ارشاد است به اینکه اگر می خواهی خوب بشوی ترشی نخور. انشاء می کند طبیب زجر را از ترشی خوردن به داعی ارشاد الی توقف السلامة علی الاجتناب عن اکل الترشی. اما در زجر مولوی و نهی مولوی روح این نهی که زجر انشائی است به نظر ما طلب ترک است. ما قبول داریم که روح نهی طلب ترک است. اما اشکال ما به مشهور این است که مدلول استعمالی صیغه نهی و ماده نهی انشاء زجر است. نه طلب ترک است نه اعتبار حرمان مکلف از فعل است.

پس ما اگر می خواهیم مدلول استعمالی صیغه و ماده نهی را بررسی کنیم، به نظر ما مدلول استعمالی اش انشاء زجر است. اگر می خواهیم روح نهی مولوی ببینیم چیست، روح نهی مولوی طلب ترک است یا به تعبیر دقیقتر تعلق غرض لزومی مولا هست به ترک مکلف نسبت به فعل.

اما اینکه مرحوم آقای صدر و مرحوم ایروانی فرموده اند روح نهی کراهة الفعل است، مولا از فعل کراهت دارد.

به نظر ما این مطلب درست نیست. چرا؟ برای اینکه مولا گاهی نهی می کند از فعلی در حالی که هیچ کراهتی نسبت به آن ندارد. مثلا مولائی است در حال جان دادن هست بر اثر جراحت، تا چند ساعت دیگر فوت می کند. عبد این مولا برای اینکه مولا را راحت بکند از این درد وحشتناک می خواهد تیر خلاص به او بزند. می آید تیر خلاص را می گیرد روی مغز مولا، می گوید این مولا چند ساعت درد بکشد و بمیرد به چه درد می خورد، بگذار خلاصش کنیم راحت بشود. مولا با اینکه از این کار عبد خیلی خوشش می آید تا از این درد راحت شود، اما از خدا می ترسد می گوید سکوت من کمک به کشتن من است، و من باید کاری بکنم که جلو کشته شدن خودم را بگیرم. می آید نهی می کند عبدش را و می گوید لاتقتل. با اینکه هیچ از اینکه این عبد به او تیر خلاص بزند بدش نمی آید، ولی بخاطر اینکه وظیفه شرعی اش را عمل کند نهی از منکر بکند واقعا نهی جدی می کند، هیچ نهی صوری هم نمی کند. ولذا اگر این عبد تیر خلاص بزند به این مولا، مولا بدش نمی آید، ولی عقلاء این عبد را مستحق عقاب می دانند، می گویند مولا به تو گفت این کار را نکن، تو کردی. با اینکه مولا هیچ از این کار بدش نمی آید، کراهت و عدم کراهت هم که دست انسان نیست امری غیر اختیاری است.

مثال دیگری بزنم: یک آقایی بیمار شده، یک پرستار زن آمده آستینهای این آقا را بالا می زند و بازوان او را مالش می دهد، این هم خوشش می آید، ولکن به او می گوید خانم! دست به من زن، اما می گوید خدا کند این خانم گوشش ضعیف باشد و نشوند و گوش به حرف ندهد. چه کند خوشش می آید، اما بخاطر اینکه از خدا می ترسد این آقا نهی از منکر می کند می گوید خانم دست به من نزن.

بله غالبا نهی ناشی است از کراهت فعل، قبول، اما قوام نهی به کراهت از فعل نیست. قوام نهی به تعلق غرض مولاست به ترک الفعل، وإن شئت قلت قیام طلب نفسانی است نسبت به ترک فعل.

پس ما باید روح نهی را با مدلول استعمالی نهی جدا کنیم. روح نهی طلب ترک است، اما مدلول استعمالی نهی زجر انشائی است از فعل نه طلب ترک.

سؤال وجواب: بله این نهیش به داعی زجر است و غرض لزومی اش تعلق گرفته است که او انجام ندهد. ولذا اگر این بیمار مولا باشد نسبت به این پرستار، او را عقاب می کند، می گوید من گفتم به من دست نزن چرا دست زدی. پرستار می گوید من به وجناتت نگاه کردم دیدم خوشت می آید، مولا می گوید بیخود به وجنات من نگاه کردی.

مرحوم آقای صدر برای استدلال بر اینکه مدلول استعمالی نهی طلب ترک نیست، یک استدلال برهانی مطرح کرده است. گفته است: طلب ترک مدلول ماده که نیست، مثلا لاتضرب، چون این ماده ترک در یضرب و ضرب هم هست.. اگر می خواهید بگوئید طلب ترک مدلول هیئت لاتفعل است، آخه مدلول هیئت معنای حرفی و نسبی را می فهماند نه طلب الترک را که معنای نسبی نیست. یک وقت می گوئید نسبت طلبیه، بله او معنای نسبی و حرفی است، اما متعلق این طلب ترک است. خب این ترک شد معنای اسمی. صیغه لاتفعل می خواهد معنای اسمی طلب ترک را بفهماند اینکه نمی شود.

ولذا نه ماده ضرب طلب ترک را می تواند بفهماند، چون این ماده ترک در یضرب و ضرب هم هست. و نه هیئت لاتضرب، چون هیئت لاتضرب فقط می تواند معنای حرفی را بفهماند.

اقول: این فرمایش آقای صدر هم درست نیست. برای اینکه قبول داریم خلاف وجدان است که مدلول استعمالی نهی طلب ترک باشد، ولکن برهان آقای صدر درست نیست. چه کسی گفته است که هیئت نمی تواند معنای غیر نسبی را بفهماند؟ لابن یعنی بایع اللبن، تامر یعنی بایع التمر. خب لابن ماده لابن که بیع اللبن را نفهمانده، بلکه هیئت لابن آن را فهمانده است. خب هیئت لابن چطور شد که معنای اسمی بیع اللبن را فهماند؟

جناب آقای صدر! در لغت گفته اند مثلا شخصی می گوید اشکیتُه، خب در شرح شافی ابن حاجب هست، اشکیته یعنی ازلت شکواه، هیئت اشکیته به معنای ازاله شکوی آمده است. الان عربها می گویند قشرته یعنی پوستش را کندم، قشر یعنی پوست، قشرته یعنی پوستش را کندم، خب آقای صدر شما که خودتان عرب بودید و این قشرته را بکار می بردید، خب ماده قشرت که قشر است، پس کندن پوست و ازاله پوست میوه از هیئت فهمیده شد دیگر.

اصلا معنای حرفی که می گویند یعنی معنای مندمج. و بعبارة اخری ایجاد طلب انشائی ترک. طلب انشائی ترک مدلول لاتفعل باشد چه محذوری دارد؟ معنای حرفی است چون از سنخ ایجاد است. خلاف وجدان لغوی است قبول، اما دیگر اینکه برهان بیاورید بر رد این نظریه این تمام نیست.

یک مطلب دیگری عرض کنم: آقای خوئی ره فرموده نهی قوامش به مفسده فعل است. اگر یک جائی مصلحت در ترک فعل بود این دیگر نهی نیست بلکه این امر به ترک است. مثلا در محرمات احرام آقای خوئی می فرماید مصلحت در ترک ارتماس فی الماء است مثلا در حال احرام یا مصلحت در ترک تظلیل است در حال احرام، ولذا فقهاء بجای محرمات احرام گفته اند واجبات الاحرام. چون ترک این افعال مصلحت دارد. آقای خوئی می فرماید اینجا تعبیر به محرمات احرام تعبیر مسامحی است، فقهاء هم اینجور تعبیر نمی کردند. جهتش این است که تحریم و نهی در جائی است که فعل مفسده داشته باشد. اما اگر ترک مصلحت داشت اینجا همان وجوب ترک است. معیار در نهی مفسده در فعل است، چه بگوید لاتفعل، چه بگوید اترک. اما اگر مصلحت در ترک بود در آنجا اگر هم بگوید لاتفعل این کنایه است از وجوب ترک و نه از حرمت فعل.

اقول: این فرمایش آقای خوئی اولا اشکال کبروی دارد، چه کسی می گوید که نهی حتما باید ناشی باشد از مفسده در فعل؟ چرا نتواند ناشی باشد از مصلحت در ترک؟! گاهی مصلحت در این است که این جوان ترک کند دخالت در فلان موضوع را، چرا؟ برای اینکه باعث می شود که احترامش محفوظ بماند. مصلحت دارد که ترک کند برخی از مباحات را تا مردم بگویند چه جوان منزهی هست، بدون اینکه این فعل مفسده داشته باشد. چه لزومی دارد که نهی ناشی باشد از مفسده در فعل؟ می تواند ناشی باشد از مصلحت در ترک. این از نظر کبروی.

از نظر صغروی هم، جناب آقای خوئی! محرمات احرام ظاهر عرفی اش بخاطر غلبه اینکه نهی ناشی است از مفسده در فعل ونه از مصلحت در ترک، لذا ظاهر محرمات احرام هم این است که نهی است و ناشی است از مفسده در فعل. چرا شما المحرم لایرتمس فی الماء را بر می گردانید به وجوب ترک ارتماس فی الماء. نه، واقعا مفسده دارد که محرم ارتماس فی الماء بکند. ظاهر مفاسد را مگر ما درک می کنیم؟ بالاخره خداوند فرموده است المحرم لایرتمس فی الماء و لا یجامع اهله و لا یظلل، خب اینها برای محرم ظاهرش این است که مفسده دارد. و چرا این ظهور را در نهی شما توجیه می کنید وبر می گردانید به امر به ترک؟! پس این فرمایش شما درست نیست.

مطلب دیگری که در اینجا هست این است که به نظر ما ظهور اطلاقی نهی در حرمت است. ظاهر اطلاقی انهاکم عن الزفن و المزمار و الکوبات و الکبرات نهی تحریمی است، همانطور که ظاهر خطاب امر وجوب بود. اگر شما این ظهور را انکار کنید لااقل فرمایش حضرت امام را باید بپذیریم که خطاب نهی حجت عقلائیه است که مولا وقتی عبدش را نهی می کند و عبد این کار را انجام بدهد عقلاء بر او احتجاج می کنند و او را مستحق عقاب می دانند، ولو فرض کنید ظهور در حرمت ندارد. بناء عقلاء بر این است که نهی صادر از مولا را حجت می دانند نسبت به حرمت.

بله بنده قبول دارم که این بناء عقلاء ناشی است از ظهور نوعی نهی در حرمت، ولی اگر کسی آمد مثل حضرت امام وآقای زنجانی این ظهور را مناقشه کرد، لااقل حجت عقلائیه هست بر حرمت.

این مطلبی که حضرت امام وآقای زنجانی بیان می کنند غیر از آن مطلبی است که آقای خوئی وآقای نائینی بیان می کنند. آنها چه می فرمایند؟ خب ما عرض کردیم که حضرت امام می فرماید خطاب نهی حجت عقلائیه است بر حرمت. آقای نائینی وآقای خوئی می گویند اصلا حرمت حکم عقل است، حکم شرع نیست. امام ره می فرمود حرمت حکم شرع است، منتهی خطاب نهی ظهور ندارد در حرمت، صرفا حجت عقلائیه است بر حرمت شرعیه. اما آقای نائینی و خوئی می گویند حکم عقل است. آن چیزی که از شارع صادر می شود فقط زجر من الفعل است أو عند السید الخوئی اعتبار حرمان المکلف من الفعل است. عقل وقتی می بیند که ترخیص از مولا بر ارتکاب نیامد یحکم بالحرمة، حرمت می شود حکم عقل. این نظر غیر از نظر حضرت امام ره است.

سؤال وجواب: مگر همه بناء های عقلاء ناشی از ظهور است؟ بلکه گاهی برای حفظ نظام عبودیت و مولویت است. نظام موالی و عبید بر این توقف دارد. اگر بنا باشد که مولا وقتی نهی بکند عبد بگوید شاید نهیش نهی تنزیهی است و عمل نکند که نظام مولا و عبد مختل می شود. بناء عقلاء بر این شد که خطاب نهی اگر از مولا صادر شد احتجاج بکنند بر اینکه مورد نظر مولا نهی تحریمی است.

البته من قبول دارم نکته عرفیه اش ظهور خطاب است، ولذا اگر خطاب مجمل بشود دیگر عقلاء احتجاج نمی کنند. اگر خطاب نهی ما یصلح للقرینیة داشت که او را مجمل می کرد مردد می کرد بین نهی تحریمی و نهی کراهتی، عقلاء احتجاج نمی کنند. بنده نظرم این است که احتجاج عقلاء ناشی است از ظهور عرفی خطاب نهی در حرمت. اما اگر کسی این را نپذیرفت لااقل تنزل که می کنیم خطاب نهی حجت عقلائیه است بر حرمت. در زمان شارع هم که این بناء عقلاء بوده است و شارع هم نهی نکرده است و مسلم برخلاف آن سخن نگفته است. این مثل بقیه بناءهای عقلاء است که از عدم ردع کشف امضاء می کنیم.

اما ما تکیه مان بر همان ظهور اطلاقی خطاب نهی هست در حرمت. و شاهد عرض ما این است که اگر خطاب نهی ما یصلح للقرینیة داشت ظهورش مختل شد دیگر عقلاء احتجاج نمی کنند. مثل قرینه سیاق. گاهی خطاب نهی در ضمن خطاباتی می آید که مکروهات در آن زیاد است، مثل مناهی نبی. مناهی نبی صلی الله علیه وآله یک حدیثی است که شعیب بن واقد نقل می کند از امام صادق علیه السلام، در عقاب الاعمال هست، البته سند هم قابل بحث هست. آنقدر در این خطاب مکروهات ذکر شده که دیگر به عرف وقتی این خطاب را بدهی ظهورش در حرمت حفظ نمی شود. ولذا ما قبول داریم که ظهور اگر بخاطر قرینه سیاق هم مختل شد که مجموعه ای از مکروهات را گفته اند و در ضمنش چند تا نهی هم دارند که مشکوک است که هل هو نهی تحرمی أو نهی تنزیهی، خب ظهور مختل می شود. اما اگر قرینه سیاق نباشد مثل انهاکم عن الزفن و المزمار والکوبات و الکبرات مقتضای ظهور نهی در حرمت است. ولذا ما معتقدیم که زفن که ظاهرش رقص است حرام است بخاطر این روایت، حتی رقص زن برای زن و رقص مرد برای مرد. فقط لایبعد که استثناء بشود رقص الزوجة لزوجها بخاطر ارتکاز قطعی متشرعی.

جلسه 354

سه شنبه 12/03/88

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 راجع به بحث گذشته عرض کنم: ما عرض کردیم و مرحوم آقای خوئی هم فرمودند که گاهی مصلحت قائم است به ترک فعل. و ما به دنبال آن گفتیم که مولا اراده می کند ترک فعل را.

مرحوم امام رض فرموده اند: ترک الفعل بطلان محض و وهم محض، پوچ است هیچ است، لا معنی لقیام المصلحة به أو تعلق الارادة به.

اقول: این فرمایش حضرت امام قده قابل مناقشه است. قیام مصلحت به ترک الفعل در مصالح اعتباریه عقلائیه که مشکلی ندارد. مصلحت اجتماعیه این است که این جوان این لباس خاص را نپوشد. همین کافی است. اگر مصلحت تکوینیه مراد است قابل قبول است، اما مصلحت اجتماعیه و اعتباریه مخصوصا مصلحت بالعرض از باب اینکه اگر ترک بکند یک فعلی را، این موضوع می شود برای یک امر دیگری، مثلا موضوع می شود برای ترغیب مردم به دین. اگر روحانی فلان ماشین را سوار نشود باعث می شود که مردم بیشتر رغبت به دین پیدا کنند. خب این بالاخره یک امر عرفی است. می گویند سوار ماشین کذا نشدن برای روحانی مصلحت دارد. ممکن است سوار این ماشین بشود مفسده نداشته باشد، اما سوار نشدن مصلحت دارد که مردم بیشتر به دین و روحانیت گرایش پیدا بکنند. اینکه محذوری ندارد.

اما اینکه اراده به ترک تعلق نمی گیرد این را قبلا هم مطرح کردیم ولی عرض کردیم درست نیست. اراده به معنای حب یا عزم تعلق می گیرد به ترک الفعل. انسان عازم است بر ترک یک فعلی وحب دارد نسبت به ترک یک فعلی لما یری أنّ فیه مصلحة اجتماعیة. چون حب تعلق می گیرد به عنوان ذهنی ترک الفعل فانیا فی الخارج. بالاخره ترک الفعل از نظر عرف بک واقعی دارد ولذا موضوع احکام است. و ترکک الصلاة أو شیئا من الفرائض کبیرة. موضوع احکام است. از نظر عرف ترک موضوع احکام است. حب هم تعلق می گیرد به عنوان ذهنی ترک الفعل فانیا فی واقع الترک لما یری فیه مصلحة. این هیچ محذروی ندارد.

کلام واقع می شود در این بحث که گاهی بجای کلمه نهی و لا تفعل در روایات واژه هایی داریم مثل «یکره»، «اکره ذلک»، «لاینبغی ذلک»، « لایصلح ذلک»، ببینیم آیا اینها ظهور در حرمت دارد یا ندارد.

مرحوم آقای خوئی راجع به کلمه کراهت فرموده است که کلمه کراهت به معنای بغض هست و دلیل بر حرمت است ما لم تقم قرینة علی الخلاف. اکره ذلک یعنی ابغض ذلک. و همینطور لایصلح ذلک ظاهر است در حرمت. بلکه لاینبغی هم همینطور است، لاینبغی یعنی لا یتیسر. در لغت که لاینبغی را معنا می کنند یعنی لایتیسر نمی شود. "سبحانک ما کان ینبغی لنا أن نتخذ من دونک من اولیاء". "لاالشمس ینبغی لها أن تدرک القمر". یا حضرت سلیمان می فرماید: "رب اغفر لی و هب لی ملکا لاینبغی لاحد من بعدی". یعنی لایتیسر.

ولذا ینبغی در یک جا آقای خوئی فرموده بیش از حلیت نمی فهماند. ینبغی کذا یعنی یمکن کذا. لاینبغی یعنی لایمکن. خب لایمکن تکوینا که نیست، بلکه یعنی لایمکن تشریعا، واین می شود حرمت.

این فرمایشی است که آقای خوئی فرموده است.

راجع به کلمه «یکره» آقای سیستانی هم دارد که یکره ظهور در حرمت دارد. استدلال هم می کند آقای سیستانی به معتبره سیف تمار که «لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال». علی علیه السلام کسی نبود که حلال را مکروه بداند.

اقول: این به نظر ما درست نیست. ظاهر «یکره» این است که این فعل ناخوشایند است اعم از حرام یا مکروه اصطلاحی. الان وقتی می گویند مکروه ظهور دارد در مکروه اصطلاحی در مقابل حرام. اما در لغت در کتاب و سنت مکروه اعم است از حرام و مکروه اصطلاحی یعنی امر ناخوشایند. "کل ذلک کان سیئه عند ربک مکروها"، بعد از اینکه فرمود که مؤمنین زنا نمی کنند بعد موارد دیگر را شمرد می فرماید کل ذلک کان سیئه عند ربک مکروها أی مبغوضا یعنی ناخوشایند است اعم از حرام یا مکروه اصطلاحی. و هنگامی که در روایت بیاید که این کار ناخوشایند است نه عقل حکم می کند به لزوم اجتناب و نه عقلاء. عقل وقتی زجر از فعل را بشنود لاتفعل را بشنود انهاک عن الفعل را بشنود عقل حکم می کند به لزوم امتثال. اما اینکه این مطلب ناخوشایند است مکروه است عقل حکم نمی کند به لزوم امتثال، عقلاء هم حکم نمی کنند، ظهور هم ندارد در حرمت تشریعیه.

و اینی هم که آقای سیستانی استشهاد کرده اند به معتبره سیف تمار، ما جواب دادیم، گفتیم یقینا لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال استعمال شده در کراهت تحریمیه، یعنی لم یکن علیه السلام یکره الحلال کراهة لزومیة. چون مسلّم علیه السلام علیه السلام از مکروه شرعی ولو حرام نبود بدش می آمد منتهی کراهت غیر لزومی. مگر می شود علی علیه السلام چیزی را که خدا مکروه کند کراهة شدیدة علی از او بدش نیاید؟ امکان دارد؟ علی علیه السلام بدش می آید. ولی لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال یعنی لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال کراهة لزومیة. خب در این روایت کراهت به معنای کراهت لزومیه آمده است ولی استعمال اعم از حقیقت است. معنایش این نیست که هر کجا که گفتند یکره یعنی یکره کراهة لزومیة. در این روایت استعمال شده است به قرینه عرفیه در کراهت لزومیه. اما همه جا که نمی شود این قاعده را تثبیت کرد که در همه جا یکره به این معنا هست.

بلکه بالاتر عرض کنم: ما در بحث فقه گفته ایم اگر امام علیه السلام بفرماید إنی اکره ذلک یا أنا لااحب ذلک این ظهور دارد در جواز. چرا؟ برای اینکه اگر حرام بود عرفا تناسب نداشت که امام بفرماید من خوشم نمی آید من این کار ناخوشایندم هست، اگر حرام شرعی است مگر غذا است که بگوئی من میل دارد. برای حرام شرعی خیلی کم است که انسان تعبیر کند أنا لا احب ذلک یا أنا اکره ذلک. بله یکوقت تقیه است، مثل روایاتی که وارد شده است در استظلال، سنی ها استظلال را جائز می دانستند چه در روز و چه در شب که انسان سوار مرکب سر پوشیده بشود که دارای قبه هست. اهل سنت جائز می دانستند. خب امام علیه السلام در مورد استظلال سئل عن رکوب المحرم أ یرکب المحرم القبة؟ قال ما یعجبنی ذلک. من خوشم نمی آید. خب در مقام تقیه است هیچ ظهور ندارد در اینکه پس حلال است و من خوشم نمی آید. هر چند مرحوم آقای روحانی در کتاب المرتقی فرموده اند این تعبیرات ظهور دارد در کراهت اصطلاحیه. به نظر ما چون مقام، مقام تقیه بود ظهور ندارد در کراهت اصطلاحیه. اما جایی که مقام، مقام تقیه نباشد، امام بفرماید که ما یعجبنی ذلک، ما احب ذلک، اکره ذلک، خب این ظهور دارد در کراهت اصطلاحیه و عدم حرمت. اینکه حضرت بفرماید من دوست ندارم این کار را، من خوشم نمی آید از این کار، خب اگر حرام شرعی است خدا از این کار خوشش نمی آید، خدا این کار را حرام کرده است. این تعبیر مناسب نیست که امام علیه السلام بفرماید که من از این کار خوشم نمی آید. اگر مقام، مقام تقیه نباشد این تعبیرات ظهور دارد در عدم حرمت شرعیه.

ولذا ما در بحث حج عرض کردیم، یک بحثی هست که اگر محرم بین عمره تمتع و حج تمتع از احرام خارج می شود، حاجت عرفیه پیدا کرد که از مکه بیرون برود. اگر حاجت عرفیه پیدا کرد -ضرورت هم لازم نیست- بلامانع است می تواند از مکه بیرون برود، شرعا جائز است. بحث است که آیا محرم بشود به احرام حج و خارج بشود برای قضاء حاجت عرفیه، یا می تواند محل خارج بشود. البته اگر ماه گذشت ماه ذیحجه شد و به مکه برگشت عمره تمتعش باطل می شود، آن بحث دیگری است. اما شرعا و تکلیفا بلامانع است، عرض له حاجة یخرج من مکة محقا. ما عرض کردیم خلافا للسید الخوئی که یجوز له أن یخرج من مکة محلا. چه بسا که اصلا ماه جدید هم نمی آید یا اصلا ماه ذیحجه است هیچ مشکلی پیش نمی آید که ماه جدید بشود، آقای خوئی می فرمود جائز نیست باید محرما باحرام الحج خارج بشود. ما گفتیم روایت می گوید و ما احبّ أن یخرج منها الا محرما، این ظاهر است در اینکه حرام نیست خروج از مکه محلا، فقط امام فرمود من دوست ندارم.

بعد اتفاقا از آقای صدر هم ما پیدا کردیم این مطلب را در بحوث فی شرح العروة الوثقی 2/291 که «فإنّ بیان النهی بلسان عدم المحبوبیة إنما یحصل عرفا فی المکروه لا فی الحرام». ایشان این مطلب را راجع به روایتی گفته است که دارد: «المرأة الطامث (أی الحائض) أشربُ من فضل شرابها ولا احب أن أتوضأ منه»، از سؤر حائض می آشامم ولی دوست ندارم از سؤر حائض وضوء بگیرم. خب آقای صدر می فرماید این روایت ظاهرش این است که مکروه است، یعنی همان مطلبی که ما بر آن تأکید می کردیم. البته باید آقای صدر این قید را می زد که بیان نهی به لسان محبوبیت لدی الامام، یعنی بگوید أنا لا احب ذلک، أنا اکره ذلک. اما اگر بگوید خداوند این را دوست ندارد یا این کار مکروه است شرعا، نه، آن ممکن است حرام باشد، چون "حبّب الیکم الایمان و زینه فی قلوبکم و کرّه الیکم الکفر والفسوق و العصیان و الله لایحب الفساد". خدا اگر بگوید لا احب حسابش جداست. اما امام معصوم با همه عظمت وقتی می گوید أنا لا احب این معنایش این است که خدا حرام نکرده، بلکه مکروه است و لذا من دوست ندارم. این راجع به این کلمه.

سؤال وجواب: امام در مقام بیان حکم شرعی آن را فرموده است این یعنی بیان کراهت. بله اگر امام بفرماید که إنه طعام یعجبنی کما اینکه راجع به پنیر فرمود، بله این اصلا ظهور در استحباب هم ندارد، بلکه امام به عنوان یک انسان از یک غذاهایی خوشش می آمد، ممکن است امام ها هم مختلف بودند، یک امام از پنیر خوشش می آمد و یک امام دیگر از پنیر خوشش نمی آمد، چون ما از حیثیت انسان بودن ائمه علیهم السلام که نباید غفلت کنیم. اصلا این روایاتی که امام علیه السلام می فرماید فلان میوه خوب است مثلا انار خوب است که مراد خوب ارشادی است یعنی منافع دارد، اصلا ظهور در حکم شرعی ندارد. او را قبول داریم. اما در مقام بیان حکم شرعی بفرماید و ما احب أن یخرج منها الا محرما خب این ظاهرش این است که مکروه است دیگر.

این نکته را هم بگویم که لا احب نه یعنی من نسبت به این بی طرفم. نه، بلکه یعنی اکره خوشایندم نیست. مثل اینکه شما می گوئید گمان نمی کنم، لا اظنّ ذلک، گمان نمی کنم ظهور عرفی اش یعنی گمان می کنم خلافش را. لا احب ذلک یعنی اکرهه. ظاهرش این است. ولذا وقتی می گوئید ناخوشایند من است و خوشایند من نیست این ظاهرش این است که ناخوشایند است و این حداقلش کراهت است. البته امام بفرماید لا احب ذلک و اکره ذلک این به نظر ما اگر در مقام تقیه نبود ما از آن استظهار می کنیم عدم حرمت را. نتیجه می گیریم که آن روایتی که ظاهرش این است که باید این شخص متمتع محرم بشود به احرام حج و بعد از مکه خارج بشود که صحیحه حماد هست، ما قرینه پیدا کردیم که آن ظهورش را در وجوب خروج محرما حمل بر استحباب بکنیم، چون این روایت و ما یحب أن یخرج منها محرما به نظر ما اظهر است. اما کسانی که این را مجمل می دانند، به ظهور صحیحه حماد که ظاهرش امر است به احرام به حج قبل از خروج از مکه باید عمل کنند. ما معتقدیم که نخیر، این روایتی که می گوید و ما احبّ أن یخرج منها الا محرما اظهر است و از ظهور خطاب صحیحه حماد در وجوب رفع ید می کنیم.

اما راجع به کلمه «لایصلح»:

جناب آقای خوئی ! لایصلح یک وقت در معاملات می آید. در معاملات مستحب و مکروه و حرام عرفی نیست. وقتی می گویند لایصلح بیع الخمر متفاهم عرفی این است که یعنی بیع خمر صحیح نیست. چون توقع در معاملات صحت و فساد است نه احکام تکلیفیه. اما در مورد احکام تکلیفیه لایصلح أن تفعل کذا هیچ ظهوری در حرمت ندارد. فارسی می گوئیم شایسته نیست.

راجع به کلمه «لاینبغی» هم کتاب های فقه شما پر است از اینکه لاینبغی ظاهرٌ فی الحرمة، چون لاینبغی یعنی لایتیسر. اما جناب آقای خوئی! لغویین که اینجور معنا نکرده اند. لغویین را که ما مرجعه کردیم به کلمه لاینبغی که می رسند می گویند أی لایصلح، مثلا زجاج می گوید ینبغی أی صلُح. ابن الاعرابی می گوید ما ینبغی له أی ما یصلح له. المعجم الوسیط هم می گوید ینبغی لفلتن أن یفعل کذا، أی یحسن منه و یستحب له، لاینبغی له یعنی لایلیق به، لایحسن منه.

جناب آقای خوئی این کلام لغویین. و اصلا ماده اصلی ینبغی انبغاء از بغی است، بغی یعنی طلب. عربهای کویتی به ترید می گویند تبغی. اصلا بغی یعنی اراده. فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون یعنی فمن طلب وراء ذلک فاولئک هم العادون. پس ینبغی می شود ما یطلب، لاینبغی می شود ما لایطلب. وما علّمنه الشعر و ما ینبغی له، یعنی ما به پیامبر شعر یاد ندادیم و خواستنی هم نیست که پیامبر شعر بگوید. نه اینکه ما به او شعر باد ندادیم و نمی تواند هم شعر بگوید. شعر نمی تواند بگوید خب من هم نمی توانم شعر بگویم، اینکه امتیاز نیست. شعر گفتن هنر است اما شعر نگفتن که هنر نیست. و ما ینبغی له یعنی در حق پیامبر خواسته نشده است که شعر بگوید چون مقام نبوتش با شعر گفتنش دچار مشکل می شود چون آنوقت این اتهام به او می چسبد که فهو شاعر. خواستنی نیست که پیامبر شاعر باشد نه اینکه نمی تواند شاعر باشد.

