

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين اللهم كن لوليّك الحجّة بن الحسن صلواتك عليه وعلى آبائه فى هذه الساعة وفى كلّ ساعة وليّا وحافظا وقائدا وناصرا ودليلا وعينا حتى تسكنه أرضك طوعا وتمتّعه فيها طويلا.

اللهم العن أوّل ظالم ظلم حقّ محمّد وآل محمّد وآخر تابع له على ذلك اللهم العن العصاة التى جاهدت الحسين وشايعت وبايعت وتابعت على قتله اللهم العنهم جميعا.

السلام عليك يا أبا عبد الله وعلى الارواح التى حلت بفنائك عليك منى سلام الله أبدا ما بقيت وبقي الليل والنهار ولا جعله الله آخر العهد منى لزيارتكم، السلام على الحسين وعلى عليّ بن الحسين وعلى أولاد الحسين وعلى أصحاب الحسين.

اللهم خصّ أنت أوّل ظالم باللعن منى وابدء به أوّلا ثم العن الثانى والثالث والرابع اللهم العن يزيد خامسا والعن عبيد الله بن زياد وبن مرجانة وعمر بن سعد وشمرا وآل أبى سفيان وآل زياد وآل مروان إلى يوم القيامة.

**دو شنبه ۹۵/۹/۲۲ (جلسه ۱۴۹)**

كلام در بحث خامس از اوامر در اين است كه اطلاق الصيغه هل يقتضى التوصلية ام لا؟

برای روشن مطلب و قول حق و محور بحث و نقض و ابرام در اقوال، بایستی جهاتی را متعرض شویم ان شاء الله.

جهة اولی معنای تعبدی و توصلی است.

مرحوم آقای خوئی ره چهار معنا برای تبعدی و توصلی ذکر می کند که یکی از آن معانی، معنایی است که آخوند ره در کفایه بیان فرموده.

یکی این که مقصود از تبعدی، فعلی باشد، تکلیفی باشد که فقط باید مکلف بالمباشرة انجام دهد. اما اگر فعل غیر باشد، ساقط نمی شود. مثل وجوب صلاة. مثل وجوب رد سلام.

معنای دوم تبعدی این است که این فعل، در صورتی مسقط است که بالطوع و الاختیار و الرغبة انجام شود اما اگر بالاضطرار و الاکراه و الالءاء و الغفلة، فعل صادر شود، ساقط نمی شود در مقابل توصلی یعنی آنی که امر ساقط می شود ولو این که این فعلی که از مکلف صادر می شود به الجاء و اضطرار و اکراه و از روی غفلت باشد.

معنای سوم تبعدی این است که این امر ساقط نشود مگر در ضمن فرد غیر محرم اتیان شود در مقابل توصلی که تکلیف ساقط می شود ولو در ضمن فرد محرم اتیان شود.

معنای چهارم این است که تبعدی یعنی تکلیف ساقط نمی شود الا به قصد قرءة و توصلی یعنی تکلیف ساقط می شود به مجرد اتیان مأمور به ولو بدون قصد قرءة.

البته معنای مشهور و معروف همین معنای رابع است. آخوند ره هم در کفایه همین معنای رابع را متعرض شده.

جهت ثانیه این است که هیچ ملازمه ای بین تبعدی به معنای رابع با تبعدی به معنای اول نیست. ممکن است یک امری به معنای رابع تبعدی باشد و به معنای اول توصلی باشد مثل این که صلوات یومیه ای که قضاء شده از پدر، بر ولد اکبر واجب است و این هم تبعدی است یعنی باید قصد قرءة کند ولی به معنای اول، توصلی است چون اگر غیر هم بخواند چه بالاذن و بالاستنابة و چه تبرعا، از ولد اکبر ساقط می شود. پس ممکن است یک امری، یک تکلیفی، به معنای رابع تبعدی باشد ولی به معنای

اول توصلی باشد و یا بالعکس، ممکن است یک امری به معنای اول تبعدی و به معنای رابع توصلی باشد مثل وجوب رد سلام. اگر کسی را سلام کنند، در جواب رد سلام قصد قربت معتبر نیست و ریاء هم جواب دهد کافی است ولی به معنای اول، تبعدی است یعنی وجوب رد سلام به فعل غیر ساقط نمی شود. یک مواردی هم هست که هم توصلی است به معنای رابع و هم توصلی است به معنای اول مثل ازاله نجاست از مسجد و یا هم تبعدی است به معنای رابع و هم تبعدی است به معنای اول مثل صلوات یومیه. پس بین معنای اول و بین معنای رابع عام و خاص من وجه است.

اما بین معنای رابع و معنای ثالث، محال است عام و خاص من وجه باشد چون هر چه که تبعدی باشد به معنای رابع، قطعاً به معنای ثالث هم تبعدی خواهد بود. ما یک واجب عبادی نداریم که با قصد قربت فقط ساقط می شود و از آن طرف اگر در ضمن فرد محرم هم آورده شود ساقط شود. کما این که نمی شود آن را از روی الجاء و غفلت آورد.

بله آنطور که ما عرض کردیم که ترتب را در عبادات ولو در ترکیب اتحادی تصویر کردیم، اشکال ندارد که یک چیزی هم فرد محرم باشد و هم مصداق تبعدی باشد و لکن این را که عرض کردیم، به لحاظ فنی عرض کردیم اما به لحاظ مقام فتوا نمی گوییم صلاة در دار غصبی صحیح است ولو سجده است. البته فرقی هم بین سجده و غیر سجده نیست و این تفصیل مرحوم آقای خوئی ره ظاهراً بلا مفصل باشد، یا صلاة در دار غصبی مطلقاً صحیح است و یا مطلقاً باطل است.

جهت ثالثه: در تبعدی و توصلی به معنای اول که تبعدی یعنی لا یسقط به فعل الغیر، اگر شک کردیم یک واجبی و یک تکلیفی تبعدی است یا توصلی، مقتضای قاعده چیست؟

در دو جهت باید بحث کنیم: یکی مقتضای اصل لفظی و یکی مقتضای اصل عملی.

مرحوم آقای خوئی ره فرموده مقتضای اصل لفظی این است که اگر شک کنیم یک واجبی تعبدی است یا توصلی است، مقتضای قاعده و اصل لفظی این است که تعبدی است چون اگر قرار باشد مثلا زکاة به فعل غیر ساقط شود، ثبوتاً سه صورت تصور دارد یعنی شارع ممکن است تکلیف را به سه صورت جعل کند که نتیجه اش این است که به فعل غیر ساقط شود.

صورت اول: شارع امر را و وجوب را ببرد بر روی جامع فعل مکلف بالمباشرة و فعل الغير. يجب عليه اداء الزكاة، مباشرة او بالتسبيب او بلا تسبيب. مأمور به و مکلف به جامع باشد و واجب تخییری باشد. به این صورت، مرحوم آقای خوئی دو اشکال می کند:

اشکال اول این است که این صورت، ثبوتاً محال است چون فعل غیر، تحت سلطنت و قدرت من نیست لذا معنا ندارد امر تعلق گیرد به جامع فعل من و فعل غیر من که تحت اختیار و تحت قدرت من نیست زیرا تکلیف به ما لا یطاق است.

آقای صدر اشکال کرده که اولاً ربما ممکن است که فعل غیر، مقدور انسان باشد مثلاً پسرش است و به حرفش گوش می دهد یا به او پول می دهد. این طور نیست که همه افعال غیر، تحت اختیار انسان نباشد. پس اگر امر برود روی جامع بین فعل مکلف و فعل صادر از غیر، این جامع بین فعل و چیزی که خارج از سلطنت عبد است نیست. این اشکال صغروی.

اما کبرویا: اشکالی ندارد چون خود آقای خوئی فرموده شارع می تواند امر کند به جامع بین مقدور و غیر مقدور چون جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است. قدرت بر یک فرد جامع قدرت بر جامع است. شارع می تواند بگوید جامع بین سه متر به هوا پریدن و صد هزار تومان صدقه دادن بر تو واجب است. من افطر فی نهار شهر رمضان، كفارة اش، یکی اطعام ستین مسکینا و یکی صیام شهرین

متتابعین و یکی هم عتق رغبه، خوب الآن عتق رغبه ممکن نیست ولی این معنایش این نیست که امر از جامع برداشته می شود.

این دو اشکال آقای صدر به مرحوم آقای خوئی ره، درست نیست زیرا اولاً جامع بین فعل من و فعل غیر، که فعل غیر هم گاهی مواقع مقدور انسان است چون گوش به حرف انسان می دهد، درست است ولی موجبة جزئیة است و کلام ما در فعل غیر است که تحت قدرت انسان نباشد یا حداقل فی الجملة. بنابراین نمی شود گفت که همه جا تکلیف روی جامع رفته. در بعضی از موارد تکلیف به جامع محال است. پس دلیل اخص از مدعاست.

