

تقریر اصول-شنبه-۲۴ بهمن ۹۴-سیداحمداحمدی
شنبه ۲۴/۱۱/۹۴:

الامر العاشر: الصحيح والاعم:

قبل از ورود در بحث اموری را مقدمه متذکر میشویم:
مرحوم آخوند:

الامر الاول:

بناء علی ثبوت حقیقه الشرعیه این بحث مجال دارد ولیکن اگر دلیلی بر اثبات حقیقت شرعیه نباشد، نهایت چیزی که میتوان برای تصویرسازی بحث تصور کرد این است:
مقدمه اولی:

درست است که شارع لفظ «صلاه» را در معنای جدید مجازاً، استعمال کرده است ولی ابتدایک معنا مجازی را با معنای صحیح در نظر گرفته است که این معنا با معنای لغوی مناسبت دارد و در بعد استعمالش در معنای مجازی دوم، علاقه و مناسبتش با معنای مجازی اول را در نظر گرفته است که در اصطلاح به آن مجاز از مجاز گفته میشود.

مثال:

اگر شخصی «اسد» را در «رجل شجاع» بواسطه علاقه با «حیوان مفترس» استعمال کند و بعد همین لفظ «اسد» را در مورد کسانی که رجز خوانی میکنند بکار بگیرد، استفاده در شخص رجز خوان ربطی با حیوان مفترس ندارد بلکه مناسبتش با رجل شجاع خواهد بود. چرا که رجل شجاع در هنگام جنگ رجز میخواند.
مقدمه دوم:

شارع مقدس بنایی دارد که هر وقت بخواهد معنای مجازی اول را تفهیم کند فقط قرینه صارفه میآورد که مقصود معنای لغوی نیست و هنگامیکه بخواهد معنای مجازی دوم را تفهیم کند علاوه بر قرینه صارفه قرینه معینه هم آورده میشود که مقصود مجاز دوم است.
ذی المقدمه:

باتوجه به این دو مقدمه بحث صحیح و اعم در فرض عدم ثبوت حقیقت شرعیه تصویر میشود چرا که بحث میکنیم معنای مجازی اول که شارع رعایت علاقه با معنای حقیقی فرموده است آیا معنای صحیح است یا اعم؟

و طبق مقدمه دوم اگر شارع لفظی را آورد و فقط قرینه صارفه بود که معنای لغوی مراد نیست، حمل بر مجاز اول میشود و اگر مجاز اول را معنای صحیح دانستیم به مجرد قرینه صارفه حمل بر معنای صحیح خواهد شد و اگر آن را اعم دانستیم حمل بر معنای اعم خواهد شد.

اشکال مرحوم آخوند برای تصویرسازی:

تصور این بحث بلحاظ ثبوت مناسب است و لکن بلحاظ اثبات نمیشود دلیلی بر آن ارایه کرد.
توضیح:

چطور اصولیین میتوانند اثبات کنند که شارع سبک مجاز از مجاز فرموده است و بمجرد قرینه صارفه در مجاز اول اعتماد فرموده و در مجاز دوم قرینه معینه هم آورده است؟

اشکالات مرحوم صدر به آخوند:

اشکال اول:

شبهه ای نیست که معانی مجازی در عرض هم نیستند چرا که معنی مجازی هست که شبهه به موضوع له است و علاقه شدیدتری دارد و احتیاجی به سبک مجاز از مجاز هم نیست.
حال در مانحن فیه میگوییم:

همانطوری که اذادار الامرین معنای مجازی و حقیقی معنای حقیقی بذهن خطور میکنند در این جا هم میگوییم اذادار الامرین مجاز اول و مجاز دوم، معنای مجاز اول بذهن خطور میکند چرا که اقتران و ملازمه بین لفظ و معنای مجازی اول بیشتر است.

جواب استاد از این اشکال:

آخوند نمیفرماید این عقلاً محال است تا شما بفرمایید معانی مجازی طولیت دارند بلکه آخوند میفرماید چطور میتوان آن را اثبات کرد؟

شاید کسی بگوید فرمایش مرحوم صدر این چنین است:

اگر ثابت شد بین معانی مجازی طولیت وجود دارد، و شارع بخواهد برای معنای مجازی اقرب قرینه معینه بیاورد لغو است چرا که مجرد قرینه صارفه ذهن را به معنای مجازی اول سوق میدهد و قرینه معینه لازم نیست. لذا اصرار مرحوم صدر به تصور مقدمه اولی بخاطر این است که اگر آن ثابت شود مقدمه دوم خود بخود خواهد آمد.

این نهایت تقریب کلام مرحوم صدر است.

مع ذلک این تمام نیست زیرا:

این مطلب که خطور معنای مجاز اول از مجاز دوم اوضح به ذهن باشد، فقط یک تصویر دارد و آن این است که:

لفظی در معنای مجازی خاص استعمالش بیشتر باشد.

مثال: کثیراً، مولایی اینطور است که هر وقت معنای حقیقی را اراده نکرده است مجاز خاصی را اراده میکند (مجاز اول) و قلمایو جد که مجاز دوم را بکار بگیرد. در اینجا گویا انصرافی بدست میآید.

حال با این توضیح میگوییم:

اشکال مرحوم آخوند این است که چطور ثابت شود صحیح یا اعم، آن معنای کثیر الاستعمال باشند؟ در جواب اگر کسی اینطور بگوید:

از لفظ معنای مثلاً معنی اعم تبادر میکند و از این کشف میکنیم که مجاز اول، معنای اول بوده است. میگوییم:

احتمال میدهیم شارع لفظ «صلاه» را در زمان خودش در معنای جدید در صحیح یا اعم در عرض هم استعمال میکرده است و هیچکدام اول نبوده است، و بعد با کثرت استعمالات دیگر مسلمانان بعد از دوران حضرت رسول مثلاً در معنی اعم استعمال شده است.

اشکال دوم: (اشکال ثبوتی):

آخوند فرمود:

اگر لفظ برای صحیح باشد استعمال در اعم مجاز بعید میشود و اگر برای اعم وضع شده باشد، صحیح احتیاج بقرینه دارد.

این تصویر سازی، معقول نیست.

خلاصه اشکال:

اگر یک قول بصحیح و یک قول به فاسد داشتیم این تصویر سازی مطلوب بود و لکن زمانیکه مایک قایل بصحیح و دیگر اعم داریم، یکی از مصادیق اعم، صحیح میباشد. لذا این تصویر سازی جایی ندارد. توضیح:

اگر لفظ «صلاه» با معنای صحیح مناسب داشته باشد که مشکلی نیست و اگر با معنای اعم مناسب داشته باشد، یکی از مصادیق اعم، صحیح میباشد لذا معنی ندارد که بحث اینطور تصویر شود.

مثلاً اگر کسی بگوید اگر لفظ انسان را در زید استعمال شود قرینه معینه میخواهد، بلاوجه است چرا که یکی از مصادیق انسان زید است.

در نتیجه:

زمانیکه یکی از مصادیق اعم، صحیح است معنای آن که این دو در طول هم باشند و یکی مقدم برد دیگری باشد. جواب استاد:

صحیح یکی از افراد جامع است معنایش این نیست که در ردیف جامع است و اگر اینطور بود باید استعمال انسان در زید حقیقت میبود ولی هیچکس قایل نیست و همه میگویند استعمال کلی در فرد مجاز است. و اگر بگویید «رایت انسانا» و مقصود زید باشد از باب تعدد دال و مدلول است.

میگوییم در مانحن فیه آخوند میفرماید:

معنی اول که اقرب است صحیح است که بنا بر قول صحیح، اگر جایی قرینه صارفه بود حمل بر معنای صحیح شود.

تقریر اصول- جلسه ۷۱- یکشنبه ۲۵ بهمن ۹۴- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

یکشنبه ۲۵/۱۱/۹۴- اشرفی

کلام در بحث صحیح و اعم بود.

مرحوم آخوند فرمود در ابتدا اموری را متذکر می شویم:

امر اول: آیا این بحث متوقف بر ثبوت حقیقت شرعیه است؟

اگر این بحث متوقف باشد بر ثبوت حقیقت شرعیه می شود ذیل امر تاسع یعنی بحث می شود از این که اگر شارع مقدس این الفاظ را وضع کرده، آیا در خصوص صحیح وضع کرده و یا اعم از صحیح و فاسد؟ اما اگر بگوییم متوقف بر حقیقت شرعیه نیست بحث مستقلاً خواهد بود.

اشکال: این بحث در فرض عدم ثبوت حقیقت شرعیه مجال ندارد زیرا وقتی استعمال مجازی باشد، اصلی وجود ندارد که یکی از دو مجاز را مقدم کنیم به خلاف صورتی که امر مردد بین معنای حقیقی و معنای مجازی باشد.

برای جواب از این اشکال وجوهی ذکر شده تا مجال برای نزاع صحیحی و اعمی تصویر شود:

(تصویر اول)

مرحوم آخوند می فرماید غایه ما یمکن ان یقال فی تصویر النزاع این است که شارع مقدس سبک مجاز از مجاز فرموده یعنی این الفاظ را یک بار در معنای مجازی ای که علقه و مناسبت با معنای حقیقی داشته استعمال کرده و یک بار در معنای مجازی ای که علقه و مناسبت با معنای مجازی اول داشته. نتیجه این کار شارع این است که اگر قرینه صارفه از معنای حقیقی وجود داشته باشد لفظ را حمل می کنیم بر معنای مجازی اول و اما معنای مجازی دوم، علاوه بر قرینه صارفه، قرینه معینه هم می خواهد.

مرحوم آخوند به این توجیه دو اشکال فرمود:

ترتیب این ثمره مبتنی بر این است که ثابت کنیم:

۱- این دو استعمال مجازی در عرض هم نبوده بلکه به سبک مجاز از مجاز بوده و لکن این مطلب را چگونه می شود اثبات کرد؟!

۲- ثابت کنیم بناء شارع بر این بوده که هر وقت معنای مجازی اول مقصودش بوده، فقط قرینه صارفه می آورده و به همان اتکال می کرده و هر وقت معنای مجازی دوم مورد نظرش بوده قرینه معینه هم می آورده و لکن این مطلب را نیز چگونه می شود اثبات کرد؟!

بیان شد که آقای صدر دو اشکال دارد یکی به اشکال آخوند و یکی به اصل تصویر که اشکال بر اشکال آخوند را مرحوم آقای روحانی در منتقی بیان فرموده و بهتر از ایشان، مرحوم ایروانی این اشکال را توضیح داده است.

(بررسی اشکال اول آخوند)

کلام صاحب منتقی:

شبهه ای نیست معانی مجازیه همه در عرض هم نیستند و بعضی از آنها اقرب و بعضی دورتر است و علاقه با معنای حقیقی در بعضی از معانی مجازیه نسبت به علاقه در بعضی دیگر اشد است و به همین جهت است که اقرب المجازات و مجاز مشهور مقدم می شوند.

برای این که این اشکال را بررسی کنیم ابتدا کلام محقق ایروانی در تبیین تصویر نزاع را ذکر می کنیم تا بعد به بررسی این اشکال بپردازیم.

کلام محقق ایروانی:

سه توجیه برای تصویر نزاع صحیحی و اعمی بنابر انکار حقیقت شرعیه وجود دارد:

- ۱- معنای مجازی در عرض هم نیستند یعنی یک معنای مجازی علاقه اش به معنای حقیقی اشد و آكد است نسبت به دیگری لذا لفظ، در صورت وجود قرینه صارفه بر آن معنا حمل می شود.
- ۲- یک معنای مجازی مناسبت با معنای حقیقی و معنای دیگر مناسبت با آن معنای مجازی اول داشته باشد (سبک مجاز از مجاز) تا در این صورت لفظ، در صورت وجود قرینه صارفه حمل شود بر معنای مجازی اول].^{۱۰}

مشخص است که اشکال آقای روحانی بر اشکال آخوند مبتنی بر توجیه اول است و حال آنکه کلام مرحوم آخوند در تصویر نزاع، مبتنی بر توجیه دوم است.

ان قلت: مهم نیست که این کلام آخوند مبتنی بر کدام توجیه باشد. آنچه مهم است این است که به هر حال این اشکال بر اشکال آخوند وارد است.

قلت: مرحوم آخوند می فرماید سبک مجاز از مجاز قابل اثبات نیست و اگر شما می خواهید اشکال کنید باید به همین مطلب اشکال کنید.

بنابراین اگر بخواهیم به آخوند اشکال کنیم باید بگوییم تصویر محل نزاع منحصر در این توجیه نیست کما این که آقای صدر توجیه سوم را ذکر کرده نه این که بگوییم این اشکال شما وارد نیست.

اما آیا این اشکال آخوند وارد است یا نیست؟

اشکال آخوند درست است و ما نمی توانیم اثبات کنیم که استعمالات شارع بر سبک مجاز از مجاز بوده است. (بله بعضی از معانی مجازی نسبت به معانی دیگر اقرب به معنای حقیقی هستند ولی صغرای این موارد را نیز از کجا می توانیم احراز کنیم؟)

(بررسی اشکال دوم آخوند)

انما الکلام در مقدمه دوم است یعنی از کجا احراز کنیم که شارع به مجرد وجود قرینه صارفه، معنای مجازی اول را اراده کرده؟

توجیه مقدمه دوم: اگر سبک مجاز از مجاز احراز شده باشد حمل بر معنای مجازی اول می شود یعنی دیگر بناء شارع بر اتکاء بر صرف قرینه صارفه در معنای مجازی اول احراز نمی خواهد تا مرحوم آخوند اشکال کند از کجا این بناء شارع احراز شود؟ بلکه ظهور حال متکلم (به سیره عقلا) این است که وقتی در معنای حقیقی استعمال نکرد، و قرینه معینه ذکر نکرد، معنای مجازی اول مرادش باشد.

ان قلت: شما در معانی مخترعه اشکال کردید که سیره عقلا بر وضع اسم جدید برای مخترع خود حجت نیست و معلوم نیست شارع از آن تبعیت کرده باشد حال چطور در ما نحن فیه تمسک به سیره می کنید؟

قلت: بما این که در ما نحن فیه این سیره، اثر عملی دارد اگر شارع طریقی غیر از سیره عقلا می داشت می بایست بیان می فرمود.

اشکال بر این توجیه: همانطور که مرحوم آخوند فرموده این سیره قابل احراز نیست زیرا اصل سبک مجاز از مجاز در استعمالات عرفیه به قدری نادر است که ما نمی توانیم بگوییم شارع از این سیره ی عقلا پیروی کرده و آن را ردع نفرموده چه رسد به این که بگوییم در سبک مجاز از مجاز سیره بر این است که در صورت اراده معنای مجازی اول، بر قرینه صارفه اکتفاء می کنند.

بنابراین اشکال مرحوم آخوند هیچ جای شبهه ای ندارد.

اشکال آقای صدر به اصل تصویر

اصل این تصویر درست است ولی بر مقام تطبیق نمی شود زیرا هر علاقه ای که در نظر گرفته شود مثل مشابهت و مشاکلت و یا علاقه جزء و کل در صحیح و اعم یکسان است پس نمی توان گفت که معنای اعم با معنای حقیقی مناسبتی دارد که آن مناسبت در معنای صحیح وجود ندارد. بنابراین با توجه به وجود مناسبت در هر دو معنا، در مانحن فیه سبک مجاز از مجاز بی مناسبت [۲].۰]

جواب این اشکال:

سبک مجاز از مجاز در مانحن فیه ممکن است زیرا بنابراین فرض که معنای مجازی اول معنای صحیح باشد: شارع ملاحظه کرده که صلاه لغوی به معنای میل و توجه است و نماز صحیح است که موجب توجه و میل الی الرب می شود لذا بین آن و معنای حقیقی علاقه و مناسبت وجود دارد ولی این علقه در معنای اعم وجود ندارد [۳]. و اعم تنها با نماز صحیح به لحاظ شباهتهای ظاهری علقه و مناسبت دارد.

اما بنابراین فرض که معنای مجازی اول، معنای اعم باشد، اگر چه اقریبی در یکی از دو معنای مجازی نسبت به دیگری وجود ندارد اما سبک مجاز از مجاز می تواند به این جهت باشد که استعمال در معنای اعم کثیر و شایع بوده و به همین جهت ابتدا علقه ی بین معنای اعم و معنای حقیقی لحاظ شده و لذا شارع می تواند به صرف قرینه صارفه در صورت اراده اعم اکتفاء کند.

[۱] (الثالث) ان یکون النزاع فی ان ای المعنیین متعین للإرادہ بحسب القرینہ العامه و لو کانت تلک القرینہ هی اشتهار استعمال اللفظ فی لسان الشارع فیه و جریان عادته بإرادته بعد قیام الصارف عن المعنی الحقیقی مع تساوی المعنیین فی العلاقه و کون علاقیتهما جمیعا مع المعنی الحقیقی. نهاییه النهاییه فی شرح الکفایه، ج ۱، ص: ۳۲

[۲] اما این تقریب از کلام آقای صدر خلاف ظاهر تقریرات ایشان است چرا که ظاهر کلام ایشان این است که اشکالشان بر وجه اقریبیت یک معنا نسبت معنای دیگر به معنای حقیقی است نه سبک مجاز از مجاز مگر این که استاد بفرمایند اشکال ایشان نیز بر وجه سبک مجاز از مجاز است و لکن وجه و علت استعمال به صورت سبک مجاز از مجاز، اقریبیت است یعنی ابتدا علاقه ی معنای اقرب با معنای حقیقی در نظر گرفته شده و بعد استعمال در معنای مجازی دوم به خاطر علاقه با معنای مجازی اول بوده است اگر چه بین معنای مجازی دوم و معنای حقیقی نیز مناسبه ما ای نیز وجود داشته.

[۳] چرا که معنای اعم جامعی است که بر نماز فاسد هم منطبق است، بنابراین این جامع نمی تواند سبب توجه و میل الی الرب باشد.

تقریر اصول- جلسه ۷۲- دوشنبه ۲۶ بهمن ۹۴- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمین و الصلاه و السلام علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعین.

دوشنبه ۲۶/۱۱/۹۴

تصویر ثانی

لازم نیست برای تصویر محل نزاع ملتزم به سبک مجاز از مجاز شویم بلکه ملتزم می شویم که هر دو معنای مجازی علاقه دارند با معنای حقیقی و لکن یکی از آنها علاقه ی بیشتری به معنای لغوی دارد که به مجرد قرینه صارفه از معنای لغوی، آن معنای مجازی به ذهن خطور می کند ولی آن معنایی که علاقه اش ضعیف تر است قرینه معینه هم می خواهد. بنابراین در این مجال باید بحث کنیم که آیا معنای صحیح است که علاقه ی اشد دارد یا معنای اعم؟

اشکال بر این تصویر

همان اشکال آخوند در تصویر اول در این تصویر نیز می آید زیرا ما از کجا می توانیم اثبات کنیم که کدام یک از دو معنای مجازی، معنایی بوده که علاقه اش بیشتر بوده به معنای حقیقی. ان قلت: همانطور که مرحوم ایروانی فرموده فهمیدن این مطلب که کدام معنا علاقه اش اشد است اصعب از فهمیدن حقیقت شرعیه و تحقق وضع شرعی نیست. همانطور که به کمک تبادر به حقیقت شرعیه دست پیدا کردیم، در ما نحن فیه نیز معنایی که بعد از وجود قرینه صارفه به ذهن تبادر می کند، معنایی است که علاقه اش اشد به معنای لغوی بوده است.

قلت: چنانچه سابقا عرض شد سوال می کنیم که مقصود از تبادر، کدام تبادر است؟ اگر تبادر در زمان حاضر است، می گوئیم این تبادر دلیل نمی شود که استعمال در یکی از معانی مجازی بیشتر بوده و شارع هم در اوایل شریعت، آن مجاز را اولی قرار داده و در مورد آن اکتفا به قرینه صارفه می کرده. چه بسا در اوایل شریعت مثلا لفظ صلاه در هر دو معنا قرینه معینه لازم داشته ولی غایه الامر به مرور زمان به خاطر ظروف و احتیاجات، استعمال در یک معنای مجازی بیشتر از استعمال دیگری شده و این کثرت استعمال موجب وضع تعین شده باشد. [۱۱]

تصویر ثالث (از آقای صدر)

آقای صدر می فرماید یا قائل به حقیقت متشرعه و وضع بعد از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می شوید و یا می گوئید حتی در زمان حاضر هم این الفاظ حقیقت در معانی مستحدثه نیستند. اگر قائل شدید در زمان ائمه علیهم السلام یا بعد از آن، وضع محقق شده، از این که معنای صحیح و یا اعم، معنای حقیقی شده است معلوم می شود که همان معنا، معنای مجازی اول بوده چون معلوم می شود آن معنا بوده که بدون قرینه معینه استعمال می شده و به مرور زمان وضع پیدا کرده است. بنابراین

همانطور که به تبادر کشف می کنیم معنای حقیقی را، به تبادر کشف می کنیم معنای مجازی اول را چون نسبت معنای مجازی به معنای حقیقی همان نسبتی است که معنای مجازی دوم به معنای مجازی اول دارد یعنی همانطور که اگر لفظی بدون قرینه ی صارفه استعمال شود حمل بر معنای حقیقی می شود، اگر تنها با قرینه صارفه استعمال شود حمل بر معنای مجازی اول می شود. اگر بگویید حتی در زمان متاخر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم قائل به وضع در معنای جدید نمی شویم، باید پناه ببرید به طریقه باقلانی یعنی لفظ، به تعدد دال و مدلول و به قرینه ی عامه یا در صحیح و یا در اعم استعمال می شده که آن قرینه عامه را به تبادر می فهمیم. اگر در این زمان، از لفظ صلاه همراه با قرینه صارفه و بدون قرینه معینه، معنای صحیح تبادر می کند بدین معناست که آن قرینه عامه، دال بر معنای صحیح بوده و اگر معنای اعم تبادر می کند، معنایش این است که قرینه عامه، دال بر معنای اعم بوده.

اشکال بر این تصویر

اشکال اول: آقای صدر در اشکال بر کفایه این طور فرمود که بعد از آن که علاقه و مناسبت معنای صحیح و معنای اعم نسبت به معنای حقیقی یکسان است، وجهی ندارد که شارع یکی از آن دو معنای مجازی را تنها با مقدمه صارفه مقدم بدارد.

عین همین اشکال به ایشان وارد است که اگر این دو معنای مجازی در عرض هم اند، به کدام دلیل، شارع یک معنای مجازی را با قرینه عامه مقدم کند و بگوید معنای دیگر، قرینه خاصه می خواهد؟! اگر شارع در این تصویر می تواند یکی را مقدم کند در تصویر اول نیز می تواند یکی را مقدم کند و معنای مجازی دیگر را با آن بسنجد و لو این که علاقه و مناسبت یکسان داشته باشند.

ان قلت: وجه این که شارع یک معنای مجازی را با قرینه عامه مقدم داشته این است که احتیاج به استعمال آن لفظ بیشتر بوده مثلا در اوائل شریعت، احتیاج به تفهیم معنای اعم بیشتر بوده لذا شارع آن را مجاز اول قرار داده تا مجبور به آوردن قرینه معینه بر آن نباشد.

قلت: عین همین بیان را مرحوم آخوند نیز می تواند نسبت به تصویر اول داشته باشد یعنی احتیاج بیشتر به تفهیم یک معنا سبب شده که در سبک مجاز از مجاز، آن معنا، معنای اول در نظر گرفته شود و بنابراین اشکال عدم معقولیت که شما مطرح کردید بر آن وارد نباشد.