پس ظاهر لاینبغی یعنی خواستنی نیست لایطلب، لایحسن، واین ظهور ندارد در حرمت.

و عجیب است از آقای خوئی که ینبغی را می گوید بیش از حلیت نمی فهماند. این همه روایات ما تتبع کردیم کلمه لاینبغی را، یک جا در مباح متساوی الطرفین بکار نرفته است. اگر ینبغی به معنای یتیسر و یمکن است خیلی خوب، ینبغی لک أن تفعل هذا المکروه بکراهة شدیدة، که بعضی ها احتیاط واجب می کنند وامام وآقای سیستانی می گویند مکروه است به کراهت شدیده، پس بگوئید ینبغی!!. این حرف عرفی است؟! ینبغی ظاهرش این است که سزاور است شایسته است. شما ینبغی را خراب کردید گفتید ینبغی یعنی می توانی، حتی استحباب را هم نمی فهماند. دو تا خلاف ظاهر مرتکب شدید یکی در ینبغی و یکی در لاینبغی، که ینبغی یعنی می توانی، ولاینبغی یعنی نمی توانی.

به نظر ما ظهور ینبغی در طلب اعم از استحباب و وجوب است، وظهور لاینبغی هم در کراهت اعم از کراهت اصطلاحیه و حرمت است. و این در فقه خیلی تأثیر دارد، در نماز جمعه داریم: لاینبغی أن یتکلم و الامام یخطب. ولذا آقای خوئی ره فرموده کسی که در نماز جمعه شرکت می کند حق ندارد در حال خطبه های امام سخن بگوید. ما نماز جمعه که می رفتیم وعمل می کردیم به این فرمایش آقای خوئی مشکل داشتیم. حتی رفیقمان می آمد می نشست شبهه می کردیم که به او سلام کنیم. حالا جواب سلام واجب است، اما سلام که می دهی تکلم است. منشأش هم این روایت بود که لا ینبغی أن یتکلم و الامام یخطب. ولی به نظر ما این اصلا ظهور در حرمت ندارد.

یقع الکلام در این بحث که چطور شد در امر که می گویند تکلّمْ، یک بار تکلم بکنی امتثال محقق شد اما وقتی می گویند لاتتکلم باید تمام افراد تکلم را ترک کنی تا بگوئی امتثلت النهی عن التکلم.

این بحث مهمی است، واز اول بگویم که این بحث ربطی به انحلالی بودن نهی ندارد. چرا؟ برای اینکه نهی بر دو قسم است، نهی از صرف الوجود داریم و نهی از مطلق الوجود. نهی از صرف الوجود مثل این مثالی که مولا با عبدش رفته اند در بازار، مولا به عبدش می گوید لاتذکر اسمی امام الجماعة، این عبد هم طبق عادت اسم مولا را می برد، این مولا مشهور است در شهر منتهی با قیافه اش آشنا نیستند، همه می ریزند دور مولا. مولا مجبور است از همان وسط راه برگردد. مولا که به عبدش می گوید لاتذکر اسمی امام الجماعة این نهی از صرف الوجود است، چرا؟ برای اینکه اگر این عبد یک بار اسم مولا را برد دیگر کار خراب می شود. در بحث صوم اینجور است دیگر. می گوید لاترتمس فی الماء. یک آقایی در روزه امروز یک بار ارتماس فی الماء کرد روزه باطل شد دیگر، صرف الوجود اتیان شد روزه باطل شد. (حالا اینکه بخاطر ماه رمضان می گویند باید در ادامه هم امساک بکنی او تکلیف مستقل است، والا آن تکلیف اول ساقط شد). خب در نهی از صرف الوجود نهی انحلالی نیست، یک نهی است، ولذا یک بار که شما اسم مولا را بردی عصیان محقق شد و دیگر بعد از این اتیان به سائر افراد حرام نیست. ولکن امتثال همین نهی از صرف الوجود به چی بود؟ به ترک جمیع افراد طبیعت.

پس در کلمات گاهی خلط می شود. ما دو بحث داریم: یک بحث اینکه: لماذا صار امتثال النهی عن الطبیعة بترک جمیع افرادها بخلاف الامر. مطلب دوم اینکه چرا علماء در خطاب نهی قائل شده اند که لولا القرینة خطاب نهی منحل می شود به نواهی مستقله به عدد افراد طبیعت وآن مثال نهی مولا از ذکر اسمش امر نادری است. متعارف در فقه این است که لاتکذب، لاتغتب، همه آنها نهی انحلالی است. پس بحث در دو مقام واقع می شود:

مقام اول: قاعده عقلیه ادعا شده است که وجود الطبیعة بوجود فرد منها، ولکن انعدامها بانعدام جمیع افرادها.

محقق اصفهانی از یک طرف اعتراض می کند ومرحوم آقای خوئی از طرف دیگر تبعا لاستاذه، وبرخی بزرگان دیگر، گفته اند: این اصلا قاعده عقلیه نیست، بلکه قاعده خیالیه و جهلیه است. مشهور است ولکن لااساس له. چرا؟

می فرمایند (با تقریب بنده که این تقریب در کلام حضرت امام هم آمده است) برای اینکه این مبتنی است بر نظریه رجل همدانی با آن ریش کذائی اش. او می گفت اگر یک فرد از انسان موجود بشود کلی طبیعی موجود می شود، وکلی طبیعی یک وجود وحدانی دارد، واین کلی طبیعی انسان منعدم نمی شود مگر با انعدام جمیع افراد. خب این نظر رجل همدانی است، نظر صحیح این نیست.

نظر صحیح این است که به تعداد افراد کلی طبیعی در خارج یعنی به تعداد افراد انسان در خارج ما کلی طبیعی انسان داریم. زید وجودش یک وجود انسان است، نقیض این وجد انسان عدم این وجود است، یعنی ما اگر صد تا انسان در خارج داریم صد تا کلی طبیعی انسان در خارج داریم، وبه ازاء هر وجود کلی طبیعی عدم مقابل همان هست. زید موجود می شود، کلی طبیعی موجود می شود در ضمن زید. و وقتی زید می میرد این کلی طبیعی منعدم می شود. پس کلی طبیعی در ضمن زید له وجود و عدم. کلی طبیعی در ضمن عمرو هم له وجود و عدم. انعدام زید باعث می شود این کلی طبیعی منعدم بشود، کما اینکه وجودش باعث می شد این کلی طبیعی موجود بشود. چه ربطی دارد به کلی طبیعی در ضمن عمرو یا دیگر افراد انسان؟

پس ما به تعداد افراد انسان وجود کلی طبیعی داریم، وبه لحاظ هر وجود کلی طبیعی عدمی هست که ناقض آن وجود است. پس صحیح نیست که ما وقتی وجود را می رسیم یک وجود حساب کنیم برای کلی طبیعی، بعد بگوئیم انعدام این وجود کلی طبیعی به انعدام جمیع افراد است. این حرف غلطی است.

محقق اصفهانی وآقای خوئی یک مطلب دیگری هم گفته اند، فرموده اند: این آقایان که این حرفها را زده اند که وجود الطبیعة بوجود فرد منها، اینها صرف الوجود طبیعت را حساب کرده اند. بله صرف الوجود طبیعت یعنی اول وجود الطبیعة. بله این صرف الوجود طبیعت لایتکرر. صرف الوجود تکرر پیدا نمی کند. می فرمایند اما نقیض صرف الوجود صرف العدم است. اما اگر صرف الوجود حساب می کنید بیائید این طرف هم صرف العدم حساب کنید.

صرف العدم یعنی چی؟ یعنی یک آن انسان موجود نباشد می شود صرف عدم الانسان. یا مولا که به ما گفت لاتکذب یک آن دروغ نمی گوئیم، همان دو دقیقه اول که تا بیائیم آماده بشویم برای دروغ گفتن خب دو دقیقه طول می کشد. آن دو دقیقه اول را دروغ نمی گوئیم. آن دو دقیقه اول می شود صرف العدم. شما از این طرف می گوئید صرف الوجود یتحقق بوجود فرد، نهی هم تعلق می گیرد به نقیض متعلق امر. شما می گوئید وجود الطبیعة بوجود فرد منها ولکن انعدامها، مرجع ضمیرتان همان طبیعت است. اگر بنا باشد متعلق ها دو تا باشد مثل اینکه دعوی می کنیم من می گویم زید آدم خوبی است شما می گوئید نخیر زید آدم بدی است، بعد معلوم می شود که اصلا من زید ایرانی را گفتم شما زید روسی را گفتید. چه ربطی به هم دارد. فرض این است که محور واحد است. الطبیعة توجد بوجود فرد منها و لکن لاتنعدم الا بانعدام جمیع افرادها، یک چیز را حساب کردید. اگر یک چیز است می شود وجود و انعدام آن چیز. شما اگر طبیعت را مهمله حساب می کنید، لحاظش نمی کنید به افراد و خصوصیات، بله او می شود صرف وجود الطبیعة. خب نقیضش این است که همان طبیعت را به همان نحو ماهیت مهمله که نظر به ذاتش می کنی نگاه کنی. محقق اصفهانی وآقای خوئی اینجور فرموده اند. لذا در نهی هم می شود صرف العدم.

این ملخص فرمایش آقای خوئی و اصفهانی است. بعد آقای خوئی و اصفهانی گفته اند به نظر ما وجه اینکه در امتثال نهی باید جمیع افراد را ترک کنیم انحلال نهی است. چون مفسده قائم است به کل فرد فرد من الطبیعة.

اقول: جناب آقای خوئی واصفهانی! نهی از صرف الوجود که انحلالی نیست، آنجا هم امتثالش به ترک جمیع افراد است.

اما این اشکالی که شما به مسلک مشهور کردید این اشکال خلط شده، نقیض صرف الوجود طبیعت عدم صرف الوجود است نه صرف العدم. عدم صرف الوجود غیر از صرف العدم است. و تعجب است که محقق اصفهانی این مدقق کبیر و اصولی فیلسوف چطور فرق بین این دو را بیان نکرده است. توضیحش انشاءالله فردا.

جلسه 355

چهارشنبه 13/03/88

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 فرق بین امر به طبیعت و نهی از طبیعت چیست؟ که اگر مولا امر به طبیعت بکند امتثال آن به ایجاد یک فرد هم محقق می شود. اما اگر نهی از طبیعت بکند امتثال آن به ترک جمیع افراد هست.

در جواب از این سؤال مشهور گفتند وجود الطبیعة بوجود فرد منها و لکن انعدامها بانعدام جمیع الافراد. این قاعده، قاعده عقلیه است. اگر شما بخواهید بگوئید الانسان موجود، یک فرد از انسان هم موجود باشد این قضیخ صادق است، اما اگر بخواهید بگوئید الانسان معدوم، باید جمیع افراد انسان منعدم بشود تا صدق بکند که الانسان معدوم.

محقق اصفهانی فرمود این قاعده صحیح نیست. هر فردی یک وجود مستقلی است برای کلی طبیعی، اگر ما در خارج صد فرد برای انسان داشته باشیم، صد طبیعت انسان داریم و در مقابل هر وجود طبیعت یک عدم طبیعت هست که نقیض آن وجود طبیعت است. پس صد وجود طبیعت انسان که ما فرض کنیم صد عدم طبیعت در مقابل آن فرض می شود.

بله اگر شما نظر بکنید به ماهیت مهمله انسان که فقط ذات انسان دیده می شود افراد دیده نمی شوند، وجود به انسان اضافه می شود، می شود صرف وجود الانسان، ولکن مقابل این وجود هم صرف العدم انسان است. چرا؟ برای اینکه شما ماهیت مهمله را لحاظ می کنید. ماهیت مهمله را که لحاظ کنید از طرف وجود می شود صرف وجود انسان و یکفی فیه وجود فرد واحد، صرف عدم انسان هم مقابل اوست و یکفی فیه عدم فرد واحد. نه اینکه عدم جمیع افراد.

اقول: این مطلب محقق اصفهانی برای ما جای تعجب دارد. چون مطلب مطلبی است که با ارتکاز ما سازگار نیست و یک مرد بزرگی این را بیان کرده، ما دچار تحیر می شویم. اگر نقیض صرف وجود الطبیعة صرف عدم الطبیعة باشد طبق تفسیر محقق اصفهانی، خب من اگر این آب را بخورم، این آب دیگر را نخورم، فی آن واحد صدر منی شرب هذا الماء وترکت شرب الماء الثانی. خب هم صرف الوجود شرب ماء محقق است و هم صرف العدم شرب ماء به لحاظ فرد دوم. اینکه می شود اجتماع نقیضین. نقیض صرف وجود الطبیعة ردع آن است یعنی عدم صرف وجود الطبیعة. اگر صرف وجود الطبیعة به این است که یک فرد از طبیعت موجود بشود می شود صرف وجود الطبیعة، صرف عدم الطبیعة هم به این است که حتی یک فرد موجود نشود، لأن نقیض کل شیء رفعه.

باز آقای خوئی بهتر بیان کرده، فرموده صرف العدم به این است که در یک آن کل افراد طبیعت منعدم باشد. یعنی در آن دقیقه اول من ترک کنم شرب تمام آبها را. اینجا می شود صرف العدم. فرض آقای خوئی بهتر است که در یک آن فرض کنیم ترک جمیع افراد شرب الماء، این می شود صرف العدم.

بنابر این فرمایش محقق اصفهانی وآقای خوئی قابل قبول نیست. صرف وجود الطبیعة هم با وجود یک فرد در اول وقت محقق می شود و هم با وجود فرد در آخر وقت. صرف الوجود شرب ماء فی هذا الیوم می تواند محقق بشود به شرب ماء فی آخر الوقت، می تواند محقق بشود به شرب ماء فی اول الوقت. بعد می آید می گوید لاتشرب الماء فی هذا الیوم، یعنی صرف الوجود شرب الماء فی هذا الیوم را ایجاد نکن. ایجاد کردن صرف الوجود شرب الماء فی هذا الیوم به چیست؟ به ایجاد یک فرد. خب لاتشرب الماء فی هذا الیوم می گوید صرف الوجود شرب ماء در این روز را ایجاد نکن، شما کاری نکن که موجود بشود صرف الوجود شرب ماء فی هذا الیوم. وفرض این است که صرف الوجود شرب ماء فی هذا الیوم به اعتراف خود محقق اصفهانی وآقای خوئی یوجد بوجود فرد منه.

پس این اشکال محقق اصفهانی وآقای خوئی به این قاعده وجود الطبیعة بوجود فرد منها و انعدامها بانعدام جمیع الافراد این اشکال محقق اصفهانی وآقای خوئی به آن وارد نیست.

بله! حضرت امام به نحو دیگری اشکال کرده اند. فرموده اند: به نظر عقلی این قاعده درست نیست. ما اگر صد انسان در خارج داریم صد وجود طبیعت انسان داریم وبه لحاظ این صد وجود و در مقابل این صد وجود صد عدم هم فرض می شود. ولی از نظر عرفی قاعده وجود الطبیعة بوجود فرد منها درست است. عقل می گوید نه، وجود طبیعت مکرر می شود. اگر صد انسان در خارج موجود باشد صد طبیعت وجود دارد. و اگر یکی از این انسانها نابود بشود عدم وجود طبیعت انسان رخ داده است ولو نود ونه وجود دیگر طبیعت محفوظ باشد. همینکه یک انسان را اعدام کردند یک عدم طبیعت انسان ما در عالم واقع فرض کردیم. اما نود ونه عدم طبیعت دیگر انسان هنوز فرض نشده است. اگر آن نود و نه دیگر هم اعدام بشوند آنوقت می شود صد عدم طبیعت انسان.

پس اینطور نیست که ما برای طبیعت انسان یک وجود فرض کنیم و یک عدم. نخیر، این انسان صد فرد دارد، به تعداد این صد فرد صد وجود طبیعت فرض می شود و در مقابل این صد وجود طبیعت صد عدم طبیعت.

اما عرف این مطالب را قبول ندارد. عرف وقتی می گوید الانسان موجود فقط یک زید را می بیند در عالم، آدم را وقتی خدا خلق کرد عرف می گوید الانسان موجود. اما برای اینکه بگوید الانسان معدوم انتظار می کشد هنگامی که فنفخ فی الصور فصعق من فی السموات و الارض زمانی پیش بیاید که تمام انسانها از بین بروند تا بگویند الانسان معدوم.

البته مخفی نماند حضرت امام قده نمی خواهد بفرماید از نظر عرفی ما در خارج صد وجود انسان نداریم، اگر صد فرد انسان در روی زمین بود امام ره نمی فرمایند که پس ما از نظر عرفی یک وجود انسان داریم. نه، بعید می دانم، حضرت امام شأنشان اجل است که این را بفرمایند. عرف هم می گوید ما در خارج صد انسان داریم. اما برای اینکه صدق بکند الانسان موجود، کافی است وجود یک فرد. نه اینکه عرف نظر رجل همدانی را می پذیرد و می گوید ما در خارج یک انسان داریم نه صد انسان. نه، عرف می گوید اگر صد فرد برای انسان وجود داشته باشد ما در خارج صد انسان داریم. اما وقتی لحاظ وحدانی می کند، کثرات را نمی بیند، وحدت را در انسان می بیند، می گوید انسان، نمی گوید کل انسان، وقتی می گوید انسان و نظر وحدانی می کند به این طبیعت، آنوقت می بیند با این لحاظ وحدانی یک فرد اگر موجود شد در صدق این قضیه الانسان موجود کافی است، ولی برای اینکه بگوئیم الانسان معدوم باید تمام افراد انسان معدوم بشوند.

اقول: این فرمایش بسیار فرمایش متینی هست.

اینکه آقای صدر ایراد گرفته است که ظاهرا نظرش به حضرت امام است که آقا! نظر عرفی وعقلی فرق نمی کند. شما یک وقت نظر می کنید به وجود انسان، ما صد وجود انسان داریم به تعداد افراد انسان. یک وقت نظر می کنید به مفهوم انسان، مفهوم انسان از نظر عقل هم یک مفهوم است. در قضیه الانسان موجود موضوع مفهوم انسان است، عقل هم می گوید ما یک مفهوم انسان داریم. مفهوم انسان دو مفهوم نیست، یک مفهوم است. پس نظر عرف و عقل اختلاف ندارد، مهم این است که شما موضوع را وقتی مفهوم انسان بگیرید هذا مفهوم واحد. واین مفهوم واحد است یک وجود دارد هنگامی که یک فرد در خارج موجود می شود، ویک عدم دارد هنگامی که کل افراد در خارج منعدم می شوند. فلم یختلف النظر العرفی والعقلی. چون اگر نظر می کند به وجود انسان، عرف هم می گوید ما به تعداد افراد انسان وجود انسان داریم، اگر نظر می کنید به مفهوم انسان، عقل هم می گوید مفهوم الانسان مفهوم واحدٌ.

اقول: عرض می کنیم جناب آقای صدر! مفهوم انسان را بما هو هو موضوع قرار می دهند یا بما هو فان فی الخارج؟ خب وقتی می گوئید الانسان موجود مفهوم انسان موجود است؟! خب مفهوم انسان که از ازل موجود بود، احتیاج نداشت که آدم خلق بشود. وقتی آدم خلق شد که مفهوم انسان بما هو هو موجود نشد. مفهوم انسان را فانی می بینیم در خارج ولذا حمل می کنیم موجودٌ را بر خارج. ولذا باید لحاظ کنیم وحدت خارج را. یعنی چی؟ یعنی کثرات را نبینیم. کثرات هست، در خارج ما صدها انسان داریم، اما این عرف است که می تواند کثرات را نبیند. عقل نمی تواند. عقل می گوید من نمی توانم پا روی حقائق بگذارم، در خارج ما به تعداد افراد انسان، انسان داریم. عقل که نمی تواند بگوید نظر وحدانی. نظر وحدانی کار عرف است. عقل می گوید واقع هر چه هست. ذهن عرف است که امانت دار خوبی نیست به تعبیر آقای سیستانی، تکثر ادراکی دارد، یعنی حقائق را به ذهن به چند نحو می تواند تصور کند. یک حقیقت واحده را گاهی تصور می کند به نحو عدم ملکه، می شود عمی، گاهی تصور می کند به نحو سالبه محصله، می شود عدم البصر. گاهی تصور می کند به نحو معنای حرفی، می شود فی، گاهی تصور می کند به نحو معنای اسمی، می شود الظرفیة.

اینجا هم همینطور است، تصور ذهن است و کار عرف است که نظر وحدانی می کند گاهی ومی گوید انسان. خارج را می بیند به نظر وحدانی ومی گوید النار حارة. گاهی هم می گوید کل انسان، نظر تکثری می کند به خارج می گوید کل نار حارة. والا خراج که فرقی ندارد.

پس فرمایش حضرت امام درست است که نظر عرف با نظر عقل فرق می کند، والا نظر عقل که همه اش نظر مطابق با واقع است که نظر تکثری است چون واقع کثرات هستند. ما در خارج به تعداد افراد انسان، انسان داریم.

سؤال وجواب: عقل نمی تواند نظر وحدانی داشته باشد. عقل متن واقع را بدون کم وزیاد می بیند. عقل وجنون نیست، عقل یعنی عین واقع، عین واقع تکثر است. اما عرف با نظر عرفی می تواند دو نحو لحاظ کند، تکثر را ببیند می گوید افراد انسان، وحدانیت ببیند می گوید انسان. والا ما در خارج که دو چیز نداریم که انسان وافراد انسان.

البته یک مطلبی را هم آقای صدر دارد این را هم عرض کنیم: آقای صدر می گوید ما به هر حال قبول داریم که مفهوم الانسان موجود یعنی الکلی الطبیعی یوجد بوجود فرد منها ولاینعدم الا بانعدام جمیع الافراد. منتهی عقیده مان این است که نظر به مفهوم کردیم و این حرف را گفتیم. حالا امام ره می فرمایند نظر عرفی کردیم که این حرف را گفتیم، که ما نظر امام ره را تأیید کردیم. آقای صدر می فرماید: ولکن این قاعده عقلیه یک استثنائی دارد وآن عنوان احدهما است. عنوان احدهما اینطور نیست. چرا؟ برای اینکه شما زید را اکرام بکن عمرو را اکرام نکن، می گوئی اکرمت احدهما، در عین حال هم می گویی لم اکرم احدهما. چه جور شد؟ هم اکرمت احدهما هم ترکت اکرام احدهما؟! چه جور شد، در وجود اکرام احدهما اکرام یکی کافی است و در ترک اکرام احدهما هم ترک اکرام یکی کافی است، لازم نیست هر دو را ترک کنم. شما اکرام یکی را ترک کنی صدق می کند ترکت اکرام احدهما.

پس لاینعدم الا بانعدام جمیع الافراد جامع ماهوی است. اما در جامع انتزاعی احدهما ینعدم بانعدام بعض الافراد.

بعد آقای صدر می گوید این هم خیلی عجیب است، چه جور می شود که هم وجود اکرام احدهما فرض بشود و هم عدم اکرام احدهما؟ اینکه می شود اجتماع نقیضین.

آقای صدر می گوید احدهما رمز است، یعنی إما هذا أو ذاک، اصلا این عنوان و جامع نیست. جامع آن چیزی است که با حذف خصوصیات یک ما به الاشتراکی فرض بشود، مثل انسان، با حذف ما به الامتیاز افراد انسان ما به الاشتراک داریم. اما در احدهما اگر فرد را حذف کنید که دیگر احدهما نمی ماند. احدهما اصلا فرد است و منطبق بر فرد است. احدهما منطبق بر هذا الفرد بتمامه وذاک الفرد بتمامه است علی البدل. ولذا ایشان می گوید رمز هذا أو ذاک است. ولذا وقتی رمز هذا أو ذاک بود کار درست می شود. اصلا عنوان نیست تا دنبال این بگردیم که چه جور شد که این عنوان قاعده عقلیه بر آن منطبق نشد.

اقول: به نظر ما این فرمایش آقای صدر ناتمام است. چرا؟ برای اینکه مشکل در عنوان های ماهوی هم هست. هر جامع ماهوی منوّن شد به تنوین وحدت همین مشکل را دارد. اکرمت انسانا، ترکت اکرام انسان، صدق می کند. اکرمت انسانا صدق می کند وقتی اکرام کردی زید را، و ترکت اکرام انسان هم صدق می کند. با اینکه انسان جامع ماهوی است.

به نظر ما اصل جواب صحیح این است که: معنای ترکت اکرام انسان با اکرمت انسانا اینها باید حساب بشود. شما وقتی می گوئی اکرمت انسانا، خب این تنوین وحدت است، انسانی را اکرام کردم. نقیضش این است که بگوئی ترکت اکرام أیّ انسان. نقیض اکرمت انسانا رفع این است، انسانی را اکرام کردم نقیضش این است که هیچ انسانی را اکرام نکردم. من انسانی را اکرام کردم یعنی انسان واحدی را اکرام کردم، نقیضش این نیست که من ترک کردم اکرام انسان واحدی را. نه، نقیضش این است که من ترک کردم اکرام هر انسانی را. نقیض موجبه جزئیه سالبه کلیه است.

در اکرمت احدهما هم همین است. وقتی می گوئی اکرمت احدهما نقیضش این است که ترکت اکرام ایّ منهما. و الا اکرمت احدهما را با ترکت اکرام احدهما را مقابل هم بگذاری که اینها نقیض همدیگر نیستند. برای اینکه ترکت اکرام احدهما معنایش این است که یعنی ترکت اکرام انسان واحد من هذین الانسانین. خب شما اکرام کردی انسان واحدی را از این دو انسان، وترک کردی اکرام انسان واحدی را از این دو انسان. اینها که با هم نقیض نیستند. نقیض موجیه جزئیه سالبه کلیه است نه سالبه جزئیه. و این اختصاص به عنوان احدهما ندارد که فکر کنید احدهما رمز است. خب انسان که دیگر رمز نیست.

برگردیم به اصل مطلب که خلاصه عرض ما این شد که فرق بین امر و نهی این است که امر تعلق می گیرد به طبیعت و کافی است در وجود طبیعت وجود فرد منها، ولی در نهی انعدام طبیعت به انعدام جمیع افراداست. البته گاهی قرینه هست بر انحلال در امر. مثلا می گوید اذکر ربک. صرف الوجود ذکر رب که مطلوب نیست، بلکه استحباب دارد ذکر رب به نحو الانحلال. خب این قرینه است. در اوامر استحبابیه نوعا اینطور است که تکرار مستحب است. در وجوب برّ به والدین، صرف الوجود برّ به والدین که واجب نیست، بلکه استمرار آن هم واجب است. یک پسری بیست سال قبل رفته خانه پدر ومادرش، می گوید آقا صرف الوجود برّ الوالدین را ما انجام دادیم دیگر، بس است دیگر. چه فرقی است بین بُرّ والدیک و حجّ؟ شما هم بیست سال پیش حج رفتی دیگر حج نمی روی، ما هم بیست سال پیش برّ والدین کردیم دیگر نمی کنیم.! خب مناسب حکم و موضوع در برّ والدین استمرار برّ والدین است. خب این قرینه است، والا اگر قرینه نبود ظهور امر بیش از طلب صرف الوجود نیست.

آقای خوئی ره بعد از اینکه قاعده عقلیه را که وجود الطبیعة بوجود فرد منها و لکن انعدامها بانعدام جمیع الافراد را منکر شد. آن مطلب استادش محقق اصفهانی را که می گفت چون در نهی مفسده قائم است به کل فرد فرد من افراد الطبیعة، وقتی مولا می گوید لاتکذب مفسده قائم است به کل فرد من افراد الکذب، ولذا نهی انحلالی است. آن حرف استادش را هم رد کرده است. فرموده: جناب استاد! از کحا فهمیدی که در نهی مفسده قائم است به کل فرد فرد؟ علم غیب داری؟ ما که علم غیب نداریم چه می دانیم.

وانگهی اگر کسی جزء عدلیه نبود جزء اشاعره بود احکام را تابع مصالح ومفاسد نمی دانست نباید بگوید ترک در متعلق نهی به ترک جمیع افراد است. فقط باید دلیل را منحصر بدانید که چون در نهی مفسده قائم است به کل فرد فرد پس نهی انحلالی است؟

می گویند خب شمای آقای خوئی شما حرف مشهور را که قبول نکردی، حرف استادت را هم اینجور رد کردی، خودت چه می گوئی؟ می فرماید من می گویم: وقتی مولا به عبدش می گوید لا تکذب، اعتبار می کند که این عبد محروم است از کذب، آیا مراد این است که محروم است از یک کذب. تمام کذب های عالم بر او مباح فقط از یک کذب محروم است. خب اینکه اکذب البریة هم بالاخره یک کذب را ترک کرده است. چون کذب غیر متناهی است بالاخره یک فرد از دروغ را ترک می کند. هیچ کس نیست که تمام دروغ های عالم را بگوید. این لغو است که اعتبار کنیم تو محرومی از یک فرد لابعینه از کذب ولی از بقیه فردها محروم نیستی.

اگر بگوئید نه، هزار تا دروغ نگو، بعد هر چه خواستی دروغ بگو. آقای خوئی می فرماید خب هزار تا را از کجا آوردی؟ یکی می گوید پانصد تا، یکی می گوید دو هزار تا، معین ندارد که. باید مراد از لاتکذب این باشد که هیچ دروغ نگو.

این توجیه آقای خوئی است.

بعد می گوید اما در امر، مولا می گوید صلّ، خب این هم یعنی یک نماز بخوان. چرا؟ آقای خوئی می گوید پس تمام افراد نماز را بخوانم؟! اینکه تکلیف به غیر مقدور است. اینکه نمی شود. اگر بگوئید پنجاه تا نماز را ایجاد کن، می گویم این چه معینی دارد؟ چرا نمی گوئید سی تا، چرا نمی گوئید هفتاد تا. پس باید اینجور باشد که یک نماز بخوان.