اما مناقشه کبروی، چند دفعه عرض کردیم که یک وقت، فعل، فعل من است ولی مقدور نیست. این عرفیت دارد و معقول است. ولی یک وقت هست که فعل، فعل من نیست. شارع بفرماید بر تو واجب است نماز بخوانی یا زید آب بخورد. آب خوردن زید چه ربطی به من دارد؟  
سوال: اشکال عقلی بود نه عرفی.

جواب: تکلیف، امر اعتباری است و امور اعتباری، عقلی نیست بلکه عرفی است. شارع بگوید تو را به داعی بعث و زجر تکلیف می کنم که یا تو آب بخوری یا فلانی شام بخورد! معنا ندارد که من بعث شوم به شام خوردن فلانی، نه از این جهت که شام خوردن او مقدور من نیست. این نحوه تکلیف عقلانی نیست و جعل نمی شود. بله اگر کسی بخواهد روی عبارتی که در محاضرات نوشته انگشت بگذارد، اشکال شاید وارد باشد ولی مقصود آقای خوئی این است که فعلی که تحت سلطنت من است ربطی به من ندارد. نه این که مقدور من نیست. یک وقت فعل، عرفاً فعل من است ولی مقدور من نیست به طوریکه اگر مقدور من بود در خارج به من نسبت داده می شد. بله این حرف درست است. ولی یک وقت فعل، فعل من نیست. مقصود آقای خوئی این است.

البته آنچه آقای خوئی عقلائی می داند در جامع ذاتی است مثل این که شارع می فرماید اذا زالت الشمس فصل و انت فی وقت منهما حتی تغرب الشمس. شارع جامع صلاة را بر تو واجب کرده، حالا این جامع یک افرادی مقدور انسان است و یک افرادی غیر مقدور است. اینجا ها عرفیت دارد. انتزاعی هم در برخی از برهه های زمان اشکال ندارد. یک وقت عتق رغبه در اوائل امکان داشته ولی الآن امکان ندارد، این اشکال ندارد ولی از اول شارع بفرماید من بر تو واجب کردم جامع بین صدقه دادن یا خوابیدن یا بیست متر به هوا پریدن را. می گوید آخر بیست متر پریدن که امکان ندارد.

بنابراین این دو اشکالی که ایشان به آقای خوئی کرده وارد نیست. اگر هم بفرض کسی بگوید در عبارت آقای خوئی ره اینطور دارد، که عرض کرده ایم مرحوم آقای تبریزی ره خیلی مواقع، کلام آقای خوئی را طوری توضیح می داد که اشکال وارد نبود. عبارت کتاب را که نشانشان می دادیم، می فرمود بذار کنار. کما این که در این مسئله که اگر مجتهد اشتباه کند مسئله را یا کسی که مسئله را می گوید قطعاً باید بگوید. ولی اگر کسی که فتوای مجتهد را ذکر کرده یا مجتهد فتوای خودش را ذکر کرده ولی بعد فتوایش عوض شده، اینجا لازم نیست بگوید. اگر مجتهد مثلاً قبلاً ملاقی با بعض اطراف علم اجمالی را پاک می دانسته، من هم برای مردم ذکر کردم یا خود مجتهد ذکر کرده، بعد نظرش عوض شده، اینجا لازم نیست که بیان کند ولی اگر اشتباهی بگوید واجب است بیان کند. در تنقیح اصلاً روشن نیست که مرحوم آقای خوئی چه می فرماید. ولی وقتی ایشان توضیح می داد عبارت سر و صورت پیدا می کرد البته صرف نظر از درستی یا غلطی آن. بنابراین شما هم اگر می خواهید اشکال کنید بایستی بگویید اللهم الا ان یقال اگر چه عبارت آقای خوئی ناقص باشد ولی مدعایش درست است که اینجا، به جامع نمی تواند برگردد.

صورت دوم: امر کند به جامع بین این که این فعل را بیاور یا استنب، نائب بگیر. شارع امر کند به ولد اکبر که تو قضای نماز پدرت را بخوان یا نائب بگیر که باز امر به جامع خورده.

اینجا اشکالی که به اولی وارد بود، وارد نیست چون نأب گرفتن، فعل من است و تحت قدرت من است. این را مرحوم آقای خوئی اشکال می کند که این اشکال اثباتی دارد چون یقین داریم به مجرد نأب گرفتن، تکلیف ساقط نمی شود. اگر الآن ولد اکبری، برای پدرش شخصی را نأب بگیرد ولی او نخواند، نمی تواند بگوید که من به تکلیف عمل کردم. آنچه مسقط است فعل غیر است نه استنابة غیر. لذا این صورت خلاف فرض است و فرض این است که مسقط، فعل غیر است.

وقتی ممکن نشد، امر به این دو جامع، قطعاً باید این که نمی دانم باید خودم بیاورم یا فعل غیر مسقط است، بر می گردد به اطلاق و تقیید هیئت یعنی نمی دانم این نماز جمعه، این وجوبش اطلاق دارد سواء اتی بها الغیر ام لا یا این که مقید است تا وقتی غیر بیاورد مثل واجب کفائی. واجب کفائی، بقاء تکلیف قید دارد. می گوید بر تو واجب است که نماز میت بخوانی و این وجوب هست، هست تا این که غیر، این تکلیف را امتثال کند. وقتی که شک در تعبدی و توصلی به معنای اول، بر گشت به شک در تقیید و اطلاق هیئت، اصالة الاطلاق می گوید هیئت، قید ندارد و وجوب هست، هست. به همین دلیل می گویند اطلاق الصیغة يقتضى العينية لا الكفائية. یعنی وقتی شارع، بر تو نماز را واجب کرد، پانصد نفر هم که نماز بخوانند، بر تو نماز واجب است و باید آن را بیاوری و وقتی وجوب ساقط می شود از تو که آن را بیاوری. این وجه اول که بگوئیم اطلاق الصیغة يقتضى التعبدية به معنای اول.

تقریب دوم این است که می فرماید قبول کردیم که امر به جامع بین فعل مکلف و فعل غیر، عقلاً معقول است. شارع می تواند بفرماید یا ایها الذین آمنوا صلوا او شرب الخمر غیرکم. یا آن استنابة، قبول کردیم که مجرد استنابة کافی است. باز فرموده اطلاق الصیغة يقتضى التعبدية چون وقتی شارع حکیم می فرماید یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة ظاهرش این است که فعل باید مستند به شما باشد، فعل صادر از شما باشد. وقتی فعل صادر از شما باشد می توانی بگویی که نماز خواندم. اگر شارع فرموده نماز بخوان، بگویی زید بن ارقم خواند، می گوید به تو چه ربطی دارد؟

به این تقریب مرحوم آقای خوئی ره، آقای صدر اشکال کرده. خلاصه اشکال ایشان این است که تارتا فعلی که از غیر صادر می شود، مستند به انسان است. مثل این که می فرماید من بنی مسجدا بنی الله له بیتا فی الجنة. اگر کسی مهندس گرفته و بنا گرفته و کارگر گرفته و مسجد ساخته، عرفا می گویند این مسجد را آیه الله فلانی ساخت. اگر فعلی که از غیر صادر می شود، این فعل مستند به مکلف بشود، فرمایش آقای خوئی ناتمام است چون ایشان می فرماید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة. نفرموده دیگران نماز بخوانند. می گوییم درست است، اما اگر فعل او به من نسبت داده شود، صحیح است که بگوییم اقامت الصلوة. کلام در جاهایی است که فعل غیر به انسان مستند شود. لذا این فرمایش آقای خوئی ناتمام است.

پس تا اینجا نتیجه این شد، به مجرد این که ما بگوییم اطلاق ماده، اقتضاء می کند که صلاة را تو بیاوری، این به درد نمی خورد چون فرض این است که اگر فعل غیر هم باشد، فعل غیر، به من نسبت داده می شود. لذا باید اینجا بحث کنیم که آیا اطلاق این ماده می گوید خودت بالمباشرة بیاور یا بیاور ولو بالتسبیب؟ اگر گفتیم خودت بالمباشرة بیاور، حق با آقای خوئی است و تعبدیت ثابت می شود. اما اگر گفتیم خودت بیاور، اطلاق دارد، چه بالمباشرة و چه بالتسبیب، اینجا اطلاق الصیغة يقتضی التوصلية.

بعد، خود آقای صدر تفصیل می دهد. می گوید تارتا به این فعلی که امر شده، فقط نسبت صدوری دارد مثل من بنی مسجدا، بنی الله بیتا له فی الجنة. این فقط جنبه صدوری دارد. این اگر باشد، اطلاق دارد چه بنی بالتسبیب و چه بنی بالمباشرة.