و یا ممکن است اصلا بحث احتیاج به تفهیم معنا را مطرح نکنیم، بلکه بگوییم با توجه به این که متدینین به ادیان دیگر، صلوه را مجازا در معنای صحیح استعمال می کردند، شارع خواسته با این کار

آنها مخالفت نکند و او نیز همین معنا را انتخاب کرده و برای معنای مجازی دوم یا به سبک مجاز از مجاز و یا به طرق دیگر متوسل شده است.

بنابراین قبول این تصویر و اشکال به تصویر اول با هم نمی سازد.

اشکال دوم: (اما نسبت به این فرض که حقیقت متشرعه را قبول داشته باشیم:) دلیلی وجود ندارد که اگر در زمان حاضر معنایی به ذهن تبادر می کند، همان معنایی باشد که با قرینه عامه استعمال می شده است زیرا ممکن است بگوییم که شارع همیشه به قرائن خاصه متوسل می شده چه برای استعمال در معنای صحیح و چه برای استعمال در معنای اعم، اما به مرور زمان استعمال در یکی از آن دو معنا زیاد شده مثلاً به خاطر تشتت اذهان استعمال لفظ صلوه در معنای اعم زیاد شده باشد.

ان قلت: به اصاله عدم النقل تمسک می کنیم.

قلت: اصاله عدم النقل در جایی است که شک داریم معنای حقیقی لفظ عوض شده است یا نه؟ اما در مثل ما نحن فیه چنین اصل عقلائی ای محرز نیست.

مضافاً به این که اگر کسی بتواند به این تبادر بفهمد که معنای مجازی اول در زمان شارع، کدام معنا بوده، چرا قائل به حقیقت شرعیه نشود و آن را منکر شود زیرا می گوییم که تبادر در نزد متشرعه علامت بر این بوده که همین معنا، معنای حقیقی بوده.

اما بنا به فرض دوم یعنی عدم وجود حقیقت متشرعه: همان اشکال نیز وجود دارد زیرا نمی شود احراز کرد که در صدر اسلام قرینه عامه بوده بلکه ممکن است در هر دو معنا به قرینه خاصه استعمال صورت می گرفته یا به عکس استعمالات امروزی بوده، اما به مرور زمان چون احتیاج به یک معنا (مثلاً معنای اعم) بیشتر بوده، در استعمالات به قرینه عامه برای تفهیم آن معنا اکتفاء کرده اند.

تصویر رابع (از محقق اصفهانی)

اصلاً معنای مجازی دومی وجود ندارد بلکه قائل به صحیح می گوید مثلاً لفظ صلوه، مطلقاً استعمال در معنای صحیح می شده اما اگر شارع قصد تفهیم صلوه فاسده را داشته تنزیل می کرده صلوه فاسده را به منزلهی صلوه صحیح و لفظ را در صلوه صحیح استعمال کرده یعنی استعمال در صلوه فاسده به نحو مجاز سکاکی است و قائل به اعم می گوید مطلقاً استعمال در معنای اعم می شود و اما اگر شارع قصد تفهیم صلوه صحیح را داشته به تعدد دال و مدلول آن را فهمانده مثل وقتی که گفته می شود «اکرم الرجل العالم» لفظ «الرجل» در همان معنای اسم جنس استعمال شده و لکن عالم بودن را به یک قید دیگر بیان کرده است.

بنابراین تصویر نزاع به این صورت است که اگر شارع فرمود «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوه» قائل به صحیح می گوید قطعاً صلوه صحیح مراد است، نمی دانیم صلوه فاسد تنزیل شده است به منزله صلوه صحیح یا نه؟ اصل، عدم این تنزیل است مگر این که دلیلی بر آن وجود داشته باشد. و قائل به اعم می گوید اگر نمی دانیم مثلاً قنوت جزء صلوه هست یا نه؟ از آنجا که دالی بر قید وجود ندارد اصل عدم قید و اصاله الاطلاق محکم است.

[۱] و اگر مقصود تبادر در زمان شارع است، راهی برای فهم آن نداریم.

تقریر اصول- جلسه ۷۳- سه شنبه ۲۷ بهمن ۹۴- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم
اجمعين.

سه شنبه ۲۷/۱۱/۹۴

تصویر رابع (از محقق اصفهانی)

اصلاً معنای مجازی دومی وجود ندارد بلکه قائل به صحیح می گوید مثلاً لفظ صلوه، مطلقاً استعمال در معنای صحیح می شده اما اگر شارع قصد تفهیم صلوه فاسده را داشته تنزیل می کرده صلوه فاسده را به منزله صلوه صحیح و لفظ را در صلوه صحیح استعمال کرده یعنی استعمال در صلوه فاسده به نحو مجاز سکاکی است و قائل به اعم می گوید مطلقاً استعمال در معنای اعم می شود و اما اگر شارع قصد تفهیم صلوه صحیح را داشته به تعدد دال و مدلول آن را فهمانده مثل وقتی که گفته می شود «اکرم الرجل العالم» لفظ «الرجل» در همان معنای اسم جنس استعمال شده و لکن عالم بودن را به یک قید دیگر بیان کرده است.

بنابراین تصویر نزاع به این صورت است که اگر شارع فرمود «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوه» قائل به صحیح می گوید قطعاً صلوه صحیح مراد است، نمی دانیم صلوه فاسد تنزیل شده است به منزله صلوه صحیح یا نه؟ اصل، عدم این تنزیل است مگر این که دلیلی بر آن وجود داشته باشد. و قائل به اعم می گوید اگر نمی دانیم مثلاً قنوت جزء صلوه هست یا نه؟ از آنجا که دالی بر قید وجود ندارد اصل عدم قید و اصاله الاطلاق محکم است.

اشکال بر تصویر رابع

محقق اصفهانی می فرماید اشکال این تصویر این است که نمی دانیم لفظ صلاه آیا مجازاً در معنای صحیح استعمال شده تا صلوه فاسده از باب تنزیل باشد و یا در معنای اعم استعمال شده تا صلوه صحیح از باب تعدد دال و مدلول فهمیده شود.

اما اگر این تصویر نیز ایراد دارد چرا همان تصویر اول (مرحوم آخوند) را قبول نکردید؟ می فرماید چون تصویر اول یک ایراد اضافه بر ایرادی که بر این تصویر وارد است دارد و آن ایراد این است که وقتی سبک مجاز از مجاز را اثبات کنیم، باید این را هم اثبات کنیم که در استعمال در معنای مجازی اول فقط قرینه صارفه به کار می رفته و در معنای مجازی دوم قرینه معینه هم می خواسته. اما این اشکال به این تصویر وارد نیست زیرا در این فرض اصلاً دو مجاز وجود ندارد تا بگویید چطور به صرف عدم قرینه معینه بر معنای دوم، معنای اول اراده شده است. لذا در تصویری که ما مطرح می کنیم به محض وجود قرینه صارفه از معنای حقیقی، همان معنایی که معنای مجازی است (چه صحیح باشد و چه اعم) اراده شده است زیرا معنای مجازی دیگری وجود ندارد. اما احتمال وجود تنزیل یا دال آخر مطلبی دیگر از بحث مجاز و قرینه در مجاز است.

اشکال آقای صدر بر تصویر رابع:

اشکال اول: جای این سؤال از قائل به اعم وجود دارد که بعد از آن که لفظ صلوه، هم در معنای اعم و هم در معنای صحیح، مجازاً می تواند استعمال شود، به چه دلیل شارع بگوید در معنای اعم، استعمال مجازی می کنم و معنای صحیح را به تعدد دال می فهمانم و یا از صحیحی سؤال می کنیم چرا شارع، صحیح را معنای مجازی قرار بدهد و اعم را بر آن تنزیل کند؟ و خلاصه وجه ترجیح یکی بر دیگری بنابر هر کدام از دو قول برای استعمال مجازی چیست؟

اشکال دوم: مواردی هست که صلوه قطعاً در معنای فاسد استعمال شده مثل این که «هذه الصلوه صلوه فاسده» و مواردی هست که قطعاً در اعم استعمال شده مثل «الصلوه اما فاسده و اما صحیحه»، بنابراین چطور شما می فرمائید استعمالات یا فقط استعمال در صحیح اند و یا فقط استعمال در معنای اعم؟!

و لکن به نظر ما این اشکالات وارد نیست:

اما اشکال اول:

جواب نقضی: همین اشکال نیز به تصویری که شما قبول کردید وارد است زیرا می گوئیم به چه علت شارع مثلاً در صحیح اعتماد به قرینه عامه می کرده ولی در اعم نه؟

اگر بگوئید بنا بر تصویر ما هر دو استعمال، مجازی است ولی بنا بر تصویر محقق اصفهانی یکی از استعمالات مجازی است و چه وجهی دارد که شارع یکی از دو معنا را برای این استعمال انتخاب کند؟ جواب می دهیم خلاصه بنا بر مسلک شما هم یکی اصل است و یکی فرع و وجه این که شارع یکی را اصل و دیگری را فرع قرار داده چیست؟

اما جواب حلی: شارع می فرماید با توجه به این که بیشتر استعمالاتی که خواهم داشت مثلاً در معنای صحیح است، بنای خود را بر این اصل می گذارم که در صورت وجود قرینه صارفه، معنای صحیح را اراده کرده ام و اما برای اراده معنای اعم، دو راه دارم: یکی راه شما که در واقع همان سبک مجاز از مجاز مرحوم آخوند است که اشکال کردیم اشکال مازاد بر تصویر ما دارد و یکی هم راه تنزیل و یا تعدد دال که حداقل آن اشکال مازاد را ندارد.

اما اشکال دوم:

وقتی می گوئیم «هذه الصلوه صلوه فاسده» صلوه در صحیح ادعائی استعمال شده است یعنی «هذه الصلوه الصحیحه ادعائاً صلوه فاسده» یعنی فاسده قید توضیحی است که وجه ادعاء را بیان می کند. و اما «الصلوه إما صحیحه و إما فاسده» به این معناست که صلوه صحیحه، دو مصداق دارد یکی مصداق حقیقی و دیگری مصداق ادعائی مثل این که گفته شد «الاسد إما حیوان مفترس و إما رجل شجاع» بنابراین اصلاً صلوه در معنای اعم استعمال نشده است.

نظر مختار

اگر کسی منکر حقیقت شرعیه شود مجالی برای بحث صحیح و اعم وجود ندارد زیرا هر چهار تصویری که مطرح شد مبتنی بر این است که مجازی که به مجرد وجود قرینه صارفه مشخص می شود و یا تنها

معنای مجازی بر طبق مسلک محقق اصفهانی، ثابت شود کدام معناست و آن هم تنها راهش اصله عدم النقل است که به آن اشکال کردیم لذا همانطور که مرحوم آخوند و حاج شیخ اصفهانی فرموده اند، بنابر انکار حقیقت شرعیه مجالی برای این بحث نیست.

امر دوم تحقیق معنا الصحه و الفساد

کلام آخوند ره

آخوند می فرماید عند الكل اعم، از فقیه و اصولی و متکلم و عرف، صحیح به معنای تمام است و فاسد به معنای ناقص است.

ان قلت: پس چرا فقها صحیح را مسقط اعاده و متکلمین به موافق شریعت و دیگران به دیگر معانی معنا می کنند؟

قلت: در واقع هر کس تعریف به آثار و لوازمی که برایش مهم بوده کرده یعنی مثلا نماز صحیح در نزد همه به معنای نماز تام است که این نماز تام آثاری دارد که از آن جمله مسقط اعاده و قضا بودن و موافق با شریعت بودن، ترتب ثواب و ... است.

ان قلت: نماز تام به لحاظ حال سفر و حضر و اضطرار و اختیار فرق می کند بنابراین معنای واحدی نمی تواند داشته باشد.

قلت: این موارد حالات است که موجب تعدد معنا نمی شود یعنی صلوه صحیح به معنای صلوه تمام است که در یک حالت مثلا نماز چهار رکعتی مصداق تمام است و در یک حالت نماز دو رکعتی مثل این که مصداق احترام در نزد ارتشی برداشتن کلاه از سر و در نزد علما گذاشتن عمامه بر سر است ولی معنای احترام در نزد هر دو یکی است.

بنابراین تمامیت، امری اضافی است که در حالات مختلف مصادیق مختلفی دارد مثلا نماز چهار رکعتی از حاضر صحیح و از مسافر غلط است و یا صلوه با تیمم از کسی که وضو برایش ضرر دارد صحیح و از کسی ضرر ندارد غلط است.

اشکال محقق اصفهانی بر کلام آخوند

تمام فی حد نفسه معنا ندارد زیرا تمامیت یک حیثیت می خواهد که به وسیله آن سنجیده شود. آنچه را که مرحوم آخوند از لوازم و آثار معنای تمام دانست در واقع متمم و مقوم معنای تمام است و مقوم یک شیء نمی تواند اثر آن شیء نیز باشد و الا لازم می آید تأخر المتقدم که محال است.

جواب آقای خوئی

نماز صحیح یعنی تام الاجزاء و الشرائط و اما مسقط اعاده و قضا بودن یا موافقت با شریعت و یا ترتب ثواب از لوازم معنای صحیح است نه از مقوماتش.

اشکال بر این جواب: این فرمایش (که مطابق با فرمایش مرحوم آخوند است) خالی از شبهه نیست زیرا تام الاجزاء و الشرائط هم باید با چیزی سنجیده شود و مقوم می خواهد چرا که طبق فرمایش شما صحت امری اضافی است و لذا یا باید تام الاجزاء و الشرائط به لحاظ مسقط القضاء و الاعاده بودن باشد یا بگوییم به معنای موافق با امر است و یا بگوییم به لحاظ ثمره است یعنی تمام اجزاء و شرایطی که نماز مثمر دارد را داراست.

اما محقق ایروانی فرموده صحیح یعنی تمام به لحاظ طبیعت شیء که در آینده به این فرمایش خواهیم پرداخت.

تقریر اصول- چهارشنبه-28 بهمن ۹۴- سیداحمد احمدی

۹۴/۱۱/۲۸: چهارشنبه

فرمایش مرحوم اصفهانی:

اشکال بر آخوند:

اولا:

صحت بمعنی تمامیت نیست چراکه هرشیء فی حدنفسه تمام است وتمامیت ازاموری است که بایدباغیرسنجیده شود. حال آن غیر،میتواندموافقت باامریامسقط قضاءواداءیاترتب اثرباشدوالافی حدنفسه تمام وناقص معنی نداردوبحث این است آن غیرچیست؟

ثانیا:

موافق امر و مسقط اداء و قضاء از لوازم نیست بلکه از متممات انتزاع عنوان تمام است و محال است اثر، متمم موثر باشد چرا که اثر، معلول است و معلول نمیتواند متمم علت باشد چرا که لازمه اش خلف است.

سوال: بعد از نقد فرمایش آخوندآن حیثیت که بیان فرمودید که صلاه باآن سنجیده میشود چیست؟

جواب:

برای ورود به این بحث از دو حیث ثبوتی و اثباتی مباحث را مطرح میکنیم:

***حیث ثبوتی: بررسی فرض های ممکنه**

فرض اول:

آن حیثیت «عنوان موافق امر» باشد:

آن حیثیت، عنوان موافق امر نمیتواند باشد نه بجهت اینکه اگر این حیثیت عنوان موافق امر باشد لازم میآید قصد امر در متعلق امر چرا که اگر محذور این باشد فقط در تعبدیات میآید نه توصلیات.

بلکه محذور این است:

در واقع آنچه که حیثیت انتزاع تمام میشود اگر عنوان امر باشد بدین معنی است که صحیح معنادار باشد باشد مگر بعد از تعلق امر و تحقق مسمی و حال آنکه فرض این است که امر به مسمی و صلاه صحیحه خورده است.

ان شیت قلت:

با غمض عین از امر به صلاه، صحیح باید معنی داشته باشد تا بگوییم شارع امر به این فرموده است ولی اگر بگوییم صلاه صحیح یعنی صلاتی که تام و موافق با امر است اشکالش این است که زمانی صحیح میشود که امر شارع بیاید و حال آنکه مسمی در رتبه قبل از امر است.

فرض دوم:

آن حیثیت «مصدق و معنون موافق امر» است:

صلاه صحیح یعنی: صلاتی که بحمل شایع موافق امر است نه عنوان موافق امر بلکه مصداق متعلق امر و معنون آن است.

اشکال:

زمانی مصداق متعلق امر خواهد شد که که:

اولا: امر باشد.

ثانیا: در خارج هم اتیان شود

و این دو محذور شد لذا اخص از فرض قبل خواهد بود.

*تبیین محذور:

هنگامیکه واضع می‌خواهد لفظ را وضع بکند یعنی قبل از امر و اتیان در مقام علقه وضعیه باید دو طرف علقه وضعیه یعنی صلاه و معنی صحیح قابل تصویر باشد تا بعد واضع و شارع علقه را ایجاد کند.

ان شیت قلت:

طرفین نسبت باید در مقام وضع موجود باشد و اگر موضوع له لفظ مصداق موافق امر است زمانی محقق می‌شود که امری باشد و مکلف آن را در خارج اتیان بکند و این محال است.

جواب:

همانطور که ممکن است تصور کنیم عنوان امر را قبل از تعلق امر، در این فرض هم می‌توانیم معنون و مصداق عنوان امر را قبل از موجود شدن در خارج تصور کنیم.

تبیین در ضمن مثال:

اگر کسی بگوید اکرم العلماء. در اینجا وجود عالم باید اکرام شونده عنوان آن و اگر قرار باشد این گفتار شارع (اکرم العلماء) متوقف باشد بر وجود علماء در خارج باید دور بین مدار بسته بگذارد که هر جایی عالم بدنی آمد بگوید «اکرمه».

حال در مانحن فیه می‌گوییم:

واضع مصادیق را به یک لفظ حاکی تصور می‌کند و لفظ را جعل می‌کند. مثل جعل وجوب و حکم.

توضیح:

مقدمه:

در بحث تعلق او امر به طبایع دو بحث مطرح است:

بحث اول: آیا او امر تعلق گرفته به طبایع یا افراد؟

بحث دوم: اگر او امر تعلق بطبایع است متعلق طلب، طلب وجود طبیعت است یا طلب الطبیعه لتوجد؟

آخوند می‌فرماید:

متعلق طلب وجود است و امر یعنی طلب وجود الطبیعه به معنی مصدری نه طلب الطبیعه لتوجد که غرض و غایه از طلب است. البته این بدین معنی نیست که امر به وجود خورده باشد بلکه امر به روی طبیعت رفته است.

ان قلت:

چطور ممکن است طلب به وجود خورده باشد و حال آنکه وجود ظرف سقوط تکلیف است؟

قلت:

مرحوم حاج شیخ تبالآخوند:

قبل از آنکه وجود محقق شود طلب صورت میگیرد. و مباحث مفصلی را مطرح میکند که از دایره بحث در اینجا خارج است.

حال با توجه به مقدمه فوق، در مانحن فیه میگوییم:

صحیح یعنی آنچه که تام بلحاظ مصداق و معنوی موافقت امر است.

***نتیجه:**

یکی از حیثیاتی که میتواند متمم انتزاع عنوان صحت و تمام باشد حیثیت واقع و مصداق موافق امر است نه عنوان آن.

فرض سوم:

آن حیثیت «ترتیب ثمره» است.

به این معنی که: صحیح یعنی تمام بلحاظ ترتیب ثمره.

اشکال:

اگر ترتیب اثر حیثیت مصحح باشد لازم میآید اثر در ذات موثر اخذ شود. به این معنی که آن چیزی که اثر دارد، موثر شود و حال آنکه آن چیزی که اثر دارد موثر نیست چرا که این حمل الشیء علی نفسه خواهد شد که محال است.

پس باید بگوییم:

حیثیت مصححه عبارت است از آنچه که ملازم با ترتیب اثر است نه آنچه که مقید به ترتیب اثر است لذا خود ترتیب اثر حیثیت مصححه نیست.

جواب:

اولا:

بحث بر سر مسمی است نه موثر!

توضیح:

اگر کسی بگوید موثر، صلاه باقید ترتیب اثر است کلامی بی وجه گفته است چرا که قید ترتیب اثر داخل ذات موثر نیست.

اما اگر کسی بخواهد نامگذاری کننده این نحو که لفظ صلاه را برای ذات موثری که اثر بر آن مترتب میشود وضع کند، کلامی درست گفته است.

وان شیت قلت:

انسان میتواند برای مجموع علت و معلول نامگذاری کند و احدی داشته باشد آنوقت نمیتواند برای علت مقید به معلول نامگذاری کند؟

ثانیا:

بر فرض که بپذیریم ترتب اثر نمیتواند قید برای ذات موثر باشد. اینچنین میگوییم:

مقدمه:

علت اگر به درجه ای برسد که معلول از آن صادر شود، انتزاع خواهد شد چرا که اگر به آن درجه نرسد متصف به علت نمیشود. بخاطر اینکه علت و معلول متضایفین هستند.

مانند اینکه خداوند قبل از خلقت وجود داشته ولی علت نبوده است.

وان شیت قلت:

علت از ذات علت انتزاع میشود، منتهی ذات علتی که به درجه ای برسد که معلول از آن صادر شود.

ذی المقدمه:

اگر گفته شود موثر از ذات مقید به ترتب اثر انتزاع میشود اشکال وارد است ولی ما میگوییم:

منشاء انتزاع خود ذات موثر است منتهی هنگامیکه ذات موثر به حدی برسد که اثر از آن تراوش کند. یعنی تا اثر از آن تراوش نکند موثر بر آن صدق نمیکند.

بعباره فنیه:

ترتب اثر حیثیت تعلیلی است نه تقییدی. یعنی اگر علت بلغت درجه یصدر منه المعلول، عنوان علت و موثر از آن انتزاع میشود. منتهی این علت اثباتی و برهان انی است. یعنی وقتی اثر صادر میشود کشف میکنیم علت به آن مرحله رسیده است.

سوال:

چطور ممکن است چیزی علت تحصیل و وجود باشد ولی مقوم آن شیء نباشد؟

جواب:

جنس تحصیلش به فصل است ولی از ذاتی که متلبس به مبدء فصل است انتزاع نمیشود. مثلاً حیوان از ذات متلبس به فصل ناطقیت منتزع نمیشود.

پس چطوری که لولا الفصل جنس در خارج محقق نمیشود ولی انتزاع طبیعی جنس از ذات متوقف بر این است که ذات، متلبس به مبدء خود جنس (حیوانیت) شود نه اینکه ذات متلبس به مبدء فصل (ناطقیت) شود.

*نتیجه بحث بلحاظ ثبوتی:

حیثیت موافق امر و ترتب ثمره هر دو میتواند جزء حیثیات متمم باشند.

* حیث اثباتی بحث:

سوال: از صحیحی سوال میکنیم که صحیح ذو مراتب است، و مراد این که میفرماید الفاظ برای صحیح وضع شده است کدام مرتبه از آن است؟

در جواب این سوال سه فرض وجود دارد:

فرض اول:

صحیح ذو مراتب است و برای مرتبه علیای آن، وضع شده است و دیگر مراتب صحیح، مجاز خواهد شد. اگر اینچنین معنی کنیم:

باید بگوید که صحیح تام الاجزاء و شرایط بالنسبه به فاعل مختار است و نمیتواند بگوید «موافق امر» و «ترتب ثمره» چرا که اگر چنین بگوید بالنسبه به پیرزن هم باید بگوید امر دارد.