بعد راجع به احکام وضعیه که می رسد می گوید احل الله البیع هم همین است، او هم مثل نهی می ماند. اگر بگوئی مراد این است که یک بیع لابعینه در عالم صحیح است، خب این به چه درد مردم می خورد؟ اگر بخواهد بگوید نه، بیع عربی را ما تصحیح کردیم، خب این معین و قرینه ندارد. پس باید بگوید ما همه بیع ها را تصحیح کردیم.

اقول: این فرمایش تمام نیست. چرا؟ برای اینکه ما به ایشان عرض می کنیم جناب آقای خوئی! این صل که گفتید، گفتید صل چه می خواهد بگوید؟ آیا می خواهد بگوید همه افراد نماز را ایجاد کن، می شود غیر مقدور، اگر بگوید سی تا را ایجاد کن این همه که معیِّن ندارد، پس لابد می گوید یکی را ایجاد کن. اولا: نقض می کنیم به شما اوامر استحبابیه. استحباب صلاة، استحباب صدقه، استحباب دعا، اذکر ربک، در اینها انحلالی است، مثلا جمیع افراد ذکر مستحب است. حالا از آقای خوئی سؤال می کنیم اگر می گوئید تمام افراد ذکر مستحب است، می شود غیر مقدور، پس تمام ذکرها نمی تواند مستحب باشد، چون استحبابِ غیر مقدور می شود دیگر، بعضی از ذکرها را هم مثلا پانصد تا که قرینه نداریم معیِّن باشد، پس باید بگوئیم یک ذکر مستحب است، یک بار بگو سبحان الله بس است. وحال اینکه اینجور نیست، بلکه شما می گوئید ذکر مستحب است به هر مقداری که مقدور هست. هر مقداری که مقدور تو است ذکر مستحب است. إذا امرتکم بیء فأتوا منه ما استطعتم. خب ما در امر هم همین را بگوئیم، بگوئیم مولا امر کرد به نماز، قید می خورد نماز به اندازه ای که مقدور هست، دیگر تکلیف به غیر مقدور هم پیش نمی آید. چه بگوئیم قدرت شرط فعلیت تکلیف است کما هو الصحیح، یابگوئیم مثل آقای خوئی که در بعضی جاها فرموده که قدرت شرط تنجز است. بالاخره قدرت یا شرط فعلیت تکلیف است یا شرط تنجز است. صلّ فقط افراد مقدوره صلاة بشود مأمور به، بقیه اش امر ندارد یا امرش منجز نیست. پس برهان آقای خوئی عقیم است. ما میگوئیم همه افرادی نمازی که مقدور است امر دارد کما نقول به فی المستحبات.

پس باید وجه اینکه صل با یک نماز امتثال می شود چیز دیگری باشد نه آن برهان آقای خوئی.

ثانیا: علاوه جناب آقای خوئی! این فرمایش شما می گوید افراد عرضیه همه اش مأمور به نیست، اما استمرار این طبیعت چرا مأمور به نباشد؟ مثلا لله علی الناس حج البیت، هر سال برو حج، بله امسال من صد تا حج نمی توانم بجا بیاورم، اما هر سال که می توانم حج بجا بیاورم اگر خانه ام نزدیک است یا هر جور می توانم. شما لله علی الناس حجّ البیت را می گوئید یک بار، چون مقدور نیست. خب افراد عرضیه اش مقدور نیست که در یک سال چند تا حج بجا بیاورم، اما افراد طولیه اش مقدور است، امسال می روم سال دیگر می روم، بله اگر یک روزی هم عاجز شدم نمی روم.

پس اینی که شما فرمودید درست نیست. فقط باید بگوئیم امر به طبیعت می گوید ایجاد کن طبیعت را یعنی از صقع عدم او را بیرون بیاور و او را بیاور به صفحه وجود. وبرای آوردن طبیعت به صفحه وجود یک فرد کافی است، مگر قرینه باشد بر امر به استمرار، مثل اذکر ربک، که استحباب استمراری وانحلالی دارد، یا ادع ربک. حتی در وجوب برّ والدین هم استمرار برّ واجب است، یقع الکلام فی المقام الثانی یوم السبت انشاءالله.

جلسه 356

شنبه 16/03/88

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 امتثال نهی باید تمام افراد طبیعت را ترک کرد، ولی در امتثال امر مثل صل ایجاد یک فرد برای امتثال طبیعت کافی هست.

وجهش را این ذکر کرده اند، گفته اند وجود الطبیعة بوجود فرد منها، ولکن انعدام الطبیعة بانعدام جمیع افرادها.

ما این را پذیرفتیم، ولکن یک توضیحی عرض کنم: اگر شما بگوئید الانسان موجود، الانسان معدوم، برای صدق قضیه الانسان موجود کافی است وجود یک انسان، اما برای صدق الانسان معدوم لازم است انتفاء جمیع افراد انسان. در این مورد کلام مشهور صحیح است. اما اگر بگوئید انسانٌ موجود یا وجد انسانٌ، از آن طرف هم بگویید انعدم انسانٌ، اینجا نه، انسان موجود کافی است در آن وجود یک فرد از انسان، انسان معدوم هم کافی است در او انعدام یک فرد از افراد انسان. یعنی شما اگر دو انسان در عالم بودند آدم وحوا، آدم فوت می کرد، صحیح بود بگوئید انسان موجود وهو حوا و انسان معدوم و هو آدم.

پس فرق است بین انسان موجود و انسان معدوم، با الانسان موجود و الانسان معدوم. این را جلسه قبل هم اشاره کردیم. حالا می خواهم این را عرض کنم:

گاهی دو مریض است یکی را شما علاج می کنید یکی را علاج نمی کنید. صحیح است بگوئید عالجت المریض، صحیح هم هست بگوئید ترکت علاج المریض. هر دو صحیح است، چون انحلالی است. عالجت المریض زید را علاج کردید، ترکت علاج المریض عمرو را علاج نکردید. ولذا طبیبی که علاج نکند ولو یک مریضش را ولو بقیه را علاج کند قانون من ترک عللاج المریض یعذر شاملش می شود. همانطور که عالج المریض صادق است، ترک علاج المریض هم صادق است، چون انحلالی است.

پس اینکه مرحوم آقای صدر خصوص عنوان اکرام احدهما را می گوید که می گوید اگر یکی از این دو نفر را اکرام کنی صدق می کند اکرمتَ احدهما و صدق هم می کند ترکتَ اکرام احدهما، این اختصاص به عنوان احدهما ندارد. حتی اختصاص به ترکت اکرام انسان و اکرمت انسانا ندارد که ما در جلسه قبل عرض می کردیم که صدق می کند اکرمت انسانا و ترکت اکرام انسان. نخیر، حتی اگر مفرد محلی به لام هم بگوئید که اکرمت الانسان و ترکت اکرام الانسان، هم صدق می کند اکرمت الانسان چون انحلالی است، وجد اکرام الانسان، و هم صدق می کند تُرک اکرام الانسان. فرق است بین اینکه تُرک اکرام الانسان با لم یوجد اکرام الانسان. این عناوین با هم فرق می کند. لم یوجد اکرام الانسان نفی جنس است، می خواهد بگوید اکرام انسان از صقع عدم به صفحه وجود نیامد. خب این کذب است، اگر شما یک انسان را اکرام کردید از صقع عدم به صفحه وجود آمد. پس صحیح نیست اگر زید را اکرام کردید عمرو را اکرام نکردید بگوئید لم یوجد اکرام الانسان. ولی صحیح است بگوئید تُرک اکرام الانسان. واین تعبیرها عرفی است. لم یوجد اکرام الانسان ظهور دارد در نفی جنس، ولذا کذب است. اما تعبیر عوض بشود گفته بشود تُرک اکرام الانسان و من ترک اکرام الانسان یعذر. می گویند انت ترکت اکرام الانسان، چون انحلالی است. انت ترکت علاج المریض در آن مثال که یک مریض را که علاج نمی کرد ولو بقیه مریضها را علاج کرده است می گفتند انت ترکت علاج المریض ومن ترک علاج المریض یعذر.

پس ما کلام مشهور را در الانسان موجود و الانسان معدوم قبول داریم. الکذب موجود الکذب معدوم. وآنها هم در همانجا گفته اند. در صدق قضیه الکذب موجود کافی است یک کذب موجود بشود، ودر صدق قضیه الکذب معدوم چون نفی جنس است لازم است جمیع افراد کذب منعدم بشوند.

این راجع به مقام اول.

اما مقام دوم:

مقام دوم این است که ما دو نوع نهی داریم: یک نهی از صرف الوجود، یک نهی از مطلق الوجود.

نهی از صرف الوجود مثل اینکه مولا به عبدش می گوید نام مرا نزد مردم نیاور، چون مردم متوجه می شوند من هستم آنوقت مزاحمت ایجاد می کنند. لاتذکر اسمی امام الجماعة، خب این نهی صرف الوجود است. یک بار که گفت همه جمعیت متوجه می شوند و کار از کار می گذرد. اما نهی از مطلق الوجود مثل لاتکذب، هر بار دروغ یک گناه. چرا ظهور نهی در نهی از مطلق الوجود است؟ نهی از صرف الوجود خلاف ظاهر است. لاتکذب، لاتغتب نهی از مطلق الوجود است. چرا اینطور شده است؟

مرحوم آقای خوئی یک وجهی ذکر می کند، می گوید: در نهی از کذب مثلا غلبه با این است که در موارد نهی هر فردی از افراد طبیعت یک مفسده مستقله دارد. ولذا ظهور پیدا می کند لاتکذب در نهی از مطلق وجود کذب. اینکه ما بیائیم بگوئیم صرف الوجود کذب مفسده دارد اما وجود دوم کذب مفسده ندارد این خلاف ظاهر است.

بعد خود آقای خوئی به خودش اشکال می کند، می فرماید: اشکال به ما این است که از کجا می گوئید مفسده قائم است به کل فرد؟ ما که علم غیب نداریم و ملاکات شرعیه دست ما نیست. وانگهی حالا اگر کسی جزء اشاعره بشود قائل بشود که احکام تابع مصالح ومفاسد نیست، یا قائل بشود به مسلک غیر مشهور عدلیه که ممکن است ملاک در خود جعل حکم باشد نه در متعلق آن، مصلحت در خود جعل نهی است از کذب نه اینکه کذب مفسده داشته باشد. آقای خوئی فرموده طبق این مبنای اشاعره ومبنای غیر مشهور از عدلیه چه جور توجیه می کنیم که ظاهر نهی، نهی از مطلق الوجود است و نه نهی از صرف الوجود؟

اقول: اشکال ما به آقای خوئی این است که جناب آقای خوئی! منشأ ظهور غلبه انحلالی بودن مفسده است در نواهی عرفیه.

آنچه ظهور درست کرد این است که در نواهی عرفیه غالبا مفسده ومبغوضیت قائم است به کل فرد. انصاف همین است. در نواهی عرفیه اگر می گویند مردم آزاری نکن یعنی هر فرد از طبیعت مردم آزاری مبغوض و بد است. این غلبه انحلالی بودن مفاسد عرفیه در نواهی عرفیه منشأ ظهور می شود برای خطاب نهی. این چه فرمایشی است که ما ملاکات تعبدیه در احکام شرعیه را نمی دانیم، ممکن است ما جزء اشاعره باشیم قائل نباشیم که احکام شرع تابع مصالح و مفاسد است. این حرفها ربطی به بحث ندارد. منشأ ظهور خطاب نهی در انحلالی بودن در نهی از مطلق الوجود که هر فردی از کذب حرام است این است که در نواهی عرفیه مفسده قائم است به کل فرد فرد به نحو انحلال.

و جالب این است که آقای خوئی این راه صحیح را تشکیک کرده با این اشکال، آمده یک راه دیگری را انتخاب کرده است. فرموده: اعتبار اینکه مکلف محروم است از یک دروغ لابعینه لغو است. بگویند هر چه دروغ می خواهی بگو فقط یک دروغ را ترک کن، این لغو است، برای اینکه هر دروغگویی هم بالاخره یک دروغی را در عالم ترک می کند. پس باید خطاب لاتکذب اعتبار کند حرمان مکلف را من کل کذب علی نحو الانحلال.

اقول: جناب آقای خوئی! این بیان شما ربطی به بحث انحلال ندارد. نهی از صرف الوجود هم اعتبار می کند حرمان مکلف را من کل فرد من افراد الطبیعة، منتهی اگر یک بار یک فرد را مکلف مرتکب بشود دیگر عصیان کرده این خطاب نهی را بطور صد در صد. دیگر نهی ساقط است بالعصیان. در همان مثال نهی مولا از تصریح به اسمش اگر این عبد به هر نحوی اسم مولا را بیاورد متعلق نهی است. اینجور نیست که بگوید یک بار اسم مرا نیاور بقیه اسم آوردنها بلامانع است. این را نمی گوید. می گوید به هیچ وجه اسم من را نیاور. اما نهی از صرف الوجود یعنی نهی ضمنی از تک تک افراد. یعنی این اسم من را نیاور آن اسم من را نیاور، منتهی نهیا ضمنیا. یک بار اسم مولا را آوردی کلا این نهی ساقط می شود. مثل صوم، در صوم از ما خواسته اند ترک کنیم مفطرات مثل ارتماس فی الماء را. در آب استخر ارتماس نکن، در آب دریا ارتماس نکن، در آب رودخانه هم ارتماس نکن. طلب می کنند ترک جمیع افراد ارتماس را، ولی نهی از این افراد نهی ضمنی است، یعنی یک بار ارتماس در آب کردی دیگر تکلیف عصیان شد ارتماس بار دوم حرام نیست مگر از باب وجوب امساک تعبدی در ماه رمضان. والا اگر نذر کرده بودی امروز روزه بگیرم، همان بار اول که ارتماس در آب کردی عصیان وحنث نذر کردی. حالا از این به بعد ده بار هم بروی داخل آب مهم نیست. جناب آقای خوئی! اعتبار حرمان از طبیعت مطلقا که در نهی از صرف الوجود هم هست. ما می خواهیم ببینیم چه جور شد که ظاهر خطاب نهی این بود که اگر شما یک بار هم این طبیعت را مرتکب شدی بار دوم هم می گویند مرتکب نشو. این غیر از همان ظهور خطاب نهی در انحلالی بودن مفسده منشأ دیگری می تواند داشته باشد؟.

مرحوم آقای بروجردی هم یک مطلبی فرموده است. ایشان فرموده: نهی از طبیعت انحلال ندارد. یک نهی از طبیعت کذب داریم. منتهی شما می گوئید یک بار که دروغ گفتم چرا بار دوم هم حرام است دروغ بگویم؟ آقای بروجردی گفته مگر بنا است که نهی با عصیان ساقط بشود؟ خطاب تکلیف بالعصیان نمی شود، به انعدام موضوع که موضوع ساقط بشود مثل اینکه میت غرق بشود در دریا توانیم او را دفن کنیم، یا به عجز از امتثال که مثلا دیگر نتوانیم دفن کنیم میت را چون ما را گرفتند و بردند به این است که نهی ساقط می شود. اما عصیان مسقط تکلیف نیست. شما می گوئید من عصیان کردم خطاب لاتکذب را، خب عصیان کنم، این باعث نمی شود که خطاب تکلیف ساقط بشود. ارتفاع موضوع که نشده، عجز از امتثال که محقق نشده، چرا ساقط بشود خطاب نهی از کذب؟.

اقول: این فرمایش آقای بروجردی هم عجیب است. چرا؟ برای اینکه اگر نهی از صرف الوجود کذب بود خب من عاجز می شوم از امتثال. مولا در نهی از صرف الوجود گفته بود من از تو یک خواسته دارم وآن این است که اسم مرا پیش مردم نبری. این عملیات را در جبهه فاش نکنی اعلام نکنی. این آقا اگر یک بار اعلام کرد کار تمام شد دیگر. ولذا سکوت های بعدی فائده ندارد. اگر نهی از صرف الوجود بود با یک ارتکاب فرد از امتثال عاجز می شویم. خب ما می خواهیم ببینیم که چه جور می شود که یک نهیی نهی از صرف الوجود می شود و یک نهیی نهی از مطلق الوجود. این را حل کنید.

این توجیهی ندارد غیر از اینکه در مقام اثبات ظهور خطاب نهی در این است که مفسده قائم است به کل فرد فرد علی نحو الانحلال. و در مقام ثبوت هم به نظر ما فرق بین نهی از صرف الوجود ونهی از مطلق الوجود جز به انحلال در جعل ممکن نیست. در مورد نهی از مطلق الوجود انحلال در جعل است، اما در نهی از صرف الوجود جعل واحد است، غیر از این توجیه دیگری ندارد. توضیح ذلک:

چون جعل شبیه وضع است، ما در بحث وضع مثالی زدیم، گاهی وضع عام وموضوع له عام است، می آییم اسم آتش را می گذاریم نار. نار اسم برای کلی آتش است. این آتش مصداق معنای موضوع له است، خودش عین معنا نیست. معنا واحد است. اما در وضع عام موضوع له خاص زعیم می آید می گوید نام تمام نوزادها را در این زایشگاه امروز علی نهادم. این می شود وضع عام وموضوع له خاص. آنوقت هر کدام از این نوزادها خودش موضوع له مستقل است. انحلال در نهی از قبیل وضع عام موضوع له خاص است. عملیة الوضع واحد است ولحاظ واحد است، اما موضوع له متعدد است. برخلاف نار که اسم روی آتش می گذاشتند، نه آنجا معنای موضوع له متکثر نیست. انحلال در جعل یعنی این، یعنی وضع عام موضوع له خاص. استبعاد نکنید که آقا چند بار مولا جعل کرده؟ خب آنجا هم زعیم چند بار نامگذاری کرده؟ وضع عام ولی موضوع له خاص است. اینجا هم جعل عام است ولی مجعول خاص است، یعنی مولا کأنه گفت کل فرد من الکذب حرام. با یک جعل گفت. همانی که حضرت امام وآقای صدر در عام قبول کردند انحلال در جعل را، مواردی را تصریح می کنند می گویند در عام انحلال در جعل را ما قبول داریم. ما می گوئیم الکذب حرام هم عرفا یعنی همین، یعنی کل فرد من الکذب حرام، به قرینه نوعیه عامه. اما در موارد نهی از صرف الوجود نه، یک حرمت پیدا می کند، حرمت واحدة، واین حرمت واحده عصیان شد با ایجاد یک فرد از طبیعت و تمام شد، دیگر قابل امتثال نیست.

ولذا به نظر ما ظهور نهی در نهی از مطلق الوجود است، اثباتا بخاطر غلبه انحلالی بودن نواهی عرفیه لقیام المفسدة بکل فرد من افرادها، وثبوتا هم فارق بین نهی از مطلق الوجود ونهی از صرف الوجود انحلال در جعل است.

به این معنا که عرض کردیم اینکه آقای سیستانی دام ظله انحلال در جعل را عقلا منکر شده اند در مطلق، فرموده اند الکذب حرام خب این موضوع طبیعت کذب است، وطبیعت حاکی از افراد نیست. والطبیعة تحکی عما تطابقه لا عما تنطبق علیه. طبیعت حاکی است از مطابقش نه از مصادیقش. ولذا محال است که الکذب حرام انحلال پیدا کند به افراد کذب. انحلال عقلائی است. امام ره هم این مطلب را دارند که انحلال به نظر عقلائی است و ینحل النهی الی نواهی متعددة. ولی یک اضافه ای که آقای سیستانی دارند این است که منشأ انحلالی نهی بودن این است که هر خطاب نهیی متضمن وعید به عقاب است بر ترک کل فرد. لاتکذب یعنی لاتکذب والا عاقبتک بعقاب مستقل لکل کذب. هذا الکذب له عقاب مستقل، ذاک الکذب له عقاب مستقل. انحلالی بودن ناشی است از این استبطان وتضمن وعید به عقاب بر ارتکاب. انحلالی است، کل ارتکاب له عقاب مستقل.

اقول: جناب آقای سیستانی! آن خطاب انحلالی بودن که اختصاص ندارد به خطاب مولوی. پزشک هم که به بیمارش می گوید ترشی نخور انحلالی است. پدر هم که به پسرش می گوید کوچه نرو انحلالی است. نه اینکه یک بار که رفت کوچه بگوید پدر جان من اشتباه کردم آمدم کوچه ولی دیگر آمدم. نه، آمدی کوچه برگرد خانه. انحلالی است دیگر. این چه ربطی به تضمن وعید به عقاب دارد؟! اصلا ما قبلا گفتیم خطاب نهی از مولا هم صادر بشود عرفا متضمن وعید به عقاب نیست در موارد نهی. وهمینطور در مورد امر. صل والا عاقبتک علی ترک الصلاة، لاتکذب والا عاقبتک علی کل فرد من افراد الکذب. از کجا آمده این حرف؟ استحقاق عقاب حکم عقل و عقلاء است نه اینکه خود خطاب متضمن باشد. حالا اگر پدری قرینه عامه ذکر کرده که به فرزندانش می گوید من شما را کتک نمی زنم، وقتی خطاب مولوی می کند دیگر آن امر یا نهی مولوی نیست چون متضمن وعید بر عقاب نیست؟!

در این بحث یک مسأله ای هست وآن این است که نهی انحلالی بودنش در برخی از موارد یک منشأ دیگر هم دارد، لاتکذب انحلالی بودنش ناشی است از همان غلبه قیام المفسدة لکل فرد فی النواهی العرفیة. این منشأ ظهور شده است در خطاب نهی، که نهی شمولی است نه نهی صرف الوجودی.

ولی گاهی انحلال منشأ دیگری هم دارد، کجا؟ جائی که عرفا نسبت نهی به یک شیئی نسبت حکم به موضوع آن باشد. مثل لاتشرب الخمر. لاتشرب الخمر ظاهرش این است که إذا وجد خمر فلاتشربه. لاتشرب الخمر نسبت به افراد شرب انحلالش به برکت یک نکته است و هو غلبة انحلالیة المفاسد فی النواهی العرفیة. ولی نسبت به افراد خمر ظهور در انحلال یک نکته دیگری هم دارد وآن این است که خمر موضوع است عرفا. ولذا در خطاب امر هم اگر رابطه خطاب امر با یک چیز رابطه حکم با موضوع باشد انحلالی است. مثل اکرم العالم. اکرم العالم، در اکرم العالم با اینکه امر انحلالی نیست، اما چون عالم موضوع است می شود إذا وجد عالم فیجب اکرامه، یعنی العالم واجب الاکرام. العالم واجب الاکرام منطبق است بر این زید عالم، بر این عمرو عالم و هکذا.

موضوع حتی در خطاب امر هم انحلالی است، چون فرض وجودش می شود، یعنی می گوید إذا وجد العالم فهو واجب الاکرام. چطور الدم نجس، النار حارة انحلالی است، چون الدم نجس این هم دم است دیگر. شما وقتی وصفی ذکر می کنی برای طبیعت، وصف طبیعت وصف افراد هم هست. وقتی می گوئی العالم واجب الاکرام، واجب الاکرام بودن وصف عالم می شود، وصف طبیعت وصف افراد هم هست دیگر، این فرد هم واجب الاکرام است آن فرد هم واجب الاکرام است و هکذا. برخلاف متعلق امر که فرض وجودش نمی شود، نمی گوید إذا وجد الاکرام فهو واجب. نه، اصلا وجوب می آید طلب می کند از شما که ایجاد کنید اکرام را.

متعلق وجوب با موضوع وجوب فرق می کند. متعلق وجوب طلب می شود ایجادش. اما موضوع وجوب نه، مفروض الوجود است می گوید اگر موجود بود این حکم هست، اگر عالم موجود بود واجب الاکرام است. خب این عالم اینجا موجود است آنجا هم موجود است، دو تا عالم موجودند دو تا وجوب اکرام. اما متعلق طلب ایجادش می شود نه اینکه فرض وجودش بشود در رتبه سابقه. ولذا می گوید من امر می آیم می گویم ایجاد کن طبیعت اکرام را. وقبلا گفتیم وجود الطبیعة بوجود فرد منها. ولی وصف طبیعت که می گویند النار حارة این انحلال دارد دیگر. اگر آتش موجود بود گرم است. خب اینجا یک آتش موجود است آنجا یک آتش موجود است، وصف طبیعت وصف افراد هم خواهد بود قهرا. ولذا موضوع انحلالی است. در لاتشرب الخمر هم فرض این است که ظاهر خطاب این است که إذا وجد الخمر فهو حرام الشرب، این فرد یک خمر است حرام الشرب، آن فرد دیگر خمر فرد دیگری است فهو حرام الشرب و هکذا. ولذا لاتشرب الخمر به لحاظ افراد خمر یک نکته دیگری برای ظهور در انحلالیت پیدا کرد.

از این مطلب ما که موافقیم با آقای صدر طبق استظهار ما که ظاهر خطاب لاتشرب الخمر این است که خمر موضوع است می گوید إذا وجد الخمر فلاتشربه. شبیه البیع حلال که اینجا بیع موضوع است، إذا وجد البیع فهو حلال یعنی فهو نافذ فهو صحیح، انحلالی است دیگر، چون بیع موضوع است برای حلیت، متعلق که نیست، نمی گوید که بیع را ایجاد کن. انحلالی بودنش بخاطر این است که موضوع است. لاتشرب الخمر هم همینطور است.

البته آقای خوئی استظهارشان فرق می کند. آقای خوئی معتقد است که ما هیچ قرینه ای نداریم که خمر موضوع باشد، خمر متعلق المتعلق است. فرقش چیست؟

فرقش این است که آقای خوئی می گوید قبل از وجود خمر هم خطاب نهی از شرب خمر فعلی است. با اینکه هیچ خمری در عالم نیست ولی الان هم به تو می گویند لاتشرب الخمر. چرا معنا می کنید إذا وجد الخمر فلاتشربه؟!

در امر جهت داشت، اکرم العالم را می گفتیم إذا وجد العالم فأکرمه چرا؟ برای اینکه اگر عالم موضوع نباشد شرط واجب باشد نه موضوع وجوب، آنوقت ما باید تحصیل بکنیم شرط واجب را، یعنی برویم عالم تربیت بکنیم تا اکرامش کنیم. عالج المریض باید طبیب برود مریض پرورش بدهد تا علاجش کند اگر بنا باشد شرط الواجب باشد. ولذا آنجا به مناسبت حکم و موضوع مجبوریم بگوئیم شرط الوجوب یعنی موضوع است. إذا وجد المریض فعالجه. اما در لاتشرب الخمر نیازی نیست، همین الان هم به ما می گویند لاتشرب الخمر، قبل از وجود خمر هم به ما می گویند لاتشرب الخمر ولو به ترک ایجاد شرب خمر، ولو به ترک ایجاد خمر.

آقای خوئی فرموده می دانید نتیجه حرف من کجا ظاهر می شود؟ می گوید من کسی هستم که می گویم تکلیف مشروط قبل از تحقق شرطش اگر بود شما عمدا می توانی خودت را عاجز کنی. شما عمدا قبل از اذان ظهر می توانی آب را بریزی زمین تا بشوی فاقد الماء. تکلیف مشروط قبل از تحقق شرطش چون فعلی نیست تعجیز نفس اختیارا جائز است. آقای خوئی می گوید من نظرم این است که برو قبل از اذن صبح بخواب ولو می دانی بیدار نمی شوی. علی القاعده اینجور است. اییشان در محاضرات صریحا می گوید این کار جائز است. می گوید اما در لاتشرب الخمر چون معتقدم نهی فعلی است ولو قبل از وجود خمر لاتشرب الخمر داریم نتیجه این است که تعجیز نفس جائز نیست. چطور؟ یک آقایی اگر ایجاد کند خمر را مجبور می شود بخورد. یعنی اگر خمر تولید کنی یک ظالمی آنجا ایستاده می گوید خودت اول بخورش. آقای خوئی می گوید اگر بنا بود إذا وجد الخمر فلاتشربه بود چه اشکالی داشت؟ قبل از وجود خمر که خمر نداری، بعد از وجود خمر هم که مجبوری بخوری. اما چون نهی قبل از وجود خمر من می گویم نهی فعلی است تکلیف مشروط نیست، باید امتثال کنیم تکلیف را ولو به ترک شرب خمر.

اقول: ما عرضمان این است که غیر از مبنای تکلیف مشروط که تعجیز نفس را حرام می دانیم حتی قبل تحقق شرط، ظهور لاتشرب الخمر در موضوعیت است که إذا وجد الخمر فلاتشربه. ظاهرش این است. فرمایش آقای خوئی عقلا درست است، لغو هم نیست، الان بگوید لاتشرب الخمر ولو خمر هم موجود نیست، فوقش می شود مشروط به قدرت. لاتشرب الخمر إذا قدرت علی شرب الخمر نه إذا وجد الخمر.

پس ما اشکالی ثبوتی به آقای خوئی نمی کنیم، بلکه اشکال ما اثباتی است وفاقا للسید الصدر.

جلسه 357

یکشنبه 17/03/88

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 ظاهر خطاب نهی انحلال است به نواهی متعدده به عدد افراد طبیعت متعلق نهی. و این مطلب مورد قبول کسانی هم که انحلال در جعل را منکر هستند مثل مرحوم آقای صدر وقبل از ایشان حضرت امام، آنها هم قبول دارند انحلال نهی را به نواهی متعدده. منتهی می گویند انحلال در مقام تطبیق است، یا به تعبیر مرحوم آقای صدر انحلال در مجعول بالعرض هست. چون ما یک جعل داریم و یک مجعول بالذات داریم که در مقام لحاظ مولا هست، یک مجعول بالعرض داریم که به تبع وجود موضوع در خارج حکم فعلی می شود. الدم نجس این یک جعلی است در مقام لحاظ مولا از زمان تشریع و همان زمان مجعول بالذات داشت. بلکه این بزرگان معتقدند که وجود جعل و مجعول بالذات متحد است. چون جعل در ذاتش و در وجودش ذات اضافه است، نیاز به متعلق دارد. ولذا جعل و مجعول بالذات متحد هستند وجودا در نفس مولا. اما وقتی که دم در خارج موجود شد این دم عرفا یک وصفی دارد وآن این است که نجس است، دم دوم موجود شد هکذا. چون هر فردی از دم که موجود شد عرفا این وصف را دارد که نجس هست. می شود انحلال در مجعول بالعرض. مجعول بالعرض یعنی مجعول النظر العرفی. با اینکه به نظر عقلی او مجعول نیست، مجعول به نظر عقلی منفک از جعل نیست. ولی مجعول بالعرض مجعول به نظر عرفی است و ینفک عن الجعل، تا قبل از وجود دم در خارج وصف اینکه نجس است شامل آن نمی شود. اول باید دم در خارج موجود بشود تا نجس بشود. اول باید آب در خارج متغیر بشود تا نجس بشود. این می شود مجعول بالعرض والمجاز أی المجعول بالنظر العرفی. اما مجعول اولا و بالذات یعنی بالنظر العقلی او متحد است با جعل، همان روزی که شارع گفت الدم نجس، الماء المتغیر نجس، مجعول بالذات محقق شد ولم ینفک عن الجعل. حضرت امام هم اینجور فرموده اند که انحلال در مقام تطبیق است.