اما اگر گفتیم غیر از جنبه صدوریت، این فعل عرض فاعل و مکلف باید باشد مثل من شرب الماء در ماه رمضان اینقدر باید کفاره بدهد. حالا یک کسی به دیگری آب داد و گفتیم این فعل، مستند به این



شخص است، اشربه، مع ذلک می گوئیم که کفارة لازم نیست چون جنبه شرب الماء، مجرد استناد شرب نیست بلکه باید محل این شرب، فاعل باشد. در اینجا مقتضای قاعده تعبدیت است چون استناد، جنبه صدور را درست می کند ولی جنبه عرض و معروض را درست نمی کند.

### سه شنبه ۹۵/۹/۲۳ (جلسه ۱۵۰)

کلام در این بود که اگر ما شک کنیم یک واجبی تعبدی است یا توصلی است به این معنا که آیا به فعل غیر ساقط می شود یا ساقط نمی شود؟ مثلاً صبی ممیزی بر میت، نماز خوانده، نمی دانیم صلاة میتی که بر ما واجب بود، به اتیان صبی ممیز ساقط می شود یا نه؟

مرحوم آقای خوئی فرمود ساقط نمی شود چون اگر بخواهد ساقط شود، سه صورت در مقام ثبوت مولی می تواند جعل کند که نتیجه اش سقوط باشد و توصلی باشد به این معنا:

شکل اول این بود که وجوب را ببرد روی جامع فعل مکلف و فعل غیر. واجب است بر هر کسی نماز میت، خودش یا صبی ممیز.

مرحوم آقای خوئی یک اشکال ثبوتی کرد که جامع بین فعل مکلف و فعل غیر، معقول نیست که متعلق تکلیف باشد چون تکلیف باید تحت قدرت عبد و تحت سلطان مکلف باشد و فعل غیر، تحت سلطنت من نیست. پس قطعاً اگر بخواهد این تکلیف را طوری جعل کند که فعل غیر، یعنی صبی ممیز، مسقط باشد، باید وجوب و هیئت را قید بزند. یعنی بگوید واجب است بر شما که نماز میت بخوانی و این وجوب هست، هست تا این که صبی ممیزی بیاورد و اگر صبی ممیزی آورد، وجوب ساقط می شود.

به این اشکال مرحوم آقای خوئی ره، آقای صدر دو اشکال کرد: یکی اشکال صغروی که همیشه اینطور نیست که فعل غیر، مقدور انسان نباشد و چه بسا ممکن اگر انسان، غیر را امر و سفارش کند،

او اطاعت کند. بنابراین تحت قدرت عبد است ولو بواسطه. اشکال دوم این است که اگر شارع امر را ببرد روی جامع فعل مکلف و فعل غیر، این مقدور است. درست است که یک لنگه اش غیر مقدور است ولی جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است و عجیب این است که خود شما در مسئله آتی که اگر شک کنیم که آیا متعلق تکلیف، خصوص حصه ی اختیاریه است یا اعم از حصه ی اختیاریه و غیر اختیاریه است، فرمودید اشکال ندارد که جامع متعلق تکلیف باشد چون جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است و صرف الوجودش را می خواهد. بله اگر به نحو شمولی باشد که هم حصه ی مقدوره را بخواهد و هم حصه غیر مقدوره را این اشکال وارد چون حصه غیر مقدوره تحت قدرت نیست اما اگر مقصود از امر به جامع به نحو علی البدل باشد که صرف الوجود این جامع را بخواهد و یک فرد این جامع را بخواهد مقدور است.

همانطور که دیروز عرض کردیم خود آقای خوئی در مسئله ثانیه که اگر نمی دانیم متعلق تکلیف، خصوص حصه ی اختیاریه است یا اعم از حصه ی اختیاریه و غیر اختیاریه است، می فرماید متعلق تکلیف عام است و به اطلاق ماده اخذ می کنیم. شارع فرموده این لباس را بشور، چه اختیاری و چه غیر اختیاری. چرا؟ چون باید متعلق تکلیف، مقدور باشد و جامع مقدور و غیر مقدور، مقدور است. خود مرحوم آقای خوئی همانجا اشکال می کند که ان قلت: چه فرقی هست بین ما نحن فیه و مسئله اولی که در آن فرمودید ثبوتاً ممکن نیست و اینجا قبول می کنید؟ می فرماید چون در مسئله اولی، جامع، بین فعل مکلف و فعل غیر بود و این معنا ندارد چون به مسلک آقای خوئی، وجوب یعنی اعتبار فعل به ذمه مکلف و این معنا ندارد که ما بگوییم فعل غیر به ذمه ی من گذاشته شده. به ذمه ی من گذاشته شده که زید نماز بخواند. انسان باید در طرح اقوال دیگران طوری مطرح نکند که اشکال کند. بله یک وقت مسائل اعتقادی است، در آنها تقریب اشکال خیانت است. چون ممکن است اشکال

را تقریب کند و بعد در ذهنها جا بیافتد چه در درس عمومی و چه در درس خصوصی. هیچوقت دأب  
ائمہ این نبوده کہ تقریب اشکال کنند.

مقصود از اشکال ثبوتی ای کہ مرحوم آقای خوئی می فرماید شاید مقصودشان این نباشد کہ محذور  
عقلی دارد، یعنی این یک امر مستنکر عرفی است کہ این نوع جعل کردن برخلاف موازین عقلائی  
جعل است. و ما هم عرض کردیم کہ این حرف صحیحی است. یعنی چه کہ به ذمہ ی شما گذاشتم کہ  
زید بن ارقم برود جبہه؟! بلہ یک وقت هست کہ می فرماید بہ ذمہ شما گذاشتم کہ یا خودت بروی  
بہ جبہه و یا او را بفرستی، اینها درست است ولی اگر شما قبول کردید کہ فعل غیر مستند بہ انسان  
نیست و تحت اختیار انسان نیست، قابل قیاس با حصہ مقدوره و غیر مقدوره نیست. لذا اشکال ایشان  
ناشی از غفلت در کلام آقای خوئی است.

اما اشکال دومی کہ مرحوم آقای خوئی کرده بہ شکل اول، می فرماید لو فرض کہ ما قبول کردیم کہ  
متعلق تکلیف می تواند جامع بین فعل مکلف و فعل غیر باشد و تنزل کردیم از اشکال ثبوتی. باز  
اطلاق مادہ اقتضاء می کند کہ خود مکلف بیاورد، چون فرموده کہ یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة.  
اقيموا الصلوة یعنی شما نماز بخوانید نہ این کہ شما نماز بخوانید یا دیگران نماز بخوانند. باید فعل شما  
باشد. فعل صادر از شما باشد.

سوال: این اطلاق مادہ نیست بلکه اطلاق صیغہ است.

جواب: وقتی کہ ما برای اثبات این کہ واجب، تعیینی است نہ تخییری، بہ اطلاق مادہ اخذ می کنیم.  
تارتا ما می گوئیم واجب تخییری عبارت از دو وجوب «أو» است. این برمیگردد بہ اطلاق صیغہ.  
یک وقت می گوئیم واجب تخییری، در واقع عدل واجب است و «أو» بہ واجب می خورد نہ بہ  
وجوب. ما نمی دانیم آیا شارع فرموده نماز، یا جامع بین نماز و صدقه، این مثل دوران بین اقل و اکثر

است، دوران بین تعیین و تخییر است. مرحوم آقای خوئی تصریح دارد و دیگران هم تصریح دارند که تعیین و تخییر، ما وقتی می خواهیم بگوییم که این وجوب تعیینی است، به اطلاق وجوب اخذ نمی کنیم بلکه به اطلاق واجب اخذ می کنیم. این که در کلام آقای خوئی هست اطلاق الصیغه، کما این که در عبارت دارد اطلاق الصیغه هل یقتضی التوصلیة؟ و حال آنکه اطلاق صیغه نیست. این سرش این است که تارتا فقیه یا عالم، در مقام بیان نکته فرق اطلاق صیغه و اطلاق ماده است، اینجا می شود که به کلامش اخذ کنیم که گفته صیغه، توضیح داده. یک وقت هست مقصودش این است که اینجا اثبات تعیینیت می شود و تعبیر به اطلاق صیغه می کند. مثل این که بارها بنده عرض می کنم، احل الله البیع عموم دارد، که مقصود این است که شمول دارد نه این که عموم لفظی در مقابل اطلاق چون اگر آقای خوئی ره بخواهد بفرماید این اطلاق صیغه، مقصودش وجوب باشد، تنزل معنا ندارد. این که همان جواب اولی بود. جواب اولی این بود که اگر بخواهد تکلیف عام باشد که حصه صادر از غیر هم مسقط باشد، باید وجوب قید بردارد. شک داریم که وجوب قید دارد یا نه، به اطلاق صیغه تمسک می کنیم. اینجا مقصودش اطلاق ماده است.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی را شیخنا الاستاذ و آقای صدر و دیگران (و چه بسا خود آقای خوئی هم حواسش هست، منتها به این مطالب واضح وقتش را تلف نمی کند) اشکال کرده اند که اگر در جایی فعل غیر به انسان نسبت داده می شود، اینجا معنا ندارد که بگویید اطلاق اقتضاء میکند فعل مکلف را مباشرة. مثل این که شارع فرموده ذبح در منی کن. بگوییم این ذبح، اطلاقش اقتضاء دارد که خودش گوسفند را بکشد. اگر واقعا چه خودش بکشد و چه دیگری، فعل نسبت داده می شود که عرفا می تواند بگوید ذبحت فی منی، یا در تقصیر، چه کسی به سلمانی برود و چه خودش سرش را اصلاح کند، صدق می کند که قصرت لِحیتی یا شعر رأسی، این معنا ندارد که بگوییم اطلاقش اقتضاء می کند حصه ی صادره از مکلف را مباشرة.