فرض دوم:

صحیح یعنی لفظ صلاه حقیقت است در جمیع مراتب صحت:

در اینجا هم دو صورت وجود دارد:

صورت اول:

قصد قربت را نمیتوانیم در متعلق تکلیف اخذ کنیم:

صلاه یعنی آنچه که تام است به لحاظ ترتب اثر.

صورت دوم:

قصد قربت را نمیتوانیم در متعلق تکلیف اخذ کنیم:

صلاه یعنی آنچه که انتزاع میشود بلحاظ ترتب اثر بانضمام قصد قربت.

فرض سوم:

صحیح یعنی آنچه که تمام اجزاء را در دلی شامل شرایط نشود:

در این صورت باید بگوییم:

صلاه برای آنچه که اثر دارد به انضمام شرایط وضع شده است.

حال کدام یک از اینهاست قلم را کنار گذاشته است.

اشکالات مرحوم خوبی بر حاج شیخ:

اشکال اول:

حاج شیخ بین تمام فی حد نفسه و تمام بلحاظ اجزاء و شرایط خلط فرموده است.

دلیل:

آنچه که قابل تصور نیست تمام فی حدنفسه است و آنچه که مقصود آخوند است و ما میگوییم تمام بلحاظ اجزاء و شرایط است. یعنی آن حیثیت لازمه اجزاء و شرایط است نه این لوازم.

جواب:

حاج شیخ که از ابتداء تمام بحثش بر روی اجزاء و شرایط بوده است و هیچ جا خلطی نشده است چرا که ایشان از ابتداء همش بر روی این استوار بوده است.

اشکال دوم:

خلط بین عنوان تمام و واقع تمام شده است. و آنچه باید حیث داشته باشد عنوان تمام است و واقع تمام لازم نیست.

جواب:

واقع تمام به چه معناست؟

تمام بایستی با چیزی سنجیده شود و بخودی خود معنا ندارد.

اشکال سوم:

انسان میبیند که نماز با غمض عین از موافقت امر، مسقط قضاء و ترتب اثر واقعیتی دارد که شارع به آن امر کرده است و چطور ممکن است جزء متممات باشد؟

جواب: حاج شیخ فرمود:

ترتیب اثر تاره قید موثر است و گاهی میگوییم موثر میرسد به مرحله خاصی که مفصل بیان شد.

بله اگر کسی بگوید که موافقت امر داخل در مسمی است اشکال وارد است و لکن ایشان که نفرمود داخل در مسمی است و آن جواب اول ایشان بود.

اشکال چهارمی هم دارد نسبت به جنس و فصل که با توضیح که مابین کردیم دیگر نیازی به توضیح نیست.

مرحوم ایروانی:

اگر بخواهد معنای معقولی داشته باشد باید به کلام حاج شیخ برگردد.

مختار:

فرمایش مرحوم اصفهانی است. منتهی اینکه حیثیت دخیل برای انتزاع عنوان صلاه بنا بر قول صحیح حیثیت موافقت امر یا ترتب ثمره است مجال دیگر میطلبد که در باب بررسی ادله صحیحی و اعمی خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری:

صلاه صحیح یعنی صلاتی که مشتمل بر اجزاء است نه صلاتی که مشتمل بر شرایط است.

دلیل:

شرایط مرتبه اش با اجزاء فرق میکند. به این دلیل که اجزاء مقتضی اثر است و شرط دخیل در فعلیت است و وقتی مرتبه اش دوتا است نمیتواند با هم در مسمی اخذ شود.

جواب:

بحث بر سر مسمی است نه مقتضی چنانکه از کلام حاج شیخ روشن شده است.

مرحوم نایینی:

شرایط را نمیتواند اخذ بکند ولی قصد قربت یا عدم مزاحمت یا عبادت منهی عنه نباشد را نمیتواند اخذ کند چرا که این سه مورد متوقف بر وجود امر است.

جواب:

بحث در مسمی است نه در متعلق امر. اشکالی ندارد که شارع امر به اینها بکند و صلاه را برای مهم موارد نامگذاری کند.

تقریر اصول-شنبه-1 اسفند ۹۴-سید احمد احمدی

شنبه ۹۴/۱۲/۱:

الامر الثالث: تصویر جامع:

علت احتیاج به تصویر جامع:

صحیحی و اعمی هر دو احتیاج به تصویر جامع دارند.

دلیل:

در وضع برای «صلاه» سه احتمال دارد:

احتمال اول: از باب وضع عام موضوع له عام باشد: قطعاً جامع میخواید. کما هو واضح^۸.

احتمال دوم: وضع عام موضوع له خاص: باید معنای جامعی را تصور کند تا لفظ را برای مصادیق وضع کند.

احتمال سوم: صلاه از قبیل مشترک لفظی است:

بدین صورت که شارع در موارد متعدد و دفعات مختلف (مثلاً پنجاه بار) «صلاه» را برای مصادیق مختلفه وضع کرده است.

این احتمال در مرتکز متشرعه نیست.

تصویر جامع بنا بر قول به صحیح:

فرمایش مرحوم آخوند:

جامع بین افراد صحیحه آنچه‌ی است که اثر دارد. بعنوان مثال همه افراد صحیح یک اثری دارند که قربان کل تقی و یاتنهی عن الفحشاء والمنکر و... هست که این اثر بعنوان جامع در نظر گرفته میشود.
لقایل ان یقول:

جامع ذوات نیست بلکه اثر برای افراد صحیحه است. بدین صورت که افراد صحیحه بین آنها جامع نیست ولی همه آنها موثر در اثر واحدی هستند.
ولکن نقول:

این خلاف قاعده الواحد است چرا که سنخیت بین علت و معلول اقتضاء دارد که اثر واحد موثر واحد می‌خواهد. بعنوان مثال «الصلاه تنهی عن الفحشاء والمنکر» اثر واحد است و اگر قرار باشد هر کدام از این افراد صحیحه علت این اثر باشند لازمه اش صدور واحد از متعدد می‌باشد.

اشکال بر آخوند توسط شیخ انصاری:

این جامع دو فرض دارد:

فرض اول: جامع مرکب است:

محال است.

دلیل:

هر مرکبی را که در نظر بگیریم شامل همه افراد صحیحه نخواهد بود و نیز مانع از همه افراد فاسده نیست چرا که نمیشود جبری ریافت که در همه صلوات صحیحه باشد و صلوات فاسده را شامل نشود.

مثال: سلام یکی از اجزاء است. اگر سلام در رکعت دوم مراد باشد باعث بطلان نماز ظهر خواهد بود و اگر بگوییم منخیر هستیم، بطلانش واضح است چرا که باید قایل شویم که میتواند بعد از سلام در رکعت دوم نماز را باطل کند (چای بخورد) و ادامه اش را بخواند.

فرض دوم: جامع بسیط است:

این عنوان بسیط از دو حالت خارج نیست:

حالت اولی: این عنوان بسیط که موضوع له لفظ صلاه است عنوان «مطلوب» است:

سه اشکال وجود دارد:

اشکال اول:

امربه «صلاه» محال است. چراکه زمانی صلاه مطلوب میشود که امربه آن تعلق بگیرد و چیزی که متاخر از امر است محال است در امر اخذ شود.

اشکال دوم: النقض

اگر معنای صلاه مطلوب باشد کسی که مثلاً در روز صدقه داده باشد، مطلوبی از موارد شرعی را بجا آورده است بنابراین میتوان گفت نماز خوانده است.

اشکال سوم:

در دوران بین اقل اکثر مشهور قایل به برایت شده اند و در صورتی که موضوع له، مطلوب بسیط باشد اگر شک کنیم عنوان بسیط بر اقل باراست استصحاب عدم آن امر بسیط جاری خواهد شد. لذا شک در محصل است و مجری احتیاط نه برایت.

*تنبيه:

در اشکال اول و دوم، دو اشکال نیست بلکه دو اشکال بر دو تقدیر است.

توضیح:

گاهی گفته میشود مقصود از مطلوب خصوص شخص طلبی است که به نماز خورده است اشکالش دوراست و گاهی معنای مطلوب یعنی عام و هر چه که طلب باشد که اشکال نقض وارد است.

البته اگر کسی بخواهد دو اشکال بگیرد باید مطلوب را به معنی شخص طلب بدانند و بگویند قبول نداریم صلاه شخص طلب باشد.

حالت دوم: آن امر بسیط ملازم با مطلوب است: (اسمش را هم نمیدانیم):

اشکال سوم فرض اول بر اینجا وارد است و شک در محصل غرض است..

جواب آخوند:

اشکال سوم در شک در محصل قایل به تفصیل هستیم:

اگر عنوان بسیط منطبق و متحد با اجزاء باشد مقتضی قاعده برایت است اما اگر عنوان جامع و مامور به وجود ممتازی داشته باشد (مثل اینکه وضو اثری ایجاد میکند که صورت شخص نورانی میشود، این نور غیر از غسلات و مسحات است). در اینجا مجری احتیاط است.

اشکالات مرحوم خوبی برآخوند:

اشکال اول:

قاعده الواحدربطی به نماز ندارد چرا که مربوط به امور تکوینی واضطراری است و در مانحن فیه فاعل مختار است.

اشکال دوم:

بر فرض درست بودن قاعده الواحد این قاعده برای اثری است که واحد شخصی است ولی اگر اثر نوعی باشد لازم نیست واحد باشد.

توضیح:

«نهی عن الفحشاء والمنکر» اثر نوع است. چرا که بعنوان مثال رکوع از تکبیر و قرآن از دروغ والله اکبر گفتن از شرک جلوگیری میکند.

اشکال سوم:

ترقی از اشکال قبل:

نهی عن الفحشاء والمنکر واحد بالنوع هم نیست بلکه واحد عنوانی است. مثل اینکه میگویند هر چه که تحت السقف است. خوب تحت السقف پنکه و چراغ و انسان هست و حال آنکه جامعی بین اینها وجود ندارد.

اشکال چهارم:

جامع بسیط آیا ذاتی است یا عرضی؟

اگر ذاتی باشد:

معنی ندارد چرا که وقتی میگوییم مقولات عشر دیگر مقوله مافوق وجود نخواهد داشت و اینها فوق المقوله هستند زیرا اینها متباینات اند و بما هو متباینات جامع ذاتی ندارند.

مثال: یکی از اجزاء صلاه قرایت است و از مقوله کیف و دیگری کوع است که از مقوله وضع است و اینها دو مقوله آلی هستند که جامع بین آنها نیست.

اگر عرضی باشد:

بدین معنی که: صلاه «قربان کل تقی» و «ناهی عن الفحشاء» است.

اشکال: نماز یک معنایی دارد که اینها آثارش هستند.

و در انتها میفرماید:

مرکب هم نمیشود چرا که جامعی نیست چنانکه آخوند فرمود.

*تحلیل استاد و نظریه مختار:

«افراد صحیح جامع دارد و آن جامع مرکب است که متشکل از اجزاء مردد است.»

تصویر:

صلاه مجموعه ای از اجزاء صحیح است که قطعه به آن اجزاء امر شده است. منتهی رکوع از مختاریا اشاره از مضطر. سلام در وسط نماز از مسافر و در رکعت چهارم از حاضر. البته متعلق امر نه عنوان آن بلکه مصداق و واقع متعلق امر مرد است.

این تردید است و اشکالی ایجاد نمی کند چرا که در تصویر جامع اعم آقای خوبی و دیگر بزرگان و حتی مرحوم آخوند همین تصویر را رایه می دهند و می فرمایند مرکب است. اشکال: اگر اینطور باشد وضع عام موضوع له خاص میشود حال آنکه کسی در این فرض موضوع له را خاص فرض نکرده است. جواب: در اعم چه می کنید؟ هر چه انجام می گوید این جا هم گفته میشود.

تقریر اصول- یکشنبه- 2 اسفند ۹۴- سید احمد احمدی

یکشنبه ۹۴/۱۲/۲:

تمه مباحث جلسه گذشته:

مطلب اول:

بیان شد که:

بنابروضع عام موضوع له موضوع له خاص تصویر جامع امکان پذیر است. بدینصورت که عنوان صلاه صحیح (یعنی هر چه که متعلق امر مولا است) تصور میشود و لفظ برای مصادیق وضع می گردد. بنابراین وضع عام موضوع له عام: آخوند:

جامع بسیط با عنوان «ملازم مطلوب» تصور فرمود.

مرحوم آقای خوبی در اشکال چهارم به آخوند فرمود:

این جامع بسیط دو فرض دارد:

فرض اول:

جامع مقولی ذاتی (مثل انسان) باشد:

صلاه از مقولات متعدد است مثل کیف (قرایت) وضع (رکوع) و فعل (نیت) و جامع حقیق مقولی نمیتوان در نظر گرفت. کماقربناه فی المجلس الماضي.

فرض دوم:

جامع ذاتی مقولی نیست بلکه ذاتی باب برهان است:

این معلول و لازم است و از علل متعدد معلول واحد طبق قاعده «الواحد» صادر نمیشود.

*تحلیلی نوین از استاد در باب قاعده الواحد:

این قاعده در دو گونه از فواعل فرض دارد:

گونه اول: فواعل شخصی، ارادی و اختیاری:

در این مورد عده ای از حکماء ثبوت قاعده الواحد را نپذیرفته و مناقشاتی در آن بیان کرده اند.

گونه دوم: در واحد شخصی و فواعل طبیعی:

احدی از حکماء و اصولیین در این مورد از قاعده مناقشه نکرده است.

*تقریب قائلین به قاعده الواحد در فواعل طبیعی:

اگر شیء واحد از متعدد بما هو متعدد صادر شود چند فرض وجود دارد:

فرض اول: آن شیء واحد (معلول) فقط بایکی از علل سنخیت دارد:

اگر فقط بایکی سنخیت دارد پس چرا از دیگر علل صادر شده است؟

فرض دوم: با همه علت ها سنخیت دارد:

این یک شیء بیشتر نیست، چگونه با علل مختلف سنخیت پیدا کرده است؟

فرض سوم: عدم لزوم سنخیت:

لازم میآید صدر کل شیء من کل شیء. چرا که سنخیت علت انضمام است.

*مناقشه در قاعده الواحد در فواعل طبیعی:

اشکال اول:

انسان و حیوان و عرض و وجود بسیط همه اینها که متباین هستند متصف به امکان خواهند شد:

این امکان ذاتی باب برهان است و صادر شده است.

یا مثلاً عرض متحیز و فعل مکان میخواهد. همه اینها که مکان نیاز دارد. چرا؟

بنابراین از متباینات بما هو متباینات واحد صادر شده است.

اشکال دوم:

اگر معلول واحد سنخیت با همه چیز داشته باشد و بتواند از همه چیز صادر شود و جدائاً قابل پذیرش نیست ولی اگر معلول واحد فقط باد و علت متباین، سنخیت داشته باشد بدین صورت که دوشی معتدد، یک شیء را بوجود بیاورند، هر چند جامعی هم موجود نباشد دلیلی بر رد آن نیست.

مثال:

حرارتی که از لامپ است و حرارتی که از چراغ نفتی است هر دو یک حرارت هستند ولی از دوشی مختلف صادر شده اند.

اینها دو وجود هستند (ولی دو سنخ نیستند) و صرف اختلاف وجود کافی نیست چرا که لازم می آید از هزار متباین هزار وجود از یک نوع صادر شوند چرا که وجودها با هم فرق میکنند و حال آنکه همه قایل به محالیت این هستند.

تطبیق با مانحن فیه:

میتوان این چنین گفت که «نهی عن الفحشاء والمنکر» که دو وجود است، یک وجود این کلی از یک علت صادر شود و یک وجود این کلی از علت دیگر صادر شود و لو اینکه هر دو جامع داشته باشند. و این در فواعل طبیعی چنانکه بیان کردیم بلا اشکال است.

مطلب دوم:

آخوند فرمود:

بنابر قول بصحیح جامع بسیط و ملازم با عنوان مطلوب است. در این جا در دوران بین اقل و اکثر اگر مسبب وجود منحا از سبب باشد (مثل اینکه نورانیتی که از وضوء حاصل میشود غیر غسالات و مسحات است) مقتضی قاعده اشتغال است و لکن اگر سبب و مسبب در خارج به یک وجود باشند در دوران بین اقل و اکثر مجری برائت است. کما قریبناه.

*نقض و عویصه:

نقض اول:

در تذکیه اگر ملتزم میشویم که امری بسیط است و دو وجود نیست:

بدین صورت که تذکیه منطبق بر فری اوداج اربعه و ذابح مسلم و دیگر شروط است.

حال در این فرض میگوییم:

اگر شک کنیم که در تذکیه «آب دادن به گوسفند» معتبر است یا خیر، نمیشود برائت جاری کرد.

دلیل:

برائت از «آب دادن به گوسفند» اثبات نمیکنند که شارع اون شروط دیگر را «تذکیه» اطلاق کرده باشد چرا که این مثبت است. تذکیه هم اثر شرعی نیست بلکه اثر عرفی بسیط است که منطبق خواهد شد.
نتیجه:

اگر سبب و مسبب دو وجود نباشند باز هم مجری برائت نخواهد بود و این نقض رامثل مرحوم خوبی با توجه به فرمایشات ایشان در باب تذکیه قطعاً باید پذیرد. البته برای مرحوم آخوند راه مفری وجود دارد.
نقض دوم:

عده ای در دوارن بین اقل و اکثر:

در معاملات قائل به احتیاط شده اند:

دلیل:

اگر شک در شرطیت شیء ای شود اتصاله الفساد جاری خواهد شد چرا که در معاملات شخص نمیداند صحت که حکم وضعی است برای ایجاب و قبول و موالات با هم است یا ایجاب و قبول بدون موالات است. اگر بگوییم «رفع ما لا یعلمون» از موالات جاری میشود لازمه عقلیش این است که برای ایجاب و قبول شارع صحت اعتبار کرده است و این مثبت خواهد بود.
بعضی جواب داده اند:

هنگامیکه عرف میگوید برائت جاری میشود نسبت به آن عنوان بسیط هم برائت جاری میشود.
ولی این کلام مثبتیت در معاملات راهی ندارد.

نتیجه:

این اشکال بر ملازم مطلوب وارد است که اگر کسی گفت عنوان بسیط است، عنوان بسیط مقتضی قاعده احتیاط است. مگر اینکه کسی بگوید مثبتات استصحاب حجت است.

تقریر اصول- جلسه ۷۷- شنبه ۱۸ اسفند ۹۴- اشرفی

شنبه ۹۴/۱۲/۸

تصویر جامع بنا بر قول به اعم

وجوهی که گفته شده برای تصویر جامع بنا بر این قول هفت یا هشت وجه است که البته مرحوم آخوند می فرماید بنا بر قول به اعم تصویر جامع فی غایه الاشکال است. البته بهتر بود مرحوم آخوند تصویر بنا بر قول به اعم را نیز اینطور مطرح می فرمود که یا بسیط است و یا مرکب، لکن ایشان به یک معنا اصلا جامع بسیط را مطرح نکرده و چه بسا در ذهن شریفش این بوده که جامع بسیط بین صحیح و اعم، قابل تصویر نیست.

وجه اول از میرزای قمی:

جامع در الفاظ عبادات بنا بر قول به اعم، جمله ای از اجزاء آن است کالأركان فی الصلاه. البته باید در نظر گرفت که در صلاه، ارکانی ذکر شده ولی در صوم یا زکاه چه رکنی وجود دارد؟ و یا حتی در حج نیز بیان رکن مشکل است چون آنی که در حج مسلما جزء ارکان است فقط وقوف در مشعر است و حتی وقوف در عرفات جزء ارکان نیست لذا اگر کسی وقوف مشعر را درک کند حج را درک کرده است.

مرحوم آخوند دو اشکال و مرحوم نائینی نیز دو اشکال بر این وجه کرده اند که یک اشکال، مشترک است و ممکن است اشکال دیگر مرحوم نائینی را اشکال جدای از اشکال مرحوم آخوند به حساب آوریم.

اشکال مرحوم آخوند:

اشکال اول: اگر مثلا لفظ صلاه وضع شده برای ارکان، اشکالش این است که صلاه، بر آن مرکبی که مشتمل بر ارکان است ولی به سائر اجزاء و شرائطش خلل وارد شده باید صدق کند و به مرکبی که مشتمل بر اجزاء و شرائط است، ولی به برخی از ارکانش اخلال وارد شده نباید صدق کند که چنین سخنی قطعاً باطل است. مثلا اگر کسی ابتدای ظهر تکبیر الاحرام بگوید و بعد دو ساعت به رکوع رود و دو ساعت بعد به سجده برود، قطعاً صلاه بر آن صادق نخواهد بود.

جواب مرحوم آقای خوئی: کسی که غیر ارکان را عن عذر نیاورده باشد قطعاً نمازش صحیح است. ولی این اشکال به نظر درست نمی آید زیرا موالات از ارکان نیست و در عین حال اخلال به آن موجب اخلال به صلاه است که البته این اشکال، اشکال مهمی نیست.

اشکال دوم: لازم می آید استعمال لفظ صلاه در صلاه مامور به که مشتمل بر همه اجزاء و شرائط باشد مجاز باشد زیرا استعمال لفظ وضع شده برای جزء در کل مجاز است.

ان قلت: این استعمال مثل استعمال لفظ انسان است در زید که مجاز نمی باشد [۱.۱].

قلت: اطلاق انسان بر زید اطلاق لفظی است که برای کلی وضع شده و منطبق بر فرد شده ولی لفظ صلاه برای کلی وضع نشده بلکه برای جزء وضع شده و استعمال لفظی که مثلا برای پنج جزء است در ده جزء، مجاز است.

در ادامه مرحوم آخوند می فرماید: فافهم.

ظاهرا اشاره به این اشکال است که مختار آخوند این بود که لفظ صلاه وضع شده برای صلاه صحیح، آنگاه چطور می تواند به میرزای قمی اشکال کند که ضروره صدق الصلاه مع الاخلال ببعض الارکان. البته مرحوم آخوند می تواند بفرماید ما بر مسلک دیگران چنین جواب دادیم.

یک احتمال هم دارد که فافهم اشاره داشته باشد به این که صلاه نسبت به دیگر اجزاء و شرائط، لا بشرط اخذ شده است.

جواب مرحوم آقای خوئی: لفظ صلاه وضع شده برای ارکان لکن این ارکان نسبت به سائر اجزاء لا بشرط اخذ شده یعنی اگر کسی حمد بخواند داخل در مسمی است و اگر کسی نخواند داخل در مسمی نیست. اگر کسی سوره بخواند داخل در مسمی است و الا نه. خلاصه در صورت وجود مقوم مسمی و ماهیت است و در صورت عدم مضر به ماهیت نیست.

ان قلت: ماهیت یک جنس دارد و یک فصل دارد. جزئی که آورده می شود یا جزء جنس است و یا جزء فصل و اگر جزء جنس یا فصل باشد بدون آنها تحقق ماهیت محال است زیرا تحقق ذات بدون ذاتیاتش محال است.

قلت: جواب را در ضمن یک جواب نقضی و یک جواب حلی بیان می کنیم.