ولی ما قائلیم که انحلال در جعل است به نحو وضع عام موضوع له خاص.

البته هم حضرت امام و هم آقای صدر در برخی از بیاناتشان بین عام ومطلق فرق گذاشته اند، در عام قائل به انحلال در جعل شده اند.

حالا بحث در این است که راجع به نهی استقلالی این بیان روشن است، لاتشرب الخمر یعنی کل فرد من الخمر و کل فرد من شرب الخمر حرام.

اما یک بحثی هست راجع به نواهی ضمنیه، شارع فرموده لاتصل فیما لایؤکل لحمه، بحث مهمی است که آیا این نهی که نهی ضمنی است چون نهی استقلالی که ما نداریم. لاتصل فی ما لایؤکل لحمه ارشاد است به مانعیت لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة. چون ارشاد به مانعیت است تعبیر می کنند می گویند نهی ضمنی، در مقابل نهی استقلالی. یعنی واجب است بر ما نماز خواندن مشروطا به اینکه در لباس متخذ از حیوان حرام گوشت نباشد. آیا این نهی های ضمنی هم انحلالی هستند یا نه؟ یعنی هر فرد از افراد لباسی که از حیوان حرام گوشت گرفته شده مانعیت دارد در نماز، اگر ما صد لباس از حیوان حرام گوشت داشتیم صد مانعیت فرض می شود که این لباس از پوست روباه است فهو مانع عن الصلاة، نهی ضمنی داریم از لبس این لباس از پوست روباه در نماز. آن لباس از پوست گرگ متخذ است، او هم نهی دارد و مانعیت دارد فی الصلاة. لباس سوم از پوست خرگوش گرفته شده است او هم نهی دارد و مانعیت دارد در نماز. به این می گویند انحلال در مانعیت. یا نه، ما یک نهی داریم از صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة.

حضرت امام قائل به نهی از صرف الوجود هستند در نواهی ضمنیه، با اینکه در نواهی استقلالیه پذیرفته اند انحلال را در مقام تطبیق و مجعول بالعرض، ولی این را در نواهی ضمنیه نپذیرفته اند.

ولی بزرگانی مثل مرحوم نائینی وآقای خوئی فرموده اند چه فرق می کند، نواهی ضمنیه هم مثل نواهی استقلالیه ظهور در انحلال دارد.

این بحث در دو جا ثمره مهمه ای دارد:

ثمره اول: اگر کسی مجبور بود نماز بخواند با ابتلاء به مانع. مثال روشنش این است که انگشتش نجس است نمی تواند آن را تطهیر کند. آیا جائز است که تکثیر بکند نجاست را؟ انگشتش نجس است بعد آن آب نجس را به سر و صروتش بریزد، کل جسدش را نجس کند بگوید چه فرق می کند آب که از سر گذشت چه یک نی چه صد نی. به ما گفته بودند لاتصل فی النجس، ما که نمی توانیم امتثال کنیم لاتصل فی جسد النجس او ثوب النجس را. پس با توجه به اینکه الصلاة لاتسقط بحال این نهی ضمنی ساقط است، ما نماز می خوانیم با ابتلاء به نجس بودن جسد. حضرت امام فرموده دیگر آب از سر شما گذشته است، شما صرف الوجود نجس را مجبورید تحمل کنید در نماز. البته این چیزی که امام فرموده این است که تقلیل نجاست لازم نیست علی القاعدة. من بالاترش را عرض می کنم که تکثیر نجاست هم جائز است. چه فرق می کند. مانع صرف الوجود است که لامفرّ منه. پس کل جسد را طرف نجس می کند و نماز می خواند.

در مقابل مرحوم نائینی وآقای خوئی می فرمایند: نخیر این کار جائز نیست، تا می توانی باید کم کنی این مانع را. چون هر فردی نهی دارد، هر فردی مانعیت دارد. شما یک انگشتت نجس است این یک نهی و یک مانعیت دارد. اما اگر بخواهی بقیه بدن را نجس کنی، آنها هم مانعیت های دیگر دارد. راجع به نجس بودن آن انگشتت چاره ای نیست و ضرورت است، اما می توانی جاهای دیگر را نجس نکنی، می توانی آنها را بشوری اگر هم نجس باشند.

این یکی از ثمرات انحلال در مانعیت و انحلال در نواهی ضمنیه است که همان نواهی ضمنیه ارشاد است به مانعیت.

ثمره دوم: در بحث لباس مشکوک که بسیار بحث مهمی هست، که بزرگانی مثل مرحوم نائینی ره رساله مستقله ای نوشته اند در لباس مشکوک، ما دو مثال می زنیم برای لباس مشکوک:

یک: چرمی هست، نمی دانیم چرم آهو است یا چرم روباه، یعنی چرم حیوان حلال گوشت است یا چرم حیوان حرام گوشت. ولی به هر حال مذکی است، مشکل تذکیه محل بحث نیست. چون روباه هم قابل تذکیه است، حلال گوشت نیست، والا قابل تذکیه است. و در نماز همراه داشتن اجزاء حیوان حرام گوشت موجب بطلان نماز است. خب من نمی دانم این چرم، چرم آهو است یا چرم روباه، آیا می توانم این چرم را بپوشم و نماز بخوانم؟ می شود رسالة فی الصلاة فی اللباس المشکوک.

مثال دوم: چرمی است اصلا نمی دانم چرم حیوانی است و متخذ است از پوست روباه یا چرم مصنوعی است؟ اصل اینکه از حیوانی متخذ است هم معلوم نیست. این هم لباس مشکوک است، ولو در بحث گاهی فرق می کنند، اما در بحث انحلال در مانعیت هر دو مشترک هستند.

کسانی که مثل حضرت امام قده قائل هستند به عدم انحلال در مانعیت، می گویند نهی رفته است روی صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه. خب اشتغال به این نهی یقینیٌّ، والاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. شما یقین دارید که به شما گفته اند نماز بخوان و همراه با شما پوست حیوان حرام گوشت نباشد. این تکلیف معلوم است شک در آن ندارید. شک می کنید که آیا این تکلیف را امتثال کردید یا نکردید. الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی.

البته ممکن است حضرت امام از راه های دیگر استفاده کنند برای تصحیح نماز در لباس مشکوک، اما فعلا این بحث است که می توانیم از بحث انحلال در مانعیت استفاده کنیم یا نه.

در مقابل مرحوم نائینی وآقای خوئی می گویند چون مانعیت انحلال دارد ما می توانیم از همین انحلال در مانعیت کمک بگیریم برای تصحیح صلاة در لباس مشکوک. چطور؟

ما صد لباس داریم از حیوان حرام گوشت گرفته شده اند، صد تا مانعیت مسلک است برای اینها. لباس صد ویکی نمی دانیم آیا پوست روباه است یا پوست آهو. یا در مثال دوم چرم مصنوعی است یا چرم حیوانی. اگر فی علم الله این چرم، چرم متخذ از روباه باشد این هم یک مانعیتی دارد که می شود مانعیت صدویکمی. یعنی صد مانعیت که یقینا داریم، صد نهی ضمنی که یقین داریم، اما این لباس مشکوک اگر فی علم الله متخذ است از روباه، می شود مانعیت صدویکمی، نهی ضمنی صدویکمی. خب شک می کنیم در جعل مانعیت برای این لباس مشکوک. می شود دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، نمی دانیم آیا ما که مکلف هستیم به نماز، صد نهی ضمنی داریم در این نماز نسبت به این صد فرد از لباس متخذ از حیوان حرام گوشت، یا صد و یک نهی ضمنی داریم و صد و یک مانعیت داریم، می شود دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی.

البته یک فرقی با اقل و اکثرهای ارتباطی که تا حالا خواندیم می کند. اقل و اکثر ارتباطی که تا حالا خواندیم به نحو شبهه حکمیه بود، نمی دانیم سوره جزء نماز هست یا نیست. اما اینجا اقل و اکثر ارتباطی به نحو شبهه مصداقیه است، اگر این لباس مشکوک واقعا از روباه باشد مصداقا از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد ما صد و یک نهی ضمنی ومانعیت داریم، ولی اگر این لباس از چرم مصنوعی باشد از چرم آهو باشد فقط صد نهی ضمنی داریم. امر دائر است بین صد نهی ضمنی وصد و یک نهی ضمنی، خب برائت جاری می کنیم از وجود نهی صدویکمی.

خب این بحث مهمی است.

اول قول به انحلال در مانعیت را عرض کنیم: انحلال در مانعیت تقریبش این است که می گوید ما الفرق بین أن یقول المولی لاتلبس ما لایؤکل لحمه و این نهی، نهی استقلالی باشد، یا لاتشرب الخمر که نهی استقلالی است، شما چه جور اینجا قائل به انحلال می شوید، خب می گوئید ظاهر خطاب نهی این است که هر فردی از افراد طبیعت متعلق نهی مفسده مستقله دارد. اگر من مجبور بودم مخالفت کنم یک نهی را و یک فرد از نهی را اتیان کنم این مجوز این نیست که بقیه افراد نهی را اتیان کنم. اگر خدای نکرده کسی آمد عصیان کرد ویک بار فردی از حرام را مرتکب شد مجوز نیست که بقیه افراد این حرام را هم مرتکب بشود. ظاهر خطاب نهی انحلالیت است، چون ظاهرش این است که هر فردی از افراد این طبیعت متعلق نهی مفسده مستقله دارد.

همین بیان در نواهی ضمنیه هم هست. بگوید لاتلبس ما لایؤکل لحمه، نهی تکلیفی استقلالی بکند، ظهور در انحلال دارد. حالا اگر بگوید لاتلبس ما لایؤکل لحمه فی صلاتک، این هم ظهور در انحلال دارد. مثل این است که بگوید لاتقهقه فی صلاتک، یک آقایی مضطر است بیماری قهقهه دارد، بعضی ها سلس البول هستند این هم سلس القهقهه دارد، حالا یک بار مضطری قهقهه کنی اما اینکه کل نمازت بشود قهقهه اینکه نمی شود. یک فرد از مانع را مضطر باشی که دلیل نمی شود که بگوئی که آب از سر من گذشت. خب ظاهر لاتقهقه فی صلاتک این است که کل فرد من افراد القهقهة له مفسدة مستقلة.

این تقریب انحلال در مانعیت است.

حضرت امام ره فرموده اند: من این تقریب را قبول ندارم به دو بیان:

بیان اول: ایشان فرموده اند: فرق است بین نواهی ضمنیه و نواهی استقلالیه. در نواهی استقلالیه شما اگر نعوذ بالله یک فرد از حرام را مرتکب بشوید، یک بار مثلا آدم دروغ بگوید، این مبغوض است، بار دیگر دروغ بگوید باز هم مبغوض است، مبغوض فعلی است، به تعداد دروغ هایی که می گوید مرتکب مبغوض می شود. اما در مورد نواهی ضمنیه شما اگر یک کلاه از چرم روباه روی سرتان گذاشتید، حالا بعد از او بیائید پتالتو متخذ از روباه را هم بپوشید او دیگر مبغوض فعلی نیست، چون نماز باطل شد، انتقضت الصلاة به همان فرد اول از لبس ما لایحل لحمه. دیگر نماز باطل لایبطل ثانیا. مثل اینکه آدم نمازش را با یک ناقضی نقض کند، بعد از او دیگر نمی تواند بگوید مبغوض است پشت به قبله بشوم. خب تو اول با احداث حدث نماز را نقض کردی و باطل کردی، دیگر نماز تو نماز نیست که پشت به قبله کردن مبغوض باشد.

امام می خواهند استدلال بکنند که ظهور ندارد نواهی ضمنیه در انحلال. فرق می کند با نواهی استقلالیه. اول باید این ظهور در نهی از صرف الوجود یا نهی از مطلق الوجود را حل بکنیم بعد ثمره را بار کنیم. امام ره می فرماید اصلا ظهور ندارد نهی ضمنی در نهی انحلالی. چون فرق می کند با نهی استقلالی. در نهی اسقلالی فرد دوم هم مبغوض فعلی است، اما در نهی ضمنی بعد از ارتکاب فرد اول دیگر فرد دوم مبغوض فعلی نیست. پس ظهور ندارد در نهی انحلالی.

آنوقت ثمره اش این است که اگر شخصی مضطر شد که یک فرد از این حرام را مرتکب بشود، حالا که نماز صحیح است چونکه الصلاة لاتسقط بحال، دلیل نداریم که فردهای دیگر این حرام را نباید مرتکب بشوی. نه این نهی از صرف الوجود است و من مضطرم که ایجاد کنم صرف الوجود این مانع را.

امام ره می فرماید: نگوئید که لبس دوم ما لایؤکل لحمه مانع شأنیٌّ، مانع تقدیریٌّ. امام ره می فرماید این خلاف ظاهر ادله است. ظاهر ادله این است که لبس ما لایؤکل لحمه مانع فعلی. آن فرد دوم مانع فعلی نمی تواند باشد. چون نماز با همان فرد اول از لبس ما لایؤکل لحمه باطل شد فرد دوم دیگر مانع فعلی نیست، مبطل فعلی نماز نیست، چون نماز با آن فرد اول باطل شد. ظاهر دلیل مانعیت هم این است که این مانع فعلی است. شما حمل می کنید بر مانع شرعی و تقدیری. این خلاف ظاهر است.

بیان دوم امام این است که: سلمنا الانحلال. اما دقت کنید، لاتصل فی ما لایؤکل لحمه متعلقش چیست؟ متعلقش لبس ما لایؤکل لحمه نیست، بلکه صلاة فی ما لایؤکل لحمه است. اگر انحلال را می گوئید، انحلال به افراد طبیعت متعلق نهی است. طبیعت متعلق نهی صلاة فی ما لایؤکل لحمه است نه لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة. لاتصل فی ما لایؤکل لحمه خب به افراد صلاة انحلال دارد، این فرد از صلاة فی ما لایؤکل لحمه نهی دارد، آن فرد دیگر از صلاة فی ما لایؤکل لحمه نهی دارد، چه ربطی دارد به انحلال به لحاظ افراد لباس متخذ از حیوان حرام گوشت؟ لاتصل فی ما لایؤکل لحمه نسبت به افراد نماز انحلال پیدا می کند، چون متعلق نهی نماز است، نهی هم نسبت به افراد متعلق نهی انحلال دارد نه نسبت به چیز دیگر.

این هم فرمایش دوم حضرت امام که اینها را در کتاب الطهارة 4/73 بیان فرموده اند.

اقول: به نظر ما این دو اشکال حضرت امام قابل جواب است.

اما مسأله اینکه فرمود فرد دوم از لبس ما لایؤکل لحمه مانع فعلی نیست. اصلا تعبیر در روایات این نیست که لبس ما لایؤکل لحمه مانع فعلی است. نهی دارد. هم فرد اول نهی دارد و هم فرد دوم و هم فرد سوم. منتهی نهی ضمنی خاصیتش این است که اگر یک جزئی را عصیان کنی چون ضمنی است مرکب ارتباطی است با فقد یک جزء یا یک شرط یا به ابتلاء به یک فرد از مانع، این مرکب ارتباطی مختل می شود. این از خصوصیت مرکب ارتباطی بودن است. پس چطور می گوئیم انحلال در نهی، می خواهیم بگوئیم هر فردی از افراد لباس حرام گوشت نهی دارد، یعنی مقید است نماز به عدم این فرد، به عدم آن فرد، به عدم آن فرد و هکذا. ما تعبیر به مانع نمی کنیم، تعبیر می کنیم به تقید به عدم چون روایت این است. ما سؤالمان از حضرت امام ره این است که اگر کسی اول احداث حدث کرد بعد استدبار قبله، آن استدبار قبله مبطل فعلی است؟ ابدا، مبطل فعلی نیست چون قبلش احداث حدث کرد. ولی آیا این باعث می شود که ما بگوئیم صلاة مشروط و مقید نیست به عدم استدبار قبله؟! خب صلاة مشروط به عدم استدبار قبله است دیگر. صلاة به طور کلی مقیدة بعدم احداث الحدث وبعدم استدبار القبلة.

پس اشکال اول حضرت امام که فرمود فرد دوم متصف به مانع فعلی نیست، می گوئیم خب نباشد، مگر ما در روایت داریم مانع فعلی؟ ما در روایت نهی داریم، یعنی مقید است نماز به عدم تک تک این افراد لبس ما لایؤکل لحمه. مقید به عدم اینهاست. لزومی ندارد از این تعبیر کنیم به مانع فعلی. مثل اینکه نماز مقید است به عدم احداث حدث و به عدم استدبار قبله. حالا اگر استدبار قبله بعد از احداث حدث بود مانع فعلی است؟ باطل فعلی است؟ نه، الباطل لایبطل ثانیا. اما بالاخره نماز مشروط هست به عدم استدبار قبله یا نه؟ خب مشروط هست به عدم استدبار قبله دیگر.

بالاتر عرض کنم: حتی اگر روایت می گفت کما اینکه در روایت هست که القهقهة تقطع الصلاة، القهقهة مانعة عن الصلاة، این هم باز عرفا یعنی همین. یعنی مانع فی حد ذاته. اصلا وقتی می گویند رطوبت پنبه مانع است از سوختن آن، این یعنی مانع فی حد ذاته، یعنی مانع علی تقدیر تمامیة المقتضی. اصلا معنای مانع این است. اینجا هم همین است. وقتی می گویند فرد دوم از لبس ما لا یؤکل لحمه مانع است یعنی مانع عند وجود المقتضی. وجود مقتضی چیست؟ وجود مقتضی این است که نماز لولا این فرد از لبس ما لایؤکل لحمه صحیح باشد. اصلا مانعٌ یعنی همین. به این نمی گویند مانع شأنی. وقتی می گویند مانع یعنی إذا وجد المقتضی فهذا مانع. اصلا معنایش این است. می گوید این جلیقه ضد گلوله چه خاصیتی دارد؟ می گوید مانع از اصابت گلوله است. خب این یعنی چی؟ اصلا مانع یعنی اگر مقتضی موجود بود و تروریستی آمد شلیک کرد این جلیقه ضد گلوله مانع است. معنای مانع همین است. پس اصلا برفرض روایت می گفت این فرد از لبس ما لایؤکل لحمه مانعٌ، مانع یعنی همین. یعنی اگر مقتضی موجود بود یعنی نماز من سائر الجهات مشکل نداشت لبس ما لایؤکل لحمه ایجاد مشکل می کند. پس فرمایش اول حضرت امام ره تمام نیست.

اما فرمایش دوم ایشان که فرمود: لا تصل فی ما لایؤکل لحمه انحلال به لحاظ افراد نماز دارد. ما نفهمیدیم، چرا فقط انحلال نسبت به افراد نماز؟ اولا روایات همه اش آنطور نبود که حضرت امام ره فرمودند. در موثقه سماعه اصلا نهی از لبس است، ولاتلبسوا شیئا منها تصلون فیه.(وسائل 4/353). باز در موثقه ابن بکیر دارد: فأما ما حرم اکله فالصلاة فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه وکل شیء منه فاسد. حضرت امام! موضوع حکم چیست؟ فاما ما حرم اکله است. خب این انحلال دارد، حیوانی که حرام گوشت است نماز خواندن در اجزاء او باطل است. خب حیوانی که حرام گوشت است انحلال دارد دیگر. این حیوان حرام گوشت است، آن حیوان حرام گوشت است، انحلال دارد دیگر. موضوع قرار گرفت در خطاب. هر چیزی که در خطاب موضوع قرار بگیرد خطاب نسبت به او انحلال دارد. لاتصل فی النجس هم عرفا نجس موضوع است، یعنی النجس لایصلی فیه. خب النجس می شود موضوع، انحلال دارد، کل فرد من افراد النجس. ولذا این فرمایش دوم حضرت امام هم تمام نیست.

جواب بیان اول هم که این بود که امتثال نهی ضمنی به ترک جمیع افراد نهی است اما این دلیل نمی شود که شما نهی ضمنی نداری از این فرد دوم. امتثالش به ترک جمیع افراد متعلق نهی است، نه اینکه این افراد تک تک نهی ضمنی ندارد . اثرش در آن بحث حرمت تکثیر مانع ظاهر می شود بلا اشکال در ارتکاز عرفی اگر کسی انگشتش نجس است آب ندارد بشورد، مولا می فرماید فصل فیه فإذا وجدت ماءا فاغسله، این هم می رود کل جسدش را ملوث به بول می کند و نماز می خواند و می گوید چون دیگر آب از سر ما گذشت چه فرق می کند، که حضرت امام اینجور فرمود دیگر. این عرفی نیست. اینکه در خطاب می گوید لاتصل فی ثوب نجس، اگر مضطر شدی به صلاة در ثوب نجس نماز مانعی ندارد در ثوب نجس. خب یک آقایی مضطر است که یک دشداشه نجس بپوشد، بعد بگوید حالا که ما مضطر به این هستم ده تا لباس نجس دیگر هم بپوشم، با اینکه فرض جوری است که آنها را می تواند بشورد مثل اینکه یک آقایی می گوید من آب دارم حاضرم آنها را بشورم، اما بگوید نمی شورم. این عرفی نیست. اصلا عرفا ظهور دارد در اینکه هر نجسی یک مانعیت دارد. عرف این را می گوید.

من بالاتر عرض کنم: ما معتقدیم حتی آنهایی که مثل حضرت امام ره قائل هستند که نهی از لبس ما لایؤکل لحمه نهی از صرف الوجود است، باز می توانند برائت جاری کنند از مانعیت این لباس مشکوک، که سیأتی توضیحه انشاءالله.

جلسه 358

دوشنبه 18/03/88

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 نهی ضمنی مثل نهی استقلالی منحل می شود به عدد افراد طبیعت متعلق نهی، یا نه.

حضرت امام ره فرمودند نهی ضمنی نهی از صرف الوجود است. اینکه در نماز می گویند لاتصل فی ما لایؤکل لحمه این نهی از صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه است فی الصلاة. وثمره آن یکی این است که اگر مضطر شد به ایجاد یک فرد از لبس ما لایؤکل لحمه، دیگر صد فرد هم از این طبیعت را در نماز ایجاد کند بلامانع است، چون صرف الوجود شکست. ثمره دوم آن هم این است که در لباس مشکوک نمی شود برائت از مانعیت جاری کرد، چون مانعیت برای صرف الوجود است و مانعیت صرف الوجود مشکوک نیست تا بخواهیم از آن برائت جاری کنیم.

ما عرض کردیم ظاهر نهی ضمنی انحلال است کما ذکرنا بالامس.

امروز عرض می کنیم حتی اگر نهی، نهی از صرف الوجود باشد، باز یک بحثی هست که مرحوم آخوند در تنبیهات برائت مطرح کرده است، وآن این است که اگر مکلف نهی شد از صرف الوجود شرب خل مثلا، شک کرد که این مایع خل است یا خل نیست. مرحوم آخوند فرموده است قاعده اشتغال می گوید بر شما لازم است اجتناب کنی از این مایع مشکوک، چون اشتغال به تکلیف به حرمت صرف الوجود شرب خمر یقینی است و الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی. برخلاف نهی از شرب خمر که انحلالی است، اگر شک کردید که این مایع مشکوک خمر است یا نه، شک می کنید در حرمت مستقله آن. برائت جاری می کنید. اما در مورد نهی از صرف الوجود، نهی از صرف الوجود یقینی است، ولو شک داریم که این مایع مصداق خل که نهی شد از صرف الوجود شرب آن هست یا نیست.

در آن بحث مرحوم آقای خوئی وبرخی از بزرگان دیگر اشکال کرده اند به مرحوم آخوند، که جناب آخوند! برفرض نهی صرف الوجود باشد، بالاخره نهی از صرف الوجود موجب نهی ضمنی می شود از کل فرد من افراد الطبیعة. بالاخره نهی از صرف الوجود می گوید صرف الوجود شرب خل را ایجاد نکن این منحل می شود، یعنی این فرد را ایجاد نکن، این فرد دوم را ایجاد نکن و هکذا. بنابر این نهی از صرف الوجود شرب خل اگر بود و شک کردیم این مایع خل است یا خل نیست، شک می کنیم که این مایع مشکوک نهی ضمنی دارد یا ندارد. می شود اقل و اکثر ارتباطی. اگر نهی از شرب خمر بود که انحلالی است می شد اقل و اکثر استقلالی. صد فرد از خمر متیقن بود پس صد نهی استقلالی داشتیم، این مایع صدویکمی مشکوک الخمریة است، شک در حرمت استقلالیه آن داریم. می شد اقل و اکثر استقلالی. اما در نهی از صرف الوجود اقل و اکثر ارتباطی است، نمی دانیم آیا به نحو نهی ضمنی نهی شده ایم از شرب این مایع مشکوک الخلیة یا نشده ایم. یعنی نمی دانیم صد تا نهی ضمنی داریم از شرب خل یا صد و یکی. چون صد تا خل متیقن است این مایع صدویکمی مشکوک الخلیة است. می شود دوران الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطیین. هم مرحوم آقای خوئی در تنبیهات برائت این را فرمود و هم بزرگانی مثل مرحوم آقای صدر و آقای تبریزی، فرمودند نهی از صرف الوجود هم اگر بود شک کردیم این مایع مشکوک مصداق طبیعت متعلق نهی هست یا نیست، شک می کنیم در نهی ضمنی از اجتناب از این، برائت جاری می کنیم.

بله اگر بشویم به مسبب از ترک جمیع افراد، که می گویند مثالش این است که کن لاشارب الخمر، بله اینجا امر شده اید به مسبب، یک عنوان انتزاعی که اگر کسی ترک کند جمیع افراد شرب خل را، آنوقت عنوان لاشارب الخل بر او صادق است، والا اگر یک فرد از خل را هم بخورد این عنوان بر او صادق نیست. آنجا فرموده اند عنوان محصل از ترک جمیع افراد متعلق امر است، باید احتیاطا از این مایع مشکوک الخلیة اجتناب کنیم تا احراز کنیم که عنوان لاشارب الخل تحصیل شده است. ولی در مورد نهی از صرف الوجود اینطور نیست.

اقول: ما این مطلب را در آن بحث تأیید کردیم. البته گفتیم این مبتنی است بر اینکه نهی از صرف الوجود نهی از اول الوجود نباشد. اگر معنای از صرف الوجود این است که لاتوجد اول شرب للخل، عنوان اول الوجود بخواهد متعلق نهی باشد در نهی از صرف الوجود، مشکل پیدا می کنیم. نه اینکه برائت از نهی ضمنی از شرب این مایع مشکوک الخلیة جاری نیست که مرحوم آخوند فرمود. نخیر، جاری است، ولی معارضه می کند با برائت از حرمت شرب آن خل قطعی بعد از شرب این مایع مشکوک. بعد از اینکه این مایع مشکوک الخلیة را آشامیدیم، خل قطعی را اگر بخواهیم بخوریم نمی دانیم حلال است یا حرام. چرا؟ برای اینکه نمی دانیم عنوان اول وجود شرب الخل بر او منطبق است یا بر او منطبق نیست. شاید عنوان اول الوجود بر آن شرب دوم ما منطبق نباشد. اگر فی علم الله آن مایع اول خل است، او می شود مصداق اول الوجود. دومی مصداق اول الوجود نمی شود. ولذا ما گفته ایم اگر عنوان اول الوجود متعلق نهی ضمنی باشد، آنوقت برائت از حرمت شرب این مایع مشکوک الخلیة با برائت از حرمت شرب آن خل قطعی بعد از شرب این مایع مشکوک با هم تعارض می کنند و باید رجوع به احتیاط کرد، بخاطر علم اجمالی و تعارض البرائتین.

ولکن ما نظرمان این است که نهی از صرف الوجود به عنوان اول الوجود تعلق نمی گیرد. نه، نهی از طبیعت شرب الخل است منتهی نهی انحلالی است. فرق نهی از صرف الوجود و نهی از مطلق الوجود این است که نهی از صرف الوجود نهی واحد است، ولذا متعلق این نهی واحد عنوان اول الوجود نیست، بلکه عنوان شرب الخل است. و این عنوان شرب الخل یقینا بر این شرب خل دوم هم صادق است. چون فرض کنید ما صد تا خل داریم آن طرف، یک مایع مشکوک الخلیه هم داریم این طرف. الان که حساب می کنیم صد تا نهی ضمنی نسبت به آن صد خل متیقن داریم. نسبت به این مایع شک داریم نهی ضمنی صدویکمی داریم یا نداریم برائت جاری می کنیم. ولی آن صد تای دیگر یقینا نهی ضمنی داشت و او منجز شد، وتنجز او اقتضاء می کند که از آنها اجتناب کنیم حتی بعد شرب هذا المایع المشکوک.

والحاصل با این توضیحی که دادیم نهی از صرف الوجود مجرای برائت هم هست در موارد شبهه مصداقیه اینکه آیا این فرد مصداق طبیعت هست یا نیست.

می گوئیم: جناب حضرت امام (رضوان الله علیک وقدّس الله نفسک الذکیة)! شما می گوئید نهی از لبس ما لایؤکل لها نهی از صرف الوجود است. خب باشد، نهی از صرف الوجود هم نهی ضمنی از افراد آن و مجرای برائت از آن فرد مشکوک است.