بله در جایی که فعل نسبت داده نمی شود ولو به امر و استنابة. اگر به من امر کنند که نماز میت بخوان و دیگری بخواند، نمی گویند که من نماز میت خواندم، در اینجا درست است.

این نسبت به شکل اول که حق در مقام این است که در صورتی که شک کنیم که آیا این واجب، واجب تعبدی است یا توصیلی به این معنا که به حصه صادره از غیر هم وجوب ساقط می شود یا نه؟ اینجا همانطور که آقای خوئی هم فرموده مقتضای اطلاق خطاب، تعبدیت است یعنی فعل غیر مسقط نیست مگر در جایی که فعل غیر عرفا اسناد داده شود به مکلف بدون عنایت مثل کسی که نذر کرده بوده که کتابش را بفروشد، و حالا که وکالت در بیع داده باز هم می گوید بعت کتابی.

حال اگر دست ما از اصل لفظی ساقط شد و نوبت رسید به اصل عملی، نمی دانیم آیا فعل غیر مسقط تکلیف هست یا نه؟

تارتا ما قبول می کنیم که فعل غیر را می تواند با فعل خودش به نحو جامع امر کند، بفرماید یا ایها الذین آمنوا امرتکم بالصلوة علی المیت او بصلوة الغیر علی المیت. اگر گفتیم به جامع می شود و اصل لفظی نبود مثلاً مقدمات حکمت نبود، و نوبت رسید به اصل عملی، اینجا مقتضای اصل عملی، برائت از تعیین است یعنی مقتضای اصل عملی، توصیلیت است که فعل غیر هم مسقط است. چون دوران امر بین تعیین و تخییر است، نمی دانم واجب، خصوص فعل من است یا واجب، اعم است از فعل من و فعل غیر. در دوران امر بین تعیین و تخییر، مقتضای قاعده، برائت از تعیین است و برائت از تخییر جاری نمی شود.

اما اگر کسی گفت در مواردی که فعل غیر از انسان تکلیف را ساقط کند، امر به جامع ممکن نیست عقلاً کما این که مرحوم آقای خوئی فرمود، وجوب قید دارد نه واجب، اینجا مرحوم آقای خوئی ره

یک تفصیلی داده که تفصیلش هم به جاست. یک ایراد کوچکی هست که آن هم ایراد شکلی است که از آقای صدر ذکر شده که عرض می کنیم.

آقای خوئی می فرماید تارتا از اول تکلیف که شده، فعل غیر هم صادر شده، مثل این که از همان اول که در نماز میت می خواستم بگویم الله اکبر، همراه من یا قبل از من، یک بچه ممیزی هم گفت الله اکبر و نماز خواند. اینجا شک می کنم که آیا وجوب به گردن من هست یا نه؟ رفع ما لا یعلمون، چون حدوث تکلیف مشکوک است نه بقاء تکلیف. اما یک وقت، تکلیف در ابتدای امر، قطعاً شرطش حاصل بوده چون بچه ای نماز نمی خواند، بعد تا رفتیم مباحثه و تطهیر، دیدم یک بچه ممیزی نماز میت خوانده، حالا نمی دانم نماز ساقط شده یا نه؟ اینجا مرحوم آقای خوئی فرموده اگر کسی قائل شد به جریان استصحاب در شبهات حکمیه الهیه، می گوید قبلاً به گردن من وجوب بود، نمی دانم ساقط شده یا نه؟ لا تنقض الیقین بالشک می گوید ساقط نشده. اما اگر کسی مثل مرحوم آقای خوئی، استصحاب در شبهات حکمیه کلیه الهیه را به خاطر تعارض بقاء مجعول و عدم جعل، جاری نداند، نوبت می رسد به اشتغال. اشتغال یقینی یستدعی برائة یقینیة.

آقای صدر اینجا دو ایراد و در واقع دو تا تکملة دارد:

یکی که عرض کردیم در واقع ایراد شکلی است: یک وقت می گوییم فعل غیر که مسقط است، به نحو شرط متأخر اخذ شده یعنی اگر میتی یک ساعت دیگر، بچه بالغی بر او نماز می خواند، از الآن دیگر بر من وجوب نیست. درست است که وجوب بر من مشروط است به عدم اتیان صبی ممیز، صلاة بر این میت را، ولی این شرط، به نحو شرط متأخر اخذ شده نه به نحو شرط مقارن. وقتی به نحو شرط متأخر اخذ شده ولی من از الآن شک دارم که فعل غیر آیا مسقط است یا نه؟ یعنی از الآن شک دارم که وجوب به گردن من آمده یا نه؟ رفع ما لا یعلمون. اما یک وقت هست که این که نمی دانیم که فعل

غیر، مسقط هست یا نه؟ اگر مسقط هم باشد به نحو شرط مقارن اخذ شده. به نحو شرط مقارن، الآن که این میت اینجا هست و هنوز صبی ممیزی نماز نخوانده، وجوب بر گردن من هست، بعد که صبی ممیزی نماز خواند، شک دارم که وجوب ساقط شد یا نه؟ اگر قائل به استصحاب باشیم، استصحاب می کنیم و اگر قائل به استصحاب نباشیم، اشتغال جاری است چون وجوبی به گردن من آمده، اشتغال یقینی یستدعی برائة یقینیة.

فرمایش آقای خوئی هم همین است چون می فرماید تارتا این شرط از اول، شک در حصولش هست، خوب وقتی شرط متأخر شد از اول شک در حصولش هست و تارتا از اول، یقین داریم به تحققش.

اما اگر گفتیم استصحاب جاری نمی شود حالا یا تعارض بقاء مجعول و عدم جعل که مرحوم آقای خوئی فرموده یا عرض ما که لا تنقض الیقین بالشک اصلا عام نیست لذا استصحاب در غیر طهارت و نجاست، چه طهارت عن الحدث و چه طهارت عن الخبث، دلیل نداریم. حتی در موضوعات جاری نمی شود. و سر این که قدما استصحاب را از باب حکم عقل حجت می دانسته اند، از بی فکری که نبوده، این صحیح زراره را که خود شیخ طوسی در تهذیب ذکر کرده، بلکه به این خاطر بوده که عموم ندیده اند. اطلاق ندیده اند. من در تعجبم که چطور شد که این روایت را اشتباه فهمیدند. این روایت که در منظر دیگران هم بوده باز فرمودند استصحاب، از باب حکم عقل حجت است چون لا تنقض الیقین بالشک مختص به باب وضو است. حتی استصحاب نجاست نداریم. اگر این فرش قبلا نجس بوده حالا شک داریم که پاک شده یا نه؟ استصحاب بقای نجاست ندارد. حیف که قاعده طهارت را اشکال کردیم و الا قاعده طهارت جاری می شد. حالا اگر کسی استصحاب را جاری ندانست، می خواهیم رجوع کنیم به قاعده اشتغال.

اما این که آیا جای قاعده اشتغال هست یا نه؟ عجیب است. اینجا جای قاعده اشتغال نیست. یک کلامی آقای صدر دارد که خوب است منتها یک گوشه اش را تکمیل می کرد بهتر بود. این مواردی که جای قاعده اشتغال است و اشتغال یقینی یستدعی برائة یقینیة، مختص به جایی است که شبهه موضوعیه باشد. من نمی دانم، ساعت سه بعد از ظهر نماز خوانده ام یا نه؟ اینجا شبهه موضوعیه است و قاعده اشتغال جاری می شود چون رفع مالا یعلمون از موارد شک در سقوط، انصراف دارد و در سیره عقلا مجرای احتیاط است.