اما جواب نقضی: لفظ دار وضع شده برای معنای مرکبی که شامل حیاط و ساحه و غرفه است و مثلا اگر مضیف یا سرداب یا حمام داشت داخل در مسمی است و الا نه. هم چنین کلمه بر کلمه ای که دو حرف دارد صادق است و بر کلمه که حروف بیشتر دارد نیز صادق است بنابراین اگر حرفی اضافه داشت داخل در مسمی است و الا نه.

و اما جواب حلی: مرکبات دو قسم اند: یکی مرکبات حقیقی و دیگری مرکبات اعتباری.

در مرکبات حقیقی حق با شماست و محال است چیزی در صورت وجود، مقوم باشد و در صورت عدم مقوم نباشد چرا که مرکب حقیقی قطعاً بایستی اجزایش لا متحصل و متحصل باشد لذا در ترکیب

اتحادی در اجتماع امر و نهی هر وقت مثال می‌زنند محال است که هم مامور به و هم منهی عنه عنوان وجودی باشند، لذا باید یکی از آن دو عنوان انتزاعی باشد چون نمی‌شود دو وجود یکی شوند. مرکب حقیقی یعنی در خارج حقیقتاً یک شیء است و به تامل عقلی تجزیه می‌شود به همین جهت در فلسفه گفته‌اند «کل ممکن جزء ترکیبی است از ماهیت و وجود» و کسی نمی‌گوید هم وجود و هم ماهیت، اصیل است چون اگر هر دو اصیل باشند لازمه اش این است که هر وجودی در خارج دو وجود باشند پس اگر یک وجود بیشتر نیست قطعاً باید یکی از آنها انتزاعی و وهمی باشد.

اما در مرکبات اعتباری چنین نیست لذا می‌تواند اجزایش همه گی متحصّل باشند اما معتبر آنها را شیء واحد اعتبار می‌کند مثلاً واضح اجتماع ساحه و حیطان و غرفه را شیء واحد اعتبار می‌کند. اما این اعتبار ممکن است به سه شکل باشد:

یک شکل این است که اعتبار کند به این که دار فقط همان سه جزء است.

یک وقت می‌گوید به شرط لا از اجزای دیگر مانند مضمیف است.

شکل دیگر این است که نسبت به سایر اجزاء لا بشرط باشد یعنی اگر موجود بودند داخل در مسمی و اگر موجود نبودند خارج از آنند.

بعضی به آقای خوئی اشکال کرده‌اند: این که این اجزا لا بشرط اخذ شده باشند به لحاظ فنی معنایی غیر از اطلاق ندارد و در اطلاق دو مسلک است:

یکی این که اطلاق جمع القیود است مثلاً احل الله البیع مانند کیسه ای است که بیع عربی و فارسی و تلفنی را در خود دارد. بنابراین مسلک کلام شما درست است زیرا وقتی مضمیف و مطبخ هم بود داخل در کیسه ی دار می‌شود.

مسلک دیگر این است که اطلاق، به معنای رفض القیود است یعنی طبیعت لیسیده و هر چه غیر طبیعت است را کنار می‌گذاریم که این مسلک مورد قبول شما و ماست. بنابراین اگر لفظ صلاه برای مطلق وضع شده یعنی هر چه غیر از ارکان است را کنار گذاشته و اگر کنار گذاشته شده است دیگر معنا ندارد که داخل باشد و اگر کنار گذاشته نشده دیگر معنا ندارد که خارج باشد.

البته این اشکال در واقع همان اشکال میرزای نائینی است که عرض کردیم شاید اشکال مستقلاً باشد و شاید همان اشکال آخوند ره باشد. میرزای نائینی ره فرموده سائر اجزاء و شرایط که دخیل در مسمی هستند یا دائماً دخیل اند و یا در فرض وجود دخیل و در فرض عدم دخیل نیستند. اگر دائماً دخیل اند لازم می‌آید که فاقد آنها صلاه نباشد و اگر در فرض وجود دخیل است و در فرض عدم دخیل نیست لازم می‌آید مقوم ماهیت در یک صورت باشد و در یک صورت نباشد.

بنابراین اشکال مستشکل ادعائی صرف است و دلیلی بر مدعای خود نیاورده زیرا وی ادعا می کند که اطلاق یعنی رفض القیود و فلان قید یا رفض شده و یا نشده و آقای خوئی می فرماید این قید در صورتی که باشد رفض نشده و در صورتی که نباشد رفض شده.

[۱] یعنی صلاه وضع شده برای کلی ارکان و بر این فرد خارجی مشتمل بر اجزاء و شرائط منطبق می شود زیرا نسبت به دیگر اجزاء و شرائط لا بشرط است.

متن اصول- جلسه ۷۸- یکشنبه ۹ اسفند ۹۴- اشرفی

یکشنبه ۹/۱۲/۹۴

اشکال مرحوم آخوند و میرزای نائینی بر وجه اول (نظر میرزای قمی)

این اجزاء و شرائطی که رکن نیستند یا در مسمی دخیل اند و یا در مسمی دخیل نیستند؛ اگر بگویید دخیل اند لازمه اش این است که بر اعم، صلاه صدق نکند و این نقض غرض شماس است. اگر بگویید دخیل نیستند لازمه اش این است که اطلاق لفظ صلاه بر صلاه صحیح مجاز باشد که خود دو اشکال دارد: هم خلاف وجدان است و هم خُلف و خلاف مختار شماس است چون شما می فرمایید لفظ صلاه، وضع شده برای اعم و این بدین معناست که در صحیح هم حقیقت است.

از این اشکال سه جواب داده اند:

جواب اول جواب آقای خوئی بود که فرمود صلاه وضع شده برای ارکان و لکن این ارکان نسبت به سایر اجزاء و شرائط لا بشرط است.

لا بشرط دو معنا دارد: یکی لا بشرط به لحاظ صدق خارجی است مثلاً احل الله البیع می گوید بیع، مطلق و لا بشرط است یعنی فرقی نمی کند بیع بالغ باشد یا بیع صبی باشد یا بیع غاصب باشد، هر کدام که باشد شامل می شود.

یک لا بشرط به معنای لا بشرط نسبت به دخالت در مرکب و نسبت به جزء بودن در مرکب است یعنی اگر کسی ارکان را آورد و حمد هم خواند، این ارکان، نسبت به حمد لا بشرط است به این معنا که اگر حمد را خواند، دخیل در مرکب و جزء مرکب است و الا نه.

بعضی مثل محقق نائینی اشکال کردند که لازمه این حرف این است که شیئی، هم مقوم ماهیت باشد و هم مقومش نباشد و این محال است زیرا ذاتیات شیء از شیء جدا شود.

جواب آقای خوئی ره: این حرف در مرکبات حقیقی تکوینی تمام است یعنی در آنها یا شیئی جزء جنس و فصل هست که بدون آن، ماهیت صدق نمی کند و یا جزء جنس و فصل نیست که در این صورت چه باشد و چه نباشد دخیلی به ماهیت ندارد.

اما مرکبات اعتباری، حقیقتاً مرکب نیستند بلکه وجودات و تعددات هستند که بسته به نوع اعتبار معتبر، شیء واحد اعتبار می شوند. گاهی مثلاً ارکان را شیء واحد لحاظ می کند و می گوید اگر شیء دیگری نیز بیاید داخل در مسمی نیست و گاهی نسبت به غیر ارکان لا بشرط لحاظ می کند یعنی اگر بیایند داخل در مسمی اعتبار می شوند و اگر نیایند داخل در مسمی اعتبار نمی شوند و این در اعتباریات هیچ محدودی ندارد.

بعضی چنین اشکال کرده اند: اشکال شما به لحاظ عرفی درست است ولی این مطلب را فنیاً نمی توانید درست کنید چون در اطلاق دو مسلک است: یکی این که مطلق، جمع القیود است یعنی تمامی قیود داخل در آن هستند. بنابر این مسلک فرمایش شما درست است چون واضع می گوید اسم صلاه را وضع کردم برای ارکان با این اجزاء و نیز ارکان فاقد این اجزاء و ارکان همراه با برخی از این اجزاء و مسلک دیگر این است که اطلاق رفض القیود است یعنی واضع و جاعل تمام قیود را رفض کرده و هیچ کدام را اخذ نکرده است. بنابر این مسلک که مسلک حق و مسلک شماست یا واضع رفض کرده و یا رفض نکرده است.

ما سه حرف با مستشکل داریم:

حرف اول: این سخن شما همان اشکال مرحوم نائینی است و چیز جدیدی نیست. ایشان فرمود این جزء زائد و این شرط زائد یا دخیل است در مرکب مطلقاً و یا در بعضی از اوقات. اگر دخیل است مطلقاً: لازم می آید که در برخی از مواقع که این جزء نیست، مرکب صدق نکند و اگر دخیل است در بعضی از اوقات: لازم می آید که ذاتیات شیء مختلف شود که محال است.

این اشکال را هم که خود مرحوم آقای خوئی مطرح فرموده و جواب داده.

حرف دوم: شما می گوئید بنابر مبنای رفض القیود، یا رفض می شود و یا نمی شود.

مرحوم آقای خوئی به شما جواب می دهد در حالتی که آن جزء باشد رفض نشده و الا رفض شده زیرا تبعض در ماهیت اعتباری اشکال ندارد.

(جواب دوم) اما حرف سوم: بعضی گفته اند باید فرمایش آقای خوئی را فنی و برهانی کنیم به این شکل که کلام ایشان را تبدیل می کنیم و می گوئیم موضوع له مثلا لفظ «کلمه» عنوان جامع انتزاعی مازاد علی الحرفین است که بر دو حرف منطبق می شود و بر سه حرف منطبق می شود و هکذا و یا در «دار» عنوان انتزاعی المشتمل علی الحیطان و الغرفه و مازاد است و در صلاه عنوان انتزاعی المشتمل علی ارکان فمازاد است.

ما نسبت به این سخن دو حرف داریم: خود این تبدیل را آقای خوئی انجام داده. ایشان در محاضرات می فرماید فلا مانع من التزام بکونها موضوعه للارکان فساعدنا.

اما حرف دوم: این حرف که شما تبدیل کردید نکته جدیدی نگفتید مثلا کلمه می گوئید وضع شده برای مازاد علی حرف. برای این عنوان وضع شده یا برای معنوی این عنوان؟ وضع برای عنوان که معنا ندارد. قطعا برای معنوی ها وضع شده و معنویها متعدد هستند و شامل کلمات دو، سه، چهار، و ... حرفی می شوند. وضع کلمه برای معنویها یا به شکل وضع عام موضوع له خاص است که کسی ملتزم به چنین وضعی نشده و یا به شکل وضع عام موضوع له عام است و آن متعدد ها جامع می خواهد و آن جامع چیست؟ غیر از حرف آقای خوئی دارید؟

جواب سوم: شیخ حسین حلی می فرماید لفظ صلاه وضع شده برای ارکان لا بشرط نه آنی که آقای خوئی معنا کرد همان لا بشرطی که از قدیم معنا می کردند یعنی صلاه عبارت است از ارکان و نسبت به سائر اجزاء و شرائط لا بشرط و لکن لا بشرط طبق کلام آقای خوئی این بود که اگر اجزاء و شرائط دیگر باشند داخل در مسمی هستند ولی ایشان می گوید داخل در مسمی نیست مثلا اگر صلاتی اتیان شود که بیست جزء دارد فقط همان پنج جزء رکنی داخل در مسمی است. در فرمایش محقق اصفهانی نیز به این جواب اشاره شده و لکن نه به این تصریح.

اشکال محقق اصفهانی: طبق این بیان استعمال در مجموع باید مجاز باشد چون علی الفرض لفظ صلاه وضع شده برای خصوص ارکان.

ان قلت: انسان را که بر زید اطلاق می کنید زید یک مشخصات فردیه دارد، کم دارد، کیف دارد.

قلت: در مثل انسان و زید کلی و جزئی است و در مانحن فیه کل و جزء است.

و بعد ترقی کرده می فرماید انسان که بر زید منطبق می شود این طور نیست که منطبق بر مجموع لون و وضع و کیف باشد بلکه بر خود روح و جسمش منطبق می شود و بقیه اضافه است چون لون و کیف

و اینها هر کدام از مقوله ای هستند و مقولات، متباینات هستند و چطور می شود از متباینات عنوان کلی انتزاع شود؟! پس قطعاً آنها نباید دخیل باشند و آنی که منطبق علیه عنوان انسان است فقط جسم و روح است.

اشکال به محقق اصفهانی: اتفاقاً این که عرض می کردیم کلی طبیعی، بنابر مسلک اصاله الوجود (وحدت وجود) و تشکیک عرضی قابل تبیین نیست به همین جهت است.

لذا به محقق اصفهانی عرض می کنیم شما می فرمایید چطور ممکن است کلی و مفهوم واحد از متباینات بما هی متباینات انتزاع شود پس قطعاً جامعی دارد. شما که قائل به تشکیک عرضی هستید یعنی اگر همان لون و کیف و .. را کنار بگذاریم باز حصه ای از جسم و روحی از انسان که در ضمن زید است غیر از حصه ای از انسان است که در ضمن عمرو و بکر است.

از شما سوال می کنیم این افراد چه وحدتی دارند که انتزاع مفهوم واحد می کنید؟ می فرماید وحدتشان در وجود است.

می گوئیم پس باید مفهوم انسان را از بقر و شجر و ... هم انتزاع کنید زیرا در مفهوم وجود همه مشترک هستند.

اینکه فرمودند در کلیات طبیعی فقط بنابر اصاله الوجود که ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک می توانیم مفهوم را انتزاع کنیم اشکالش این است که می گوئیم اگر ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است از ما به الامتیاز استفاده کرده اید یا از ما به الاشتراک؟

اگر بگویید از ما به الامتیاز پس یا زید باید انسان باشد و یا عمرو زیرا ما به الامتیاز این دو با هم فرق می کند و اگر بگویید از ما به الاشتراک استفاده کردیم پس باید بر حمار هم صادق باشد زیرا با آن هم اشتراک دارد.

بنابراین هیچ کس نمی تواند اصاله الوجودی شود و آن هم تشکیک عرضی نه تشکیک طولی در عین حال بتواند ماهیت را توضیح دهد.

خلاصه فرمایش شیخ حسین حلی خلاف ارتکاز است چون شکی نیست که صلوات ده جزئی همه اش مصداق صلاه است.

اما فرمایش آقای خوئی محذوری ندارد زیرا امر اعتباری است و اعتبار مجرد فرض است و فرض محال محال نیست.

فتلخص ان المختار این است که می شود موضوع له صلاه ارکان باشد و محذور عقلی ندارد فقط می ماند اشکال اول آخوند که اشکال درستی هست و به همین جهت بعضی فرمایش میرزای قمی را تبدیل کردند به معظم الاجزاء که می شود وجه دوم که خواهد آمد ان شاء الله.

تقریر اصول- جلسه ۷۹-دوشنبه-۱۰ اسفند ۹۴- اشرفی

دوشنبه ۹۴/۱۲/۱۰

وجه ثانی در تصویر جامع بنابر قول به اعم:

موضوع له الفاظ عبادات، معظم اجزائی که تسمیه دائر مدار آن است می باشد.

اشکالات مرحوم آخوند:

اشکال اول: اگر چه اشکال اثباتی که در وجه اول مطرح کردیم (ضروره صدق الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان) بر این وجه وارد نیست ولی اشکال دوم (اگر لفظ صلاه وضع شود برای ارکان، استعمال در صلاه صحیح، مجاز است) بر این وجه نیز وارد است چرا که مثلا اگر لفظ صلاه وضع شده برای بعضی از اجزاء (معظم اجزاء) استعمال آن در کل اجزاء و شرائط، مجاز باید باشد و حال آن که بالوجدان مجاز نیست علاوه این که خلف فرض است زیرا فرض در قول به اعم است یعنی اطلاق بر نماز صحیح حقیقتا می شود.

این اشکال مرحوم آخوند به طور مفصل در وجه اول بررسی شد و لذا دیگر تکرار نمی کنیم و فقط بخشی از عبارات محقق اصفهانی و تدقیق فلسفی ایشان را متعرض می شویم.

چنانچه بیان داشتیم مرحوم شیخ حسین حلی (در جواب از مرحوم آخوند) فرمود که این الفاظ، وضع شده برای ارکان و ارکان، لا بشرط نسبت به سائر اجزاء و شرائط اخذ شده اند لکن به این معنا که چه سائر اجزاء و شرائط آورده شوند و چه آورده نشوند، داخل در مسمی نیستند. اما استعمال در صحیح، مجاز نیست کما این که استعمال لفظ انسان در زید مجاز نیست اگر چه مرکبات حقیقیه مثل «انسان»

برای جامع وضع شده اند و حال آن که مصادیقش مشتمل بر مقوله «کم» (قد و وزن) و «کیف» (لون) و «وضع» (مثلا قد خمیده) است.

کلام محقق اصفهانی:

نکته اولی: مرکبات حقیقیه با مرکبات اعتباریه فرق می کنند. در مرکب حقیقی، وضع و کم و کیف و ... علی ای حال از مشخصات تکوینیه فرد است و فردیت فرد برای کلی، تکوینی است و لذا استعمال و اطلاق کلی بر فرد، حقیقت است. ولی در مرکبات اعتباریه فردیت مرکب اعتباری، به اعتبار است مثلا در صورتی کلاه بر سر گذاشتن مصدق احترام می شود که این فعل به عنوان مصداق احترام، اعتبار شود و الا مصداق احترام نخواهد بود.

فلا یقال: مثلا در نمازی که مشتمل بر ده جزء است مسمی پنج جزء (ارکان) یا مثلا هشت جزء (معظم الاجزاء) است و اما اجزاء دیگر، جزء فرد و مشخص فرد است همانطور که کم و کیف و وضع و ... مشخص فرد هستند.

لأنه یقال: اگر مقصودتان این است که سائر اجزاء، جزء طبیعت مامور به نیست بلکه جزء فرد مامور به است، اشکالش این است که همانطور که ارکان و معظم اجزاء در مامور به اخذ شده اند سائر اجزاء هم در مامور به اخذ شده اند و از این جهت فرقی بینشان نیست لذا فرق گذاشتن بین اجزاء به این که بعضی مشخص و جزء طبیعت مامور به و بعضی مشخص فرد مامور به اند بلا وجه است.

اگر مقصودتان این است که ارکان و یا معظم اجزاء، مشخص و جزء طبیعت مسمی است (نه مامور به) و بقیه اجزاء، جزء فرد مسمی هستند، می گوئیم فرض این است که این فرد، فرد اعتباری است و همانطور که معتبر باید مسمی را اعتبار کند فرد را هم باید اعتبار کند.

لکن جواب این کلام محقق اصفهانی از کلام مرحوم آقای خوئی معلوم می شود زیرا می گوئیم لا بشرط را غیر از آنطور که شیخ حسین حلی معنا فرمود، معنا می کنیم.

نکته دوم: در مثل زید که فرد انسان است و انسان بر آن حمل می شود، مقصود از زید، زید با مشخصات فردیه نیست که کم و کیف و امثال آن را در بر دارد بلکه مراد از زید، جامعی است که در همه افراد است یعنی جسم و روح زیرا کم و کیف از مقولات و اجناس عالییه اند و جامعی ندارند چرا که به مقتضای قاعده الواحد نمی شود از متباینات بما هی متباینات مفهوم واحد انتزاع کرد. بنابراین قطعا اطلاق انسان بر زید با مشخصات فردیه، اطلاق مجازی است.

نسبت به این نکته هم جلسه قبل عرض کردیم که اگر چنین باشد بنا بر تشکیک عرضی حتی انتزاع مفهوم انسان نیز ممکن نخواهد بود که دیگر این مطلب را اعاده نمی‌کنیم.

نکته سوم: وقتی انسان حمل بر زید می‌شود، قطعاً به این شکل نیست که «الانسان جسم و روح (نفس)» زیرا این حمل، حمل اولی است در حالیکه حمل انسان بر زید حمل شایع است اما حمل شایع نیاز به اتحاد در وجود دارد و این اتحاد در «زید انسان» چگونه است؟

محقق اصفهانی می‌فرماید ماهیت شخصیه، مجرای فیض وجود است به ماهیت طبیعی کلیه کما این که فصل مجرای فیض وجود است به جنس. یعنی اگر جنس بخواهد موجود شود، وجود از فصل به جنس سرایت می‌کند. کلی طبیعی نیز اگر بخواهد موجود شود به واسطه وجود ماهیت شخصیه است و فرد واسطه فیض وجود است.

حال اگر خصوصیت درجه وجود، از ماهیت شخصیه الغاء شود یک وجود بیشتر نمی‌ماند و آن، وجود ساری به طبیعت کلی و ماهیت نوعیه است و همین وجود واحد سرّ حمل و اتحاد در «زید انسان» است فتدبره، فانه حقیق به.

اشکال به فرمایش محقق اصفهانی

اگر جنس، لا متحصّل است و اتحاد جنس و فصل، اتحاد متحصّل و لا متحصّل است به این معناست که یک وجود بیشتر نیست لذا این که ماهیت شخصیه مجرای فیض برای ماهیت نوعیه باشد و فصل مجرای فیض برای جنس باشد بی معناست و نیز سازگاری با این سخن ملاصدرا که می‌گوید فصل از سنخ وجود است و تنها جنس، ماهیت است ندارد.

ان قلت: مقصود ما از مجرای فیض این است که همانند اشکال هندسی است که تنها قالب برای جسم هستند و در ضمن ماده موجود می‌شوند ولی نه به این شکل که حقیقتی در خارج داشته باشند بلکه مفهومی انتزاعی از حقائق خارجی هستند.

قلت: در این صورت فیض و سریان نیست زیرا وجود از جایی به جایی سریان نکرده است. و اما این که می‌گویید اگر خصوصیات فردیه را کنار بزنیم آن وجودی که باقی می‌ماند وجود متحد بین فرد و طبیعی است، غلط است زیرا اگر خصوصیات فردیه را کنار بزنیم وجودی باقی نمی‌ماند زیرا وجود مختص به فرد است و قوامش به خصوصیات است و کلی طبیعی در خارج موجود نیست.

ان قلت: پس زید انسان غلط است؟

قلت: خیر، بلکه مجاز است البته مجاز عقلی یعنی این اسناد و حمل در نظر عرف مسامحی، حقیقی و در نظر عقل، مجازی است.

اشکالی دیگر به کلام آخوند:

شما برای قول به صحیح جامع درست کردید و از طرفی صحیح، اجزاء مستحبی دارد مثل قنوت. آیا استعمال لفظ صلاه بنا بر قول به صحیح در نماز همراه با این اجزاء مستحبی مجاز است یا حقیقت؟ طبیعتاً می فرمایید مجاز نیست اما اگر حقیقت است این اجزاء را چه می کنید؟ هر طور که نسبت به این اجزاء درست کردید نسبت به باقی اجزاء در ما نحن فیه نیز درست کنید.

اشکال دوم: لازم می آید تبادل در مسمی زیرا معظم اجزاء در بعضی از نمازها با معظم اجزاء در بعضی از نمازهای دیگر فرق می کند که این اشکال در ارکان هست که مرحوم نائینی مطرح فرمود که وظیفه ی یکی رکوع است و وظیفه دیگری ایماء هست و هكذا.

اشکال سوم: لازم می آید تردید در ماهیت.

تقریر اصول- جلسه 80- سه شنبه- 11 اسفند 94- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

سه شنبه 94/12/11

کلام در بیان اشکالات وجه دوم برای تصویر جامع بنا بر قول به اعم بود.