تا اینجا ما تثبیت کردیم که نهی از لبس ما لایؤکل لحمه اگر بود، شک کردیم در لباسی که آیا او از ما لایؤکل لحمه هست یا نیست، حتی منکرین انحلال می توانند برائت جاری کنند از مانعیت ضمنیه این لباس مشکوک.

اما ما در اینجا معتقدیم که یک اشکال مهمی هست او باید حل بشود. وآن اشکال این است که: حقیقت نهی ضمنی نهی نیست بلکه امر است. ما نهی نداریم در مقام ثبوت در نهی ضمنی. ما امر داریم. مثلا اگر مولا گفت جئنی بماء، بعد در خطاب دیگر گفت لایکون ذلک الماء مالحا. خب این نهی نیست، بلکه این ارشاد به شرط الواجب است، یعنی جئنی بماء لیس بمالح. اشکال این است که خب جئنی بماء لیس بمالح متعلق وجوب اتیان به مائی است که لیس بمالح. اگر ما شک کردیم که این آب مالح است یا نیست، شک در امتثال است. من می دانم باید آبی که لیس بمالح بیاورم، نمی دانم که آوردم یا نیاوردم.

این اشکال یعنی اصلا نهی ضمنی نهی نیست، قید واجب است، منتهی قید عدمی است. حالا اگر می گفت جئنی بماء حلوٍ شک می کردید که این آب حلو است یا نه، قاعده اشتغال جاری بود، حالا هم که می گوید جئنی بماء لیس بمالح، شک در تکلیف نداریم، سعه وضیق تکلیف مشکوک نیست، می دانیم مولا از ما خواست که آبی که مالح نیست بیاوریم، حالا شک می کنیم این آبی که بردیم چه نوع آبی است، مالح ام لا، می شود مجرای قاعده اشتغال. و این اشکال، اشکال قویی است. حتی اگر انحلال هم درست کنید اما عرض ما این است که اصلا نهی ضمنی نهی نیست. بلکه نهی ضمنی ارشاد است به شرطیت عدم، شرطیة عدم کون الماء مالحا، جئنی بماء لیس بمالح.

اقول: این اشکال هر چند اشکال قویی هست ولکن به نظر ما باید تفصیل داد. این مثال همینطور است، جئنی بماء لیس بمالح. یا خطاب دیگری گفت لایکون ذلک الماء ماءا مالحا، باید امتثال بکنیم چون شک در امتثال است. اما بحث لباس مشکوک فرق می کند. فرقش چیست؟ فرقش این است که جئنی بماء و بعد می گوید لایکون ذلک الماء مالحا، این تصنیف می کند طبیعت متعلق واجب را به دو صنف. وصف آن طبیعتی که متعلق امر است این است که مائی باشد که مالح نیست. وصف طبیعت است. فعل آخری نیست منضم به این فعل. بلکه طبیعت ماء را که واجب است اتیان به او می گوید دو قسم است: مالح، لیس بمالح. می گوید من این صنف را می خواهم که لیس بمالح. وصف طبیعت است، اینجا شک در تکلیف نداریم، تکلیف متیقن شک در امتثال است.

اما در جائی که آن نهی ضمنی تعلق گرفته به فعل آخری که مقارن با نماز است. نماز بخوان لباس حرام گوشت نپوش. خب این دو فعل است، یک فعل را امر می کند یک فعل را نهی می کند. منتهی آن امر و این نهی استقلالی نیستند بلکه هر دو ضمنی هستند. مولا به یک فعل امر می کند از یک فعل نهی می کند منتهی نهیا ضمنیا. مثل اینکه مولا به عبدش می گوید هنگام ورود مهمانها با یک دسته گل دم درب بایست ولباس از حیوان حرام گوشت هم نپوش. یک مرکب است. بعدش هم مولا بارها تکرار کرده است که رفع عنکم ما لاتعلمون. خب این عبد یک لباس چرمی را با اینکه فحص هم کرده نفهمیده است که چرم مصنوعی است یا چرم حیوان حرام گوشت است. عرف چه می گوید؟ می گوید من می دانم مولا به من گفت با یک دسته گل بایست در کنار درب، وگفت لباس حرام گوشت نپوش. چه جور روزهای دیگر که می گفت لباس حرام گوشت نپوش به نحو نهی استقلالی، رفع ما لایعلمون جاری می شد از لبس این لباس مشکوک، خب امروز هم عرف فرق نمی گذارد. بله نهی از لبس این لباس حیوان حرام گوشت نهی ضمنی است به این معنا که ما یک امر استقلالی داریم که از آن تحلیلا انتزاع می کنیم امر ضمنی به این فعل را و نهی ضمنی از فعل آخر را. وصف از اوصاف آن متعلق طبیعت امر نیست. عرف اینجا برائت جاری می کند چون می گوید شک دارم. چه جور روزهای دیگر که مولا به نحو نهی استقلالی می گفت لباس حرام گوشت نپوش شک داشتم که آیا حرام است این لباس مشکوک را بپوشم، خود مولا به من گفت اما قلت لک رفع عن امتی ما لایعلمون، ما هم رفتیم آن لباس مشکوک را پوشیدیم. حالا امروز هم که مولا گفته لدی مجیء الضیوف خذ وردا و قم امام الباب ولاتلبس ما لایؤکل لحمه که مرکب است، این هم نهی است، منتهی چون ملاک واحد است ملاک ارتباطی است ولذا عملا آن امر به قیام لدی الباب واین نهی از لبس لباس حرام گوشت ضمنیین هستند. اما عرفا نهی است، نهی از فعل آخر است. وصفی از اوصاف آن فعل اول عرفا نیست، مصنف او نیست، منوع او نیست، فرق می کند با جئنی بماء لیس بمالح که مصنف ومنوع است که او را قبول داریم که مجرای قاعده اشتغال است. ولذا به نظر ما برائت از مانعیت این لباس مشکوک جاری است. پس همانطور که در نهی استقلالی برائت جاری می کردید، عرف بین آن نهی استقلالی با این نهی ضمنی فرق نمی گذارد، نهی از فعل است.

البته اگر اصل موضوعی داشته باشیم بر این برائت حاکم است. مثل اینکه ماهی ای هست نمی دانیم فلس دارد یا ندارد. بین علماء اختلاف است، آنهایی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارند مثل حضرت امام ره، می گویند سمک مشکوک الفلسیه را بخور لقاعدة الحل. شاید هم امام که برخی از ماهی هایی را که مشکوک بودند در استفتائات تجویز کرد بر اساس همان مبنای قاعده حل بود. ولی کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند می گویند استصحاب می کنیم یک زمانی که این ماهی نبود فلس هم نداشت، استصحاب می گوید الان هم فلس ندارد. یا به تعبیر دیگر این ماهی هنگامی که نبود مصداق ماهی های فلس دار هم نبود، که استصحاب عدم ازلی است در عناوین ذاتیه که مشکل تر هست از استصحاب عدم ازلی در وجودات، برخی از بزرگان مثل آقای حکیم استصحاب عدم ازلی در عناوین ذاتیه را قبول ندارند، مثل اینکه استصحاب کنیم این موجود یک زمانی خون نبود آن زمانی که نبود، این استصحاب عدم عنوان ذاتی است، یعنی این جرم آن وقتی که نبود خون نبود پس الان هم خون نیست، این استصحاب عدم ازلی در عناوین ذاتیه است، برخی از بزرگان مثل آقای حکیم این را قبول ندارند، می گویند حالت سابقه ندارد، ماهیت این جرم از ازل یا ماهیت دم بوده یا ماهیت دم نبوده، حالت سابقه ندارد که بگوئیم ماهیت این جرم یک زمانی ماهیت دم نبود. آقای خوئی فرموده نه، استصحاب عدم ازلی جاری است حتی در عناوین ذاتیه. چرا؟ برای اینکه می گوئیم این جرم هنگامی که نبود بالحمل الشایع دم نبود نه بالحمل الاولی. نمی گوئیم ماهیت این جرم ماهیت دم نبود که بشود حمل اولی و بعد بگوئید حالت سابقه ندارد. نخیر، وجود این جرم، یک زمانی این جرم که نبود بالحمل الشایع مصداق دم نبود والان کما کان. بنابر استصحاب در عناوین ذاتیه اینجا هم استصحاب می کنیم که این ماهی هنگامی که نبود از نوع ماهی های فلس دار نبود.

کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند فی العناوین الذاتیة می گویند که استصحاب می کنیم که این ماهی هنگامی که نبود از نوع ماهی های فلس دار نبود والان کما کان، فیحرم اکله ولاتجوز الصلاة فی اجزاءه، بنابراینکه اجزاء حیوان حرام گوشت هر چند سباع نباشند، بلکه حیوانات حرام گوشت پاک که حتی میته شان هم پاک است ولی چون حیوان حرام گوشت هستند اجزاءشان در نماز نباید همراه مصلی باشد کما هو مسلک المشهور، با استصحاب عدم ازلی می گوئیم این ماهی فلس ندارد، این ماهی از نوع ماهی فلس دار نیست، خوردنش حرام است و همراه داشتنش در نماز هم حرام ضمنی است. خب این مقدم است بر برائت، نمی گذارد نوبت به برائت برسد.

یا در طیر، در طیر شارع مقدس برای طیر علامت قرار داده است، آنی که حوصله دارد، قانصه دارد، صیصیه دارد، اینها علامت پرنده حلال گوشت هستند، حالا علامت دیگر بحث دفیف و صفیف است. اگر در علامتها شک کردیم هست یا نه، استصحاب می گوید علامتها نیست. ولذا اگر گوشتی مذکایی مردد است بین گوشت گوسفند یا گوشت روباه، اشکال ندارد بخور نوش جان، کل شیء لک حلال، ما استصحابی نداریم که اثبات حرمت آن را بکند. اما اگر پرنده ای نمی دانیم پرنده حلال گوشت است یا پرنده حرام گوشت، استصحاب می گوید علامات پرنده حلال گوشت را ندارد پس خوردنش حرام است. ماهی نمی دانیم فلس دارد یا ندارد استصحاب عدم ازلی می گوید فلس ندارد و خوردنش حرام است. البته یک استثنائی می کنند کما قال السید الخوئی و السید السیستانی که اگر مؤمنی این گوشت را جلو شما بگذارد خوردن آن بلامانع است. اما اگر خودتان از دست یک غیر مؤمنی بگیرید یا خودتان پیدا کنید، نخیر طبق این استصحابهایی که گفتیم خوردنش حرام است و نماز خواندن در آن هم حرام خواهد بود.

هذا کله فی البراءة عن المانعیة.

این برائت از مانعیت یکی از راه های حل مشکل لباس مشکوک است. اما مبتنی بر این است که لبس ما لایؤکل لحمه مانع باشد. اما اگر کسی گفت نه، لبس ما یؤکل لحمه شرط است نه اینکه لبس ما لایؤکل لحمه مانع باشد. اگر کسی گفت لبس ما یؤکل لحمه شرط است، یعنی چه؟ یعنی شرط است در نماز که یا لباسی که می پوشی از غیر حیوان باشد یا از حیوان حلال گوشت باشد. نه اینکه لبس ما لایؤکل لحمه مانعیت دارد. اگر اینجور بگوئید کار خراب می شود. چرا؟ برای اینکه شرط یقینی است، اگر شک داری که این نمازت واجد شرط است قاعده اشتغال می گوید باید احراز کنی تحصیل شرط را. چون شرط که دیگر برائت ندارد. صرف الوجود شرط است. شرط این است که لباست در نماز از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد و یا از اجزاء غیر حیوان باشد. این شرط است. مثل اینکه در نماز شرط است که شما طهارت از حدث داشته باشید. خب باید احراز کنید این شرط را. شرط یقینی است باید احراز کنید. یا اگر یقین دارید سوره جزء است ولی شک دارید سوره خواندید یا نه باید سوره بخوانید. بحث در شبهه مصداقیه است، می دانید که شرط هست، نمی دانید شما شرط را تحصیل کردید یا نه. اینجا هم می دانید شرط است که لباس شما از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد یا اصلا از اجزاء غیر حیوان باشد. شرط را می دانید، نمی دانید نمازتان واجد این شرط است یا نه، خب باید تحصیل این شرط بکنید.

ولی انصاف این است که هر چند تا قبل از میرزای شیرازی بزرگ مشهور بین فقهاء این بود که در لباس مشکوک نمی شود نماز خواند، وتوجیه می کنند می گویند آنها قائل به شرطیت بوده اند. ولی انصاف این است که شرطیت قول ضعیفی است. چرا؟ برای اینکه ظاهر ادله مانعیت است. مثلا در موثقه ابن بکیر دارد: و اما ما حرم علیک اکله فالصلاة فیه فاسد. خب این ظاهرش این است که صلاة فی ما یحرم اکله مانعیت دارد. یا موثقه سماعة دارد: ولاتلبسوا شیئا منها تصلون فیه، خب این ظاهرش ارشاد به مانعیت است دیگر.

اینهایی که گفته اند شرطیت دلیلشان چیست؟ اینها سه تا دلیل دارند: یکی ذیل همین موثقه ابن بکیر که خواندیم، می گوید: و اما ما حرم علیک اکله فالصلاة فیه فاسد لایقبل الله تلک الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اکله. گفته شده ببینید می گوید نماز باطل است مگر اینکه دو مرتبه در اجزاء حیوان حلال گوشت بخوانید.

اقول: جواب این دلیل این است که: اولا این ظاهرش این است که تابع صدر است. صدر می گفت ما حرم علیک اکله فالصلاة فیه فاسد، این لایقبل الله تلک الصلاة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اکله ظاهرش این است که چون نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت مبتلا به مانع است باید یک نمازی بخوانی که مبتلا به مانع نباشد. اگر در اجزاء حیوان نماز می خوانی برو سراغ حیوان حلال گوشت که مبتلا به مانع نیست.

برفرض بگوئید صدر وذیل ظهورشان با هم اختلاف دارد. خیلی خب موثقه ابن بکیر را می بوسیم و می گذاریم کنار، کما اینکه آقای خوئی این موثقه را گفت ضعیف است لوجوه ذکرناه و گذاشت کنار، خب روایات دیگری داریم خیلی روشن، مثلا موثقه سماعة دارد: ولاتلبسوا شیئا منها تصلون فیه.

یقع الکلام علاوه بر ذکر دو دلیل دیگر دال بر شرطیت که ضعیف هستند، در اینکه اگر شک بکنیم در شرطیت یا مانعیت چه کنیم؟ بسیار بحث واختلاف مهمی است بین مرحوم نائینی وشاگردش آقای خوئی ره که انشاءالله فردا دنبال می کنیم.

جلسه 359

سه شنبه 19/03/88

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 نواهی ضمنیه اگر شک بکنیم در مصداق بودن یک فردی برای طبیعت متعلق نهی مثل لباس مشکوک، برائت از مانعیت جاری می شود. ولکن قبل از میرزای شیرازی مشهور بین فقهاء وجوب اجتناب از لباس مشکوک بود در نماز. بعد از میرزای شیرازی قضیه برعکس شد، مشهور جواز صلاة در لباس مشکوک بود. توجیهی که شده این است که مشهور قبل از میرزای شیرازی معتقد بودند که لبس ما لایؤکل لحمه مانع نیست در نماز، بلکه شرط است در نماز که اگر لباس ما از حیوان اخذ شده است آن حیوان، حیوان حلال گوشت باشد. و اگر شرط باشد حلیت حیوانی که لباس مصلی از آن گرفته شده، باید این شرط را در نماز احراز بکنیم. شرط که انحلالی نیست، مانع انحلالی است. نهی انحلالی است، امر که انحلالی نیست.

ولذا یک فرعی عرض کنم برای فرق بین شرط و مانع، وبه تعبیر دقیق تر امر با نهی: اگر کسی توارد حادثین پیدا کرد، یک زمانی محدث بود ویک زمان متطهر، شکّ فی المتقدم منهما والمتأخر. فرموده اند و درست هم فرموده اند که این شخص نسبت به وضوء نماز چون وضوء شرط است قاعده اشتغال جاری می کند و می گوید باید احراز کنی تحصیل شرط را. اما نسبت به محرمات محدث مثل اینکه المحدث لایمسّ الکتاب، نسبت به اینها که بحث نواهی هست برائت جاری می کند از حرمت مس کتابت قرآن. چرا؟ برای اینکه نسبت به وضوء نماز، وضوء در نماز شرط است، امر به وضوء یقینی است و الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، اما نهی از مسّ کتابت قرآن بر محدث انحلالی است وشک دارد این مکلف که آیا این نهی از مس کتابت قرآن شامل او می شود یا نمی شود، اصل برائت می گوید بگو انشاءالله شامل من نمی شود. این فرق بین شرط و مانع و به تعبیر دقیق تر امر ونهی است. شرط امر دارد به صرف الوجود تحصیل شرط، باید احراز کنیم تحصیل شرط را، اما مانع نهی دارد ونهی انحلالی است ولذا می توانیم در موارد شک برائت جاری کنیم.

گفته می شود که در مثال لباس مشکوک هم مشهور قائل بودند به شرطیت کون آن لباس مصلی مما یؤکل لحمه إذا کان متخذا من الحیوان. وعمده دلیل اینها یکی موثقه ابن بکیر بود که دیروز توضیح دادیم. ودیگری روایت علی بن ابی حمزه است، سألت اباعبدالله و ابالحسن علیه السلام عن لباس الفراء والصلاة فیها؟ فقال لاتصل فیها الا ما کان منه ذکیا. قلت أولیس الذکی ما ذکی بالحدید؟ قال بلی إذا کان مما یؤکل لحمه.

این بلی إذا کان مما یؤکل لحمه قید صدر روایت است که فرمود لاتصل فیها الا ما کان ذکیا، فرمود اگر ذکی بود می توانی نماز بخوانی به شرط اینکه از حیوان حلال گوشت باشد. گفته می شود این ظهور دارد در شرطیت حلال گوشت بودن حیوانی که در اجزاء او نماز خوانده می شود.

روایت دیگر روایت تحف العقول است عن الصادق علیه السلام: کل ما انبتت الارض فلابأس بلبسه و الصلاة فیه، وکل شیء یحلّ لحمه فلابأس بلبس جلده الذکی وصوفه وشعره و وبره.

گفته می شود که این هم ظهور دارد در شرطیت اینکه حیوانی که در اجزاء او نماز می خوانیم حلال گوشت باشد.

اقول: به نظر ما این دو روایت هم قابل استدلال برای اثبات شرطیت نیست. اما روایت علی بن ابی حمزه سندا ضعیف است، علوی دیلمی در آن هستند که مجهول هستند، علی بن ابی حمزه هم که وثاقت وعدم وثاقتش مورد اختلاف است. علاوه: این روایت در مورد جائی فرض شده است که در لباس متخذ من الحیوان نماز می خوانیم. خب حضرت فرمود در صورتی می توانی نماز بخوانی در این لباس متخذ من الحیوان که حلال گوشت باشد. ظهور ندارد در شرطیت حلال گوشت بودن. چرا؟ برای اینکه ممکن است ما نماز بخوانیم در پارچه گرفته شده از پنبه که اصلا نه جزء حیوان حلال گوشت است و نه جزء حیوان حرام گوشت.

پس اینکه روایت می گوید اگر در اجزاء حیوان نماز خواندی باید حلال گوشت باشد ظهور ندارد در شرطیت حلال گوشت بودن. بلکه شاید از باب این است که می خواهد نماز شما مبتلا به مانع نباشد.

اما روایت تحف العقول هم که سندش ضعیف است. و به نظر ما آن روایت هم همین است که مشخص نمی کند چه چیزی شرط است چه چیزی مانع است. می فرماید نماز خواندن در ما انبت الارض حلال است، نماز خواندن در اجزاء حیوان حلال گوشت هم حلال است، اما آیا شرط است این مطلب، یا نه، لبس ما لایؤکل لحمه مانع است. این روایت ظهوری در شرطیت ندارد برفرض سندش صحیح باشد.

پس من عرضم این است که شرطیت در اینجا خلاف ظاهر است. چرا؟ برای اینکه می خواهید بگوئید شرط است که لباس مصلی از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. خب یقینا این شرط نیست. من می توانم در پارچه از پنبه نماز بخوانم. پس ظهور در شرطیت ندارد. اگر روایت می گوید که نماز بخوان در اجزاء حیوان حلال گوشت، خب این که قطعا لازم وشرط نیست، می توانم در پارچه نماز بخوانم. اما جامع بینهما هم که در روایت ذکر نشده است. اما در مورد نهی از لبس ما لایؤکل لحمه می تواند لبس ما لایؤکل لحمه مانع باشد وآن هم بیان شده است.

پس استظهار ما از ادله این بود که لبس ما لایؤکل لحمه مانع است به قرینه موثقه ابن بکیر و به قرینه موثقه سماعه که فرمود و لا تلبسوا منها شیئا تلبسون فیه. ولی برفرض شما بگوئید که روشن نیست، روایات مجمل است، همان بیانی که بعضی از بزرگان کلا در خطابات شرعیه دارند، می گویند یک روایت می گوید توضأ بماء طاهر، حالا چه می دانیم طهارت شرط است در ماء الوضوء یا نجاست مانع است. هر دو عرفی است، امام علیه السلام با یک بیان عرفی می خواهد مردم را امر کند به وضوء به آب پاک، حالا از باب شرطیت طهارت یا از باب مانعیت نجاست، خیلی نمی شود به عهده روایت گذاشت که اگر گفت توضأ بماء طاهر پس معلوم می شود طهارت شرط است، اگر گفت لاتتوضأ بماء نجس معلوم می شود نجاست مانع است. نه، هر دو بیان، بیان عرفی است، ولذا در روایات ما مختلف سخن گفته اند. این بیان که جناب آقای زنجانی حفظه الله بیان می کنند به نظر ما بیان خوبی است، ولی در ما نحن فیه ما یک نکته ای عرض کردیم وآن این است که آن چیزی که در روایات ذکر شده است عرفی نیست که شرط باشد که لباس مصلی از اجزاء حیوان حلال گوشت باشد. جامع هم شرط باشد خلاف مرتکز عرفی است، که در روایت هم این جامع ذکر نشده است. تناسب حکم وموضوع این است که وقتی که جائز است در هر چیزی نماز بخوانیم، در برگ درخت، در پارچه متخذ از کتان وقطن ودر اجزاء حیوان حلال گوشت، همه اینها جائز است، فقط آن چیزی که جائز نیست لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة است. متناسب این است که این مانع باشد.

حالا من خیلی روی این جهت اصرار ندارم، اگر آمدید گفتید لاندری، مردد است مسأله بین شرطیت و مانعیت، چه باید بکنیم؟

مرحوم نائینی فرموده: الحمدلله شک هم کردیم به نفع مانعیت است. چرا؟ برای اینکه شرطیت است که مشکل آفرین است، برای اینکه اگر شرط باشد لبس ما لایؤکل لحمه او مانع از جریان برائت است و موجب کلفت زائده است و باید رجوع کنیم به قاعده اشتغال. اما جعل مانعیت برای لبس ما لایؤکل لحمه کلفت زائده ندارد، بلکه راه را هموار می کند برای ما که در لباس مشکوک بتوانیم برائت از مانعیت جاری کنیم. جعل شرطیت برای لبس ما لایؤکل لحمه است که موجب کلفت زائده است. جعل مانعیت برای لبس ما لایؤکل لحمه که کلفت زائده ندارد، بلکه باعث می شود که ما بتوانیم در لباس مشکوک برائت جاری کنیم از مانعیت آن و نماز بخوانیم. ولذا برائت از جعل شرطیت جاری می شود بلامعارض. فکأنه شارع جعل کرده است مانعیت لبس ما لایؤکل لحمه را، آنوقت طبق این فرض می آییم از لبس لباس مشکوک برائت جاری می کنیم.

البته فرض این است که مانعیت انحلالی است، وقتی گفتند نماز نخوان در اجزاء حیوان حرام گوشت، یعنی اگر صد لباس داریم که از حیوان حرام گوشت گرفته شده، صد مانعیت و صد نهی ضمنی پیدا می کنیم. ولی اگر شرط بود نماز خواندن در لباس متخذ از حیوان حلال گوشت، شرط یعنی امر به این شرط، امر به این شرط به صرف الوجود امر می کند و امر به صرف الوجود که انحلالی نیست. ولذا اشتغال یقینی است مقتضی فراغ یقینی خواهد بود. پس شک بکنید قاعده فراغ محکّم است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: جناب استاد! این فرمایش شما درست نیست. چرا؟ برای اینکه جعل شرطیت کلفت زائده دارد یا نه، جعل مانعیت کلفت زائده دارد یا نه، باید حساب کنید وجود این با عدمش مقایسه بشود. جعل شرطیت در مقابل عدم جعل شرطیت کلفت زائده دارد. جعل مانعیت هم در مقابل عدم جعل مانعیت حساب کنید. خب اگر شارع جعل نمی کرد مانعیت را برای لبس ما لایؤکل لحمه، این بهتر و راحت تر نبود؟ نماز می خواندیم در اجزاء حیوان حرام گوشت و برایمان هیچ مهم نبود. پس جعل مانعیت اینکه شارع آمده می گوید لاتلبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة این را حساب کنید با آن زمانی که شارع این را نگفته بود و من آزاد بودم که نماز بخوانم بدون رعایت این مطلب، خب جعل مانعیت را در مقابل عدم جعل مانعیت حساب کنید نه در مقابل جعل شرطیت. مثل این می ماند که یک دلیلی بگوید یک بار باید این لباس را بشوری. خب این کلفت زائده ندارد؟ اگر نمی گفت هیچ نمی شستم. نباید حساب کنید که این دلیلی که می گوید یک بار بشور نسبت به آن دلیل که می گوید دو بار بشور حساب بشود، بعد بگوئیم اینی که می گوید یک بار بشور نسبت به آنی که می گوید دو بار بشور کلفت زائده ندارد. راه مقایسه که این نیست. ما می گوئیم جعل مانعیت ثقل آور است کلفت آور است چون جعل تکلیف است. خب برائت جاری می کنیم از جعل مانعیت تعارض می کند با برائت از جعل شرطیت. ولذا آقای خوئی می فرماید اگر شک کردیم بین جعل مانعیت و جعل شرطیت باید احتیاط کنیم.

اقول: به نظر ما حق با مرحوم نائینی است. چرا؟ برای اینکه جناب آقای خوئی! شما این برائت از جعل شرطیت و این برائت از جعل مانعیت را برای کجا می خواهید؟ برای آنجایی که مکلف نماز می خواند در لباسی که معلوم است از اجزاء حیوان حرام گوشت است، برای آنجاها می خواهید این برائت ها را اجراء کنید، یا برای آنجایی که نماز می خواند در لباس مشکوک؟

اگر برائت ها را می خواهید جاری کنید در رابطه با نماز در لباسی که مکلف می داند جزء حیوان حرام گوشت است، معنا ندارد، چون علم تفصیلی پیدا می کند به بطلان نماز. یک تکلیف ارتباطی داریم یقین پیدا می کنیم این تکلیف ارتباطی را عصیان کردیم. دو تا تکلیف مستقل که نیست مثل وجوب اجتناب از آب الف و وجوب اجتناب از آب ب. بله آنجاها برائت ها تعارض می کنند چون دو تکلیف مستقل است. برائت از این می گوید می توانی این را بخوری، برائت از آن هم می گوید می توانی آن را بخوری، هیچکدام هم مخالفت قطعیه نیست، مخالفت احتمالیه است. بله جمع بینهما مخالفت قطعیه اجمالیه است. در اینجا اگر کسی بخواهد نماز بخواند در این لباسی که می داند از اجزاء حیوان حرام گوشت است، این مخالفة قطعیة تفصیلیة، یقین دارد تفصیلا که امر به نماز را عصیان کرد. برای اینجا که نمی شود برائت جاری کرد. در رابطه با علم تفصلی به اینکه تکلیف به نماز را عصیان کرده برائت جاری کند؟ اینکه معنا ندارد. پس برائت در رابطه با لباس مشکوک باید جاری بشود.

پس این برائت ها در لباس مشکوک مجرا دارد. خب جناب آقای خوئی! خب در رابطه با لباس مشکوک آنی که کلفت زائده می آورد جعل شرطیت است. چون اگر جعل شرطیت بود باید اجتناب می کرد از نماز در لباس مشکوک. جعل مانعیت که کلفت زائده نمی آورد، برای اینکه مقدمه چینی می کند برای برائت از مانعیت لباس مشکوک. جعل مانعیت برای لباس ما لایؤکل لحمه نعمت است در بحث لباس مشکوک نه نقمت، رخصت است نه کلفت. باعث می شود که ما در رابطه با لباس مشکوک بتوانیم نماز بخوانیم. چون جعل مانعیت لبس ما لایؤکل لحمه منشأ می شود که انحلال تشکیل بشود و از این لباس مشکوک برائت جاری کنیم. پس فرمایش مرحوم نائینی کاملا دقیق و متین است.

وتازه اگر من سه تا برائت هم جاری کنم، برائت از جعل شرطیت، برائت از جعل مانیعت و برائت از مانعیت این لباس مشکوک، چه می شود؟ ترخیص در مخالفت قطعیه که نیست. آخرش این است که مجوز پیدا می کنم در این لباس مشکوک نماز بخوانم. نماز خواندن در لباس مشکوک مگر مخالفت قطعیه است؟ مخالفت احتمالیه است. اصلا برفرض جعل شرطیت مجرای برائت است، جعل مانعیت هم مجرای برائت است، مانعیت خصوص این لباس مشکوک هم مجرای برائت است، سه تا برائت، خب چه می شود و چه مشکلی پیش می آید؟ اخرش این است که مجوز صادر می شود که من در این لباس مشکوک نماز بخوانم. خب این همان چیزی است که مشهور متأخرین به آن فتوی داده اند.

البته آقای خوئی از کسانی است که این مبنا را قبول دارد که اگر جعل مانعیت بود برائت از مانعیت جاری می شود، ولی اگر شرط بود و جعل شرطیت بود باید احتیاط کرد. ایشان در مورد تردید بین الشرطیة والمانعیة معتقد است که باید احتیاط کرد، اما در مورد احراز جعل شرطیت و احراز جعل مانعیت نظر مشهور متأخرین را قبول دارد. و بر این ثمراتی هم در فقه بار شده است.