اما اگر شک در سقوط شبهه حکمیه بود، اینجا جای برائت است نه اشتغال و در ما نحن فیه، شبهه حکمیه است. چون من نمی دانم صبی ممیز اگر نماز بخواند، وجوب ساقط می شود یا نمی شود. در شبهه حکمیه ما قبول نداریم که انصراف داشته باشد. و عجیب است از مرحوم شیخنا الاستاذ ره در بحث تداخل مسببات که اگر شخصی مسّ میت کرده و جمعه هم هست و جنب هم هست و حیض هم بوده و پاک شده، هر کدام سبب مستقل است و پنج غسل به ذمه اش آمده، نمی داند که این پنج غسل، با یک غسل ساقط می شود یا نمی شود؟ آنجا همه فرمودند که قاعده اشتغال، شک در مسبب است، قطعاً باید احتیاط کند و پنج غسل کند. مرحوم استاد ره فرموده که یک غسل کند کافی است چون این شخص وقتی یک غسل کرد، شک می کند که آیا آن پنج غسل، بعد از اتیان به یک غسل، چهار غسل باقی مانده به گردنش هست یا نه؟ شک در بقاء تکلیف دارد، رفع مالا یعلمون. استصحاب بقاء وجوب را هم که ایشان جاری نمی داند. یک مدت می فرمود که تعارض استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل است و آخرای عمر ره هم می فرمود که استصحاب عدم جعل، حاکم بر بقاء مجعول است. لذا اینجا جای رفع مالا یعلمون است. اینجا جای قاعده اشتغال نیست چون قاعده اشتغال، حکم عقل است و حکم عقل هم نسبت به حکم شرع مورود است. عقل می گوید چرا باید پنج غسل کنی؟ می گوید چون پنج غسل کردی و فی علم الله چهار غسل واجب بود، مستحق عقاب هستی. وقتی خود شارع



می فرماید من عقاب نمی کنم، عقل چه حرفی دارد بزند؟ لذا قاعده اشتغال در صورتی جاری می شود که براءت جاری نشود. حال فرمودند که در موارد شک در امتثال و در موارد شک در سقوط تکلیف جاری براءت نیست چون رفع ما لا یعلمون منصرف است از این موارد. سیره عقلا بر احتیاط است. اما اگر این انصراف را جلویش را گرفتیم و گفتیم رفع ما لا یعلمون منصرف است از موارد شک در امتثال که تکلیف مشخص است و شک دارم اتیان کردم یا نه؟ اما گر شک در سقوط، منشأش شک در امتثال نیست، منشأش شبهه حکمیة است مثل همان مثال تداخل مسببب یا ما نحن فیه، در اینجا من نمی دانم تکلیفی که بر گردن من است آیا بقاء مشروط است به عدم اتیان صبی ممیز یا مشروط نیست، اینجا ما قبول نداریم که رفع ما لا یعلمون، منصرف باشد از این موارد. اگر آقای صدر این طور ذکر می کرد شسته و رفته بود. آقای صدر طوری دیگر تفصیل داده. ان شاء الله فردا.

#### چهارشنبه ۹۵/۹/۲۴ (جلسه ۱۵۱)

کلام در این بود که اگر شک کردیم واجبی تبعیدی است به معنای این که اتیان غیر، مسقط این تکلیف نیست، یا این که مسقط غیر مسقط است و توصلی است، مثلاً تحنیط میت که واجب است، نمی دانیم آیا وجوبش طوری است که اگر صبی ممیز هم تحنیط کند کافی است، یا این که باید بالغ تحنیط کند؟ بحث اصل لفظی گذشت، نوبت به اصل عملی رسید.

مرحوم آقای خوئی ره فرمود تارتا این تکلیف از حدوثش مشکوک است، آنی که احتمال شرطیتش هست از اول محرز نیست، اینجا جای براءت است. اخری آنی که احتمال شرطیتش هست از اول مشکوک نیست، اول محرز است، بعد بقاء مشکوک می شود، اگر کسی اینجا استصحاب را جاری دانست، استصحاب را جاری می کند و مقتضای استصحاب تبعیدیت است و باید بیاورد و فعل غیر مسقط نیست. اگر کسی استصحاب را جاری ندانست، نوبت به قاعده اشتغال می رسد.

ان قلت: چرا نوبت به قاعده اشتغال می رسد؟ اگر بقاء دلیلی نداریم که ثابت کند که تحنيط ميت بايد به وسيله بالغ باشد و صبي ممیز اگر تحنيط کند به درد نمی خورد، نه دلیلی بر کفایتش داریم و نه دلیلی بر عدم کفایتش. اگر صبي ممیز تحنيط کرد، شک می کنیم در بقاء تکلیف، چرا برائت جاری نشود؟

فرمودند شک در بقاء تکلیف مجرای قاعده اشتغال است. هر جا که شک کنیم در سقوط تکلیف، رفع مالايعملون از این موارد انصراف دارد.

آقای صدر تفصیل داد که در موارد شک در سقوط، تارتا این فعل غیر، محصل غرض مولی است اگر کافی باشد، مثلا فرموده اغسل ثوبک. اگر غسل غیر کافی باشد به این جهت است که مصلحت و غرضی که مولی در غسل ثوب دارد، استیفاء شده. اما یک وقت این که غیر، این فعل را بیاورد تکلیف ساقط شده نه از این جهت که غرض مولی استیفاء شده، وقتی که غیر، می آورد یا اصلا غرض از بین می رود و یا این غرض و مصلحت تبدیل به مفسده می شود. تا وقتی که صبي ممیز تحنيط نکرده بود، تحنيط ميت به وسيله بالغ ملاک داشت، الآن که صبي ممیز تحنيط کرده، تحنيط بالغ مفسده دارد یعنی اینطور نیست که مصلحتی که در تحنيط ميت بوده با تحنيط صبي ممیز استیفاء شده باشد، بلکه تبدیل مصلحت به مفسده شده. مثلا مستحب است در تععم، این که یک قمستی از عمامه از عقب رها شود، حالا که غیر شیعه این کار را می کند، نه تنها که مستحب نیست، مبعوض مولی می شود به خاطر این که این در واقع شباهت غیر شیعه و ترویج غیر حق می شود. اینجا می گوئیم استحباب ساقط شد. استحباب ساقط شد، نه این که مصلحتش استیفاء شده بلکه با توجه به این حالتی که عارض شده، نه تنها که مصلحت ندارد بلکه مفسده دارد. کما این که از همین قبیل است، اگر کسی نمازهای یومیه اش را جدا جدا بخواند. بگوئیم می خواهیم در وقت فضیلت بخوانم. بله در وقت فضیلت خواندن مستحب بوده، ولی الآن که ترویج عامه می شود اگر کسی نمازش را جدا بخواند،

اصلا باطل است. در واقع حالتی که طاری می شود باعث می شود که موضوع عوض شود. اتفاقا در روایتی دیدم که چند چیز موجب برکت در رزق است، یکی جمع بین صلاتین است. آقای صدر می گوید در این موارد که احتمال می دهیم که مصلحت تبدیل به مفسده شود، رفع مالایعلمون جاری می شود و مجرای قاعده اشتغال نیست.

باید در دو نکته از کلام آقای صدر دقت شود: یکی این که آیا این تفصیل درست است یا نه؟ نکته دوم این است که اثباتا چطور قابل اثبات است که از این قبیل است یا از آن قبیل؟ و اگر شک کنیم که آیا سقوط تکلیف در مقام از قبیل اول است که برائت، جاری نشود یا از قبیل دوم است که برائت جاری شود، مقتضای صناعت چیست؟

این که رفع مالایعلمون، انصراف دارد از موارد شک در امتثال و لو در شبهات حکمیه، اثباتش مشکل است. به چه دلیل انصراف دارد؟ ولی با آن مبنایی که در اطلاقات و در سیره عقلا، ما درست کردیم، اگر چه که اطلاقات و آن مبنایی که عرض کردیم گورو گورهایی هم در فقه درست می کند، ولی مقتضای صناعت این باشد، ما می توانیم درست کنیم اما مثل آقای صدر یا مرحوم آقای تبریزی و مرحوم آقای خوئی ره نمی توانند درست کنند. چرا؟ چون ما عرض می کنیم که شما می گوید انصراف دارد. به چه دلیل انصراف دارد؟ رفع مالایعلمون جاری است که اگر شک در بقاء تکلیف دارید. مگر این که کسی بگوید در سیره عقلاء، جایی که شک در تکلیف می شود، عقلاء احتیاط می کنند و اگر کسی احتیاط نکند عقلاء او را مؤاخذه می کنند. این سیره رادع اطلاق و عموم رفع مالایعلمون است. اما اشکال این حرف دوتا است:

یک اشکال این است که شارع باید سیره ای را رد کند که از آن سیره، خلاف شرع لازم آید. اما اگر سیره ای موافق احتیاط است، شارع لازم نیست رد کند. این سیره، چون موافق احتیاط است، دلیل

بر حجیتش نداریم. سیره ای عدم ردعش موجب حجیت می شود و دال بر حجیت است که از عمل به آن خلاف شرع لازم آید. عقلا در موارد شک در امتثال، احتیاط می کنند، شارع برای چه ردع کند؟ (سوال: شارع با توجه به این که شارع است وقتی حکم به احتیاط ندارد، باید اعلام کند.