اشکال دوم: لازم می آید تبادل در مسمی و ماهیت زیرا در بعضی از حالات برخی از اجزاء مثلاً رکوع یا سجده، معظم اجزاء هستند و در بعضی از حالات معظم اجزاء نیستند و بنابراین خارج از ماهیت می باشند و این یعنی ماهیت واحد، گاهی متشکل از برخی از اجزاء هست و گاهی متشکل از آنها نیست.

اشکال سوم: بلکه لازم می آید تردید در ماهیت زیرا نمازی که مثلا دوازده جزء دارد و هشت جزء آن معظم اجزایش است، مردد و مبهم است که مثلا این هشت جزء را به عنوان معظم اجزاء در نظر بگیریم و یا فلان هشت جزء دیگر را؟ مثلا آیا قرائت هم داخل در معظم الاجزاء هست و یا داخل نیست؟
جواب این دو اشکال:

اما نسبت به تبادل در ماهیت: اولاً (جواب نقضی) چرا اشکال تبادل ماهیت را در قول میرزای قمی ره نفرمودید چون نسبت به یک شخص، رکن، رکوع است و نسبت به دیگری، ایماء.
اما جواب حلی: این اشکال شما در صورتی وارد است که کسی جامع را معظم الاجزاء بداند و اجزاء معینی را اسم ببرد، اما اگر کسی بگوید آن جامع و معظم اجزاء، هشت جزء از دوازده جزء است مبهما و فقط از یک جهت تعین دارد و آن این است که هشت جزء از این دوازده جزء است، در این صورت تبادلی پیش نمی آید زیرا هر دو نماز، مصداق هشت جزء هستند.

اما نسبت به تردید: تردید نیز لازم نمی آید چون همانطور که بیان شد مسمی یعنی هشت جزء از این دوازده جزء و هر کدام از اجزاء که داخل در معظم الاجزاء باشند، مصداق آن هشت جزء خواهند بود. و الا اگر این جواب را قبول نکنید لازم می آید در نظر شما مقوله «کم» از مقولات عشر نباشد زیرا عدد هشت ممکن است در ضمن هشت آجر باشد و یا در ضمن هشت متر فرش باشد و حتی لازم می آید که مقولات عرضی نداشته باشیم زیرا هر یک از این مقولات در ضمن یک جوهر موجود می شوند.
بنابراین همین مقدار در تسمیه کافی است که بتوان به مسمی اشاره کرد ولو به مثل هشت جزء از دوازده جزء.

اشکال چهارم: معظم اجزاء باید مقیس علیه و کلی داشته باشند که نسبت به آن سنجیده شود مثلا وقتی می گویند به معظم افراد اکرام کن، سوال می شود که معظم کدام افراد؟ افراد در این شهر یا در فلان شهر؟ افراد شاغل و یا افراد بیکار؟ و هکذا. بنابراین در مانحن فیه سوال این است که آن کل چیست؟ آیا صلاه حاضر است یا صلاه مسافر؟ آیا صلاه مختار است یا صلاه مضطر؟ نماز دو رکعتی است یا سه رکعتی و یا چهار رکعتی؟ بنابراین در مثل صلاه علی الخصوص با توجه به اختلاف فاحشی که افراد نماز به حسب حالات مختلفه دارند، مقیس علیه واحدی را نمی توان فرض کرد.

سه جواب از این اشکال داده اند:

جواب اول: مرحوم میرزا علی ایروانی فرموده معظم کل شیء بحسبه مثلا معظم صلاه مسافر، معظم اجزاء صلاه صحیح است نسبت به مسافر و معظم اجزاء صلاه حاضر معظم اجزاء صلاه صحیح است نسبت به حاضر.

ایراد این جواب: بالوجدان صلاه، امری نسبی نیست که بگوییم نسبت به این شخص نماز است و نسبت به شخص دیگر نماز نیست زیرا بنابر قول اعمی اگر هر کدام از مسافر یا حاضر و یا مختار و مضطر نماز مختص به دیگری را بخواند، بر آن نماز صدق می کند و فقط باطل است. جواب دوم: می گوییم معظم اجزاء، مثلا معظم نماز تام چهار کعتی است و بقیه را تنزیل می کنیم به منزله آن.

ایراد این جواب: لازمه این سخن این است که اطلاق لفظ صلاه در مابقی صلوات، مجاز باشد البته مجاز در اسناد و نه مجاز در کلمه و حال آن که فرض در قول به اعم هست و اسناد صلاه، حقیقی باید باشد.

اما جواب صحیح: ما کوچک ترین نماز را که وتر است در نظر می گیریم و معظم اجزاء آن را لحاظ می کنیم یعنی رو به قبله باشد، تکبیره الاحرام بگوید، حمد بخواند و رکوع و یک سجده و تشهد و سلام را به جا آورد.

نقض به نماز غرقی هم نمی شود، زیرا نماز غرقی، حقیقتا نماز نیست بلکه در واقع صرفا اداء وظیفه است.

بنابراین تصویر جامع در معظم اجزاء نه ثبوتا و نه اثباتا اشکال ندارد و قائل به اعم نیز منظورش همین است و اشکال بر وجه اول (ارکان) بر این وجه وارد نیست زیرا در این وجه اسمی آن معظم الاجزاء را مشخص نمی کنیم.

وجه ثالث در تصویر جامع بنابر قول به اعم:

وضع در الفاظ عبادات مانند وضع در اعلام شخصیه است مثلا شخصی که اسمش را در کودکی مرتضی می گذارند، در میانسالی و پیری هم مرتضی است، چه اجزاء بدنش کم شوند و چه زیاد. اشکال مرحوم آخوند: قیاس اعلام شخصیه با ما نحن فیه درست نیست چون اعلام شخصیه یک شخصیت واحده و وحدت وجود دارند که در طول زمان متفاوت نمی شود لذا مجرمی که چهل سال قبل مرتکب جرمی شده باشد و الآن دستگیر شده باشد، مورد مجازات قرار می گیرد. اما در صلاه، حتی بین یک فرد از صلاه جامع نیست چه رسد به جامع بین افراد صلاه.

وجه رابع در تصویر جامع بنابر قول به اعم:

می گوئیم لفظ صلاه وضع شده برای صلاه صحیح تام الاجزاء و الشرائط و فاقد الموانع و باقی صلوات (فاقد این اجزاء و شرائط) را عرف، به تسامح، تنزیل می کند منزله واجد چنانچه که مسلک سکاکی است.

اشکال مرحوم آخوند: آن نماز صحیحی که باقی صلوات را تنزیل می کنید منزله آن، کدام نماز است؟ نماز مسافر است یا نماز حاضر؟ نماز سه رکعتی یا چهار رکعتی؟
جواب این اشکال: بین این نمازها، جامعی وجود دارد و واضع لفظ صلاه را وضع می کند برای آن جامع، سپس بقیه نمازهای ناقص را تنزیل می کند به منزله آن جامع.

وجه خامس در تصویر جامع بنا بر قول به اعم:

وضع این الفاظ مانند وضع اسامی اوزان و مقادیر است مثلاً وقتی گفته می شود یک کیلو، بر نهصد و نود و نه گرم هم منطبق می شود زیرا واضع، کیلو را وضع کرده برای مثلاً از نهصد و نود و هشت گرم تا هزار و دو گرم. در ما نحن فیه نیز واضع، صلاه را وضع کرده برای آن نماز صحیحی که ممکن است به آن اضافه شود و یا از آن کم شود.

اشکال مرحوم آخوند: این وضع، در اوزان تصور دارد ولی در ما نحن فیه نه زیرا افراد صحیح نماز، اختلاف فاحش با هم دارند و جای این سوال هست که نماز صحیحی که اصل قرار داده شده کدام نماز صحیح است؟

هذا تمام الکلام نسبت به جامع مرکب.

فرض جامع بسیط

بعضی در فرمایشاتشان خواسته اند جامع بسیط را بنا بر قول به اعم تصویر کنند. می گویند یک ناهی عن الفحشاء و المنکر فعلی داریم و یک مقتضی ناهی عن الفحشاء. صلاه صحیح آنی است که ناهی فعلی است و صلاه اعم آنی است که مقتضی است.

اشکال این حرف این است که مثلاً نمازی که طهارت ندارد یا رکوع ندارد، چطور مقتضی است؟! بعضی این طور تصویر کرده اند که صلاه را وضع می کنیم برای آن جامعی که لو انضم الیه سائر الاجزاء و الشرائط لکان ناهیا عن الفحشاء و المنکر.

اما لازمه ی این کلام این است که اگر کسی وضو گرفته و طاهر است ولی مشغول است به کاری که غیر نماز است، بنابر قول به اعم باید بگوییم او در حال نماز است چون لو انضم الیه سائر الاجزاء و الشرائط لکان ناهیا

تقریر اصول-چهارشنبه-12 اسفند ۹۴-سیداحمداحمدی

چهارشنبه ۹۴/۱۲/۱۲:

الامرالرابع: وضع ازباب وضع عام موضوع له عام است یاوضع عام موضوع له خاص؟
آخوند:

وضع عام موضوع له عام است.

دلیل:

مواردی وجودداردکه لفظ درجامع استعمال شده است. مثل «ان الصلاه تنهی عن الفحشاءوالمنکر.» یا «الصلاه عمودالدین» و «قربان کل تقی» و دراین موارد درافراد استعمال نشده است بلکه مقصودجامع است.

حال اگر ازباب موضوع له خاص باشد دراین موارد باید استعمال مجاز باشد یا اینکه بگوییم درجامع استعمال نشده و استعمال درافراد است و هر دو اینها خلاف است.

نقد استاد:

درجای خود محقق شده است که اصاله الحقیقه درجایی جاریست که مراد را میدانیم اما اگر درجایی مراد مولی را میدانیم و لکن نمیدانیم استعمال مجازی احقیقی است اصلی در سیره عقلاء نیست که تعیین کند استعمال مجازی یا حقیقی است.

حال در مانحن فیه میگوییم:

از خارج میدانیم که «ان الصلاه تنهی عن الفحشاءوالمنکر»، استعمال درجامع است و لذا مراد را میدانیم و لکن نمیدانیم این معنی، حقیقی و یا مجازی است در نتیجه اصاله الحقیقه جاری نخواهد شد.

ان قلت:

در «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» عنایتی وجود ندارد و اینطور نیست که استعمالش مجازی باشد چرا که همانطور که صلاه در فرد استعمال میشود در جامع هم استعمال میشود و هنگامیکه عنایتی نیست قطعاً استعمال حقیقی است.

قلت:

اولاً:

«ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» اثر صلاه صحیح نیست زیرا صلاه صحیح «ناهی عن الفحشاء والمنكر» نیست. چرا که بسیار آنهایی که گناه میکنند و نماز هم میخوانند.

بعنوان مثال کسی که نماز میخواند و زکوة نمیدهد آیا نماز او «قربان کل تقی» یا «ناهی از فحشاء» است؟ بنابراین در این موارد قطعاً استعمال حقیقی نیست و حتماً باید استعمال مجازی یا از باب تعددالمدلول باشد. سوال: نهی از فحشاء در نماز به چه معنی است؟

جواب: باین معنی است که اگر انسان نماز مأمور به را بخواند قطعاً در آینده منکر را رها خواهد کرد. در روایات هم دارد که اگر کسی نماز بخواند در حالیکه گناه هم انجام میدهد، نمازش باعث ترک گناه خواهد شد.

ثانیاً: مرحوم ایروانی:

«ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» از باب عموم اشتراک است. یعنی لفظ استعمال در همه معانی اشتراکیه شود. مثلاً «عین» در هر هفتاد معنای خود استعمال شود.

این استعمال لفظ در اکثر از یک معنی نیست چرا در اینجامجموعه را با ماهومجموعه که هر معنای جزئی از مستعمل فیه باشد لفظ را استعمال میکند.

مثال: میگوید رایت زیداً و «زید» را در «زید و عمرو» استعمال میکنند منتهی بنحوی که «زید و عمرو» جزء مستعمل فیه باشد.

این نه خلاف ظاهر است و نه مشکلی ندارد.

استاد:

باینکه بر مرحوم آخوند اینچنین نقد وارد کردیم و لکن مختار ما این است که وضع در عبادات بنحو «وضع عام موضوع له عام» است چرا که در ارتکاز مردم «صلاه» یک معنی بیشتر ندارد.

الامر الخامس: ثمره بحث:

ثمره اولی: تمسک به اطلاق وعدم آن.

اگر مبنی ما صحیح باشد نمیتوان به اطلاق کلام مولی تمسک کرد و اگر اعمی باشیم اخذ به اطلاق بلا مانع است.

سرایین مطلب:

مقدمه:

برای اطلاق گیری از کلام مولی سه بلکه چهارمقدمه وجود دارد:

اول: مولی در مقام بیان باشد

دوم: قرینه بر تقیید نباشد.

سوم: مایصلح للقرینه در کلام نباشد.

آخوند میفرماید: قدر متیقن در مقام تخاطب نباشد.

مقصود این نیست که خود عدم وجود قدر متیقن یکی از مقدمات اطلاق گیری است بلکه مقصود این است که یکی از مقدمات اطلاق «مایصلح للقرینه» است که یکی از مصادیق «مایصلح للقرینه» قدر متیقن در مقام تخاطب است و دیگران منکر این ادعا هستند.

کما اینکه مثل شیخ مرتضی حائری اعلی الله مقامه الشریف میفرماید قدر متیقن در خارج و غلبه در خارج هم مانع از اطلاق است. این به این معنی نیست که به مقدمات حکمت شرطی را اضافه میکند بلکه میفرماید «مایصلح للقرینه» یکی از مصادیقش غلبه وجودی در خارج است.

این سه راهمه قبول دارند.

اما مقدمه چهارم: تمسک به عام در شبهه مصداقیه اصل عام، نباشد.

توضیح:

اگر عنوان مطلق که در خطاب ذکر شده است، انطباقش را بر مشکوک احراز کنیم و بدانیم که مشکوک، مصداق است، میتوانیم به اطلاق تمسک کنیم.

مثال: شارع فرموده «اکرم العالم» نمیدانیم اطلاق دارد که فاسق را شامل شود یا خیر؟ در اینجا عالم فاسق قطعاً عنوان عالم بر او منطبق میشود.

ولکن اگر در جایی شارع فرمود «اکرم العالم» و شک کنیم شخصی عالم است یا خیر نمیشود به اطلاق تمسک کرد. حتی کسانی که فرموده اند تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص جائز است، میگویند تمسک به عام در شبهه مصداقیه اصل عام جائز نیست.

ذی المقدمه:

طبق مبنی صحیح:

اگر شک کنیم مثلاً جلسه استراحت جزء ماموریه است یا نه در واقع شک داریم که عنوان «صلاه» برای این منطبق میشود یا خیر؟ اینجا احراز عنوان مطلق در مورد مشکوک، صورت نگرفته است بنابراین مقدمه چهارم از مقدمات حکمت که برای اطلاق گیری ذکر شد مخدوش خواهد شد و نمیتوان به اطلاق تمسک کرد.

طبق مبنی اعم:

طبق این مبنی قطع به انطباق عنوان وجود دارد لذا اطلاق گیری بلا مانع است.

***نکته لمیه بحث:**

باتوجه به توضیحات فوق مشخص شد آنچه که محل نزاع و ایجاد ظهور ثمره بین صحیح و اعم است همان مقدمه چهارم از مقدمات حکمت است و در دیگر مقدمات اختلافی بین صحیح و اعم وجود ندارد. بدین جهت صاحب کفایه میفرماید:

اگر اعمی شویم به دو شرط میتوانیم تمسک به اطلاق کنیم:

شرط اول:

شیء مشکوک الدخول احتمال ندهیم که در مسمی دخیل باشد اما اگر شک داشته باشیم شیء در مامور به دخیل است و در ضمن شک در مسمی آنهم داشته باشیم نمیشود اطلاق گیری کرد.
ان شئت قلت:

همانطور که صحیحی انطباق عنوان «صلاه» را بر این فرد احراز نمیکند اعمی هم هنگامیکه شک در مسمی باشد انطباق عنوان «صلاه» را احراز نمیکند چرا که اعمی میگوید موضوع له لفظ «صلاه» ارکان است و احتمال دارد این شیء مشکوک رکن باشد
شرط دوم:

مولی باید در مقام بیان باشد.

لذا اگر کسی اعمی شود نمیتواند به اطلاق «اقیموا الصلاه» اخذ کند بخاطر اینکه این آیه از جهت اجزاء و شرایط نماز در مقام بیان نیست چرا که اگر در مقام بیان بود باید بعضی از اجزاء را ذکر میکرد

تقریر اصول- پنجشنبه- 13 اسفند 94- سید احمد احمدی

پنجشنبه 94/12/13:

اشکالات به ثمره اول بحث صحیح و اعم:

اشکال اول:

مشهور به اطلاق در «صحیح حماد» تمسک میکنند این در حالیست که قائل به صحیح هستند و اگر بنا بر قول صحیح خطابات مجمل میشود چطور به اطلاق در این صحیح تمسک کرده اند؟

مرحوم خوئی:

اخذ به اطلاق در «صحیح حماد»، از باب اطلاق مقامی است و حال آنکه محل بحث ما و بروز و ظهور ثمره در اطلاقات لفظی است.

سوال: فرق بین اطلاق مقامی و لفظی چیست؟

جواب: در اطلاق لفظی اگر شک کنیم مولی در مقام بیان است و یا خیر اصل اولی وقاعده عقلانی این است که در مقام بیان است. بدین معنا که می خواهد با این لفظ مقصود خود را بیان کند. اما اطلاق مقامی:

اگر شک کنیم مولی در مقام بیان است یا خیر اصل اولی این نیست که او در مقام بیان است بلکه باید از خارج آن را احراز کنیم چرا که اطلاق مقامی از سکوت مولی بدست می آید و اطلاق لفظی از بیان و لفظ مولی.

اشکال دوم:

یکی از مقدمات حکمت این است که مولی در مقام بیان باشد و بلحاظ وقوعی جایی در آیات و روایات نیافتیم که مولی در مقام بیان باشد تا اینکه شک در جزئیت یا شرطیت بوجود آید.

مرحوم خوئی:

اولا:

بحث مختص به «صلاه» نیست بلکه در سایر عبادات هم بحث جریان دارد.

مثال اول: در آیات قرآن میخوانیم «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم». صوم در لغت به معنی اجتناب از اکل و شرب است و دیگر اجزاء آن جزء شروط و قیودی است که توسط شارع مقدس به آن اضافه شده است. حال نمیدانیم یکی از شرایط صحت صوم «اجتناب از ملاعبه» هست یا خیر به اطلاق اخذ می کنیم.

مثال دوم: در «احل الله البیع» اخذ به اطلاق می کنیم.

ثانیا:

بر فرض بپذیریم که هیچ آیه و روایتی نباشد که مقدمات حکمت در آن جمع شود این منافاه با ثمره اصولی بودن ندارد چرا که ثمره مسئله اصولی این است که مسئله، امکان داشته باشد که در طریق استنباط باشد و لولاینکه هیچگاه به فعلیت نرسد.

ان قلت:

بر فرض این کلام را بپذیریم، این بحث، اصولی نیست چراکه مسئله اصولی آخرین کبری در استنباط است و آنچه که در مانحن فیه استنباط میکنیم (اثبات اطلاق در کلام مولی) صغری برای حجیت اطلاق قرار میگیرد. لذا در اینجا حکم شرعی را استنباط نمیکنیم بلکه موضوع آن را احراز میکنیم.

قلت:

بله میتوان ادعاء کرد که ثمره اصولی نیست ولی نمیشود گفت که بحث صحیح و اعم ثمره ندارد. لذا میگوییم بحث مدارای این چنین ثمره ای هست ولو اینکه این ثمره اصولی نباشد.

نقد استاد به فرمایشات مرحوم خوئی:

اولا:

نقض به «احل الله البيع»: محل بحث نیست چراکه بحث در الفاظ عبادات است نه معاملات. اصلا ما به شما عرض میکنیم چرا نقض به این موارد کردید؟ مثلاً میفرمودید در «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» از «فاتحه» اطلاق گیری میکنیم و همه انواع آن را داخل در اراده مولی میدانیم.

ثانیا:

اینکه گفته شده است: «مسئله اصولی، مسئله ای است که امکان دارد در طریق استنباط قرار گیرد» به این معنی است که:

اصولی مثلاً از حجت شهرت بحث میکند. حال اگر نتیجه اش عدم حجیت شهرت شد ضرری به اصولی بودن بحث شهرت نخواهد داشت. پس «یمكن» یعنی «یحتمل» نه اینکه امکان ذاتی مراد باشد. اما اگر در جایی مسئله ای اصلاً مصداق ندارد. مثل اینکه خبر بلا واسطه از خداوند سبحان حجت است یا حجت نیست؟ اینجا بحث بی فایده خواهد بود و مسئله اصولی نیست چراکه مسئله اصولی باید در غرض دخیل باشد و اینکه بحث کنیم از چیزی که اصلاً دخیل در غرض نباشد بی فایده است.

ثالثا:

این مسئله اگر تمام شود اصولی است.

دلیل:

در بحث تعریف علم اصول گذشت که ما از دوزاویه میتوانیم به تعریف علم اصول مسائل آن نگاه کنیم: زواویه اول: بخواهیم تعریف وضابطه در باب علم مکتوب ارائه دهیم که مسایل علم اصول را شامل شود. زواویه دوم: میخواهیم کتاب اصولی بنویسیم که از همه مسائل ای که بعنوان اصول طرح شده است بحث کنیم.

با این توضیح می‌گوییم:

در واقع عمده همان جهت دوم است و لذانیازی نیست به تعریف علم اصول قیودمختلفی را زیاد کنیم یا از آن حذف کنیم. بنابراین می‌گوییم ما از هر چه که به عنوان یک مسئله در علم اصول مطرح شده است بحث می‌کنیم و لو اینکه تعریفی جامع و مانع برای آن ارائه ندهیم و یکی از آن مباحث بحث صحیح و اعم است. حال این بحث مقدمه باشد یا جزء مباحث اصلی علم اصول، اهمیت چندانی ندارد.

اشکال سوم به ثمره:

مقدمه اولی: نزاع صحیح و اعم در مسمی است. یعنی صحیحی می‌گوید مسمی «صلاه» خصوص نماز صحیح است ولیکن اعمی قائل به این است که مسمی اعم از صحیح و فاسد است. مقدمه دوم: هم اعمی و هم صحیحی قبول دارند که مامور به صلاه صحیح است.

نتیجه:

اگر کسی اعمی باشد و شک کند نماز، بر صلاه بدون قنوت منطبق است یا خیر، نمی‌شود تمسک به اطلاق کرد چرا که در اینجا شک در مامور به است و اعمی هم قائل به این است که مامور به «صلاه صحیح» است. وان شئت قلت:

بحث در اطلاق مامور به است نه اطلاق مسمی. یعنی می‌خواهیم بینم قنوت در مامور به اخذ شده است یا نه؟ و طبق هر دو مسلک (صحیحی یا اعمی) اخذ به اطلاق هنگام شک در مامور به جائز نخواهد بود.

اشکال مرحوم خوبی:

مراد از صحیح چیست؟

دو فرض وجود دارد:

فرض اول:

مراد از صحیح، صحت فعلیه باشد، یعنی نمازی که مطابق مامور به است:

این قطعاً نیست چرا که صحتی که مطابق مامور به است بعد از امتثال پیدا می‌شود لذا در امر دخیل نیست.