به نظر ما ظاهر ادله ولااقل من الاحتمال که لبس ما لایؤکل لحمه مانعٌ فتجری البرائة عن مانعیته.

حالا در اینجا بحث در جایگزین هاست، که اگر کسی برائت از مانعیت را قبول نکرد، حالا یا گفت من شرطیت را قبول دارم برای لبس ما لایؤکل لحمه، یا آمد گفت من مانعیت را می گویم اما مانعیت برای صرف الوجود است، صرف الوجود لبس ما لایؤکل لحمه کما علیه السید الامام. آیا راه های دیگری هست که انسان بتواند در این لباس مشکوک نماز بخواند؟ گاهی برای آدم کلاه هایی می آورند یا بند ساعت نمی داند این کلاه یا بند ساعت چرم مصنوعی است یا چرم حیوانی است، چرم حیوانی حلال گوشت است یا چرم حیوانی حرام گوشت است. خب چه بکند، جایگزین برائت از مانعیت داریم یا نداریم؟

دو تا جایگزین مطرح است برای تصحیح نماز در لباس مشکوک یا بند ساعت مشکوک. چون اجزاء ما لایؤکل لحمه اختصاص به لباس ندارد، بلکه هر چیزی که همراه مصلی باشد در نماز. البته تفاصیل این مسأله محل اختلاف است، مثلا مشهور می گویند در موی گربه نماز خواندن نماز را باطل می کند، که اگر یک موی گربه به عبای شما چسبیده باشد عالما عامدا نماز بخوانید نمازتان باطل است. آقای سیستانی می گوید نه، من که موثقه ابن بکیر را قبول ندارم و سندش را اشکال می کنم، ولذا ایشان می گوید روایت می گوید و لاتلبسوا شیئا تصلون فیه، حالا چند تا موی گربه هم به عبای آدم چسبیده باشد چه می شود و چه اشکالی دارد؟. حالا بحث در آن چیزی است که مشکوک است که موی گربه است یا موی بره است. لباس حرام گوشت است یا لباس حلال گوشت است. دو راه دیگر وجود دارد برای تصحیح نماز: یکی تمسک به قاعده حل است و راه دیگر تمسک به استصحاب است.

راه اول: تمسک به قاعده حل است. تمسک به قاعده حل سه طریقه دارد:

طریقه اول: قاعده حل را در آن حیوانی که این لباس از او گرفته شده است جاری کنیم. بگوئیم این چرم پوست حیوانی است که نمی دانم آن روباه است یا آهو است. کل شیء لک حلال، آن حیوان گوشتش حلال است، حلالٌ تکلیفیٌّ. تطبیق می کنید قاعده حل را بر گوشت آن حیوانی که اتخذ منه هذا الجلد.

نگوئید که آقا! آخه گوشت آن حیوان اینجا چکار می کند؟ فرموده اند: لازم نیست گوشت حیوان بالفعل اینجا باشد. ما قاعده حل را در گوشت این حیوان جاری می کنیم بخاطر اثر جواز صلاة در جلد او، در وبر او، در شعر او.

در اینجا اشکالاتی مطرح شده است بر جریان این قاعده حل که انشاءالله فردا عرض می کنیم. یک اشکالی که من خودم عرض می کنم این است که این قاعده حل اخص از مدعاست. در آن چرمی که نمی دانم چرم مصنوعی است یا چرم حیوانی است. معنا ندارد بگویم این چرم حیوانی است که شک دارم گوشتش حلال است یا حرام. اصلا من احتمال می دهم این چرم مصنوعی باشد. قاعده حل در لحم حیوانی که اتخذ منه هذا الچرم معنا ندارد. این قاعده حل در جائی است که بدانم این چرم، چرم حیوانی است، نمی دانم چرم حیوان حلال گوشت است یا چرم حیوان حرام گوشت.

پس عمده اشکال بر این قاعده حل به نحو این تطبیق بر لحم حیوان این است که اخص از مدعاست. بقیه مطالب انشاءالله فردا.

جلسه 360

چهارشنبه 20/03/88

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 لباس مشکوک بود به مناسبت بحث نهی که تقسیم شد به نهی استقلالی و نهی ضمنی، و ما گفتیم در نهی ضمنی هم انحلال هست به شرط اینکه متعلق نهی ضمنی عرفا منوع برای موضوع نباشد. اگر مثل جئنی بماء لیس بمالح بود ما مشکل می دانیم تمسک به برائت از مانعیت را در جائی که شک داریم این آب مالح هست یا نیست. و این فرق می کند با مثال لباس مشکوک که نهی از لبس ما لایؤکل لحمه نهی از فعل آخری است که مقارن است با نماز.

واز این مطلب ما این نکته ظاهر شد که این مطلبی که از مرحوم آقای خوئی ظاهر می شود در بحث ماء الوضوء، که فرموده اند چون در ماء الوضوء طهارت شرط است ولذا باید احراز کرد طهارت ماء الوضوء را. مثال می زنند می فرمایند اگر ما علم اجمالی داشتیم که یا این لباس نجس است یا این آب، قاعده طهارت در این لباس با قاعده طهارت در این آب تعارض می کنند. اما قاعده حل نسبت به شرب آب جاری است بلامعارض، چون خطاب مختص است. خطابی که از اصول عملیه داشتیم و فقط در یک طرف از اطراف علم اجمالی جاری بود او حجت است، وخطاب مشترک بین طرفی العلم الاجمالی با آن تعارض نمی کند چون خطاب مشترک مبتلا به تعارض داخلی است. و ما این مطلب را در بحث خودش قبول کردیم گفتیم خطاب مشترک مجمل می شود نسبت به اطراف علم اجمالی ولی خطاب مختص مبین است مبتلا به تعارض داخلی نیست. مرحوم آقای خوئی هم بر این اساس گفته اند با این آب نمی شود وضوء گرفت چون طهارت شرط ماء الوضوء است و باید احراز کرد طهارت ماء الوضوء را، وفرض این است که طهارت آن احراز نشده است لتعارض قاعدة الطهارة فیه مع قاعدة الطهارة فی الثوب. اما نسبت به شرب ماء مشکلی نداریم چون قاعده حل می گوید شرب این ماء حلال است.

ما عرضمان این است که اگر نجاست ماء الوضوء هم مانع بود کما هو ظاهر الادله که فرموده اند: إن وقع فیه قذر فلاتتوضأ منه، ما خطاب هایی که داریم به لسان نهی از وضوء است به آب نجس، وطبق استظهاری که مرحوم آقای خوئی از خطاب های شرعیه می کنند باید استظهار کنند که این ارشاد است به مانعیت نجاست ماء الوضوء. ما دلیلی نداریم که توضأ بماء طاهر.

آنوقت ما عرضمان است که حتی بنابراینکه نجاست ماء الوضوء مانع باشد چون نجاست و طهارت وصف منوع ماء است، می شود مثل جئنی بماء لیس بمالح، این هم می گوید توضأ بماء لیس بنجس. حد تکلیف مشخص است، باید با آبی وضوء بگیریم که نجس نیست شک داریم که ما با این آب که وضوء گرفتیم امر به وضوء بماء لیس بنجس را یا امتثال نکردیم. معمولا روایات ما به لسان نهی از وضوء به آب نجس است من روایتی مخالف آن پیدا نکردم. ولی به نظر ما مهم این است که چون طهارت و نجاست وصف ماء است و منوع و مصنف است، ولذا برائت از مانعیت اینجا جاری نمی شود. چون عرفا معنایش این است که وضوء بگیر با این قسم از آب که پاک است یا به تعبیر دیگر با این قسمی که نجس نیست. امر است به وضوء با این قسم خاص از آب. و ما شک داریم با این قسم خاص از آب وضوء گرفتیم یا نگرفتیم ولذا باید احتیاط کنیم.

اما در لباس مشکوک چون لبس ما لایؤکل لحمه فعل آخر است، کأنه فرمود نماز بخوان در نماز لباس حرام گوشت نپوش، در لباس مشکوک شک می کنیم که آیا نهی ضمنی داریم یا نه، برائت از نهی ضمنی جاری می کنیم.

بحث در جایگزین های برائت از مانعیت بود. کسانی که برائت از مانعیت را قبول نکنند این جایگزین ها را جایگزین قرار بدهند:

جایگزین اول برای برائت از مانعیت قاعده حل بود که به سه نحو تطبیق می شد. نحو اول اینکه ما در لحم آن حیوانی که این لباس از او اخذ شده است قاعده حل جاری کنیم. و این قاعده حل حلیت تکلیفیه لحم آن حیوان را اثبات می کند، نمی دانیم این چرم را از روباه گرفته اند یا از گوسفند گرفته اند، می گوئیم آن حیوانی که این چرم از او گرفته شده گوشتش حلال است.

مرحوم نائینی فرموده است: ظاهر فأما ما حرم اکله فالصلاة فیه فاسد، یا صل فی ما لایؤکل لحمه این است که عنوان مشیر است به انواع. اما ما حرم اکله یعنی آن نوعی که وصف مشیرش این است که حرام گوشت است. اما حرام گوشت بودن موضوع نیست. موضوع همان عناوین ذاتیه حیوانات هستند. گرگ، شیر، خرگوش، اینها موضوعند. منتهی عنوان انتزاعی ومشیر آن ما حرم اکله است. و برای حلال گوشت هم حلال گوشت عنوان مشیر است به آن انواع حیواناتی که حلال گوشت هستند. خب قاعده حل که ثابت نمی کند که این نوع حیوانی که چرم از او گرفته شده است چه نوع حیوانی است.

اقول: جواب این اشکال این است که عنوان مشیر بودن خلاف ظاهر است. اصل در عناوین این است که عنوان مشیر نیست خودش موضوع است. این بسیار بعید است که شارع بخواهد از عنوان ما حرم اکله به عنوان رمز استفاده کند. ظاهر این است که این عنوان موضوع است برای حکم. ونتیجه می گیریم اختصاص به عناوین ذاتیه ندارد. لباس متخذ از حیوان جلال در نماز مبطل نماز است، ولو نوعش گوسفند است اما بالاخره جلال است و مصداق ما حرم علیک اکله هست، عنوان ذاتی خصوصیت ندارد.

اشکال دومی را مرحوم نائینی مطرح کرده وآقای خوئی هم قبول کرده است. فرموده اند: قاعده حل حلیت فعلیه را اثبات می کند، می گوید گوشت این حیوانی که چرم از او گرفته اید حلال فعلی است، اما موضوع بحث نماز در لباس حیوان حرام گوشت یا نماز در لباس متخذ از حیوان حلال گوشت حرام وحلال طبعی و ذاتی است. چرا؟ برای اینکه سؤال می کنیم که اگر کسی مضطر شد به اکل لحم ارنب، این می شود حلال فعلی، آیا می شود در حلد او نماز بخواند؟ چون یک لشکری در بیابان گیر کرده اند از شدت گرسنگی در حال نابودی هستند یک خرگوشی پیدا کردند او را تذکیه و صید کردند و کباب کردند وبه اندازه سدّ رمق خوردند. خب این حلال است چون مضطر هستند، اما نمی شود در پوست او نماز بخوانند. از آن طرف، اگر یک گوسفندی گوشتش مسموم بود آیا می شود بگوئیم که در اجزاء این گوسفند نمی شود نماز خواند چون این گوسفند گوشتش حرام فعلی است لکونه مسموما، لکونه مغصوبا؟ یا اصلا میته است، شاة میته، پشم او را می چینیم با او لباسی تهیه می کنیم و نماز می خوانیم، هیچ کس اشکال نکرده با اینکه لحم میته حرام فعلی است.

پس ملاک حرام فعلی نیست، ملاک حلال فعلی نیست. ملاک این است که نماز در لباسی که متخذ است از حرام طبعی وذاتی باطل است ونماز در لباس متخذ از حلال طبعی وذاتی صحیح است. قاعده حل اثبات حلیت فعلیه کرد نه اثبات حلیت طبعیه و ذاتیه. نسبت بین حلیت ذاتیه و حلیت طبعیه هم عموم من وجه بود.

اقول: این اشکال هم ناتمام است. زیرا عنوان حلال و حرام ذاتی وطبعی که در روایت نیامده است. انصراف فأما ما حرم علیک اکله به آن حرام الاکل بودن به عنوان اولی است لولا طرّو عناوین ثانویه. خب ما قاعده حل می کنیم در همان فرضی که عنوان ثانوی طاری نشود، می گوئیم گوشت آن حیوانی که این چرم را از او گرفته اند حرام نیست حلال است حتی در حال اختیار، حتی در حالی که مضطر نیستیم. خب ما حلیت طبعیه به عنوان حلیت طبعیه که در روایات نداریم. حلیت طبعیه یعنی حلیت فی حال الاختیار و فی حال عدم طرو العناوین الثانویة. خب ما قاعده حل را جاری می کنیم به لحاظ همان فرضی که عنوان ثانوی طاری نشود و مضطر نشویم به اکل لحم، مسموم هم نباشد. می گوئیم در این حال خوردن گوشت آن حیوانی که آن چرم را از او گرفتیم حلال بود. خب این نتیجه اش می شود حلال طبعی وذاتی دیگر. عنوان حلال طبعی وذاتی که موضوع اثر قرار نگرفته است.

پس به نظر ما این اشکال هم وارد نیست. بله ما قبول داریم این تطبیق قاعده حل اخص از مدعاست، در جائی مفید است که بدانیم این چرم را از حیوان گرفته اند، نمی دانیم آن حیوان حلال گوشت بود یا حرام گوشت. اما جائی که نمی دانیم این چرم روباه است یا چرم مصنوعی است، اینجا چطور قاعده حل جاری کنیم در آن حیوانی که این چرم را از او گرفته اند. خب اگر این چرم را از حیوان گرفته اند که روباه است، ما احتمال می دهیم که این چرم مصنوعی باشد، قاعده حل را چطور جاری کنیم در لحم آن حیوان. ولذا این تطبیق اخص از مدعاست.

نحوه دوم تطبیق قاعده حل: به این است که مرحوم صاحب حدائق فرموده است. فرموده: نماز در این لباس مشکوک نمی دانیم حلال است یا حرام. اگر این لباس مشکوک لباس متخذ از حیوان حرام گوشت باشد این نماز می شود حرام، اگر این لباس متخذ از حیوان حلال گوشت باشد یا چرم مصنوعی باشد می شود حلال. کل شیء لک حلال را بر نماز در این لباس مشکوک تطبیق می کنیم.

در اشکال به صاحب حدائق فرموده اند: شما در نماز بحث از حلال و حرام تکلیفی که نبود که قاعده حل را جاری کردید. بحث از حلال و حرام وضعی بود. یعنی نماز در لباس مشکوک که یقینا حرام تکلیفی نیست، فوقش حرام وضعی است یعنی باطل است. قاعده حل فقط حلیت تکلیفیه را بیان می کند در مقابل حرمت تکلیفیه، اثبات حلیت وضعیه در موارد شک نمی کند.

مرحوم آقای خوئی غیر از اینکه می فرماید که مفاد کل شیء لک حلال این است که هر چیزی حلال است یعنی تکلیفا می توانی مرتکب بشوی حتی تعرف أنه حرام فتدعه، ظاهرش این است که تا نفهمیدی حرام تکلیفی است فهو حلال تکلیفا. بعد فرموده است اگر شما بگوئید کل شیء لک حلال اطلاق دارد نسبت به حلیت وضعیه، تأسیس فقه جدید لازم می آید. چرا؟ برای اینکه شما در موارد شک در وجود شرط می توانید قاعده حل جاری کنید با این بیان. شک دارم این شستنم لباس متنجس را بالماء است أو بغیر الماء. اگر غسل بالماء است حلال وضعی است، اگر غسل بغیر ماء است حرام وضعی است، کل شیء لک حلال. نمی دانم این وضوئم به ماء است یا به غیر ماء، کل شیء لک حلال. نمی دانم نمازم به طرف قبله است یا پشت به قبله است، کل شیء لک حلال. حلال وضعی است یعنی صحیح است. اینکه فقه جدید شد که در موارد شک در وجود شرط یا موارد در شک در وجود مانع ما بیائیم قاعده حل جاری کنیم. اگر بناست حلیت شامل حلیت بشود لازمه اش این است که قاعده حل را جاری کنیم مگر عموم یا اطلاقی برخلاف آن باشد. و این قابل التزام نیست.

در مقابل این نظر، بزرگانی همچون آقای بروجردی وحضرت امام و آقای سیستانی فرموده اند: در کجای حلال نوشته حلال تکلیفی؟ در کجای حرام نوشته شده حرام تکلیفی؟ حلال یعنی روا. احل الله البیع یعنی حلال تکلیفی؟ نه، بلکه یعنی بیع رواست. إذا کان الوبر ذکیا حلت الصلاة فیه، اگر وبر ذکی بود یعنی از حیوان حلال گوشت بود (اینجور معنا کنیم) فقد حلت الصلاة فیه. یا إذا کان الوبر طاهرا فقد حلت الصلاة فیه. حلت الصلاة فیه یعنی صلاة در آن تکلیفا حلال است. نماز در وبر غیر ذکی که تکلیفا حرام نیست وضعا حرام است. حضرت امام در اول کتاب الخلل فی الصلاة می فرماید اصلا معنای حلیت، حلیت تکلیفیه نیست، حلیت یک معنای اعمی دارد، حرمت یک معنای اعمی دارد. حرمت یعنی ممنوع. حالا این ممنوع یک مصداقش این است که تکلیفا ممنوع است مثل کذب، یک مصداقش وضعا ممنوع است مثل بیع ربوی. البته بیع ربوی هم تکلیفا ممنوع است و هم وضعا. نکاح با اخت الزوجة وضعا حرام است یعنی باطل است. اینکه در قرآن می فرماید حرمت علیکم امهاتکم تا و أن تجمعوا بین الاختین این حرام وضعی است دیگر، یعنی باطل است ازدواج با اینها.

آقای سیستانی یک شاهدی هم از روایات پیدا کرده اند، می فرمایند در موثقه سماعة در ابواب القیام در صلاة می گوید من نمی توانم نماز اختیاری بخوانم چون چشمم آب آورده بود عمل کرده ام، باید چیزی را بالا بیاورم روی او سجده کنم، یا زن مهر را بالا بگیرد روی او سجده کنم، روی زمین نمی توانم سجده کنم. حضرت فرمود: ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، خب نماز در حالی که بر زمین سجود نکنی که حرام تکلیفی نیست، حرام وضعی است، در عین حال حضرت قاعده ما من شیء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه را بر آن تطبیق فرمود.

ولذا این بزرگان فرموده اند حلیت و حرمت اعم از وضعیه وتکلیفیه است.

اقول: به نظر ما حق با آقای خوئی است، ولی نقض ایشان وارد نیست. تأسیس فقه جدید لازم نمی آید. حق با آقای خوئی است که انصراف کل شیء لک حلال به حلال تکلیفی است. اگر متعلق حلیت یا حرمت عبادت یا معامله بود، حلت الصلاة فیه حرمت الصلاة فیه یا حل البیع حرم البیع، متوقع در عبادت این است که امتثال امر و مسقط امر باشد. وقتی می گویند حرام است یعنی شما را به آن هدف نمی رساند، محرومی از رسیدن به آن هدف امتثال امر. و اگر بگویند نماز در این شیء حلال است یعنی شما به هدفت که امتثال امر است می رسی. یا در معامله هدف از معامله نقل و انتقال و ترتب اثر است. وقتی می گویند نهی النبی عن بیع الغرر یعنی به آن هدف نمی رسی، احل الله البیع یعنی به آن هدف می رسی. چون آدم عبادت که انجام می دهد برای هوا و هوس که نیست، معامله هم که می کند برای سرگرمی نیست. عبادت می کند برای امتثال امر، معامله هم می کند برای ترتب اثر نقل و انتقال وامثال آن.

اما در افعال تکوینیه غیر عبادات و معاملات، آنجا ظاهرش زجر تکلیفی است. وقتی می گویند حرام ظاهرش این است که تکلیفا نباید این کار را بکنی، حلال هم یعنی تکلیفا می توانی این کار را بکنی. در حدیث حل هم که متعلق حل عبادت ذکر نشده است، معامله ذکر نشده است. کل شیء لک حلال، متعلقش شیء است، پس انصراف حلال به حلال تکلیفی است. غلبه استعمال حلیتی که اضافه به شیء می شود غیر العبادة والمعاملة در حلیت تکلیفیه است. و لااقل من الشک، شما احتمال که می دهید که حرف ما درست باشد که کل شیء لک حلال ظهور نداشته باشد در حلال وضعی. احتمال که بدهید کافی است که نتوانید اطلاق گیری بکنید.

بله آن حدیثی هم که آقای سیستانی مطرح کردند راجع به موثقه سماعه، آن حدیث را ما جواب دادیم که: آن حدیث معلوم نیست که می خواهد بگوید نماز اضطراری حرام است ولی در حال اضطرار می شود حلال. یعنی نماز در حالی که موضع سجود مرتفع است در حال اختیار حرام بود ولی بر شمای مضطر می شود حلال. نه، معلوم نیست. تطبیق شاید به لحاظ ترک نماز اختیاری باشد. ترک نماز اختیاری واقعا حرام تکلیفی است، منتهی حرام تکلیفی ای است که شامل ترک واجب هم می شود، چون در خود روایات به ترک واجب حرام هم می گویند. واقعا ترک نماز اختیاری حرام تکلیفی است یعنی ترک واجب تکلیفی است. شاید تطبیق روایت به این لحاظ باشد. نماز اختیاری نمی خوانی مهم نیست چون مضطری، اما اینکه نماز اضطراری می خوانی از باب الصلاة لاتسقط بحال است، والا در روزه چرا این را نمی گوئید؟ آقا من مضطرم وسط روز یک قرص بخورم برای این بیماری که دارم. ما من شیء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه، پس این روزه صحیح است؟! این را کسی می گوید. اصلا من مضطرم در ماه رمضان نهار بخورم، حالا یک نهار به کجا بر می خورد، ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. این صوم من با یک پرس غذا حرام وضعی بود در حال اضطرار بشود حلال وضعی. کسی قائل به این حرفهاست؟ اگر بناست شما در نماز تطبیق علی القاعده می خواهید بکنید که نماز اضطراری مصداق ما من شیء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه است خب در صوم هم تطبیق کنید. شما که تمسک به الصلاة لاتسقط بحال نکردید، شما تمسک کردید به ما من شیء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر الیه. آقای سیستانی اینجور فرمود، فرمود حضرت این قاعده را تطبیق کرد بر عمل فاقد جزء یا شرط فی حال الاضطرار.

پس انصاف این است که کل شیء لک حلال ظهوری ندارد در حلیت وضعیه.

ولکن نقض آقای خوئی که فرمود تأسیس فقه جدید لازم می آید وارد نیست. در موارد شک در ابتلاء به مانع، اول الکلام است که حدیث حل جاری نشود. صاحب حدائق می گوید جاری می شود. کجا خلاف ضرورت فقه است؟ کجا تأسیس فقه جدید لازم می آید؟ شما تمسک به برائت از مانعیت می کنید آنها تمسک به حدیث حل می کنند.

پس می ماند موارد شک در وجود شرط، مثل غسل بالماء که شک داریم هل غسلنا ثوبنا بالماء أم لا، صلاة الی القبلة شک داریم هل صلینا نحو القبلة أم لا. جناب آقای خوئی! خب اینجا استصحاب موضوعی هست، استصحاب عدم غسل بالماء، استصحاب عدم صلاة نحو القبلة. شمای آقای خوئی رحمة الله علیک مگر استصحاب را بر قاعده حل در حلیت تکلیفیه حاکم نمی دانید؟ حالا اگر حلیت در قاعده حل شامل حلیت وضعیه هم می شد، خب آنجا هم استصحاب موضوعی حاکم بود بر قاعده حل وضعی. چه فرق می کند؟ آن کسی که می گوید قاعده حل در حلیت وضعیه جاری می شود می گوید اگر اصل موضوعی نباشد. اما در موارد شک در وجود شرط اصل موضوعی داریم نفی می کند وجود شرط را. یا نفی می کند وجود مشروط به این شرط را. استصحاب می کنیم عدم کون ذاک المایع ماءا یا استصحاب می کنیم عدم تحقق الغسل بالماء را، استصحاب می کنیم عدم تحقق صلاة نحو القبلة را. خب این حاکم است بر قاعده حل.

پس نقض وارد نیست، ولکن ادعا ادعای درستی است، انصراف دارد قاعده حل به حلیت تکلیفیه. تطبیق سوم انشاءالله روز شنبه.

جلسه 361

شنبه 23/03/88

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 لباس مشکوک بود. عرض کردیم بجای برائت از مانعیت لباس مشکوک، دو وجه دیگر وجود دارد برای تصحیح صلاة در لباس مشکوک. وجه اول تمسک به قاعده حل بود که به سه تقریب می شد تمسک به قاعده حل کرد. تقریب اول و دوم را عرض کردیم.

تقریب سوم برای قاعده حل: تقریبی است که آقای سیستانی دام ظله بیان کرده اند. فرموده اند: ما معتقدیم که کل شیء لک حلال اعم است از حلال وضعی و تکلیفی. ولکن تطبیق نمی کنیم این قاعده حل را بر صلاة فی اللباس مشکوک، بلکه تطبیق می کنیم بر خود لباس مشکوک. اگر تطبیق می کردیم بر صلاة فی اللباس المشکوک کم افعله صاحب الحدائق، نقض آقای خوئی وارد بود که یلزم تأسیس فقه جدید، که بیائید هر عقدی، هر ایقاعی، هر معامله بالمعنی الاعمی و یا عبادتی که شک دارید در اینکه صحیح است یا فاسد است، شک دارید که واجد جزء است یا فاقد جزء، واجد شرط است یا فاقد شرط، مبتلای به مانع است یا غیر مبتلای به مانع، اینها را با حدیث حل تصحیح کنید. این مستلزم تأسیس فقه جدید است.

آقای سیستانی فرموده: این اشکال بر تقریب ما وارد نیست. ما می گوئیم قاعده حل را در خود لباس مشکوک تطبیق باید کرد. توضیح ذلک:

ایشان فرموده است: کل شیء لک حلال، شیء یعنی اعیان خارجیه. مثلا پنیر شیء لک حلال، حتی تعرف أنه حرام فتدعه. خمر حرام است، أی یحرم شربه. میته حرام است، أی یحرم اکله. ایشان فرموده اند لباسی هم که از حیوان حرام گوشت گرفته می شود این لباس حرام است أی یحرم الصلاة فیه. البته حرمت صلاة در لباس متخذ من الحیوان المحرم الاکل حرمت وضعیه است، ولکن ایشان فرموده ما قائل به اطلاق قاعده حل هستیم نسبت به حرمت وحلیت وضعیه.

در اینجا اشکالی مطرح می شود که: منفعت مقصوده خمر مثلا شرب است، و چون شرب خمر حرام است صحیح است بگوئیم الخمر حرام. منفعت مقصوده پنیر هم اکل است، چون اکل پنیر حلال است صحیح است بگوئیم الجبن حلال. اما منفعت مقصوده لباس نماز خواندن در آن نیست، بلکه پوشیدن آن است. اگر پوشیدن یک لباسی مطلقا حرام بود صحیح بود بگوئیم این لباس حرام است دی یحرم لبسه، کما اینکه می گویند انگشتر طلا بر مرد حرام است، أی یحرم لبسه. اما لباس متخذ از حیوان حرام گوشت که لبسش حرام نیست فقط نماز در آن حرام است، این کافی نیست که نماز در لباس متخذ از حیوان حرام گوشت حرام شد بیائیم بگوئیم پس این لباس حرام است. منفعت مقصوده لباس لبس است نه صلاة فی هذا اللباس. ولذا صرف اینکه نماز در این لباس حرام بشود کافی نیست برای صدق عرفی اینکه این لباس حرام است. ولذا صحیح نیست که شما بگوئید این لباس مشکوک اگر از حیوان حرام گوشت باشد این لباس حرام است و اگر از حیوان حلال گوشت باشد این لباس حلال است. این تعبیر غلط است. نخیر، این لباس اگر از اجزاء حیوان حرام گوشت هم باشد عرفا صادق نیست که هذا اللباس حرام، تا بعد بگوئیم ما شک داریم که هل هذا اللباس حرام لکونه متخذا مما لایؤکل لحمه أو حلال و کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام.

آقای سیستانی در جواب فرموده اند: برای متشرعه منفعت مقصوده لباس جواز صلاة در آن است. مگر انسان متشرع که در شبانه روز پنج بار نماز واجب می خواند ممکن است نمازهای مستحب هم بخواند، مگر می شود بگوئیم منفعت مقصوده لباس صلاة در آن نیست؟ به طور متعارف انسان نماز در لباسی می خواند که آن را می پوشد. اینکه بیاید لباسی را برای نماز اختصاص بدهد و لباسها قبل از نماز را بیرون بیاورد این متعارف نیست. ولذا همینکه لباس متخذ از حیوان حرام گوشت صحیح نیست و حرام است در آن نماز خوانده بشود، منفعت مقصوده لباس می شود حرام، وصحیح است بگوئیم این لباس متخذ از حیوان حرام گوشت حرام است، أی تحرم الصلاة فیه حرمة وضعیة. آنوقت لباس مشکوک را نمی دانیم آیا متخذ است از اجزاء حیوان حرام گوشت تا حرام باشد یا متخذ نیست از اجزاء حیوان حرام گوشت تا حلال باشد، قاعده حل را بر آن تطبیق می کنیم.

اقول: این فرمایش آقای سیستانی اولا: مبتنی است بر تعمیم قاعده حل نسبت به حلیت و حرمت وضعیه. و قد منعنا عن ذلک وادعینا الانصراف العرفی الی الحلیة التکلیفیة فی قبال الحرمة التکلیفیة.