جواب: اولاً این که بیان تکلیف بر امام علیه السلام واجب نیست. ثانیاً بیان تکلیف که واجب است، اعم است از بیان حکم ظاهری و حکم واقعی، خوب حکم ظاهری، رفع مالایعلمون است، می فرماید رفع مالایعلمون را برای چه بگویم، احتیاط می کند دیگر. )

ثانیاً از کجا احراز کنیم که در موارد شک در امتثال، مردم احتیاط می کردند و براءت جاری نمی کردند؟ مگر این ها چقدر اتفاق می افتاده؟ لذا این سیره هم مناقشه کبروی دارد و هم مناقشه صغروی.

ما یک جمله ی دیگر عرض کرده ایم: درست است، سیره را نمی توانیم اثبات کنیم. اما خود اطلاق که رفع مالایعلمون اطلاق داشته باشد، حتی اینجا را شامل شود، به سیره عقلا است و از کجا معلوم است که عقلا، به این اطلاق تمسک می کرده اند؟ این اول کلام است. منتها این کلام لوازمی دارد که باید به آنها ملتزم شویم. یک کسی بیع تلفنی می کند، از کجا این بیع درست باشد؟ می گویند احل الله البیع اطلاق دارد. از کجا معلوم است که در صدر اسلام، عقلا به این بیع تمسک می کرده اند؟ شاید اگر به آنها می گفتیم تمسک نمی کردند. همانطور که انصراف، محرز نیست و سیره دلیل بر حجیت ندارد، اطلاق هم باید محرز باشد و اطلاق محرز نیست.

سوال: عقلاء می گویند اگر سیره نباشد، به اطلاق عمل می کنیم و سیره را مانع می دانند.

جواب: عقلاء کتاب قانون ندارد و فقط عمل دارند.

اطلاق خودش سیره هست و سیره باید یا مورد به مورد محرز شود و یا بگوییم احتمال فرق نیست.

بنابراین با این بیان ما می توانیم درست کنیم و وقتی با این بیان درست کردیم، آن وقت اشکال آقای صدر واضح می شود چون این تفصیلی که شما می دهید از کجا؟ این دلیل می خواهد. لذا رفع مالا يعلمون محرز نیست. به همان دلیلی که در موارد شک در امتثال محرز نیست، به همان دلیل در این مواردی که ایشان استثناء کرده، محرز نیست.

اللهم الا ان يقال: موارد شک در امتثال که حصول غرض است، شایع است و اکثر مواردی که هست از این قبیل است. این موردی که تبدیل شود به مفسده، نادر است.

می گوییم در ملاکات شریعت، شریعتی که عرض می کردیم به استاد مثلا گوشه ای از فرش نجس است، آن را می شویند و قبل از این که عصر کنند و غسله اش را بگیرند، بچه ای از این طرف فرش به آن طرف فرش می دود، فرش را باید دوباره بشوییم؟ فرمود نه لازم نیست. گفتم که این فرش الآن نجس است. بچه وقتی پایش را روی اول فرش گذاشت، پایش نجس شد، پایش را روی نقطه ی دیگر فرش گذاشت، آنجا هم نجس شد. فرمود فرع که اولی از اصل نمی شود. باعث نجاست این غسله است. عرض کردم اگر کسی یک انگشتش نجس است و یک انگشتش پاک است. بعد هر دو را داخل دهان می کند. در دهان به هر دو را هم می چسبانند. بعد که در می آورد، انگشتش نجس می شود چون می گویند دو شیء خارجی در باطن ملاقات کرده. و حال آن که آب دهان که پاک است. اول باید آب نجس شود تا نجاست سرایت کند ولی آب دهان که پاک است. ولی در عین حال در می آوری، انگشت نجس است. یا اگر یک قطره بول پسر شیر خوار که غذا خور نشده، اگر بریزد داخل یک بشکه آب و از آن بشکه آب، سر سوزنی بیافتد روی فرش، فرش غسل می خواهد و عصر می خواهد ولی اگر همین بچه دو استکان بول کند روی فرش، عصر نمی خواهد، غسل نمی خواهد، همین

قدر که یک لیوان آب بریزند که همه را احاطه کند، کافی است. لذا این که فرع، اولی از اصل نمی شود، اینها در واقع حرفهای عامه است. این که فقه شیعه نیست بعد از آن که این همه نقض داریم. ما چه می دانیم لعل کسی که دستش را پشت سرش می برد، باعث شد که تبدیل به مفسده شود.

ولی با آن عرضی که ما کردیم، می گوئیم درست است، اطلاق در هیچ کدام محرز نیست. ولی این که کسی بخواهد بین این دو را جدا کند، جدا کردن بین این دو به لحاظ فنی، فی غایة الصعوبة و الاشکال است.

تلخیص مما ذکرنا که مقتضای اصل عملی، اشتغال است، احتیاط است و جای براءت نیست. تفصیل آقای صدر هم بلا مفصل است.

یک نکته که از این بحث باقی مانده این است که مرحوم آقای خوئی، در جایی که نمی دانیم که آیا فعل غیر مجزی است یا نه؟ فرموده مشهور می گویند مقتضای اطلاق توصلیت است یعنی فعل غیر مجزی است و لکن من آقای خوئی نظرم این است که مجزی نیست. هر چه ما فکر کردیم که این مشهور، چه جور استدلال کرده بر اجزاء، بله آن قسمی از فعل غیر که با تسبیب مستند می شود که مرحوم شیخنا الاستاذ هم اشکال کرد، درست است ولی جائی که مستند نمی شود، آقای خوئی حتی اشاره ای به دلیل مشهور نکرده و در کتابها هم چیزی را ندیدم. این را تورقی و تأملی کنید که این که مشهور می گویند، اطلاق یقتضی التوصلیه، به چه دلیل است؟ چه بیانی دارند؟ چون این مطالبی که عرض کردیم صاف است و مناقشه ای ندارد.

این نسبت به معنای اول تبعدی و توصلی.

معنای دوم تبعدی و توصلی این بود که این واجب تبعدی است یعنی حصه صادره عن اراده و اختیار است مجزی است. این واجب توصلی است، یعنی اعم از حصه صادره عن اختیار و اراده و حصه

صادره عن اضطرار و الجاء و اکراه، مجزی است. اینجا اگر شک کردیم مقتضای قاعده تعبدیت است یا توصلیت، مقتضای قاعده چیست؟

مرحوم آقای خوئی فرموده اینجا اگر شک کردیم، مقتضای قاعده، توصلیت است یعنی هم حصه صادرة عن اختیار مجزی است و هم حصه صادرة عن غیر اختیار.

مرحوم آقای نائینی فرموده اینجا مقتضای خطاب این است که حصه صادرة عن اختیار مجزی است. چرا؟ کسی که بخواهد در اطلاق اغسل ثوبک اشکال کند که بگوید اغسل ثوبک، اطلاق ندارد هم غسل اختیاری و هم غسل غیر اختیاری را، این شخص سه حرف برای گفتن دارد:

یک حرف این است که بگویند الفاظ وضع شده اند برای حصه مقدوره و اختیاره. خوردن یعنی خوردن اختیاری و مقدور.

خوب این حرف که وجهی ندارد چون الفاظ وضع شده اند برای ماهیت مبهمه مهملة. نه مقدوره در آن هست، نه اختیاریه و نه غیر اختیاریه.

ادعای دوم این است که بگویند الفاظ وضع شده اند برای عام، و لکن بر اثر کثرت استعمال مثل لفظ حیوان، انصراف دارد به حصه مقدوره.

این هم که بی وجه است. وقتی می گویند خوردن، چه انصرافی دارد به این که عن اختیار خوردن. عن التفات خوردن. لذا خیلی ها می آیند سوال می کنند که ماه رمضان حواسم نبود، ملتفت نبودم سبب خوردم.

ادعای سوم این است که بگوییم یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، این اقیموا الصلوة به مناسبت حکم و موضوع، متعلق اقیموا، صلاة مقدوره است. صلاة صادرة عن اختیار است. صلاة صادرة عن التفات است، این به چه بیان؟ به یکی از دو بیان:

یک بیان در فرمایشات مرحوم نائینی این است که تکلیف به غرض بعث و زجر است. وقتی به غرض بعث و زجر شد، قطعاً تعلق می‌گیرد به حصه مقدوره، چون حصه غیر مقدوره که قابل بعث و زجر نیست. وقتی تکلیف به معنای بعث و زجر است نحو الفعل، بعث به امر اختیاری معنا دارد.

بیان دوم این است که در صحت تکلیف و سقوط، دو چیز معتبر است. یکی حسن فعلی و یکی حسن فاعلی. درست است که صلاة چه عن اختیار و چه عن غیر اختیار، مصلحت دارد، ولی این حسن فعلی است. وقتی فعل، حسن فاعلی دارد که عن التفات و عن اختیار و عن شعور صادر شود. بر افعال غیر اختیاری و غیر التفاتی و افعالی که در حال شعور نیست صادر می‌شود اصلاً حسن فاعلی ندارد و نه قبح فاعلی دارد.