فرض دوم:

مراد از صحت، عنوان مشیر به تام الاجزاء و الشرایط است:

یعنی شارع فرموده «یا ایها الذین امنوا قیمو الصلاه» طبق اطلاق این آیه، هر چه که «صلاه» بر او صدق می‌کند تام

الاجزاء و الشرایط است چرا که قید نیاورده است.

اگر اینجا اخذ به اطلاق نکنیم هیچ کجا نمیتوان اخذ کرد.

استاد:

این ثمره تنها اشکالش این است که مصداق ندارد. چرا که جایی نیست که مولی در مقام بیان باشد و بحث هم از حقیقت شرعی خارج نشود در عین حال شک کنیم و اطلاق جاری کنیم.

ثمره دوم:

مرحوم آخوند رسماً این ثمره را ذکر نکرده است. البته نه اینکه ایشان ملتفت نبوده است بلکه این ثمره را در ذیل تصویر جامع برای صحیح بیان فرمود و جواب داد.

در آنجا این چنین بحث مطرح شد:

مستشکل:

جامع مرکب بر فرض قول به صحیح که تصویر ندارد و جامع بسیط هم سه اشکال دارد. در اشکال سوم این چنین کلام گفت:

بر فرض تصویر بساطت، قائل به صحیح عند الشک فی الاجزاء و الشرایط به نمیتواند به براءت رجوع کند و حال آنکه مشهور فقهاء براءتی هستند.

آخوند این ثمره را قبول ندارد و در آنجا جواب داد. کما قریناه.

مرحوم خوبی:

اساساً اینکه در اقل و اکثر ارتباطی براءت یا اشتغال جاری میشود ربطی به صحیح و اعم ندارد.

دلیل:

بحث این است که علم اجمالی در اقل و اکثر منحل میشود یا خیر؟ اگر منحل شود مجری براءت است چه قائل به صحیح باشیم و چه اعم و اگر منحل نشود مجری احتیاط است چه قائل به صحیح باشیم چه اعم.

نقد استاد:

این مثل این میماند که بگویم قیاس یا حجت است و یا حجت نیست و کاری با سیره عقلاء نداریم. در اینجا صحیحی میگوید علم اجمالی منحل نمیشود و اعمی میگوید منحل میشود.

مرحوم صدر:

جامع را بسیط تشکیکی فرض میکنیم و در این صورت تفصیلی که صاحب کفایه فرمود ناتمام است.

توضیح:

«صلاه» را ذو مراتب فرض میکنیم و زمانی که میدانیم مراتب ضعیفه با نه جزء محقق میشود و مرتبه شدیدیه ضمن ده جزء متصور است، شک میکنیم که غرض آیاه جامع بسیط تعلق گرفته است یا به مرتبه شدیدیه آن؟ بدین صورت بحث داخل در اقل و اکثر ارتباطی خواهد شد چرا که تعلق تکلیف باصل جامع معلوم است

امانست به تعلق به مرتبه شدید که در ضمن جزءدهم محقق میشود، شک در اصل واجب خواهد بود و مجری براءت است.

حال فرقی نیست که این جامع مشکک، مسبب از اجزاء در طول باشند یا اینکه منطبق بر آن اجزاء و شرایط باشد چرا که در همه این فروض براءت جاری خواهد شد لذا فرقی که صاحب کفایه فرمود صحیح نخواهد بود.

تحلیل و نقد استاد:

برای جواب از فرمایش مرحوم صدر و همچنین حق در مطلب ابتداءً به کلام مرحوم ایروانی راد مسئله خواهیم پرداخت:

مرحوم ایروانی:

اگر گفته شود، صلاه معنای بسیط دارد بدین صورت که:

جامعی است که منطبق بر افراد است و وجود منحا ندارد. در واقع طریقت ندارد و بلکه موضوعیت دارد این جای براءت نیست چرا که شک میکنیم آیا امر بسیط حاصل شده یا نه؟ استصحاب میگوید حاصل نشده است.

اما اگر گفتیم صلاه عنوان مشیر به اجزاء و شرایط است، حال نمیدانیم آن اجزاء و شرایط ده تا یا دوازده تا است براءت از اکثر جاری میکنیم.

استاد:

این کلام تمام است و جای اشکال نیست.

لذا در جواب مرحوم صدر میگوییم:

همانطور که مرحوم ایروانی فرمود، استصحاب میگوید براءت جاری نمیشود. لذا این فرض تشکیک مرحوم صدر با توجه به جریان استصحاب بی معنی خواهد بود.

تعجب از آقای خوبی که اینجای براءت جاری میکند و حال آنکه در تذکیر که آن را عنوان بسیطی که منطبق بر اجزاء و شرایط میدانم میفرماید مجری جریان احتیاط نیست.

حقیقت بحث:

باید ببینیم در سیره عقلاء وقتی که جایی عنوان بسیط است و منطبق است آیا براءت جاری میکنند یا خیر؟ اگر براءت جاری میشود یکی از براءت ها براءت شرعی مستکشف از سیره عقلاء است که بعضی آثار براءت عقلایی نامگذاری کرده اند.

بنابراین اگر کسی بخواهد جوابی بدهد باید در سیره عقلاء توجه کند و از آن طریق اثبات براءت یا عدم آن را احراز کند.

ثمره سوم:

اگر کسی بگوید من نذر کردم هر کس نماز بخواند یک درهم به او بدهم. حال اگر شخصی مثلاً بدون طهارت نماز بخواند و ما صحیحی باشیم با دادن یک درهم به او برهء حاصل نمیشود و لکن اگر قول اعم را اختیار کنیم برئ الذمه خواهیم شد.

اشکال اول:

نذر تابع قصد است. اگر قصد نادر «صلاه اعم» بوده است باید ادای نذر بکند و لو اینکه قائل به صحیح شویم. و اگر مقصود «صلاه صحیح» باشد برهء نماز فاسد حاصل نمیشود و لو قائل به اعم شویم.

استاد:

از تقریب که بیان کردیم مشخص شد که این اشکال وارد نیست. چرا که شخص میگوید هر چه که صلاه است را قصد کرده و اصلاً از صحیح و اعم خبری آگاهی ندارد.

اشکال دوم:

شخص نمیداند که اگر یک درهم بدهد برئ الذمه میشود یا خیر؟ در اینجا امثال حکم شرعی را احراز کرده است نه خود حکم شرعی را. لذا این ثمره، اصولی نخواهد بود.

استاد:

مجتهد هم استنباط وهم امثال حکم شرعی رابعهده میگیرد و فقط ابراز میخواید و این بحث به او ایزار لازم را خواهد داد.

لذا ثمره بحث در نذر است.

تقریر اصول- جلسه 83- شنبه- 15 اسفند 94- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

شنبه 94/12/15

ادله ی قول به صحیح

۱- تبادر

از الفاظ عبادات، معنای صحیح تبادر می کند مثلاً وقتی می گویند «هل صلیت؟» به ذهن این خطور می کند که آیا نماز صحیح خوانده ای یا نه؟

۲- صحت سلب از صلاه فاسد

مثلاً به کسی که نماز فاسد خوانده، گفته می شود «ما صلیت»

۳- ظاهر اخبار

ظاهر برخی از اخبار بر این است که صلاه وضع شده است برای صحیح مانند اخباری که نفی ماهیت و طبیعت می کنند از صلاه به مجرد فقد جزء و یا شرطی مثل «لا صلاه الا بطهور» و «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» و «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد». ان قلت: در مثل «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» نفی صحت و نفی کمال شده و نه نفی ماهیت.

قلت: مبالغه اقتضاء دارد که شارع مقدس از جار مسجد، نفی طبیعی صلاه کند نه نفی صفت [۱] [مثلاً وقتی می خواهند اشکال در علم کسی کنند می گویند فلانی اصلاً عالم نیست نه این که عالم کاملی نیست.

۴- سیره و دیدن عقلا

عقلا به دنبال اختراع مرکب صحیح و دارای اثر هستند و بعد از آن که مرکب صحیح را اختراع کردند برای آن اسم می گذارند، بنابراین سیره و طریقه عقلا بر این است که وضع برای مرکب صحیح می کنند و شارع نیز در این طریقه تبعیت از عقلا فرموده و الا لازم بود از این سیره ردع بفرماید و متذکر شود که طریقه اش با طریقه عقلا فرق می کند و بما این که چنین ردعی از جانبش وارد نشده است، کشف می شود که طریقه او نیز همانند طریقه عقلا بوده است.

اشکال در ادله مذکور

به نظر ما این چهار دلیل ناقص است؛

اما تبادر: چنانچه گذشت یک مناقشه صغروی دارد و یک مناقشه کبروی.

اما مناقشه صغروی: چنین تبادری را از لفظ و بدون قرینه نمی توان تصدیق کرد زیرا مواردی هم هست که صلاه، استعمال در معنای اعم شده مثلا به کسی که جزئی از اجزاء نماز را نیاورده می گویند «صلاتک باطله.»»

بنابراین آنچه در تبادر مهم است تشخیص وجود قرینه و مواردی است که معنایی از لفظ، بدون قرینه به ذهن تبادر کند و الا هم صحیحی ادعای اخطار معنای صحیح و هم اعمی ادعای اخطار معنای اعم می کند.

اما مناقشه کبروی: قبلا گذشت که اگر منظور از تبادر، تبادر در زماننا هذا است، که این تبادر نفعی ندارد زیرا چه بسا در صدر اسلام، مثلا لفظ صلاه برای اعم وضع شده باشد ولی به مرور زمان نقل به معنای صحیح پیدا کرده باشد و به اصاله عدم النقل نیز نمی توان تمسک کرد زیرا اصاله عدم النقل در جایی است که شک در اصل نقل داریم اما در ما نحن فیه می دانیم که معنای صلاه، نقل از معنای لغوی به معنای شرعی پیدا کرده لکن نمی دانیم که آیا مستقیما به معنای صحیح نقل پیدا کرده و یا ابتدا به معنای اعم و بعد در اثر کثرت استعمال، نقل به معنای صحیح پیدا کرده و در چنین مواردی اصلی نداریم که به آن تمسک کنیم.

و اما اگر بگویید مقصود، تبادر در نزد مسلمانان صدر اسلام است، می گوییم این تبادر قابل احراز نیست.

اما تمسک به ظاهر اخبار دو اشکال دارد:

اشکال اول: اگر ما در مثل «لا صلاه الا بطهور» به قرینه نفی ماهیت فهمیدیم که مراد، صلاه صحیح است به اصاله الحقیقه نمی توانیم کشف کنیم که پس صلاه صحیح، معنای حقیقی و موضوع له است زیرا همانطور که خود مرحوم آخوند فرموده، در سیره عقلا اصاله الحقیقه زمانی جاری است که شک در مراد داشته باشیم. اما اگر مراد را می دانیم ولی کیفیت استناد و این که معنای مراد، معنای حقیقی است یا مجازی را نمی دانیم، اصاله الحقیقه جاری نیست مثلا اگر می دانیم لفظ عالم، استعمال در فقها شده لکن نمی دانیم معنای عالم، فقیه است یا اعم از فقیه است؟ جای تمسک به اصاله الحقیقه نیست.

ان قلت: این مطلب را قبول داریم ولی اگر انسان در استعمالی، هیچ عنایتی نبیند، ظاهر این استعمال این است که استعمال حقیقی است به همین جهت اشکال صاحب معالم به سید مرتضی که قائل است: «استعمال، علامت حقیقت است» وارد نیست زیرا اگر چه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است اما استعمالی که در آن هیچ عنایتی (نه قرینه) وجود ندارد، علامت حقیقت است و به همین جهت برای معنای یک لغت شاهد می آورند که در قرآن و در فلان روایت و در فلان شعر، به این معنا آمده. قلت: مرحوم آخوند نمی تواند این کلام را بفرماید زیرا ایشان در بیان ادله اعمی، بعد از آن که یکی از ادله را صحت تقسیم ذکر می کند می فرماید صحت تقسیم، علامت وضع للاعم است به شرط آن که ادله صحیحی را قبول نداشته باشیم و رد کنیم. ما نیز در اینجا عرض می کنیم «لا صلاه الا بطهور» دلالت می کند که معنای صحیح، معنای حقیقی است به شرط آن که ادله اعمی را رد کنیم. اما اگر ادله اعمی اثبات شد، دلالت می کند که معنای حقیقی، معنای اعم است زیرا علامت ظاهر اخبار، معلق است بر عدم قبول ادله اعمی به همان شکل که مرحوم آخوند نسبت به علامت صحت تقسیم می فرماید.

اشکال دوم: صلاه در مثل «لا صلاه الا بطهور» برخلاف آنچه که مرحوم آخوند فرموده در اعم استعمال شده ولی در کنار خود، قید «صحیح» و یا «مامور بها» را نیز دارد یعنی به نحو تعدد دال و مدلول، صلاه صحیحه فهمیده می شود زیرا اگر چه دالّ لفظی مستقلی بر صحیحه و یا مامور بها وجود ندارد، اما دال معنوی بر آن موجود است و آن تسلّم همگان است بر این که مقصود و مراد، صلاه صحیحه است نظیر «احل الله الیبع» که می گوئیم بیع، مطلق (لا بشرط قسمی) است ولی نه به این معنا که لفظ بیع در این معنا استعمال شده باشد تا استعمالش مجازی شود زیرا مرحوم آخوند می فرماید اسم جنس وضع شده برای ماهیت مبهمه مهمله (لابشرط مقسمی)، بلکه بیع در همان معنای موضوع له خود استعمال شده و لکن به تعدد دال و مدلول، مطلق (لا بشرط قسمی) فهمیده می شود. اما دال بر اطلاق، لفظی نیست بلکه معنوی است و آن مقدمات حکمت است.

اما طریقه و دیدن عقلا: اولاً اگر عقلاً لفظی را برای مخترع صحیح وضع می کنند به این دلیل است که غالباً می خواهند معنای صحیح را به دیگران تفهیم کنند اما اگر مخترعی می داند که لفظ را در فاسد نسبت به صحیح بیشتر استعمال می کند، حکمت اقتضاء نمی کند که لفظ را برای صحیح وضع کند چون غرض از وضع این است که تفهیم و تفهم به سهولت باشد و دائماً احتیاج به قرینه نباشد تا تطویل بلا طائل لازم آید و در ما نحن فیه اگر استعمال الفاظ عبادات در فاسد، استعمال بیشتر نباشد کمتر نیست.

ثانیا قبول که سیره عقلا بر این است که لفظ را برای صحیح وضع می کنند ولی چه بسا شارع این سیره را قبول ندارد ولی ردع نمی فرماید زیرا ردع در جایی باید باشد که اگر ردع نکند انسانها به خلاف شرع میافتند اما اگر شارع این الفاظ را استعمال کرده و مراد او بالقرائن مشخص است و فقط مردم فکر می کنند این استعمالات، علی وجه الحقیقیه است در حالیکه مجاز است، بر شارع لازم نیست که ردع بفرماید.

ان قلت: ممکن است در موردی، قرینه بر مراد وجود نداشته باشد و مردم مثلا لفظ صلاه را حمل کنند بر معنای صحیح و حال آن که مراد شارع معنای اعم بوده، لذا بر شارع لازم است در صورت عدم قبول طریقه عقلا، از آن ردع بفرماید.

قلت: موردی وجود ندارد که در آن قرینه بر مراد وجود نداشته باشد و در نتیجه انسانها به خلاف شرع بیافتند زیرا همانطور که گذشت، ثمره بحث صحیح و اعم در اجمال خطاب و رفع مالایعلمون، ظاهر می شود و به فرض اگر مردم گمان می کنند که مراد شارع، معنای صحیح است و حال آن که شارع معنای اعم را اراده کرده و به عبارت دیگر خطاب مطلق است ولی مردم خیال می کنند که مطلق نیست، بنابراین احتیاط می کنند و مشکوک الجزئی و مشکوک الشرطیه را می آورند و حال آن که شارع احتیاط را لازم نمی دانسته بنابراین باز هم در خلاف شرع نمیافتند.

بنابراین هیچ کدام از ادله صحیحی، تمام نیست.

[1] یعنی در مورد لا صلاه لجار المسجد هم «لاصلاه»، در نفی جنس و طبیعت استعمال شده و لکن به نحو من العنايه.

تقریر اصول- جلسه 84-یکشنبه-16 اسفند 94- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

ادله اعمی:

۱- تبادر:

استدلال کرده اند که وقتی الفاظ عبادات گفته می شود، معنای اعم از صحیح و فاسد به ذهن تبادر می کند.

اشکال مرحوم آخوند: بعد از آن که گفتیم ثبوتاً بین افراد صحیح و فاسد معنای جامعی وجود ندارد، تبادر امکان ندارد زیرا تبادر فرع ثبوت معناست تا بعد بتوانیم در مقام اثبات بگوییم این معنا تبادر می کند.

۲- عدم صحت سلب

گفته اند نمی توانیم به صلاه فاسده بگوییم لیست بصلاه.

مرحوم آخوند می فرماید: و فیه منع لما عرفت.

محقق ایروانی می فرماید در این عبارت، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: همانطور که در دلیل اول (تبادر) گفتیم، ابتدا یک معنای جامعی باید متصور باشد تا بعد از آن بتوان گفت «الصلاه الفاسده لیست بصلاه» صحیح نیست و صلاه فاسد عدم صحت سلب دارد، ولی اگر معنای جامعی متصور نبود، چه چیز را می خواهیم ادعا کنیم که سلب آن صحیح نیست؟!
احتمال دوم: همانطور که در مقام تبیین ادله صحیحی بیان کردیم، صلاه فاسده، صحت سلب دارد و می توان گفت «الصلاه الفاسده لیست بصلاه.»

اما به نظر می رسد لازم نیست بگوییم در نظر آخوند احد الاحتمالین بوده بلکه ممکن است هر دو وجه و هر دو احتمال مدّ نظر شریفش بوده باشد.

۳- صحت تقسیم

قضیه «الصلاه اما صحیحه و اما فاسده» قضیه درستی است و اگر صلاه، وضع برای اعم نشده باشد، نباید تقسیم صلاه، صحیح باشد زیرا لازم می آید تقسیم الشیء الی نفسه و غیره و هو محال.

اشکال مرحوم آخوند: در صورتی صحت تقسیم، دلیل بر اعم می شود که ادله اقامه شده بر صحیح ابطال شود و الا اگر آن وجوه تمام باشند، نهایت مدلول صحت تقسیم این است که در اعم استعمال شده و اما این که این استعمال حقیقی است یا مجازی را اثبات نمی کند چرا که در مقسم، شمول نسبت به همه افراد معتبر است ولی دلیلی بر این نداریم که این شمول علی نحو الحقیقه باید باشد.

ملاحظات نسبت به اشکالات مرحوم آخوند در این سه وجه

ملاحظه اول: چطور شما در مورد تبادر فرمودید معقول نیست، چون جامع بین صحیح و اعم تصویر ندارد ولی در صحت تقسیم این اشکال را نکردید در حالیکه اگر جامعی وجود ندارد، چطور مقسم در جامع استعمال شده است؟

ملاحظه دوم: در تبادر احتیاج به جامع بالتفصیل نیست و جامع بالاجمال کفایت می کند بنابراین اگر چه نتوانیم تفصیلا جامعی پیدا کنیم، ولی اجمالا این را می توانیم ادعا کنیم که از صلاه معنایی به ذهن تبادر می کند اعم از صلاه صحیح و فاسد و آن جامع بالاجمال همانی است که این نمازهای صحیح و فاسد، مصادیق و افرادش هستند کما این که اگر چه (علی التحقیق) علم به ماهیت انسان و دیگر ماهیات نداریم ولی در عین حال به این مقدار می فهمیم که انسان همانی است که زید و بکر و عمرو مصادیقش هستند.

و اگر می گوئید اصلا جامعی وجود ندارد، باز می گوئیم که تبادر متوقف بر وجود جامع نیست بنابراین حتی اگر وضع در الفاظ عبادات، وضع عام موضوع له خاص است و یا وضع خاص موضوع له خاص است، اما به هر حال خللی در امکان تبادر ایجاد نمی شود. [1].

و اگر شما منکر تبادر هستید، «لا صلاه الا بطهور» را چه طور معنا می کنید؟ زیرا این عبارت در واقع به این معناست که «صلاه بدون طهور، صلاه نیست» و ما از شما سوال می کنیم که متبادر از صلاه اول یعنی صلاتی که موضوع واقع شده، چیست؟ آیا هیچ معنایی به ذهن تبادر نمی کند؟! هر معنایی که می فرمایید از صلاه اول به ذهن تبادر می کند، همان معنایی است که مدعی می گوید معنای صلاه است.

خلاصه اگر می گوئید در صورت عدم امکان تصویر جامع، معنایی به ذهن تبادر نمی کند، شما هم نمی توانید به امثال «لا صلاه الا بطهور» برای قول به صحیح تمسک کنید. ملاحظه سوم: چنانچه گذشت ما جامع را معظم الاجزاء دانستیم.

ملاحظه چهارم: همانطور که قبلا هم اشکال کردیم شما می فرمایید ادله اعمی علامت حقیقت است در صورتی که ادله صحیحی تمام نشود و ما همین سخن را نسبت به ادله صحیحی می گوییم مثلا می گوییم «لا صلاه الا بطهور» علامت حقیقت است در صورتی که ادله اعمی اثبات نشود.

۴- استعمال در فاسد در بعضی از اخبار

مانند عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا تُودَى بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكَوا هَذِهِ يَعْنِي الْوَلَايَةَ [۲]. [فلو أن أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه.

شبهه ای در این نیست که اگر کسی منکر ولایت است اعمالش باطل خواهد بود ولو این که کاملا مطابق با مذهب حقه شیعه باشد زیرا در روایت صحیحه معتبره آمده:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ كُلُّ مَنْ دَانَ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِعِبَادَةٍ يُجْهَدُ فِيهَا نَفْسَهُ وَ لَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ فَسَعِيَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ وَ هُوَ ضَالٌّ مُتَحَيِّرٌ وَ اللَّهُ شَانِيٌّ لِأَعْمَالِهِ [۳]. [یعنی خداوند متعال از اعمال آنها بی زار است و بما این که عبادت نمی شود مبعوض مولی باشد و الا قربی نخواهد داشت، اعمال منکرین ولایت باطل است.

بنابراین عبارت «اخذوا بالاربع» به این معناست که اخذوا بالاربع الباطل، پس امام علیه السلام اطلاق فرموده صوم و صلاه و حج و زکاه را بر این اعمال فاسده و اگر معنای این الفاظ، اعم از صحیح و فاسد نمی بود بایستی حضرت می فرمود «و ترکوا الخمس».

اشکال مرحوم آخوند: اگر قرار باشد شما به این روایت استدلال کنید صدر آن را نیز باید در نظر بگیرید و در صدر این روایت استعمال این الفاظ است در معنای صحیح زیرا قطعاً اسلام بنا شده است بر صلاه و صوم و زکاه و حج صحیح. اما نسبت به ذیل و بطلان عبادت منکرین ولایت، می گوییم که اخذوا بالاربع، یعنی اخذوا بالاربع الصحیح باعتقادهم و این تعبیر، تعبیر شایعی است.