وثانیا: جناب آقای سیستانی! آیا عرف متشرعه صحیح می داند که یک لباسی که از اجزاء حیوان حرام گوشت هست به قول مطلق بگوئیم که این لباس حرام است؟ انصاف این است که به قول مطلق صحیح نیست بگوئیم که این لباس حرام است. بله نماز در این لباس حرام است، اما اینکه به قول مطلق بگوئیم این لباس حرام است این خلاف متفاهم عرفی است.

پس این تقریب سوم هم برای قاعده حل تمام نشد. تنها تقریب صحیح تقریب اول بود که ما در آن حیوانی که این لباس را از اجزاء او گرفته ایم قاعده حل را تطبیق کنیم به عنوان حلیت تکلیفیه، بگوئیم این لباس متخذ است از حیوانی که نمی دانیم گوشت او حلال است یا حرام است، کل شیء لک حلال. در گوشت آن حیوان ما قاعده حل جاری کنیم.

البته عرض کردیم این اخص از مدعاست. در جائی این تقریب به درد می خورد که بدانیم آن لباس از اجزاء حیوان گرفته شده، فقط شک داریم آن حیوان حلال گوشت است یا حرام گوشت. اما اگر نمی دانیم این لباس چرم روباه است یا چرم مصنوعی، قاعده حل را در لحم کدام حیوان جاری کنیم.

پس این تقریب قاعده حل ولو درست است ولکن اخص از مدعاست.

یک اشکالی مرحوم نائینی به این تقریب اول کرده است که چون بحث اصولی مفیدی هست بنده برایتان توضیح می دهم:

مرحوم نائینی فرموده است: از جهت دیگر این قاعده حل اخص از مدعاست نه طبق آن وجهی که ما عرض کردیم. فرموده اند: گاهی اجراء این قاعده حل از قبیل اجراء اصل در فرد مردد است. کجا؟ ما دیدیم یک روباهی را صید کردند، یک آهویی را هم صید کرده اند، بعد از مدتی یک چرمی را برای ما آوردند به عنوان یادگاری صید آن روز که یک آهو صید شد و یک روباه. مرحوم نائینی فرموده است: این چرم یا از آن روباه است که یقینا حرام گوشت است، یا از آن آهو است که یقینا حلال گوشت است. می شود دوران امر بین مقطوع الحلیة و مقطوع الحرمة. چطور برویم قاعده حل را جاری کنیم در لحم آن حیوان؟ خب آن حیوان مردد است بین آهو که مقطوع الحلیة است و روباه که مقطوع الحرمة است، فرموده اند این اجراء اصل است در فرد مردد.

من این عنوان را توضیح بدهم: علماء ما گاهی در اجراء اصل اشکال می کنند می گویند این اجراء اصل در فرد مردد است. مثلا شما یک گوسفندی دارید که یقینا جلال است، یک گوسفند دومی هم دارید که قبلا جلال بود ولی یقینا الان دیگر جلال نیست. پس یک گوسفند مقطوع الجلل، وگوسفند دیگر مقطوع عدم الجلل است. فرموده اند اگر یک بولی در آن مکان دیدید نمی دانید بول کدامیک از این دو گوسفند است، کسانی که منکر استصحاب در فرد مردد هستند می گویند ما حکم می کنیم که این بول پاک است. چرا؟ برای اینکه چطور ما حکم کنیم به نجس بودن این بول؟ راهش این است که باید استصحاب کنیم بگوئیم حیوانی که صاحب این بود است کان جلالا والان کما کان.

برخی از علماء مثل مرحوم نائینی، محقق عراقی، حضرت امام وآقای صدر فرموده اند این استصحاب در فرد مردد است جاری نیست. چرا؟ برای اینکه عنوان صاحب هذا البول که موضوع اثر شرعی نیست. اثر شرعی رفته روی مرکب از بول گوسفند و اینکه آن گوسفند جلال باشد. بول گوسفند که این گوسفند جلال است نجس است. این بول، بول گوسفند است بالوجدان، اینکه بگوئید این گوسفند جلال بود پس الان هم جلال است استصحاب در فرد مردد است، چون مشیر است عنوان تلک الشاة یعنی آن گوسفند به واقعی که آن واقع یا این گوسفند سفید است که یقینا جلال است، یا مشیر است به آن گوسفند سیاه که یقینا جلال نیست. پس مشارالیه شما که موضوع اثر شرعی است می گویند الجلال بوله نجس، خب این الجلال بوله نجس عنوان مشیر است به آن واقع جلال. در آن واقع جلال چطور می خواهید استصحاب جاری کنید. اگر این گوسفند سفید است که یقینا جلال است، شک نداریم در بقاء. اگر هم آن گوسفند سیاه است او هم که یقینا جلال نیست او هم شک نداریم در بقائش.

ولذا فرموده اند قاعده طهارت می گوید این بول پاک است.

در مقابل مرحوم آقای خوئی که در این مثالها کلا معتقد است که استصحاب در فرد مردد هیچ مشکلی ندارد. چه مشکلی دارد که همین عنوان مشیر را بیائیم و در قضیه مستصحبه مان مطرح کنیم، بگوئیم گوسفندی که صاحب این بول است یک زمانی جلال بود استصحاب می گوید هنوز هم جلال است. ولو اگر ما این عنوان مشیر اجمالی را در نظر نگیریم به مشارالیه نظر کنیم بالتفصیل، شک در بقاء از بین می رود. ولی این مهم نیست. مهم این عنوان مشیر است که محقق شک است، محقق ارکان استصحاب است. آقای خوئی می گوید اثر روی فرد بار بشود مهم نیست. همین فرد به عنوانه الاجمالی المشیر لحاظ بشود ارکان استصحاب در او تمام است.

برای باز شدن یک مثالی فرضی روشنی بزنم که فرق بین استصحاب فرد مردد با استصحاب کلی قسم ثانی که گاهی با هم اشتباه می شوند روشن بشود:

یک وقت شما روز جمعه می دانید یا زید در خانه بوده یا عمرو. امروز هم شنبه است. می گوئید اگر روز جمعه زید در خانه بوده یقینا بیرون رفته، اگر عمرو در خانه بوده یقینا باقی است.

آقایان فرموده اند: یک وقت شارع اثر شرعی را برده روی صرف الوجود کون الانسان فی الدار، می گوید إذا کان انسان فی الدار یوم السبت فتصدق علی فقیر بدرهم. می گویند خب استصحاب می کنیم بقاء انسان را فی الدار به نحو استصحاب کلی قسم ثانی. چون شک داریم در بقاء انسان فی الدار بعد الیقین بحدوثه، وخود وجود الانسان فی الدار موضوع اثر شرعی است.

اما اگر دیدیم شارع نگفته إذا کان انسان فی الدار فتصدق، گفته إذا کان زید فی الدار یوم السبت فتصدق علی فقیر بدرهم، إذا کان عمرو فی الدار یوم السبت فتصدق علی فقیر بدرهم، فرض کنید حکم در هر دو یکی است، اما موضوع چون عنوان کون زید فی الدار یوم السبت است، کون عمرو فی الدار یوم السبت است، شما باید ارکان استصحاب را ببرید روی آن چیزی که موضوع اثر شرعی است. منکرین استصحاب در فرد مردد این را می گویند، می گویند استصحاب باید در همان موضوعی جاری بشود که موضوع اثر شرعی است، وارکان استصحاب هم باید در همان تمام بشود. موضوع اثر شرعی شد إذا کان زید فی الدار یوم السبت. ارکان استصحاب در این تمام است؟ نخیر، یقین به ارتفاعش داریم علی تقدیر حدوثه. موضوع اثر شرعی إذا کان عمرو فی الدار یوم السبت است. ارکان استصحاب در او تمام است؟ ابدا. ارکان استصحاب در عنوان وجود انسان فی الدار یوم السبت تمام است، یا وجود احدهما فی الدار یوم السبت تمام است. ولی این عنوان که موضوع اثر شرعی نیست. باید ارکان استصحاب در همان موضوع اثر شرعی تمام بشود.

این خلاصه فرمایش بزرگانی که استصحاب را در فرد مردد منکر شده اند. و بالاتر هم آمده اند، گفته اند حتی اگر اثر برود روی وجود انسان فی الدار اما به نحو انحلال، یعنی اگر یک انسان در دار بود یک وجوب تصدق، دو انسان در دار بود دو وجوب تصدق، سه انسان در دار بود سه وجوب تصدق. اثر بشود برای این عنوان به نحو انحلال. این باز برگشتش به این است که اثر رفته روی فرد، چون این فرد از وجود الانسان فی الدار اثر شرعی دارد، فرد دوم اثر شرعی دارد. باز اشکال استصحاب فرد مردد پیش می آید. هم محقق عراقی به این مطلب تصریح می کند و هم آقای صدر.

البته در مقابل مرحوم آقای خوئی است با آن عظمت، فرموده: این حرفها درست نیست. ما نیازی نیست که این عنوان مشیرمان موضوع اثر شرعی باشد. این عنوان مشیرمان مشیر است به آن چیزی که موضوع اثر شرعی است. و این عنوان مشیر است و به برکت او است که ارکان استصحاب تمام می شود. پس ارکان استصحاب در همان عنوان مشارالیه تمام می شود اما به شرط اینکه با عینک این عنوتان مشیر به او نگاه کنید. یک وقت با عینک روشن کون زید فی الدار به فرد نگاه می کنید، بله ارکان استصحاب تمام نیست. اما یک وقت با عینک وجود احدهما فی الدار، وجود انسان فی الدار نگاه می کنید به این واقعه و به این فرد موضوع اثر شرعی. خب با این عنوان اجمالی مشیر یقین به حدوث وشک در بقاء درست می شود. استصحاب در مشارالیه جاری است ولی مشارالیه با اشاره تفصیلیه ارکان استصحاب ندارد ولی با اشاره اجمالیه ارکان استصحاب دارد. ما نمی گوئیم استصحاب می کنیم بقاء زید فی الدار را، نمی گوئیم استصحاب می کنیم بقاء عمرو فی الدار را، می گوئیم می دانیم دیروز یکی از این دو در خانه بود استصحاب می گوید همانی که دیروز در خانه بود امروز هم هست، و هر کدام باشند موضوع اثر شرعی وجوب تصدق است.

وحق هم با آقای خوئی است. فعلا وارد بحث تفصیلی نمی شویم.

البته اشکال های جنبی را کنار بگذارید، ممکن است یک اشکال علیحده ای داشته باشد، ما می خواهیم بگوئیم اصل در فرد مردد اشکال ندارد. حالا مرحوم نائینی در مانحن فیه اشکال استصحاب در فرد مردد را در اصالة الحل در فرد مردد تطبیق کرده است. یعنی همان اختلاف فکر وسلیقه ای که در اجراء استصحاب در فرد مردد بین بزرگان بود، که آقایان نائینی و عراقی و صدر و امام قدهم قبول نداشتند و در مقابل آقای خوئی و تبریزی قدهما قبول داشتند، آن اختلاف را مرحوم نائینی به قاعده حل هم سرایت داده و اجراء کرده است. گفته اینجا هم قاعده حل همین است دیگر. قاعده حل می خواهد در فرد مردد جاری بشود چون اثر انحلالی است. مثلا در مانحن فیه الحیوان المحرم الاکل لایجوز الصلاة فی وبره. مرحوم نائینی فرموده قاعده حل را در کدامیک از این دو حیوان جاری می کنید؟ این چرم یا از آن روباه است، که یقینا حرام گوشت است، یا از آن آهو است که یقین حلال گوشت است، پس شک نداریم، قاعده حل را در چه چیزی می خواهیم جاری کنیم؟

کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی و تبریزی و نحن نتبعهما فی ذلک کما بینّا ذلک فی محله می گویند جناب نائینی! إجراء اصل در فرد مردد چه اشکال و محذوری دارد؟ در اینجا آقای صدر هم آمده هم فکر آقای خوئی شده است. همین آقای صدری که استصحاب در فرد مردد را قبول نداشت معتقد است که حدیث حل در فرد مردد جاری می شود.

کجا آقای صدر این را مطرح کرده است؟

آقای صدر این را در رابطه با قاعده طهارت مطرح می کند ولی نکته ای که می گوید در قاعده حل هم هست. در فقه یک فرعی هست ایشان در اواخر جلد 2 بحوث فی شرح العروة الوثقی مطرح کرده است. آن فرع این است که: شما بعد از وضوء شک کردید آیا با این آب طاهر قطعی وضوء گرفتید که در شرق شما هست، یا با آب نجس قطعی وضوء گرفتید که در غرب شما هست. نمی دانید با چه آبی وضوء گرفتید؟ چه باید بکنیم؟ در اینجا روشن است اولین فکری که به ذهن آدم می آید اجراء قاعده فراغ است. آقایان گفته اند فرض می کنیم که شما در حال وضوء یقین داری که غافل بودی. دیگر قاعده فراغ جاری نمی شود، چون در قاعده فراغ بنا بر نظر صحیح معتبر است که انسان احتمال بدهد که حال العمل ملتفت بوده، واگر علم دارد که حال العمل غافل بوده است قاعده فراغ جاری نیست علی المسلک الصحیح خلافا لجماعة منهم السید السیستانی. پس قاعده فراغ را بگذارید کنار.

آقای صدر می گوید: استاد من آقای خوئی آمده استصحاب کرده. گفته: این آبی که با آن وضوء گرفتیم یک زمانی پاک بود. چون آن آبی که با آن وضوء گرفتیم یا آب شرقی است یا آب غربی یک زمانی پاک بوده است دیگر. مثلا یک روز پیش. استصحاب می گوید الماء الذی توضأت به الی الان طاهرٌ. همان استصحاب در فرد مردد است دیگر. چون ما توضأت به عنوان مشیر است، مشارالیه اش یا این آب است که یقینا پاک است یا آن آب است که یقینا نجس است. آقای صدر می گوید استصحاب در فرد مردد که جاری نیست، ولی بعید نیست بگوئیم قاعده طهارت در فرد مردد جاری می شود. کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر، می گوئیم آبی که با او وضوء گرفتیم انشاءالله طاهر است.

می گویند جناب آقای صدر! چه فرق می کند بین استصحاب در فرد مردد و قاعده طهارت در فرد مردد؟

می گوید دقت کنید، در قاعده طهارت شک اخذ نشده است. همه گرفتاری های استصحاب این بود که در موضوعش شک در بقاء اخذ شده بود، بعد ما می گفتیم ما در اینجا شک در موضوع اثر شرعی نداریم. اما در قاعده طهارت شک اخذ نشده است، فقط گفته اند علم نداشته باش به قذارت، کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر. و ظاهر اینکه علم به قذارت مانع از جریان قاعده طهارت است این است که علم منجز و علم به قذارت بما هو منجز مانع از قاعده طهارت است. ظاهرش این است. ولذا بعدش می گوید اگر علم به قذارت پیدا کردی فتدعه. (فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فلیس علیک). پس ظاهرش این است که غایت قاعده طهارت علم منجز به طهارت است. خب در این مثال من علم منجز ندارم به قذارت آبی که با او وضوء گرفتم. پس قاعده طهارت جاری می شود.

خب این بیان آقای صدر در حدیث حل هم هست. در حدیث حل هم که شک اخذ نشده است. کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام فتدعه. غایت علم منجز است به حرمت به قرینه فتدعه. و ما در این مثال علم منجز به حرمت نداریم. علم منجز به حرمت که نداشتیم قاعده حل جاری می شود. شک که اخذ نشده است در موضوع قاعده حل.

پس اشکال دوم به مرحوم نائینی این شد که جناب نائینی! استصحاب در فرد مردد را اشکال کردید تحمل کردیم، اما امروز قاعده حل را به جرم اینکه اجراء اصل در فرد مردد می شود جلوش را می گیرید این دیگر قابل تحمل نیست. اجراء قاعده حل در فرد مردد اشکال ندارد. آقای صدری که استصحاب در فرد مردد را قبول نکرد هم در اجراء قاعده طهارت و حل در فرد مردد اشکال نمی کند، فضلا از کسانی که استصحاب در فرد مردد را هم جاری می دانند کما هو الصحیح.

جلسه 362

دوشنبه 25/03/88

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 لباس مشکوک بود. عرض کردیم برای تصحیح صلاة در لباس مشکوک ممکن است به استصحاب توصل بجوئیم. توضیح ذلک:

در باب صلاة سه احتمال هست البته نه بر اساس شرطیت أن یکون اللباس مما یؤکل لحمه بلکه بنا بر قول به مانعیت لبس ما لایؤکل لحمه:

احتمال اول: این است که مرکز شرطیت لباس مصلی باشد.

احتمال دوم: این است که مرکز شرطیت صلاة باشد.

احتمال سوم این است که مرکز شرطیت مصلی باشد.

اما اینکه مرکز شرطیت لباس مصلی باشد به این نحو است که بفرمایند: صلاة مشروط است به اینکه لباس مکلف از اجزاء ما لایؤکل لحمه نباشد. الصلاة مشروطة بأن لایکون لباس المکلف من اجزاء ما لایؤکل لحمه.

اما اگر مرکز شرطیت صلاة باشد، اینطور می شود که: صلاة مشروط است به اینکه در اجزاء ما لایؤکل لحمه نباشد. الصلاة مشروطة بأن لاتکون هذه الصلاة فی اجزاء ما لایؤکل لحمه.

اما اینکه مرکز شرطیت مصلی باشد به این نحو است که بگویند: الصلاة مشروطة بأن لایکون المصلی لابسا لاجزاء ما لایؤکل لحمه.

بنا بر احتمال اولما تارة قائل می شویم به جریان استصحاب عدم ازلی و تارة منکر می شویم جریان استصحاب عدم ازلی را. اگر قائل شدیم به جریان استصحاب عدم ازلی، روشن است که استصحاب عدم ازلی جاری می کنیم می گوئیم این لباس آن زمانی که نبود از اجزاء ما لایؤکل لحمه نبود. فرض این است که طبق احتمال اول مرکز شرطیت لباس است، الصلاة مشروطة بأن لایکون لباس المصلی من أجزاء ما لایؤکل لحمه. استصحاب می کنیم می گوئیم این لباس هنگامی که وجود نداشت و اصلا معدوم بود هیچ چیز نبود، از اجزاء حیوان حرام گوشت هم نبود والان کما کان. مثلا این کلاه چرمی را که در نماز به سرمان گذاشتیم می گوئیم این کلاه آنوقتی که وجود خارجی نداشت از اجزاء روباه نبود والان کما کان.

نفرمائید که استصحاب می گوید از اجزاء آهو هم نبود.

نه، این استصحاب دوم اثر ندارد، چون اثر شرعی رفته روی اینکه أن لایکون اللباس من اجزاء ما لایؤکل لحمه. چون گفته اند صل ولایکون لباسک فی الصلاة من اجزاء ما لایؤکل لحمه. استصحاب می گوید این لباس من قبل از اینکه موجود بشود از اجزاء ما لایؤکل لحمه نبود والان کما کان. اینکه ما بیائیم بگوئیم استصحاب می کنیم که از اجزاء ما یؤکل لحمه هم نبود او اثر ندارد، چون ثابت نمی کند که از اجزاء ما لایؤکل لحمه است. اصل مثبت می شود. اصل مثبت که حجت نیست. اثر شرعی رفته روی اینکه لایکون لباسک من اجزاء ما لایؤکل لحمه، وما با استصحاب عدم ازلی این را احراز کردیم که لیس لباسنا من اجزاء ما لایؤکل لحمه لجریان الاستصحاب فی العدم الازلی.

پس بنابر قول به جریان استصحاب عدم ازلی مطلب صاف است.

اما کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارند، کالسید البروجردی والسید الامام قدهما و ما هم تابع این دو بزرگوار هستیم و در جریان استصحاب عدم ازلی اشکال می کنیم، ما چه بکنیم؟

مرحوم آقای تبریزی رض فرموده است: شما هم که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارید بیائید استصحاب عدم نعتی جاری کنید. چون این چرم قبل از اینکه جزء حیوان بشود خاک بود، متحول شد به جزء حیوان. استحاله شد به جزء حیوان. هر جزئی از اجزاء حیوان را که روی آن انگشت بگذارید یک حالت سابقه ای دارد که قبل از اینکه جزء حیوان بشود بود و لکن خاک بود، گیاه بود. مثل خود ما انسان ها، خود ما انسان ها یک زمانی بودیم ولی انسان نبودیم. أ لم یک نطفة من منیٍّ یمنی. خب شما در مورد شک در استحاله کلب الی الملح چه می گوئید. شک می کنید این کلبی که در نمک زار افتاد الان نمک شده است یا هنوز کلب است. اشاره می کنید می گوئید هذا کان کلبا والان کما کان، یا هذا لم یکن ملحا والان کما کان. چرا؟ برای اینکه برفرض این کلب مستحیل بشود به ملح، باز صادق است که هذا کان کلبا، کما اینکه در مورد انسان صادق بود که هذا کان نطفة. در مانحن فیه هم صادق است بگوئیم هذا الجلد کان ترابا یا کان نباتا یا لم یکن جزءا من الحیوان والان کما کان. و اگر می دانید جزء حیوان است نمی دانید جزء آهو است یا جزء روباه، باز اشاره می کنید می گوئید این چرم یک زمانی جزء روباه نبود، کی؟ آنوقتی که هنوز جزء حیوان نشده بود چون گیاه بود، خاک بود، و الان کما کان یعنی الان هم جزء روباه نیست.

اقول: این فرمایش استاد ما مرحوم آقای تبریزی در مانحن فیه ناتمام است. چرا؟ برای اینکه عرفا تغذیه ای که حیوان می کند استحاله نمی شود به اجزائش، بلکه تغذیه می کند حیوان و احداث می کند اجزائش را. یک وقت بحث استحاله است، در موارد استحاله فرمایش استاد خوب است که اگر شک کردیم در استحاله استصحاب می کنیم عدم استحاله را. اما یک وقت بحث انتاج و تولید است. بحث استحاله نیست. صحیح نیست ما بگوئیم این چرم یک زمانی خاک یا گیاه بود. نخیر، عرفا خاک و گیاه تبدیل به چرم حیوان نشده است. حیوان خودش یا پدرش تغذیه کرده اند و احداث کرده اند این جزء حیوان را. عرفا خاک تبدیل به نطفه نمی شود. مثلا پدر غذا می خورد مادر غذا می خورد، ایجاد می کند نطفه را، نه اینکه آن نطفه استحاله شده آن غذا است. عرفا اینطور نیست. در موارد استحاله ما آن عنوان ذاتی را اگر شک کردیم استصحاب می کنیم، یعنی می گوئیم هذا کان کلبا، لم یکن ملحا. اما در مواردی که یقین داریم کلب استحاله شد به ملح صحیح نیست بگوئیم هذا کان نجسا. چرا؟ برای اینکه هذا کان کلبا و الکلب کان نجسا، چون نجاست عرفا عارض می شود بر صورت کلبیه. بحث آقای تبریزی این نیست که شما بگوئید هذا کان نجسا. نخیر ایشان قبول ندارد. اما هذا کان کلبا می گوئیم. آقای تبریزی می گوید همانطور که آنجا صحیح است بگوئید هذا کان کلبا یا هذا لم یکن ملحا، اینجا هم بیائید بگوئید هذا لم یکن من أجزاء ما لایؤکل لحمه.

ما عرضمان این است که در مورد کلبی که استحاله می شود به ملح، واقعا استحاله است. تحول وتغییر است. اما واقعا صحیح است آن پوست روباه را بگوئیم یک زمانی گیاه بود؟ اصلا عرفی نیست. چرا؟ برای اینکه این گیاه را پدر این حیوان و مادر این حیوان و خود این حیوان تغذیه کرده اند و تولید کرده اند این جزء را. یعنی پدر ومادر این حیوان تغذیه که کردند آن طعام و شرب متسحیل نشد به نطفه، حیثیت تعلیلیه است از نظر عرف که باعث شد پدر و مادر این حیوان تولید نطفه کردند. و این نطفه هم تغذیه کرد حالا یا از طریق مادر و یا مستقیم غذا و کیاه تغذیه کرد و تولید کرد اجزاء جدید را. این استحاله نیست.

این مطلب ایشان را بعضی از آقایان در بحث ماء مطلق و ماء مضاف هم گفته اند. گفته اند هر ماء مضافی در عالم یک زمانی ماء مطلق بود. چرا؟ برای اینکه مثلا آب انار از انار است، انار از درخت انار است، آبهایی که درخت انار از زمین تغذیه کرد تبدیل شد به آب انار. پس صحیح است بگوئیم این آب انار یک زمانی آب مطلق بود، و این در مورد شک به درد می خورد، شک می کنیم که این آب انار است یا آب مطلق، می گوئیم به هر حال این مایع یک زمانی آب مطلق بود والان کما کان.

ما آنجا هم اشکال کردیم، گفتیم درخت انار آب را استحاله نمی کند به آب انار، بلکه تغذیه می کند آب را، این باعث می شود که تولید کند و بسازد انار وآب انار را. یا این شیری که شما می خورید آیا عرفا یک زمانی آب بود؟ یا نه شما این شیری که می خورید این گاوی که شیر داده است آب خورد گیاه خورد قوت گرفت تا تولید کرد شیر را. واقعا از نظر عرفی اینطور است. استحاله نیست که بگوئیم این شیر یک زمانی گیاه بود یک زمانی آب بود. حداقل عرف عام این را نمی پذیرد. این باید یا بیاید در لابراتوارهای علمی یا کسی بیاید که ابحاث دقیق فلسفی را بشنود بعد ذهنش مشوش بود، والا از نظر عرفی که هیچ عرفی نمی پذیرد که این شیر یک زمانی آب بود یک زمانی گیاه بود. این چرم یک زمانی گیاه بود یا یک زمانی خاک بود. ولذا این فرمایش آقای تبریزی جاری نیست.

ولذا باید در مقام استصحاب عدم ازلی جاری کنیم و چون ما استصحاب عدم ازلی را قبول نداریم مشکل پیدا می کنیم.

اما احتمال دوم: این است که مرکز شرطیت صلاة باشد. یعنی بگویند صل و لاتکون صلاتک فی ما لایؤکل لحمه، نه ولایکون لباسک مما لایؤکل لحمه که احتمال اول بود.

اگر این باشد یک وقت اول نماز من این کلاهی که لباس مشکوک است روی سرم نیست، می گویم الله اکبر، بعد این کلاه را می گذارم روی سرم. خب این خوب است. می گویم این نماز یک زمانی در اجزاء ما لایؤکل لحمه نبود، کی؟ آنوقتی که گفتم الله اکبر. استصحاب می گوید تا آخر نماز این نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت نیست. اما اگر از اول نماز این کلاه را من به سر دارم. خب اینجا نمی توانم بگویم یک زمانی این نماز بود ولی در اجزاء حیوان حرام گوشت نبود. مجبورم استصحاب عدم ازلی جاری کنم. بگویم این نماز آنوقتی که نبود به نحو سالبه انتفاء موضوع در اجزاء ما لایؤکل لحمه نبود والان کما کان. حالت سابقه می شود سالبه به انتفاء موضوع. آن زمانی که این نماز نبود در اجزاء حیوان حرام گوشت نبود چون اصلا نمازی نبود. حالا نماز موجود شده شک می کنم در اجزاء حیوان حرام گوشت هست یا نیست استصحاب عدم ازلی باید جاری کنم که هنوز هم در اجزاء حیوان حرام گوشت نیست.

کسانی می توانند این استصحاب را جاری کنند که استصحاب عدم ازلی را قبول کنند. ولی ما این استصحاب عدم ازلی را نپذیرفتیم.

احتمال سوم: این بود که مرکز شرطیت خود مکلف و مصلی باشد. صل و لاتکن لابسا لما لایؤکل لحمه. نه و لایکون لباسک مما لایؤکل لحمه که احتمال اول بود که مرکز شرطیت لباس است. و نه احتمال دوم که و لاتکون صلاتک فی ما لایؤکل لحمه. احتمال سوم این است که ولاتکن انت لابسا لاجزاء ما لایؤکل لحمه.

خب این احتمال سوم خیلی خوب است، در غالب موارد ما استصحاب می کنیم. می گوئیم بالاخره حالت سابقه همه من و شما این است که یک زمانی مجرد بودیم از لباس. بالاخره حمام می رویم در حمام لباس نداریم، می آییم بیرون لباس می پوشیم، وای لباس مشکوک را هم پوشیدیم. خب استصحاب می گوید من یک زمانی لابس اجزاء ما لایؤکل لحمه نبودم پس الان هم نیستم.

فقط یک فرض نادری هست وآن این است که اول این مکلف برود یک لباس مقطوع الاتخاذ مما لایؤکل لحمه پیدا کند، مثلا یک چرم روباهی درجه یک (که می گویند خیلی گرانقیمت هم هست چون زیبا است و زنهای مترفین می پوشند) پوشیده بود، همزمان با او این کلاه مشکوک را هم روی سرش گذاشته بود. بعد این چرم روباهی قطعی را در آورده بود. خب اینجا حالت سابقه اش لبس ما لایؤکل لحمه است، چون چرمی که یقینا از روباه است پوشیده بود. شما نمی توانید استصحاب کنید که این آقا قبلا لابس ما لایؤکل لحمه نبود. چرا؟ برای اینکه پنج دقیقه پیش یقین لابس ما لایؤکل لحمه بود. پس چه باید کرد؟ آن چرم روباهی را که در آوردید، این کلاه را هم یک لحظه بردارید بگذارید روی زمین، (روی دستتان هم نگیرید چون خودش شبهه دارد ومی شود همراه داشتن) دومرتبه می پوشد، تا در این یک ثانیه یا این یک دقیقه ای که این کلاه را روی زمین گذاشته بود بگوید الان من لابس ما لایؤکل لحمه نیستم.

پس این احتمال سوم بسیار احتمال مفیدی هست، ودر غالب موارد که استصحاب می کنیم اینکه ما لابس ما لایؤکل لحمه نیستیم، در مورد نادر هم راه حل داریم، راه حلش این است که به دستان مبارکش یک زحمتی بدهد این کلاه را بردارد دومرتبه بشورد، این لباس مشکوک را دربیاورد دو مرتبه بپوشد.

سؤال وجواب: این یک دقیقه در آوردن وسپس پوشیدن ولو در حکم واقعی فرق نمی کند اما در حکم ظاهری فرق می کند وکم له من نظیر که احکام ظاهریه به همین نحو اختلاف پیدا می کند).