آیا این بیانات درست است یا نه ان شاء الله یکشنبه.

### یکشنبه ۹۵/۹/۲۸ (جلسه ۱۵۲)

یک نکته ای از کلام آقای صدر باقی ماند در بحث قبل، آن را عرض می‌کنیم و بعد وارد بحث بعد می‌شویم.

کلام در این بود که تعبدی، معانی مختلفی دارد. یکی از معانی آن این بود که لا یسقط التکلیف بفعله الا مباشرة و توصلی یعنی یسقط ولو باتیان الغیر. کلام در این بود که ما اگر اصل لفظی نداشتیم و اطلاقی نداشتیم که اگر شک کردیم این واجب، واجب توصلی است یا تعبدی، چکار باید کنیم؟ مثلاً



میتی را صبی ممیز بر او نماز خوانده. بعد بالغ نمی داند که آیا نماز صبی ممیز، مسقط تکلیف است یا این که نه، باید بالغ بخواند؟

اگر اصل لفظی نداشتیم و نوبت به اصل عملی رسید، مقتضای اصل عملی چیست؟

مرحوم آقای خوئی ره و جماعتی دیگر فرمودند تارتا مقتضای اصل عملی، استصحاب و اشتغال است و اخری برائت است. وقتی استصحاب و اشتغال است که آن شرطی که احتمال می دهیم شرطیتش را از اول تکلیف، محرز باشد که حدوث فعلیت تکلیف را احراز کرده ایم و بقاء نمی دانیم ساقط شده یا نه؟ اینجا اگر کسی استصحاب در شبهات حکمیه را قبول داشت، استصحاب می کند و اگر کسی استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداشت، حالا یا به جهت تعارض استصحاب بقای مجعول با استصحاب عدم جعل که مرحوم آقای خوئی فرموده یا این که اصلا ادله استصحاب را ضیق دانست که ما عرض کردیم، اینجا نوبت به اشتغال می رسد و مکلف باید بیاورد.

اما اگر این شرطی که محتمل است شرطیتش، این شرط از اول تکلیف محرز نبود مثل این که من تا چشمم به میت افتاد، دیدم صبی ای بر او نماز می خواند، خوب اینجا حدوث تکلیف مشکوک است، شک دارم که از اول، تکلیفی به گردن من آمده است یا نه؟ رفع ما لایعلمون جاری است.

آقای صدر به این کلام یک اشکالی دارد و چون که نکته ای در اینجا دارد که شایان اهمیت است و باید ببینیم که درست است یا نه؟ خوب دقت شود.

ایشان کلامش این است که مطلقا مجرای برائت است. نه مجرای استصحاب است و نه مجرای اشتغال، ولو این که استصحاب در شبهات حکمیه هم جاری شود. چرا؟ چون این میتی که صبی بر او نماز خوانده و ما شک می کنیم در سقوط تکلیف از بالغ، این نماز صبی، سه حالت و فرض بیشتر ندارد:

فرض اول این است که این نماز میت را که صبی خوانده و می خواهد مسقط تکلیف باشد، به این علت است که محصلّ غرض است. همان غرضی که در متعلق است، استیفاء شده و دیگر بقاء تکلیف وجهی ندارد. بنابر این احتمال و فرض، تکلیف از دو حال خارج نیست:

یا باید برود روی جامع بین فعل مکلف و فعل غیر چون وقتی که هم فعل مکلف محصلّ غرض است و هم فعل صبی، محصلّ غرض است، وجهی ندارد که شارع مقدس تکلیف را روی خصوص فعل مکلف بیاورد، هر چه که محصلّ غرض است باید در تکلیف اخذ کند. این می شود دوران امر بین تعیین و تخییر. نمی دانم آیا تکلیف رفته روی خصوص حصه صادره از مکلف و بالغ، یا روی جامع؟ مقتضای قاعده برائت از تعیین است و تخییر اثبات می شود و تخییر هم برائت ندارد چون برائت از تخییر، اثر ندارد، من قطعاً باید یکی را بیاورم.

یا این که می گوئید تکلیف به جامع محال است تعلق بگیرد، در اینصورت باید تکلیف مقید باشد به عدم اتیان غیر به نحو شرط متأخر چون اگر تکلیف مولی غرضش با فعل صبی ولو فی ما بعد حاصل می شود، وجهی ندارد که الآن حدوثاً به من تکلیف کند. پس حدوثاً تکلیف مشروط به شرط متأخر است. پس وقتی که صبی می خواند شک می کنم که تکلیف از اول به عهده ی من آمده یا نه؟ رفع ما لایعلمون می گوید نیامده. جای استصحاب نیست چون وقتی الآن تکلیف به من به صورت مطلق شود، یعنی ولو فی ما بعد بیاید، خوب این تکلیف الآن غرض ندارد.

این احتمال اول، پس جای استصحاب نیست نه چون تعارض است بلکه به این خاطر که یقین به وجوب نداریم. جای قاعده اشتغال هم نیست چون اشتغال یقینی به تکلیف نداریم.

احتمال دوم این است که صلاة صبی ممیز که مسقط تکلیف از بالغ است، نه از این جهت باشد که محصلّ غرض است، بلکه وقتی انجام شد، دیگر اصلاً فعل، غرض ندارد. مثل کسی که دنبال برایش

کفش مصلحت دارد، اما قبل از گرفتن کفش، پایش قطع شود، حتی بعضی مواقع ممکن است مفسده داشته باشد مثل این که امر می کند به ساختن منزلی با فلان شمایل، عدو او منزلی به همان شکل برای خودش می سازد و مولی کراهت دارد تشبه به عدو را، در این فرض چطور؟ در این فرض اگر احتمال دهیم فعل صبی ممیز که مسقط تکلیف است، نه از این باب که مصلحت را تحصیل می کند، بلکه از این باب که فعل مولی را بی غرض می کند، در این فرض می گوید درست است، مقتضای قاعده احتیاط و استصحاب است، چون قطعاً تکلیف، ثابت شد، نمی دانیم ساقط شده یا نه؟ استصحاب بقای تکلیف میکنیم و اگر کسی استصحاب را جاری ندانست قاعده اشتغال را جاری می کنیم و لکن اشکال صغروی میکند و می گوید ما در شریعت موردی نداریم که تکلیف به فعل غیر، از مصلحت بیافتد یا ذات مفسده شود. این انیات اغوال است ولی کبرویا درست است و مجرای استصحاب و احتیاط است.

احتمال سوم این است که این فعل صبی ممیز که مسقط تکلیف است، نه از این باب که محصل غیر است و نه از این باب که فعل را بی غرض میکند، بلکه مصلحت هست ولی قابل استیفاء نیست مثل کسی که پول گرفته برود کفش بخرد، ولی پولش را گم کرده. اینجا کفش خریدن برایش مصلحت دارد ولی نمی تواند استیفاء کند. اگر صبی ممیز نماز خواند، این صلاة بالغ مصلحت دارد ولی قابل استیفاء نیست. در این فرض ممکن است کسی بگوید، فعل غرض داشت، استصحاب می گوید الآن هم وجوب هست. قاعده اشتغال می گوید الآن هم باید بیاوری. می شود شبیه شک در قدرت، باید بیاوری.

اما آقای صدر اینجا تفصیل می دهد و این تفصیل چیزی است که عرض کردم فکر نمی کنم تابحال گفته شده باشد و یا بعد از این گفته شود: تارتا این تفویت تکلیف و تفویت مصلحت، به اذن مولی است و یک وقت هست که مولی اذن نداده. اگر مولی اذن در تفویت دهد، اشکال ندارد، خوب صاحب مسئله فرموده مصلحتم تفویت شد اشکال ندارد. حال اگر بر میتی، بالغ نماز نخوانده و اگر صبی

بخواند این مصلحت تفویت می شود، خوب خود شارع اجازه داده به این تفویت. چرا؟ چون اگر اجازه به این تفویت نداده بود، بدار را واجب میکرد. می فرمود اگر احتمال می دهی که غیر بیاورد، زود بیاور و حال آن که بدار واجب نیست. اتفاقا گفته اند میتی که صلاة بر او می خواهد خوانده شود تا وقتی که هتک حرمتش نشود، اشکال ندارد. وقتی بدار واجب نیست معنایش این است که مولی اذن داده در تفویت این مصلحت. خوب الآن میتی هست که صبی بر او نماز خوانده، اینجا دو احتمال وجود دارد:

یک احتمال این است که این مصلحت صلاة تفویت شده به خاطر فعل صبی، که این تفویت مأذون از قبل مولی است ولی اگر این مصلحت باقی باشد و به وسیله فعل صبی تفویت نشده باشد و من نخوانم که به عدم اتیان من، تفویت شود این تفویت را مولی اجازه نداده. حال صبی ای بر میتی نماز خوانده. من ایستاده ام و نمی خواهم نماز بخوانم. می گویند اگر نمی خواهی نماز بخوانی، قطعاً این مصلحت صلاة میت تفویت می شود. می گویم درست است که قطعاً تفویت می شود ولی نمی دانم این تفویت آیا آن تفویتی است که مولی به من اذن داده یا تفویتی است که مولی اذن نداده چون اگر صبی خوانده باشد با صلاة صبی، تفویت شده باشد مأذون بوده ام و اگر صبی که خوانده تفویت نشده باشد بلکه من که نمی خوانم و ترک می شود، تفویت می شود، اذن نداده و چون نمی دانم این تفویت آیا تفویت مأذون است یا غیر مأذون، رفع مالایعلمون جاری می شود.