لکن به این مقدار، فرمایش مرحوم آخوند ناتمام است چون حمل اخذوا بالاربع به اخذوا بالاربع باعتقادهم مجاز است زیرا آخوند فرمود مسمای صلاه، ناهی عن الفحشاء و المنکر است و صلاه صحیح واقعی است که چنین خصوصیت و اثری دارد و نه نماز صحیح به اعتقادهم. بنابراین امر دائر است بین مجاز در صدر روایت و مجاز در ذیل روایت و بما این که ترجیحی بر احد الطرفین نیست روایت مجمل می

شود و قابل استناد نیست. البته لعل مراد آخوند نیز همین باشد زیرا اگر در نظر ایشان این روایت قابل استناد بود، آن را در عداد روایات دال بر صحیح می آورد.

و لکن علی ای حال این روایت به درد ما نحن فیه نمی خورد چون مثل «لا صلاه الا بطهور» مراد مولی مشخص است، شک داریم در کیفیت اراده و استناد که علی نحو الحقیقه استعمال شده و یا علی نحو المجاز و همانطور که بیان شد اصاله الحقیقه در صورتی حجت است که شک در مراد مولی داشته باشیم اما اگر مراد را می دانیم ولی کیفیت استناد را نمی دانیم، اصاله الحقیقه جاری نیست کما این که در بحث شک در تخصیص و تخصص نیز چنین است. مثلا اگر شارع بفرماید لعن الله بنی امیه قاطبه و می دانیم لعن زید جائز نیست اما نمی دانیم از این باب که جزء بنی امیه است و تخصیص خورده جائز نیست یا اصلا جزء بنی امیه نیست، فرموده اند به اصاله العموم تخصص ثابت نمی شود.

بنابراین این روایت نه قابل تمسک برای صحیحی است و نه برای اعمی.

و مانند روایت «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ» [۳.۴].

تقریب استدلال: اگر صلاه به معنای صحیح باشد نهی محال است چون نهی به فعل مقدور تعلق میگیرد و زن حائض قدرت بر صلاه صحیح ندارد. ولی اگر اسم برای اعم باشد، نهی درست است چون حائض تمکن بر فاسد دارد و شارع نیز از همان صلاه فاسد نهی فرموده.

اشکال آخوند ره: این نهی، نهی ارشادی است و نه تکلیفی یعنی ارشاد به این است که حائض، قدرت بر صلاه صحیح ندارد شاهد بر این مطلب این است که اگر بگویید نهی، نهی تکلیفی است و صلاه هم به معنای اعم است لازمه اش این است که اگر حائضی به جهت تعلیم به فرزندان و بدون وضو، تکبیره الاحرام بگوید و ارکان یا اجزائی که دخیل در صدق مسمی هستند را بیاورد حرام باشد و لا اظن ان يلتزم به فقیه.

جواب این اشکال: در بحث ربا این مساله مطرح می شود که آیا حرمت تکلیفی ربا در صورتی که معامله صرف نظر از ربا باطل باشد نیز وجود دارد و یا این که فقط بر فرض صحت معامله از سائر جهات، ربا باعث حرمت تکلیفی و وضعی می شود؟ ممکن است ادعا شود که حرمت تکلیفی ربا در صورتی است که معامله، از سائر جهات تام و صحیح باشد و بنابراین مثلا در معامله ربوی با صبی یا بانکی که از سائر جهات نیز معامله با آن باطل است، حرمت تکلیفی ندارد.

حال همین کلام را نسبت به ما نحن فیه می گوئیم کما این که مرحوم آخوند نیز در جواب وجه خامس برای دلالت بر اعم فرموده است یعنی می گوئیم مراد از صلاه، در دعی الصلاه ایام اقرائک صلاه تام الاجزاء و الشرائط و صحیح است و لکن از غیر حیث حائض بودن.

۱] [ظاهرا به این دلیل است که چنانچه استاد قبلا فرموده اند انتزاع یک عنوان از متباینات ممکن است و دلیلی بر قاعده الواحد نیز وجود ندارد.

۲] [الكافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۱۸

۳] [الكافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۱۸۳

۴] [الكافی (ط - الإسلامیه)، ج ۳، ص: ۸۸

تقریر اصول-تلفیق یکشنبه و دوشنبه 94/12/16-سیداحمداحمدی

تلفیق یکشنبه و دوشنبه ۹۴/۱۲/۱۶:

*خلاصه مختاردرباب صحیح:

اگرچه که ما جامع صحیحی را تصور کردیم و لکن بلحاظ اثبات قول به صحیح قابل دفاع نیست و ادله

چهارگانه مرحوم آخوندمورد مناقشه قرار گرفت.

ادله قول به اعم:

مرحوم آخوندظاهرا پنج دلیل برای این مبنی ذکر میفرماید:

دلیل اول: تبادر

تقریب:

هنگامیکه «صلاه» گفته میشود، اعم از صحیح و فاسد به ذهن خطور میکند.

اشکال آخوند:

بعد از آنیکه، جامع برای افراد صحیح و فاسد ثبوتا تصور نشد، تبادر اعم معنی ندارد.

مثال: دیز معنی ندارد و اگر شخصی بگوید با گفتن دیز فلان معنی به ذهن خطور میکند، کلامی نادرست است.

وان شئت قلت:

تبادر فرع بر ثبوت معنی متصور است و در اینجا اینچنین معنایی وجود ندارد.

دلیل دوم: عدم صحت سلب:

تقریب:

سلب «صلاه» از «صلاه» فاسده صحیح نیست.

آخوند: وفیه
 منع
 لماعرفت.
 مرحوم
 برای این فرمایش مرحوم آخوندیکی از این دو احتمال وجود دارد:
 احتمال: ثبوتی:
 منظور عدم تصویر معنای جامع است چنانکه در تبادر گذشت.
 احتمال
 دوم: اثباتی:
 همانطور که در ادله صحیحی بیان شد «صلاه فاسده» صحت سلب دارد و باین وجود، عدم صحت سلب
 در اینجا بالتبع
 مخدوش خواهد شد.
 استاد:

وجهی ندارد که حتماً یکی از این دو وجه را قبول کنیم بلکه میگوییم هر دو احتمال قابل پذیرش است.
 نقداً استاد بر مرحوم
 اشکال
 اول:
 در تبادر لازم نیست که جامع بالتفصیل باشد بلکه جامع بالاجمال هم کافیست و آن اجمال همین مصادیق
 و افراد است.

مثال: نسبت به ماهیت انسان ما جاهل هستیم (اینکه میگویند حیوان ناطق ماهیت است از باب نامگذاری
 است والا حقیقت ماهیت انسان نامعلوم است) ولی در عین حال اگر سوال کنند انسان چیست؟ میگوییم
 آنچه که بر این افراد خارجی صدق میکند.
 بعبارہ
 و لولاینکه نتوانیم تفصیلاً جامعی پیدا کنیم و لکن اجمالاً میتوانیم بگوییم از صلاه معنایی به ذهن تبادر میکند که
 اعم از افراد صحیح و فاسد است. غایه الامر وضع عام موضوع له خاص یا وضع خاص موضوع له خاص
 خواهد بود.

اشکال
 دوم:
 لا صلاه
 الابطهوریکی
 از ادله
 صحیحی
 است.
 ترجمه
 روایت
 این
 است:
 «صلاه
 بدون
 طهور صلاه
 نیست.»

حال مابه قائلین به صحیح میگوییم «صلاه دوم» که در ترجمه آمده است قطعاً مراد از آن «صلاه» صحیح
 است اما «صلاه» اولی، که موضوع واقع شده است، مستعمل فیه آن چیست و به چه معنی استعمال میشود؟

هر معنایی که به ذهن خطور میکند مدعی تبادر (در فرض قول به اعم) میگوید همان معنای صلاه است. لذا این اشکال گریبان گیر خود مرحوم آخوند نیز خواهد بود. اشکال سوم: جامع را تصویر کردیم که آن معظم الاجزاء بود. دلیل سوم: صحت تقسیم: تقریب:

صحیح است که بگوییم: «الصلاه اما صحیحه و اما فاسده». و اگر «صلاه» وضع برای اعم نباشد باید تقسیم نادرست باشد چرا که مقسم باید شامل همه اقسام شود. وان شئت قلت:

اگر معنی «صلاه» فقط صحیح باشد لازم میآید که تقسیم الشیء الی نفسه و غیره صورت بگیرد. یعنی بگوییم «صلاه الصحیح اما صحیحه و اما فاسده» و این واضح الفساد است. اشکال آخوند:

صحت تقسیم دلیل در اعم میشود در صورتی که ادله صحیحی ابطال شود و الا اگر آن وجوه تمام شود، صحت تقسیم نهایت مدلولش استعمال در اعم است که با تمامیت ادله صحیحی میگوییم این استعمال مجازی است.

نقد استاد بر مرحوم آخوند: اشکال اول: اگر جامع وجود ندارد پس صحت تقسیم هم نمیتواند دلیل باشد. توضیح:

چطور در تبادر اشکال کردید که معقول نیست ولی در صحت تقسیم این اشکال را نفرمودید؟ اشکال دوم:

شما در باب صحت تقسیم فرمودید این تمام است در صورتی که ادله صحیحی مخدوش باشد. اعمی هم میگوید دلیل «لا صلاه الا بطهور» برای صحیحی تمام است در صورتی که ادله اعمی مخدوش باشد. دلیل چهارم و پنجم: روایات:

بنی الاسلام علی الخمس. الصلاه و الزکوه و الحج و الصوم و الولایه و مانودی بشیء کمانودی بالولایه و الناس اخذوا بالاربع و ترکوا الولایه. فلوان احد اصام ليله و قام نهاره و حج دهره و لم تکن بدلاله ولی من اولیاء الله لم یقبل

شیئاً.

منه

الله

استدلال به فرقه اول روایت:
مراد از «اخذوا بالاربع» اربع صحیح نیست چراکه عبادات منکرین ولایت باطل است لوائیکه طبق روش شیعه انجام شود. بخاطر اینکه در روایت آمده است والله شائی لاعمالهم. واگر فاسد باشد مدعی ثابت میشود.
شاهد:

اگر معنی اعم نبود باید میفرمود «والناس لم یؤخذوا بشئی من الخمسه»، نه اینکه «اخذوا بالاربع وترکوا لولایه». لذا «اخذوا بالاربع» قرینه است.
استدلال به فرقه دوم:

«صام نهاره وقام ليله» در صورتی درست میشود که الفاظ اسم برای اعم باشد چراکه مخالفین قطعاً نماز و حج صحیح بخای نخواستند آورد.
آخوند:

صدر روایت این است:
«بنی الاسلام علی الخمس». آن مواردی که بنای اسلام بر آنهاست قطعاً اعمال صحیح است چراکه هیچگاه اسلام بر صلاه یا صوم یا حج فاسد نهاده نشده نخواهد شد و لکن ذیل (اخذوا بالاربع) در «صلاه فاسده» استعمال شده است که مستدل استدلال کرد. و در اینجاست هفت صدر با ذیل وجود دارد.
لقائل ان یقول:

بقرینه ذیل گفته میشود در صدر صحیح مجازاً استعمال شده است.
ولکن نقول (مرحوم) آخوند):

مامیگویم صدر در معنی صلاه صحیح است و این همان معنای حقیقی است.
ولکن معنای ذیل اینچنین است:
«صلاه» همانطور که بیان شد برای صحیح واقعی وضع شده است و لکن اخذ به صلاه دو نوع است:
نوع اول: اخذ اعتقادی.

نوع دوم: اخذ واقعی.
لذا معنای روایت این است:
اهل سنت بر اساس اعتقاد خودشان اخذ به اربع کرده اند و از ولایت غافل مانده اند و این اخذ بر اساس اعتقاد خود ایشان صحیح میباشد.
ان قلت:

حمل اربع به «اعتقادهم» مجاز است چرا که صلاه وضع برای صحیح واقعی شده است نه صلاه بالاعتقاد زیرا مسمی صحیح طبق گفتار آخوند ناهی عن الفحشاء والمنکر است که این ناهی بودن فقط در ضمن «صلاه صحیح واقعی» معنی پیدا می‌کنند نه صحیح بالاعتقاد. قلت:

در توضیح ما از فرمایش مرحوم صاحب کفایه معلوم شد که این اشکال وجهی ندارد چرا که مایان کردیم که اخذ دونوع است و اخذ، به «اعتقادهم» است نه اینکه اربع به «اعتقادهم» باشد. اشکالات مرحوم ایروانی بر آخوند: اشکال اول:

اخذ ممکن است به اعتقاد اطلاق شود ولی در ذیل که می‌فرماید که «فلوان احد اصام نهاره» اسناد فعل به فاعل بر اساس اعتقاد معنا ندارد.

اشکال دوم:

ظهور اخذ، در اخذ واقعی است. ولکن بخاطر اشکالی که در ذیل وجود دارد، نمیتوان آن را حمل بر اخذ واقعی کرد. بهمین جهت مرحوم آخوند توجیهی را بیان فرمود ولیکن ما می‌گوییم رفع اشکال از ذیل منحصر به راهکار مرحوم آخوند نیست بلکه توجیهی دیگری را بلحاظ ثبوتی ارائه خواهیم داد. فرمایش مرحوم آخوند اینچنین بود:

به قرینه صدر روایت، ذیل را بر اخذ به اعتقاد حمل می‌کنیم. اما وجه حملی که مایان می‌کنیم: مقدمه:

احدی ملتزم به این نیست که «صلاه» وضع برای فاسد شده است، بلکه قائلین به صحیح می‌گویند و وضع برای صحیح است و قائلین به اعم می‌گویند «صلاه» دو مصداق دارد. یک مصداقش صحیح است و مصداق دیگرش فاسد است.

بایان این مقدمه می‌گوییم:

در «بنی الاسلام علی الخمس» مراد از این مورد پنجگانه، صحیح است ولیکن صحیحی که یکی از مصداق اعم است. و در «اخذ و بالاربع» مراد اربع فاسد است ولی در عین حال نوعی از اعم است. لذا صلاه در اعم استعمال شده است منتهی یک قسمش در صدر و قسم دیگرش در ذیل اراده شده است. این مثل استخدام در ادبیات است که در جایی یک قسم از آن و در جای دیگر قسم دیگرش اراده شده است. در ادامه

امردائراست بین توجیه ماوآخوندولکن توجیه ماترجیح داردچراکه دراسنادفعل به فاعل، مرادفعل به معنی حقیقی آن است و فعل به معنی اعتقادی وجودنداردچنانکه تقریش دراشکال اول گذشت. اشکال سوم:

«صلاه» به معنی اعم است هم درصدروهم درذیل ولکن به تعددال ومدلول درصدرآن صحیح اراده شده است نه اینکه لفظ معنیش صحیح باشد. لذا در «بنی الاسلام» صحیح اراده شده است نه به این معنی که لفظ «صلاه» اینچنین باشد بلکه به دال ومدلول اینچنین فهمیده میشود. اشکال چهارم:

اگرروایاتی که درفاسداستعمال شده است رادنبال کنیم بسیارزیاداست. مثلاًروایاتی است که راوی سوال میکند نمازخواندم وبعدمتوجه شدم که وضونداشته ام وازاین قبیل روایات فراوان است. حال اگر بگوئید استعمال اعم ازحقیقت ومجازاست میگوییم دراینجاهم همینطوراست. اشکال پنجم:

قسمت «بنی علی الخمس» مقصود از آن فاسداست چراکه اگر صحیح باشد لغو بوجود میآید. توضیح:

صلاه، صحیح نمیشود مگر با ولایت لذا گفتن پنجمی (ولایت) لغواست چراکه درضمن آن موارد چهارگانه وجود دارد و هنگامیکه درضمن آنها هست باید میفرمود «انما السلام بنی علی الاربع» نه علی الخمس. ولکن خودایشان ازاین شبه جواب میفرمایند: ولایت دوحیث دارد: حیث اول: اشتراط در عبادات حیث دوم: حیث استقلالی. آنچه که در اشکال بیان شد اگر پنجمی را ذکر نمی کرد جهت ضمنیت و اشتراط را درست می کرد ولی وقتی تصریح کرده است، امام، نظریه حیث استقلالی ولایت دارد. استاد:

این روایت برای مانحن فیه کارگشانیست. چراکه مراد مولی مشخص است و شک در کیفیت اراده و استناد داریم. یعنی نمیدانیم این صلاه که در معنای فاسداستعمال شده حقیقتاً مجاز است. لذا اصاله الحقیقه درجایی حجت است که شک در مراد مولی باشد اما اگر مراد مولی را میدانیم جاری نمیشود. دلیل چهارم: دعی الصلاه ایام اقرائک.

استدلال:

صلاه درایام حیض رانهی فرموده اند. حال اگر «صلاه» دراینجابه معنی صلاه صحیح باشدنهی محال است چراکه زن حائض قدرت برصلاه صحیح نداردونهی هم به فعل مقدور تعلق میگیرد. نتیجه:

«صلاه» اسم برای اعم است چراکه زن حائض تمکن دارد برصلاه فاسده و شارع آن رانهی کرده است. اخوند:

«دعی» نهی تکلیفی نیست بلکه ارشادی است. بدین معنی که زن حائض قدرت برصلاه صحیح ندارد. در اینگونه از نواهی شرط قدرت وجود ندارد. شاهد:

اگر گفته شودنهی تکلیفی است و بعدصلاه به معنی اعم باشد لازمه اش این است که اگر زنی رکوع و سجودی بهمراه قرائت انجام دهد بگوئیم حرام انجام داده است و کسی از فقهاء ملتزم به این نشده است.

دو جلسه اخر از تقریرات آقای بادکوبه ای

ومنها قوله عليه السلام: دعی الصلاة أيام أقرائك فلو كان المنهى هي الصلاة الصحيحة للزم التكليف والنهى عما لا تقدر عليه فلا بدّ وأن يكون المنهى هي الصلاة الفاسدة أورد عليه في الكفاية بأن لازمه حرمة الصلاة عليها ذاتا ولا قائل به فالمراد من النهي هو الارشاد إلى بطلان الصلاة وعدم القدرة على الاتيان بها ولا يشترط فيه القدرة على المنهى¹ فالمستعمل فيه ههنا هي الصلاة الصحيحة.

هذا ولكنه لا ملازمة بين القول بالصحيح وحمل النهي على الارشاد كما أشار إليه المحقق الايرواني (قدس سره)² بل المراد هو النهي التكليفي عن الصلاة الصحيحة لولا محذور الحيض بأن كانت واجدة لسائر الاجزاء والشرائط وقد قيل نظير ذلك في حرمة البيع الربوي وأن الحرام هل هو البيع الصحيح الربوي بحيث لو كان فاسدا من جهة أخرى لم يحرم الربا فيه تكليفا أو أن الحرام هو البيع الربوي مطلقا.

ومنها صحة تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام مثلا بحيث لو صلى فيه لحصل الحنث مع أنه لو قلنا بالصحيح فلا يمكن النذر ولا الحنث أما الحنث فلأن ما نذر تركه بناء على الوضع للصحيح هو الصلاة الصحيحة، بينما المأني به في الحمام ليس صلاة صحيحة بل فاسدة لأنه قد تعلق النذر بتركها و ما

لغوا لكونه إمكانية عدم أحرز بما يتعلّق لا الإرشادي فإن النهي المقدور ممنوعة بغير يتعلّق لا الإرشادي كالأمر أيضا الإرشادي النهي كون دعوى قال المحقق التبريزي (قدس سره): و¹ العرفية. الدروس 152/1 الارشادية النواهي في كما بلغو ليس فهو متعلّقه، على المكلف قدرة عدم إلى إرشادا واقعا المقدور بغير تعلّقه أمّا محضا

دامت فاسدة يلزم أن لا يتحقق الحنث بفعلها لأن المنذور تركه هو الصلاة الصحيحة وأما النذر فلأنه يلزم من فرض صحة الصلاة عدمها لأنه متى ما افترضنا صحة الصلاة سوف تكون الصلاة بناء على الوضع للصحيح متعلقا للنذر ولازم تعلق النذر بتركها أن لا تقع صحيحة إذن يلزم من فرض تحقق الصحة عدم تحققها ومن الواضح أن ما يلزم من فرض تحققه عدمه يكون أصل وجوده مستحيلا وهذا معناه أن افتراض صحة الصلاة أمر مستحيل و من ثمّ يلزم عدم إمكان تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة بل يلزم محذور آخر وهو تعلق النذر بغير المقدور فإنه وإن كان قادرا على الامتثال لكنه عاجز عن الحنث والمختار هو من يقدر على الفعل والترك.

أجاب عنه المحقق الخراساني (قدس سره) بوجهين: الاول: أن غاية هذا الوجه هو أن الناذر قاصدٌ للأعم فهو لا يقتضي وضع لفظ الصلاة للأعم فالصحيح أن هذا المحاذير تقتضي قصد الناذر للأعم مجازا لا الوضع للأعم فاللفظ موضوع لخصوص الصحيح والناذر يقصد الأعم ولا محذور فيه.

الثاني: المنذور على القول بالصحيح هو الصحيح اللولائي أي ما يكون صحيحا لولا النذر و معه يمكن الحنث ولا يلزم من فرض تحقق صحة الصلاة انعدام نفس الصحة، فإن الذي يزول بعد النذر هو الصحة الفعلية أجل لو فرض أن المكلف قد نذر ترك الصلاة التي هي صحيحة بالصحة الفعلية يتم المحاذير لكنه خلاف المتعارف.

أورد عليه المحقق الايرواني (قدس سره) بأمور: أما الالتزام بأصل صحة هذا النذر ففيه أن متعلق النذر لا بدّ وأن يكون راجحا وإن لم يكن أرجح من غيره (بخلاف باب القسم حيث يشترط فيه عدم وجود الأرجح منه لقوله عليه السلام: (إذا رأيت خيرا منه فاتركه) وهذا بخلاف النذر فلو نذر الاتيان بالصلوات في البيت لا يمكنه الاتيان بها في المسجد وإن كان خيرا منه لأن متعلق النذر هو البيت وهو في حدّ نفسه راجح نعم لا يمكنه نذر ترك الاتيان بالصلوات في البيت لأنه مرجوح بل لا بدّ وأن ينذر الاتيان بها في المسجد مثلا) ومن المعلوم أن الصلاة في الحمام راجح و ليس المراد من كراهتها مرجوحيتها كما يأتي تفصيل الكلام في ذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي فلا يصح نذر تركه المرجوح والدليل على لزوم هذا الشرط في النذر هو نفس صيغة النذر فإنه لا يمكن القول بإتيان الفعل من أجل المولى إلا إذا كان محبوبا له ولذا يقال ليس لنا عبادة إلا وهو مستحب على الأقل أما الايراد الاول فللمستدل ان يقول لا شبهة في صحة نذر ترك ما هو المسمى بهذا اللفظ أعني به لفظ الصلاة مدلولا حقيقيا كما لا شبهة في حصول الحنث في الخارج بفعل الصلاة التي لا تتصف بعد النذر الا بالفساد و نتيجة المقدمتين عدم الوضع لخصوص الصحيح و ثبوت الوضع للأعم أو لخصوص الفاسد لكن الأخير باطل لعدم قائل به فيتعين الأول أما الايراد الثاني فلأن الصحة اللولائية هو عين الفساد الفعلي فهل يريد القائل بالصحيح سوى

الصحيح بقول مطلق و الافكل فاسد صحيح على تقدير و حال فليس هذا الا التزاما بالإشكال و بالاستعمال في الفاسد.³

وما ذكره متين إلا ما ذكره أولاً فإنه يمكن القول بأن المقصود هو تعلق النذر بالترك إلى البديل بأن ينذر ترك الصلاة في الحمام والأتیان بها في غيره أما لو نذر الترك المطلق فلا ريب في مرجوحيته ومثله ما لو نذر عدم الأتيان بالصلاة الفرادى بمعنى الأتيان بها في الجماعة هذا والمهم في المقام ما ذكرناه سابقاً من أن الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز فلعل الاستعمال هنا على طريق المجاز وما ذكر من المحذور قرينة عليه.