سؤال وجواب: شما کی صادق است که تارک طبیعت بودید؟ شما نتیجه می گیرید که پس لابس ما لایؤکل لحمه نیستید. چرا؟ برای اینکه لابس ان پالتوی روباهی که یقینا نیستید، لابس کلاه روباهی هم بالاستصحاب نیستید. چون نمی دانید این کلاه، کلاه روباهی است یا کلاه آهویی. پس لابس ما لایؤکل لحمه نیستید. خب این اصل مثبت است. چون احراز اینکه مثلا زید موجود نیست بالوجدان است، عمرو موجود نیست بالاستصحاب است، این بخواهد اثبات کند پس صرف الوجود انسان نیست این اصل مثبت است. چون انتفاء صرف الوجود لازم عقلی انتفاء افراد است. شما احراز می کنید انتفاء یک فرد را بالوجدان و احراز می کنید انتفاء فرد دیگر را بالتعبد الاستصحابی. لازمه انتفاء افراد انتفاء صرف الوجود است، واین اصل مثبت می شود. ولذا شما باید حالت سابقه خود انتفاء صرف الوجود را مطرح کنید، وراهش این است که بعد از اینکه این آقا آن پالتو روباهی را کند یک آن کلاه را روی زمین بگذارد تا بتواند یقین سابق درست کند وبعد که کلاه را روی سرش گذاشت استصحاب کند عدم لبس ما لایؤکل لحمه را. این حکم سه احتمال.

مرحوم آقای خوئی در تقریب اثباتی این سه احتمال فرموده است: به نظر ما احتمال صحیح احتمال سوم است. چرا؟

ایشان فرموده است: ظاهر موثقه سماعه همین احتمال سوم است. و لاتلبسوا منها شیئا تصلون فیه. نهی می کند از لبس ما لایؤکل لحمه فی الصلاة. خب این احتمال سوم بود که نهی می کند که لابس باشد مکلف لما لایؤکل لحمه.

بعد آقای خوئی فرموده است اصلا احتمال اول و دوم معقول نیست. چرا؟

ایشان فرموده برای اینکه احتمال اول این بود که مرکز شرطیت لباس باشد، أن لایکون اللباس مما لایؤکل لحمه. آقای خوئی فرموده شرط واجب یعنی قید واجب، یعنی امر برود روی این شرط. شرط واجب غیر از شرط وجوب است. شرط وجوب متعلق امر نیست ولذا می تواند خارج از اختیار باشد مثل دخول وقت. اما شرط واجب باید اختیاری باشد چون امر به او تعلق می گیرد. اینکه این لباس از اجزاء حرام گوشت نباشد مگر در اختیار من است؟ خدا این کلاه را یا از اجزاء روباه آفریده، پس مما لایؤکل لحمه است، و یا از اجزاء روباه نیافریده، پس مما یؤکل لحمه است. مگر در اختیار من است؟ مگر می تواند شارع امر غیر اختیاری را شرط واجب قرار بدهد. شرط واجب یعنی ما یطلب تحصیله. مگر می شود طلب بشود تحصیل یک امر خارج از اختیار، ومن بگویم تو باید کاری کنی که این لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد. آقا من چکار می توانم بکنم!. خب این لباس یا از اجزاء روباه هست یا نیست. شرط واجب باید فعل اختیاری باشد مثل وضوء و استقبال قبله وستر للصلاة. اما اینکه شرط واجب این باشد که لایکون لباسک من اجزاء ما لایؤکل لحمه، خب مگر در اختیار من است که این لباس از اجزاء روباه باشد یا نباشد. مگر این لباس را من آفریده ام که در اختیار من باشد که از اجزاء روباه نباشد؟!

پس احتمال اول غیر معقول است.

می فرماید اما احتمال دوم هم غیر معقول است. چرا؟ چون احتمال دوم می گفت لاتکون صلاتک فی ما لایؤکل لحمه. آقای خوئی فرموده مگر صلاة که یک فعل مکلف است و لبس ما لایؤکل لحمه که فعل دیگر مکلف است مگر رابطه اینها رابطه ظرف ومظروف است؟ «فی» در جایی بکار می رود که رابطه بین دو چیز رابطه ظرف ومظروف باشد مثل زید فی الدار. اما اینکه بیایند بگویند القیام فی التکلم این درست نیست. القیام فی التکلم یعنی چه؟ قیام و تکلم دو تا فعل هستند، معنا ندارد که سر هر چیزی «فی» در بیاوریم. بله التکلم قائما حرفی نیست. اینجا هم صلاة یک فعل مکلف است و لبس ما لایؤکل لحمه هم فعل دیگر مکلف است، دو تا فعل که رابطه شان ظرف ومظروف نیست که بیاید بگوید صلاة فی لبس ما لایؤکل لحمه.

پس این هم غیر معقول است، ولو در موثقه ابن بکیر آمده است که الصلاة فی وبره فاسد، ولی ما باید از این ظهور رفع ید کنیم. چون معقول نیست که دو تا فعل مکلف احدهما ظرف برای دیگری باشد. اصلا استعمال مجازی است. مثل اینکه القیام فی التکلم استعمالش مجازی است الصلاة فی لبس ما لایؤکل لحمه هم استعمالش مجازی است.

ولذا احتمال سوم هم ظاهر موثقه سماعه است و هم احتمالی است که تعین ثبوتی دارد. لذا ایشان فرموده راحت ما استصحاب می کنیم عدم لبس ما لایؤکل لحمه را. ببینیم آیا فرمایش آقای خوئی درست است یا درست نیست.

جلسه 363

سه شنبه 26/03/88

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 تمسک به استصحاب در مسأله لباس مشکوک بود. عرض کردیم سه احتمال در مرکز شرطیت وجود داشت: یکی اینکه مرکز شرطیت لباس مصلی باشد. صل و لایکون لباسک مما لایؤکل لحمه. احتمال دوم این است که مرکز شرطیت خود صلاة باشد. صل و لا تکون صلاتک فی ما لایؤکل لحمه. احتمال سوم این است که مرکز شرطیت خود مصلی باشد. صل و لاتکن لابسا لما یؤکل لحمه.

مرحوم آقای خوئی فرمودند احتمال سوم متعین است و ظاهر موثقه سماعه است که فرمود ولاتلبسون شیئا منها تصلون فیه. اما احتمال اول ودوم معقول نیست، چون احتمال اول شرط را لباس قرار می دهد که لباس از اجزاء حرام گوشت نباشد. مگر در اختیار من است که این چرم از اجزاء روباه باشد یا از اجزاء روباه نباشد. بلکه تابع اسباب تکوینیه خودش هست. واما اینکه بخواهد شرط صلاة باشد این هم غیر معقول است، چون صلاة یک فعل مکلف است، لبس ما لایؤکل لحمه فعل دیگر مکلف است. اینها رابطه شان رابطه ظرف ومظروف نیست، کما اینکه صحیح نیست بگوئیم القیام فی التکلم، چون رابطه دو فعل با هم رابطه ظرفیت ومظروفیت نیست، نه زمان است احد الفعلین بالنسبة الی الفعل الآخر و نه مکان است نسبت به او. ولذا در موثقه ابن بکیر که آمده الصلاة فی وبره فاسد باید توجیه کرده و حمل بر مجاز کنیم.

فیتعین الاحتمال الثالث. طبق احتمال ثالث هم که غالبا استصحاب عدم لبس ما لایؤکل لحمه جاری می شود بلا أیّ مشکل.

اقول: این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ناتمام است. اما اینکه فرمود نمی تواند شرط لباس باشد چون غیر اختیاری است، که لباس از اجزاء حیوان حرام گوشت باشد یا نباشد این فعل اختیاری مکلف نیست تا تحت امر قرار بگیرد. ما عرضمان این است که شرط واجب با جزء واجب فرق می کند. جزء واجب باید اختیاری باشد. اما شرط واجب تقید به آن باید اختیاری باشد، چون آنچه که تحت امر قرار می گیرد تقید الواجب بالشرط است و نه خود شرط. شارع به شما می گوید بر شما واجب است حج را فی موسمه انجام دهید، شرط واجب این است که ماه ذیحجه فرا برسد که تحت اختیار مکلف نیست. یا شارع می گوید بر شما واجب است یک روز روزه قضاء بگیرید، شرط واجب این است که من حین طلوع الفجر الی غروب اللیل امساک کنید. این طلوع فجر در اختیار من و شماست؟ شرط وجوب که نیست، چون من فاته صوم شهر رمضان یجب علیه القضاء، وجوب فعلی است از زمان فوت صوم شهر رمضان. پس زمان شرط واجب است. چون غیر اختیاری است پس نباید شرط واجب باشد؟. تقید واجب به شرط تحت طلب می رود نه خود شرط. در اینجا هم تقید صلاة بأن لایکون لباسک مما لایؤکل لحمه این تحت طلب می رود. از شما می خواهیم که نمازتان در حالی باشد که لباس شما از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد. خب شما می توانید این لباسی را که از چرم روباه گرفته شده در بیاورید و دور بیندازید. لباس شما دیگر از اجزاء حیوان حرام گوشت نیست. لباس شما یعنی ملبوس شما فی الصلاة. خب ملبوس شما فی الصلاة در اختیار شماست که از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد، به این نحو که اگر یک چرم متخذ از روباه بود آن را دو بیفکنید. در شرط واجب استصحاب جاری هست و اثبات می کند تقید واجب را.

وانگهی این نکته را دقت کنید که: موضوع این است که أن لایکون ما تلبسه من اجزاء ما لایؤکل لحمه. خب در اختیار شما نیست که آنچه را که می پوشید از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد؟ در اختیار شما است. می توانید این پالتوی را که از چرم روباه گرفته شده است دور بیندازید. شرط هم در اختیار شما است. ما اول ادعا کردیم که تقید تحت طلب است، حالا می گوئیم حتی اگر خود این قید و شرط تحت طلب باشد باز در اختیار شما است. چون گفته اند لایکون ما تلبسه من اجزاء ما لایؤکل لحمه. شما نمی توانید این را امتثال کنید؟ خب لباسی است متخذ از چرم روباه، در می آورید امتثال کرده اید این خطاب را.

پس این باعث نمی شود که احتمال اول تبدیل بشود به احتمال سوم. احتمال سوم این بود که صل و لاتلبس ما لایؤکل لحمه، ولی احتمال اول این بود که صل و لایکون ما تلبسه مما لایؤکل لحمه. ما طبق احتمال اول نیاز به استصحاب عدم ازلی داریم، بگوئیم این چرمی که ما پوشیدیم یک زمانی که نبود جزء حیوان حرام گوشت هم نبود والان کما کان، ولکن ما داریم جواب اشکال آقای خوئی را می دهیم که جناب آقای خوئی! أن لایکون ما تلبسه جزءا مما لایؤکل لحمه قابل امتثال است، نه به اینکه این چرم را تبدیل کنم و چرم روباهی بشود چرم آهوئی. بله این غیر مقدور است. اما می توانم آن را در نماز نپوشم، در نتیجه امتثال کرده ام این خطاب را که و أن لایکون ما تلبسه من اجزاء ما لایؤکل لحمه.

و اما آنچه که راجع به احتمال دوم فرمودید که نسبت صلاة با لبس ما لایؤکل لحمه نسبت ظرف ومظروف نیست، چون احد الفعلین بالنسبة الی الفعل الآخر نه زمان است و نه مکان، ولذا نه ظرف زمانی است و نه ظرف مکانی. ولذا صحیح نیست بگوئیم التکلم فی القیام، القیام فی التکلم. ولذا فرمودید الصلاة فی وبر ما لایؤکل لحمه فاسد استعمال مجازی است.

جناب آقای خوئی! موثقه ابن بکیر نفرمود الصلاة فی لبس ما لایؤکل لحمه، فرمود الصلاة فی ما لایؤکل لحمه. آنی که فعل مکلف است لبس ما لایؤکل لحمه. بله صحیح نیست بگویند الصلاة فی لبس ما لایؤکل لحمه، رابطه اینها رابطه ظرف و مظروف نیست. اما الصلاة فی ما لایؤکل لحمه که موثقه ابن بکیر فرمود الصلاة فی وبره فاسد این چرا رابطه اش رابطه ظرف ومظروف نیست؟ عرفا لباسی که ما می پوشیم نسبت به فعل ما احاطه دارد. کما اینکه می گوئیم المشی فی الظل، چون ظل بر ما احاطه دارد لذا صحیح است بگوئیم المشی فی الظل راه رفتن در سایه. سایه مگر ظرف زمانی است یا ظرف مکانی است؟ پس چرا می گوئید المشی فی الظل؟. هیچ هم مجاز نیست بلکه یک استعمال عرفی است. الصلاة فی وبر ما لایؤکل لحمه، الصلاة فی ثوب متخذ مما لایؤکل لحمه هیچ استعمال مجازی نیست. برای اینکه انسان وقتی که نماز می خواند و پیراهنی را که از حیوان حرام گوشت گرفته شده پوشیده است صدق می کند که نماز خواند در پیراهن گرفته شده از حیوان حرام گوشت. این همه روایت داریم که لاتصل فی ثوب اصابه خمر حتی تغسله. این همه روایت متعدد داریم که لاتصل فی ثوب کذا یا صل فی ثوب کذا، همه اینها استعمال مجازی است؟! چرا استعمال مجازی باشد، کاملا عرفی است. نفرمود الصلاة فی لبس ثوب. آنی که فعل ما است لبس ثوب است. اینجا هم نفرمود الصلاة فی لبس ما لایؤکل لحمه، بلکه فرمود الصلاة فیما لایؤکل لحمه، مثل الصلاة فی ثوب نجس.

پس این احتمال دوم هم عرفی است، ظاهر موثقه ابن بکیر هم فی حد ذاته همین است. فوقش با موثقه سماعه که ظاهرش احتمال ثالث است تعارض می کنند. موثقه سماعه نهی می کند از لبس ما لایؤکل لحمه می شود احتمال ثالث. موثقه ابن بکیر نهی می کند از صلاة فیما لایؤکل لحمه می شود احتمال ثانی.

واساسا به نظر ما این تدقیق غیر عرفی در روایات درست نیست. ما این را قبلا هم عرض کرده ایم: ممکن است واقعا مثلا نجاست آب وضوء مانع باشد، ولی در روایات بگویند توضأ بماء طاهر. نمی توانید بگوئید چرا نفرمودید لاتتوضأ بماء نجس. مگر سقراط و افلاطون با شاگردانشان سخن می گفتند؟! ائمه علیهم السلام با مردم به لسان عرف سخن می گویند. ممکن است طهارت شرط باشد بگویند لاتتوضأ بماء نجس، ممکن است نجاست مانع باشد بگویند توضأ بماء طاهر. یک بیان عرفی است. نمی توانی از این بیانها تعیین کنی که کدامیک از این احتمالها صحیح است. واقعا در مانحن فیه هم سه احتمال است هر سه عرفی است. و این تعبیرها در روایات ظهور ندارد در اینکه تعیین کند که احتمال سوم درست است و احتمال اول غلط است.

ولذا به نظر ما باید اساس را بر این بگذاریم که معلوم نیست کدامیک از این سه احتمال صحیح است. ولذا ما باید اثر فقهی را اینگونه برنامه ریزی بکنیم که احتمال اول هم هست، احتمال دوم هم هست و احتمال سوم هم هست. یکی از این سه احتمال ممکن است درست باشد، ولذا باید بر همین اساس ببینیم اصل عملی چه اقتضائی دارد.

به نظر ما اگر اول نماز این لباس مشکوک را مکلف نپوشیده بود، کلاه مشکوک را سرش نگذاشت، الله اکبر را که گفت کلاه را برداشت گذاشت سرش. علی جمیع الاحتمالات الثلاثة نمازش صحیح است. چون اگر احتمال اول بود که أن لایکون ما تلبسه من اجزاء ما لایؤکل لحمه، آن کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارد که استصحاب عدم ازلی جاری می کند. می گوید این لباس هنگامی که نبود از اجزاء حیوان حرام گوشت نبود. آن کسی که مثل ما استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد، یک مبنای دیگری را قبول می کند وآن مبنا این است که در تقید اصل جاری می کند. حالا که در قید دستش از اصل کوتاه شد چون استصحاب عدم ازلی است در تقید اصل جاری می کند. مثل آبی که نمی دانیم از اول که آب مطلق است یا مضاف. آن کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارد استصحاب می کند که هذا لیس بماء، آن کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد استصحاب می کند عدم تحقق الغسل بالماء را. می گوید یک زمانی که در مورد ما غسل به ماء محقق نشده بود، غسل به این مایع مشکوک که کردیم نمی دانیم غسل به ماء محقق شد یا نه استصحاب می کنیم عدم تحقق الغسل بالماء را. در خود تقید اصل جاری می کنیم.

اینجا هم ما که استصحاب عدم ازلی را قبول نداریم، طبق احتمال اول دستمان از اجراء اصل در خود لباس که کوتاه شد نوبت می رسد به اجراء استصحاب در تقید. اینجا خوشبختانه حالت سابقه تقید وجود تقید است. چون الله اکبر را که گفتیم تقید صلاة بأن لایکون اللباس متخذا مما لایؤکل لحمه خب این تقید نماز در هنگام الله اکبر گفتن محرز بود، استصحاب می کنیم بقاء تقید را. استصحاب می کنیم که این نماز اول که شروع شد همراه با این بود که در لباسی که از حیوان حرام گوشت گرفته شده نبود پس تا آخر نماز هم همراه با آن نیست. پس طبق احتمال اول که شرط است جزء نیست، شرط یعنی تقید واجب به این شرط متعلق امر است. ما در خود شرط اگر اصل جاری کردیم فهو، اگر اصل جاری نکردیم در خود تقید واجب به این شرط اصل جاری می کنیم. طبق احتمال اول که أن لایکون ما تلبسه مما لایؤکل لحمه استصحاب عدم ازلی را قبول دارید؟ خب اگر قبول دارید استصحاب کنید که یک زمانی که این لباس نبود از اجزاء حیوان حرام گوشت نبود، اگر قبول ندارید بالاخره شرطی گفته اند، شرط یعنی متعلق امر خود شرط نیست بلکه تقید به شرط است. مخصوصا که در اینجا بیائیم بگوئیم خود شرط امر غیر اختیاری است، که این ثوب از اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد که در اختیار من مکلف نیست که آقای خوئی فرمود. دیگر در اینجا که نمی شود بیائیم بگوئیم خود شرط متعلق امر است، پس باید بگوئیم تقید به این شرط متعلق امر است. آقا در شرط اگر شما توانستید اصل جاری کنید فهو، اگر نتوانستید استصحاب کنید حالت سابقه تقید را. در مثل الغسل بالماء حالت سابقه عدم تقید بود، قبلا غسل بالماء محقق نشده بود، حالا هم که لباستان را با این مایع مشکوک می شورید استصحاب می کنید عدم تحقق غسل بالماء را. در مانحن فیه فرض این است که موقع الله اکبر گفتن این کلاه را گذاشته بودید زمین. خب استصحاب در این کلاه جاری نشد. استصحاب می کنید که من یک زمانی نماز خواندم در حالی که لباسم از اجزاء حیوان حرام گوشت نبود.

دقت کنید بالاخره واجب ما و مقید ما صلاة است علی أیّ تقدیر. طبق هر سه احتمال صلاة مقید است، منتهی مرکز قید اختلاف است، ولی در هر سه می گفتیم صل، منتهی صل بشرط أن لایکون لباسک مما لایؤکل لحمه که احتمال اول بود، صل فی ما لایؤکل لحمه که احتمال دوم بود، صل بشرط أن لاتکون لابسا لما لایؤکل لحمه احتمال سوم بود. هر سه احتمال مرکز شرطیت فرق می کند اما مشروط نماز است. تقید نماز به این شرط متعلق امر است. مرکز شرطیت طبق این سه احتمال فرق می کرد اما مشروط علی أی حال نماز است چیز دیگری نیست.

خب ما می آییم می گوئیم موقعی که الله اکبر گفتیم این مشروط محقق بود. مثال بزنم: مثل آن مبنایی که آقای صدر دارد، می گوید اگر شارع بگوید صل فی النهار. آقای صدر مبنایش این است که می گوید چون نهار امر غیر اختیاری است، استصحاب نهار به درد نمی خورد. می گوید چون وقتی شرط غیر اختیاری بود خودش متعلق امر نمی تواند باشد. تقید صلاة به نهار متعلق امر می شود، استصحاب بقاء نهار بخواهد اثبات تقید صلاة بکونها فی النهار بکند می شود اصل مثبت. این نظر آقای صدر است. فرق می کند با صل مع الوضوء. آنجا خود وضوء متعلق امر است چون اختیاری است. اما در صل فی النهار آقای صدر می گوید نمی تواند نهار متعلق امر باشد، پس متعلق امر چیست؟ متعلق امر تقید الصلاة فی النهار است. بعد می گوید استصحاب بقاء نهار برای اثبات تقید الصلاة فی النهار می شود اصل مثبت.

البته ما این را قبول نکردیم و گفتیم اینها اصل مثبت نیست. خب آقای صدر هم قبول دارد که اگر شما الله اکبرت را در روز گفتی بعد شک داری که شب شد یا نه، استصحاب کن خود تقید را. بگو این نماز من هنگام شروع در نهار بود، استصحاب می گوید تا آخرش هم در نهار است. اگر آقای صدر اشکال بکند آنجایی اشکال می کند که از اول الله اکبر نمی دانی در نهار بود یا در لیل. آنجا می گوید استصحاب نهار اثبات نمی کند حصول تقید الصلاة بکونها فی النهار. اما اگر الله اکبر را گفتی آفتاب را می دیدی بعد شک کردی که وسط نماز آفتاب غروب کرد یا نه. اصلا خود کون الصلاة فی النهار خود این تقید حالت سابقه وجودیه دارد استصحاب می کنیم. مانحن فیه هم همین است. ما می گوئیم بنابر احتمال اول برفرض استصحاب در لباس جاری نشود، آنی که بالاخره متعلق امر است تقید صلاة است بأن لایکون اللباس مما لایؤکل لحمه. خب ما می گوئیم این نماز وقتی شروع شد همراه با تقید بود بأن لایکون ما یلبسه جزءا مما لایؤکل لحمه فنستصحب بقاء هذه الحالة للصلاة الی آخر الصلاة. این بنابر این بود که اول نماز کلاه را زمین بگذارد.

اما اگر این آقا سرش کچل است نمی خواهد کلاه را از سرش بردارد حتی موقع گفتن الله اکبر، ما می گوئیم اگر اینجوری است که از اول نماز کلاه مشکوک را روی سرت می گذاری، به نظر ما باز مشکلی نداری؟ چرا؟ برای اینکه به نظر ما مشخص نیست که کدامیک از این سه احتمال ها درست بود. شاید احتمال سوم درست باشد. آقای خوئی ره می گفت حتما احتمال ثالث درست است ولذا این نماز را تصحیح می کرد بدون احتیاج به استصحاب عدم ازلی، چون استصحاب می کنیم که انت لست لابسا لما لایؤکل لحمه، آنوقتی که از حمام بیرون آمدی که لابس نبودی ما لایؤکل لحمه را استصحاب می گوید الان هم لابس نیستی. چون ایشان احتمال ثالث را تقویت کرد. ما می گوئیم احتیاجی به تقویت احتمال ثالث نیست، احتمال که می دهیم احتمال ثالث درست باشد. همینکه احتمال این معنا را می دهیم کافی است. برائت جاری می کنیم از شرطیت به نحو احتمال اول و شرطیت به نحو احتمال ثانی. چون آنها کلفت زائده می آوردند. آنها بودند که باعث می شدند که ما نتوانیم به این نماز اکتفاء کنیم. ولی احتمال ثالث خیلی آسان است، می گوید استصحاب کن که تو لابس ما لایؤکل لحمه نیستی نماز بخوان، ولو از اول نماز در این کلاه مشکوک نماز بخوانی. احتمال ثالث موجب توسعه است ولکن احتمال اول ودوم است که موجب تضییق است.

سؤال وجواب: ما چون استصحاب عدم ازلی را قبول نداریم نوبت می رسد به اصل طولی. اصل طولی هم مثل عدم الغسل بالماء می شود، اینجا می شود عدم تحقق الصلاة المقیدة. چون صلاة مقید است به اینکه در اجزاء حیوان حرام گوشت نباشد، شک دارم این نماز مقید موجود شد یا نشد. آنی که واجب است نماز مقید واجب است نه نماز مطلق. شک دارم این نماز مقید حاصل شد یا نه، استصحاب می گوید نماز مقید حاصل نشد. مثل جئنی بماء لیس بمالح اگر شما یک آب مشکوکی می آوردی استصحاب نمی کردی که من اتیان نکردم بماء لیس بمالح؟ خب استصحاب می کردی نفی حصول مقید را. اینجور است دیگر. اینجا هم کسی که استصحاب عدم ازلی را قبول ندارد بنابر احتمال اول باید نمازش را اعاده کند. چون نماز واجب نماز مقید است نه نماز مطلق، اصل عدم تحقق نماز مقید است. چون استصحاب عدم ازلی را اگر قبول داشتید طبق احتمال اول، می گفتید این کلاه از اجزاء حیوان حرام گوشت نیست. ولی ما که قبول نداریم شک داریم این نماز مقید که از ما خواستند موجود شد یا نه، استصحاب می گوید نماز مقید حاصل نشد. پس احتمال اول کلفت زائده دارد.

احتمال دوم هم کلفت زائده دارد. چون احتمال دوم می گوید ولاتکون صلاتک فی ما لایؤکل لحمه، من از اول شک دارم که نمازم فی ما لایؤکل لحمه هست یا نیست. احتمال دوم کلفت زائده می آورد، چون قاعده اشتغال می گوید باید احراز کنی که نماز مقید تحویل مولا دادی.

فقط احتمال سوم است که می گوید استصحاب عدم نعتی داری که انت لابسا لما لایؤکل لحمه. می گوئیم آقای خوئی احتمال سوم را تقویت کرد، ما چه کنیم؟ اصل برائت می گوید احتمال اول ودوم را با اصل برائت نفی می کنیم، احتمال سوم هم که موجب توسعه است نه موجب تضییق.

این بنابر این است که استصحاب عدم ازلی را قبول نکنیم.

اما کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند، آنها مشکل پیدا می کنند. چطور؟ چون فرض این است که از این سه احتمال هیچکدام متعین نیست. ما گفتیم احتمال اول کلفت زائده دارد، احتمال دوم کلفت زائده دارد، ولی احتمال سوم کلفت زائده ندارد. اما آنهایی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند یک مشکلی که پیدا می کنند این است که در برخی از مثالها احتمال ثالث برای آنها کلفت زائده دارد. این احتمال ثالث برای ما که منکر استصحاب عدم ازلی هستیم هیچ مشکلی ایجاد نمی کند. اما آنهایی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند می گویند خدا کند احتمال ثالث درست نباشد چون بعضی جاها موجب کلفت زائده است. کجا؟ آن مثالی که زدیم، که اول پالتوی پوشیده که یقینا از پوست روباه است. قبل از اینکه او را دربیاورد این کلاه مشکوک را گذاشت روی سرش. بعد می خواهد نماز بخواند به او می گویند پالتو را در بیاور، پالتو را در می آورد ولی کلاه را در نمی آورد. طبق احتمال ثالث کلفت زائده دارد. چرا؟ چون قائلین به استصحاب عدم ازلی می گویند خدا کند احتمال اول درست باشد که ما استصحاب عدم ازلی جاری کنیم در این کلاه. می گوئیم این کلاه هنگامی که نبود از اجزاء ما لایؤکل لحمه نبود والان کما کان. در این مثال ما که منکر استصحاب عدم ازلی هستیم می گوئیم هر کدام از این سه احتمال را بگوئید نماز باطل است. اما آنهایی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند می گویند خدا کند احتمال اول درست باشد که ما استصحاب عدم ازلی جاری کنیم و این نماز را تصحیح کنیم.

می گوئیم خب در این مثال می گوئید خدا کند احتمال اول درست باشد، احتمال ثالث کلفت زائده دارد. اما در مثال های دیگر می گفتید احتمال ثالث موجب توسعه است. خب وقتی اینجور شد پس همه احتمال ها از یک حیثی موجب توسعه است و از یک حیثی موجب کلفت زائده است طبق نظر شما و اصول با هم تعارض می کنند.

سؤال وجواب: اگر احتمال اول درست باشد آقای صدر مشکل پیدا می کند. می گویند چون شرط غیر اختیاری است ما باید خود تقید را احراز کنیم. تقید هم حالت سابقه ندارد. اگر احتمال اول درست باشد تقید نماز بأن لایکون ما تلبسه من اجزاء ما لایؤکل لحمه آقای صدر گفت این تقید اثبات نمی شود با استصحاب عدم ازلی. چون آن شرط امر غیر اختیاری است طبق آن مبنا. در امر غیر اختیاری آقای صدر وبزرگان دیگر گفتند که اصل در او به درد نمی خورد، باید شما در تقید اصل جاری کنید. خب اصل هم عدم تقید است.

پس اگر احتمال اول درست باشد اینها مشکل پیدا می کنند. اما ما که استصحاب عدم ازلی را منکریم برای ما احتمال ثالث هیچ کلفت زائده ندارد بلکه موجب توسعه است. اما بنابر نظر کسانی که استصحاب عدم ازلی را قائلند احتمال ثالث هم گاهی کلفت زائده دارند کما ذکرنا.

1. - شبیه این اشکال را شیخ انصاری در مکاسب محرمه چاپ کنگره جلد اول انتهای صفحه 138 مطرح کرده اند تحت عنوان: و توهم... فراجعوا. [↑](#footnote-ref-1)
2. - تعبیر استاد حیثیت تقییدیه است ولی ظاهرا اشتباه است (ظ)

   [↑](#footnote-ref-2)
3. - مراد مرحوم آیة الله آقای بهجت رضوان الله علیه است که در روز 27 اردیبهشت 88 به رحمت خدا رفتند. [↑](#footnote-ref-3)