فحصل من جميع ذلك أن المختار في ألفاظ العبادات هو الوضع للأعم وفاقاً لمشهور المتأخرين ولا محذور فيه ثبوتاً لما سبق من أن الجامع عند الأعمى هو معظم الأجزاء بالقياس إلى صلاة الوتر والدليل عليه إثباتا هو التبادر في زماننا ولكنه كما سبق لا يجدى لما نقل من صدر الإسلام فمع الشك في المراد فيها لا يمكن الرجوع إلى العام فتجرى البراءة نعم الظاهر ثبوت الحقيقة التشريعية في الأعم.

تنمة: في الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات

لا يخفى أنه لا قائل بالحقيقة الشرعية فيها فالبحث عنها في المقام من باب المناسبة وفيها جهات من البحث:

الجهة الأولى: في تحديد المراد بالصحة ههنا أهو الصحة عند العقلاء أو عند الشرع أيضاً؟

فإن الصحة في باب العبادات لم تكن إلا صحة شرعية ولكن في باب المعاملات الصحة صحتان، شرعية وعقلانية، لأن المعاملات كما أن للشارع فيها أحكاماً، فكذلك للعقلاء فيها أحكاماً وقد اختار السيد الخوئي (قدس سره) أن المبحوث عنه هو الوضع للأعم أو الصحيح بنظر العقلاء فقط، إذ دعوى الوضع بإزاء الصحيح الشرعي يستوجب أن تكون أدلة الإمضاء من مثل (أحلّ الله البيع) لغواً حيث يرجع بحسب المفاد إلى قولنا البيع الصحيح شرعاً صحيحاً شرعاً!

أورد عليه بأنه ليس المراد من أخذ الصحة الشرعية في المسمى هو أخذ عنوان الصحة كيف وعلى ذلك يلزم أن لا يعقل الوضع للصحيح في العبادات أيضاً لأن الصحة في العبادة متقومة بالأمر فيكون أخذها في المسمى مستلزماً لتعلق الأمر بالمأمور به فيكون معنى أقيموا الصلاة هو الأمر بالصلاة المأمور بها! فالمراد بالصحة هو واقعها من الأجزاء والشرائط فهل البيع قد وضع لما اشتمل على جميع ما اعتبره الشارع

المقدس من الاجزاء والشرائط فيه أو للأعم منه فيكون معنى البيع في دليل الإمضاء أحلّ الله التمليك بعوض الذي يقترن باللفظ و تحفظ فيه الموالاة و يكون صادرا بلا إكراه من البائع، إذن فلا وجه لتخصيص النزاع في الصحة والفساد العقلائية.⁴

الجهة الثانية:

ذكر المشهور أنّ النزاع في أسماء المعاملات مبنيّ على أن تكون اسماً للمعاملة بمعنى السبب، لأنّه الذي يشتمل على أجزاء و شرائط و يترتب عليه الأثر فيتصوّر فيه الصحة والفساد وأمّا المعاملة بمعنى المسبب كالملكية فأمره دائر بين الوجود و العدم لا الصحة و الفساد فلا معنى للقول بتحقيق الملكية الفاسدة من العقلاء أو الشارع المقدس لا يقال يمكن النزاع بناء على الوضع للمسببات في ان الوضع هل هو للمسبب الشرعي و الأثر الحاصل في نظر الشارع كما يقوله القائل بالصحيح أو للمسبب العرفي و الأثر الحاصل في نظر العرف سواء كان حاصلًا في نظر الشارع أيضا أم لا كما يقوله القائل بالأعم⁵ فإننا نقول: هذا المسبب أيضا دائر بين الوجود والعدم فإن مرجعه إلى تشخيص المسبب وأنه الملكية الشرعية أو العقلائية لا أن النزاع في الوضع للملكية الفاسدة أو الصحيحة.

النزاع في المسبب في أن البيع قد وضع لما هو شرعا أو لما هو الأعم من الصحيح العرفي والشرعي. أورد عليه السيد الخوئي (قدس سره) بأنّه يتم لو كان المراد من المسبب هي الملكية العقلائية أو الشرعية ولكنه ليس محل النزاع لوضوح أنّه ليس فعلاً للمتعاملين بل فعل الشارع أو العقلاء و أسماء المعاملات تنسب إلى المتعاملين أنفسهما فيقال: باع زيد واشترى ولا يصحّ أن يقال: باع الشارع أو اشترى العقلاء فالمراد من المسبب هي الملكية الحاصلة عند المتعاملين وهو اعتبار شخصي قائم بالمتعاملين يكون بمثابة موضوع للاعتبار العقلائي و الشرعي وحينئذ يعقل فيه النزاع فإنه قد يصدر المسبب من الصغير المكروه فيكون فاسدا وقد يصدر من المختار الرشيد فيكون صحيحا.

أجيب عنه بأن النزاع في المعنى الاول ومن ثمّ قالوا بأن المسبب لا يتصف بالصحة و الفساد أمّا جواب الایراد فهو أن المسبب بالمعنى الأول وإن كان فعلا مباشريا للشارع أو العقلاء ولكنه فعل تسبيبي للبائع فالبائع بحسب الحقيقة ينسب إليه فعلا مباشريّ وهو الإنشاء وفعل تسبيبيّ وهو التمليك بعوض وإن شئت قلت بأن نتيجة المعاملة لها فاعلان فاعلّ تسبيبيّ وهو البائع وفاعل مباشري وهو الشارع والسرف في ذلك أن المقصود من اعتبار المتعاقدين هو التسبب إلى إيجاد مصداق للقانون الكلي الذي وضعه العقلاء أو الشارع المقدس وإلا فمجرد النقل والانتقال الخارجي لا يحتاج إلى ذلك، قال المجيب: إن أريد

⁴ البحوث 211/1

⁵ نهاية النهاية 47/1

بهذا الاعتبار النفساني، مجرد التوصل إلى النتيجة التكوينية وهي كون الكتاب تحت يد المشتري والدرهم تحت يد البائع، فهذا لا يتوقف على الاعتبار بل بمجرد التوافق والتراضي بين الطرفين، يمكن التوصل إلى هذه النتيجة فالاعتبار يكون لغوا إذن فالمقصود بالاعتبار إيجاد الإلزام من الطرفين بحيث أن البائع يكون ملزماً بمطلبٍ والمشتري يكون ملزماً بمطلبٍ آخر والإلزام مرجعه إلى قانونٍ أسبق فوق إرادة الطرفين مجعول من قبل الشارع الإلهي أو الشارع العقلائي فالاعتبار هنا إنما هو استطرار إلى تطبيق قانون ملزم لا بدّ من افتراضه في المرتبة السابقة و إلا لكان الاعتبار لغوا إذن إنما يؤتى بهذا الاعتبار وبهذه المعاملة استطراراً للتسبب إلى النتيجة وهي حكم الشارع الإلهي أو الشارع العقلائي بالتمليك بعوض وبهذا يظهر أن للبائع فعلين فعل مباشري وهو الإنشاء أو الاعتبار وفعل تسبيبي قصد التسبب إليه بالاعتبار.⁶

وفيه أولاً: لا يقصد المتعاملان التسبب بإيجاد الملكية العقلائية أو الشرعية والشاهد عليه بيع الغاصب مع علمه بعدم ترتب الأثر الشرعي والعقلائي على ما يفعله ومع ذلك يُطلق على ما يفعله البيع حقيقة.

وثانياً: لم يكن إيراد السيد الخوئي (قدس سره) هو عدم صحة إسناد البيع إلى العاقد لو قلنا بأن المسبب هي الملكية العقلائية حتى يقال بصحة ذلك بالتسبيب بل الإيراد هو عدم صحة الإسناد إلى الفاعل بالمباشرة وهو الشارع المقدس أو العقلاء مع أن مقتضى صحة الإسناد إلى الفاعل بالتسبيب هو صحة الإسناد إلى الفاعل بالمباشرة بطريق أولى ولا ريب في عدم صحة هذا الإسناد لا يقال قد يجعل العقلاء في مدنهم قوانين يوجب جلب البيت من شخص مثلاً فهل ينسب الجلب إلى الفاعل بالمباشرة أو إلى القانون فإننا نقول ينسب الجلب إليهما معا وهذا بخلاف البيع.

الجهة الثالثة:

قد يقال: بأنّ حديث التمسك بالاطلاق في المعاملات إنّما يتم فيما لو كانت المعاملات أسامي للأسباب فإنّه حينئذ مجال للتمسك بالاطلاق قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** وإمضاء كل سبب عرفي للبيع كالبيع بالمعاطاة أو بدون الموالاة وأمّا لو كانت المعاملات أسامي للمسببات فالامضاء الشرعي المتوجه إليها لا يدل على إمضاء أسبابها لعدم الملازمة بين إمضاء المسبب وإمضاء السبب إلا إذا لم يكن لهذا المسبب إلا سبب واحد أو كان له أسباب متعددة من دون قدر متيقن في البين فإنه فيهما لا بدّ من الالتزام بإمضاء ذاك السبب الواحد في الصورة الأولى لدفع اللغوية عن الامضاء وإمضاء جميع الأسباب في الصورة الثانية لدفع الترجيح بلا مرجح أما لو كان في البين قدر متيقن فهو الممضى دون سائر الأسباب لكفاية القدرة على إيجاد المسبب بإمضاء سبب واحد ومن الواضح أنّ أدلة الامضاء جميعاً من الآيات والروايات متجهة إلى

إمضاء المسببات ولا تنظر إلى إمضاء الأسباب أصلاً ضرورة أن الحلية في قوله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ثابتة لنفس الملكية لا لسببها إذ لا يتوهم الحرمة في التكلم بصيغة البيع ووجوب الوفاء في قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ثابت للملكية فإن الوفاء بمعنى الانهاء والاتمام، ومن المعلوم أنه لا يتعلق بنفس العقد فإنه آني الحصول فلا بقاء له بل لا بدّ وأن يتعلق بما له قابلية البقاء والدوام وهو ليس في المقام إلا نفس المسبب وعليه فلو شككنا في حصول مسبب من سبب خاص كالمعاطاة مثلاً فمقتضى الأصل عدم حصوله والاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقن.

أجاب عنه المحقق النائيني (قدس سره) بأن السبب في المعاملات هو العاقد (أو العقلاء أو الشارع المقدس) دون العقد وإنما العقد آلة للعاقد لإيجاد المسبب وفيه ما في المحاضرات من أن الكلام ليس في الاصطلاح لعدم الفرق في المقام بين أن يعبر عن صيغ العقود بالسبب أو بالآلة فإن أدلة الامضاء إذا لم تكن ناظرة إلى إمضاء تلك الصيغ فلا يفرق بين كونها أسباباً أو آلة، ولا أثر للاختلاف في مجرد التعبير.⁷ ثم أجاب (قدس سره) بنفسه بعد تبين أن المسبب هو الملكية العقلانية أو الملكية عند المتعاقدين (دون الملكية الشرعية للزوم لغوية الامضاء فإن معنى أحل الله البيع يصير حينئذ إمضاء الملكية الممضأة! فلا يحتمل وضع اللفظ لهذا المسبب) بأن أدلة الامضاء انحلالية فلكلّ مسبب خارجي سببٌ على حدة فقول زيد بعث دارى سببٌ للملكية وقد أمضاها الشارع المقدس بمقتضى إطلاق دليل الإمضاء لكل مسببٍ وقول عمرو بالفارسي: خانه ام را فروختم سببٌ آخر للملكية وقد أمضاه الشارع المقدس أيضاً كما أن البيع الحاصل من بكر معاطاة سببٌ آخر ممضى ومقتضى ذلك إمضاء جميع الاسباب.

أورد عليه السيد الصدر باستحالة اجتماع السببين لمسبب واحد فالسبب لبيع الدار إما البيع بالصيغة أو بالمعاطاة لا هما معاً والمفروض أنّ إعطاء القدرة على المسبب لا يقتضى أكثر من إمضاء واحدٍ من هذه الاسباب فأين الامضاء للجميع.⁸

وفيه ما لا يخفى لأنه لم يدّع السيد الخوئي (قدس سره) اجتماع السببين لمسبب واحد في قضية شخصية وأنهما معاً ممضأة حتى يقال باستحالة ذلك بل المدعى هو أن لكل مسبب خارجي سببٌ على حدة كما قربناه فما ذكره (قدس سره) في المحاضرات متين فسواء كان البيع موضوعاً للسبب أو للمسبب فمقتضى إطلاق دليل الامضاء هو إمضاء جميع الاسباب إلا ما خرج بالدليل نعم يرد على أصل الايراد أن ألفاظ

⁷ المحاضرات 214/1

⁸ البحوث (تقريرات عبد الساتر) 75/3 إلى 79

المعاملات موضوعة للأسباب وتصرفها العقلي لا يمنع الوفاء بها بعد اعتبار البقاء لها من العقلاء كما صرحوا بذلك في حقيقة الفسخ من أنه إزالة العقد من حين الفسخ فله بقاء عرفا.

الجهة الرابعة:

ذهب في الكفاية إلى أن البيع موضوع للسبب الصحيح أعنى ما هو المؤثر للملكية وإنما الاختلاف بين العرف والشرع في مثل البيع الربوي اختلاف في المصداق لا في أصل المعنى بمعنى أنهما يتفقان في أن معنى البيع هو الصحيح المؤثر للملكية غاية الأمر إن العقلاء يقولون إن البيع الربوي مؤثر والشارع المقدس لا يقبل ذلك كما لو اختلف المتبايعان في مقدار المبيع فقال البائع إنه كيل واحد وقال المشتري هو أقل من الكيل مع اتفاقهما في معنى الكيل أورد عليه بأن التخطئة يتصور في الأمور التكوينية كما في المثال إلا أنه لا معنى لها في الأمور الاعتبارية بدهة أن قوام الاعتبار بيد المعترف فلو اعتبر العقلاء ترتب الأثر على البيع الربوي فلا معنى لتخطئة الشارع المقدس لهم إلا أن يقول لهم لا ينبغي لكم أن تعتبروا البيع لهذا الفعل لا أنكم ما اعتبرتم البيع وإنما توهمتم ذلك فحقيقة هذه التخطئة إلى الاختلاف في المعنى.

هذا ولكن الظاهر أن المقصود في الكفاية غير ذلك، بيان ذلك: إن من الأمور ما ليس له إلا المصداق الاعتباري كاحترام أو التعظيم ولا ريب أن له عند الكل معنى واحدا وإنما الاختلاف بينهم في المصداق فقد يعتبر قوم القيام عند القادم احتراماً وقد يعتبر قوم آخر الجلوس له أو رفع القلنسوة تعظيماً وهكذا البيع فإن له عند العرف والشرع معنى واحد وإنما الاختلاف بينهم في المصداق وهذا معنى التخطئة في الاعتباريات لا ما قلتم من توهم الاعتبار ومن المعلوم أن هذه التخطئة أو بعبارة أصح هذا الاختلاف في المصداق لا يلزم تعدد المعنى.

هذا ولكن هذا البيان وإن كان تاماً في مثل الاحترام لوجود معنى جامع له إلا أنه لا يتم في البيع لعدم الجامع بين الملكية الشرعية والعقلانية حتى يتحقق مصداقه عند أحدهما ومصداقه الآخر عند الآخر إلا بحسب المفهوم لا بحسب واقع الملكية.⁹

الجهة الخامسة:

حال الفاظ المعاملات في التمسك بالاطلاق لرفع جزئية المشكوك حال العبادات فلو قلنا بوضعها للصحيح الشرعي فلا يمكن الاخذ بإطلاق أحل الله البيع لتصحيح البيع المعلق مثلاً للشك في صدق

⁹ لم يظهر لى الوجه فى عدم الجامع! المقرر

العنوان عليه ولو قلنا بوضعها للصحيح العقلاني فيمكن التمسك فيما أحرز العنوان العقلاني كما في المثال كما يمكن التمسك في ما لو قلنا بالوضع للاعم منهما وحيث إن المشهور ذهبوا إلى أن ألفاظ المعاملات ليست لها حقائق شرعية قد تمسكوا بالاطلاق في المعاملات هذا ولكنه قد يقال بإمكان التمسك بالاطلاق لرفع شرطية المشكوك ولو قلنا بوضع المعاملات للصحيح الشرعي بأحد نحوين:

الاول: دلالة الاقتضاء وحفظ كلام الحكيم عن اللغوية، توضيح ذلك أن البيع في قوله تعالى: (أحل الله البيع) (بناء على وضعها للصحيح الشرعي) مجملٌ فمقتضى صيانة كلام الحكيم عن اللغوية هو حملها على إمضاء الطريقة العقلانية في بيان الأسباب وتحديدها، فكأنه ينعقد لكلامه ظهور عرفي في إمضاء طريقة العقلاء والرجوع إليهم في تمييز وتحديد السبب الصحيح الشرعي وحينئذ يتمسك بهذا الإطلاق اللبّي لتصحيح تمام ما يشك في صحته إذا كان صحيحاً عند العقلاء. لكنه أورد عليه بأن دلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية إنما يتم لو لم يكن قدر متيقن في البين وإلا فلا يلزم اللغوية لو بقي على إجماله مع الأخذ بالقدر المسلم وهو البيع الجامع لجميع الشروط.

الثاني: الإطلاق المقامي بأن يقال بأن المولى في مقام بيان ما هو الصحيح عنده، لأنه لا يشرع الأحكام لتبقى في ضمير الغيب وإنما هو في مقام إيصالها إلى العباد وحيث نرى أن المولى لم يبين ذلك وإنما قال أحلّ الله البيع دون التعرض إلى ما هو الصحيح عنده بحدوده وشرائطه فيستكشف من ذلك بأنه قد أحال بيان مراده وتشخيص ما هو الصحيح عنده على العرف العقلاني فهذا التقريب لا يدعى لغوية الخطاب وإنما يدعى ظهور حالي للمولى ومن المعلوم أن هذا التقريب لا يجرى في ما كان من المستحدثات الشرعية التي لا يفهم العرف معناها كما قيل في العبادات.

ثمّ قد أورد عليه القائل بأنه يتم لو كان ظاهر حال المولى هو بيان مراده بشخص هذا الخطاب وحيث لم يبين فيحمل على المعنى المتعارف أما لو كان قد أراد بيانه بمجموع خطابه فلا يتم الاطلاق المقامي إلا بعد الفحص عن جميع خطابه فإن لم نجد فيها ما يدل على جزئية المشكوك فحينئذ يستكشف الاحالة على العرف أما إذا احتملنا وجود بيانٍ غير واصل فلا يحرز الإطلاق المقامي لاحتمال وجود التقييد ثم قال إن الطريق لنفي شرطية المشكوك هو التمسك بالسيرة الجارية على المعاملات كالبيع المعاطاتي فإنه حيث لم يرد فيها ردعٌ من الشارع المقدس يستكشف منه الرضا.¹⁰

ولكنه كما ترى يرد عليه ما أورده على الثاني لاحتمال الردع عن السيرة لا يقال لو كان ردع لكان المتشرعة يرتدعون لأننا نقول لعلهم ارتدعوا والتزموا بإجراء الصيغة في معاملاتهم إلا أنه بعد ذلك انقلب الحال واستقرت السيرة على المعاطاة فكما نحتمل وجود قيد في الاخبار يمنع التمسك بالاطلاق كذلك نحتمل وجود الردع عن السيرة ولكنه لم يصل إلينا بل على ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق في مورد للعلم بضياح كثير من الاخبار الشريفة هذا والمختار صحة التمسك بإطلاق قوله تعالى أحل الله البيع ولو قلنا بوضع البيع للصحيح الشرعي لما ذكرناه مرارا من أن الظهور هو ما يفهمه النوع ومن المعلوم تمسك الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) بإطلاقها فهو حجة لنا.

الجهة السادسة:

لا يخفى أن الصلاة مثلا بالقياس إلى غيرها إما لا ربط بينهما كالحجر وإما أن ذلك الغير جزء لماهية الصلاة كالركوع أو شرط لها كالاستقبال بمعنى أن المأخوذ في الصلاة هو مقارنة الصلاة للاستقبال فما هو الجزء هو وصف التقارن إلا أنه لا يتحقق إلا بوجود الاستقبال طيلة الصلاة وإما أنه جزء أو شرط لا لماهية الصلاة بل لمصداقه وفرده بحيث أن ذلك الجزء أو الشرط يوجب مزية أو منقصة للفرد من دون دخالة في الطبيعة ولذا لا قد تتحقق الطبيعة بدونهما كالفنوت والتعمم وقد يكون الشيء مستقلا عن الماهية والفرد إلا أن ظرف مطلوبيته هو الواجب كما هو الحال بالنسبة إلى أدعية شهر رمضان المبارك فإنها لا توجب مزية في الصوم وإنما هي مطلوب مستقل لها مزية وثواب إلا أن ظرفها هو هذا الشهر المبارك ومثله المبيت بمنى فإنه ليس من الاجزاء الواجبة للحج بل هو واجب مستقل في واجب آخر وقد يكون الشيء شرطا لاستعمال المخترع لا شرطا لنفسه أو لفرده كاشتراط استعمال الطيارة بأكل الحبّ وشدّ الحزام.

ثم لا ريب أن القائل بالصحيح لا يدعى الوضع لما يشتمل على الثلاثة الاخيرة بل غاية ما يدعيه هو الوضع لجميع الاجزاء وشرائط المأمور به كما اختاره المحقق الخراساني (قدس سره) بل قد يفصل بينهما كما سبق إلا أن لنا في المقام كلمتين: الاولى: لم يتضح لنا الفرق بين الركوع والوضوء أو الاستقبال حيث التزموا بجزئية الركوع دون الوضوء غير واضح لنا بناء على مباني السيد الخوئي (قدس سره) والسرّ في ذلك أنه لو قلنا بأن الفرق بين الجزء والشرط هو أخذ الاول بنفسه في المأمور به بخلاف الثاني فإن المأخوذ هو التقيد به فحينئذ فإن كان المقصود من هذا التقيد هو عنوانه فلازمه أنه لو شك في الطهارة فاستصحاب بقاءها لا يثبت تقارنها للصلاة وإن كان المقصود منه هو واقع التقيد بمعنى أن الشارع المقدس قد اعتبر

فى الصلاة وجود الوضوء أيضا فحينئذ نسال ما هو الفرق بين الوضوء والركوع فإن الركوع أيضا كذلك! لا يقال لا أثر لهذا البحث فإننا نقول قد التزموا بعدم اشتراط الشروط بقصد القرية بخلاف الاجزاء فلو طهر ثوبه رياء لكان مجزيا ومبيحا للصلاة.

الثانية: ما سيأتى إن شاء الله تعالى من عدم معقولية الجزء المستحب للفرد وإنما هو راجع إلى القسم الأخير.