تلخیص مما ذکرنا که از این سه فرض، یک فرض کبرویا جای برائت نیست ولی صغری ندارد و دو فرض صغری دارد ولی مجرای برائت است. پس در هیچ جا در تفسیر اول تعبدی و توصلی، اگر شک کردیم که آیا این فعل، تعبدی است به معنای عدم سقوطش به اتیان غیر یا توصلی است به معنای سقوطش به اتیان غیر، نوبت به اصل عملی برسد، اصل عملی برائت است و مقتضایش توصلیت است.

این کلام آقای صدر که منحصر به فرد است ظاهراً.

عرض ما این است که از آخر شروع می کنیم:

این که شما می گوئید اگر فعل صبی، مفوّت غرض مولی باشد، شارع به ما ترخیص داده، این را از کجا می گوئید؟ شما می گوئید به خاطر جواز بدار. ما جواز بدار نداریم. دو مطلب خلط نشود: یک مطلب این است که اگر کسی بگوید اگر میتی هست که مصلحت صلاة بر آن به فعل صبی تفویت می شود، حتی در این فرض آیا یقین دارید که بدار جائز نیست؟ از کجا؟ شاید در این تقدیر، بدار واجب باشد.

ممکن است بگوئید تقدیر را کنار بگذار، میتی هست، احتمال می دهیم صبی بر او نماز بخواند، بدار واجب است؟ نه.

می گوییم بدار واجب نیست لازمه اعم است، دو احتمال دارد: یک احتمال این است که بدار واجب نیست چون اشکالی ندارد که ملاک مولی تفویت شود، یک احتمال این است که صلاة صبی، کالحجر فی جنب الانسان است. اصلاً مفوّت نیست. پس من در واقع نمی دانم که این صلاة میت تفویت می شود یا نمی شود؟ اطلاق جواز بدار که مثبتاتش حجت است، می گوید تفویت نمی شود چون معنا ندارد که شارع تکلیفی کند و بعد هم بگوید مجازی که مصلحت، تفویت شود. این خلاف ارتکاز عرفی است.

بله بدار واجب نیست ولو در آن فرض که صبی ممیز بخواند، اما اگر بدانیم که صبی ممیز بخواند تفویت می شود، از کجا که این تفویت را شارع اجازه داده باشد؟ شاید اگر صلاة صبی مفوت بود، شارع اجازه نمی داد و می فرمود بدار. مثبتات امارات حجت است و از این جواز بدار کشف می کنیم که صلاة صبی، مفوت نیست نه این که مفوت است و شارع اجازه داده.

و تعجب است از آقای صدر، چطور شما احتمال دومی را می گوئید اصلا در شریعت وجود ندارد و این احتمال که یک جایی مکلف می داند که ملاک مولی تفویت می شود، می گوئید اشکال ندارد، این در کجای شریعت هست؟

اشکال سوم: اصلا شما از کجای برائت این را در آوردید که من می دانم که غرض مولی تفویت می شود نمی دانم تفویتش مأذون است یا غیر مأذون است، می گوئید مقتضای برائت است، یعنی چه؟ این داخل در چیست؟ تکلیف مشکوک است؟

سوال: برائت از منع از تفویت مصلحت جاری می کنیم.

جواب: این که حکم عقل است و حکم شرعی نیست.

اشکال چهارم: ما نفهمیدیم فرق اینجا با موارد شک در قدرت چیست که مجرای قاعده احتیاط است. آن هم داخل در کبرای شماسست چون اینجا میتی هست، یک بیل خرابی هم هست و زمین هم سفت است. نمی دانم با این بیل و این زمین می توانم دفن کنم یا نه؟ اگر نتوانم دفع کنم مصلحت مولی تفویت می شود ولی در این تفویت من معذورم چون قدرت ندارم ولی اگر بتوانم دفن کنم، معذور نیستیم. این با ما نحن فیه، فرقی چیست؟ در آنجا هم در یک تقدیر، قطعا معذور نیستیم و در یک تقدیر قطعا معذوریم که بالاتر از مأذون است.

فتخلص مما ذکرنا که این احتمال سوم، چهار اشکال به عقل قاصر ما وارد است.

اما احتمال دوم که نمی شود که فعل بی مصلحت بشود، این در شریعت وجود ندارد. به نظر ما این حرف، احتیاج به ادعای نبود دارد چون ملاکات شریعت به قول استاد فن و بی قرینه ی صد سال اخیر، مرحوم آقای خوئی ره، ما چه می دانیم ملاکات احکام چیست؟ اگر یک انگشت زن قطع شود، ده شتر و اگر دو انگشت قطع شود، بیست شتر و اگر سه انگشت قطع شود، سی شتر و اگر چهار

انگشت قطع شود، باز بیست شتر باید داد. چطور می شود که قطع کردن انگشت چهارم، باعث می شود که دیگر سی شتر مصلحت ندارد؟ چه بسا صبی ممیز که نماز میخواند مثل انگشت چهارم زن باشد. یک کسی از اول تا آخر نماز، لباسش نجس است، نمازش مصلحت دارد و درست است ولی اگر وسط نماز ببیند، نماز باطل است. این نماز از اول تا آخر در نجاست خوانده شود، مصلحت دارد و اگر در رکعت دوم بفهمد که نجس است، باطل است چون مصلحت ندارد. چطور شد که دیدن نجاست در وسط نماز، مصلحت نماز را از بین برد؟ خواندن صبی هم همینطور است. این که در روایات ما این همه دارد ابعده شیء من عقول الرجال، دین الله، دین الله لا یصاب بالعقول. یعنی با این عقل انسان که نمی شود دین را درست کرد. احکام الله از علم مطلق آمده. وقت می گذرد و الا پنجاه مورد ردیف می کردم تا ببینید چقدر نظائر دارد. لذا این احتمال هم محتمل هست و مجرای قاعده اشتغال یا استصحاب هم هست و مشکلی هم ندارد.

اما احتمال اول: آن هم ناتمام است چون شما می گوئید تکلیف، اگر فعل غیر مسقط باشد، چون محصل غرض است، قطعاً باید یا تکلیف برود بر روی جامع یا به نحو شرط متأخر باشد. ولی این طور نیست چون چند دفعه عرض کرده ایم که عقلاً بر شارع، لازم نیست که هر جا که مصلحت داشته باشد، تکلیف باشد، بله هر جا که تکلیف هست باید مصلحت باشد نه بالعکس. شارع مقدس می فرماید بله صلاة صبی ممیز هم محصل غرض است. بالغ هم محصل غرض است. من می خواهم بر بالغ امر کنم. چرا باید به جامع امر کنم؟ خدا رحمت کند مرحوم شیخنا الاستاذ ره را که واقعا همینطور هم هست که اگر کسی هفت شوط، طواف به جا آورد مصلحت دارد ولی اگر هشت شوط شد مصلحت ندارد! این بعید نیست که واقعا در این هفت شوط هم مصلحت باشد و در هشت شوط هم مصلحت باشد و لکن شارع مقدس به میل خودش یکی را انتخاب کرده و الا می توانست به بنحو دوران بین اقل و اکثر، بفرماید دلت می خواهد شش شوط بزنی یا هفت شوط بزنی یا ده شوط بزنی. ما

برهانی نداریم که هر جا که مصلحت باشد باید تکلیف باشد، برهان از این طرف است که هر جا که تکلیف هست باید مصلحت باشد. لذا ممکن است مصلحت در جامع باشد ولی شارع، حصه ی صادره از مکلف را واجب کند لذا می شود شک در سقوط تکلیف و جای اشتغال است نه برائت.

اما اگر گفتیم امر به جامع محال است، شما می گوید قطعاً باید به نحو شرط متأخر باشد اما به چه دلیل؟ شارع مقدس دو جور می تواند امر کند: میتی که اینجا هست، من نماز بخوانم مصلحت استیفاء می شود، صبی هم اگر یک ساعت دیگر نماز بخواند، مصلحت استیفاء می شود، شارع می تواند دو جور امر کند. یکی این که امر کند به نحو شرط متأخر. اگر صبی نماز نخواند تا یک ساعت دیگر، بر تو واجب است. می تواند امر کند به نحو شرط مقارن و صلاة صبی را بقاء بیاورد و بگوید صلاة میت بر بالغ واجب است و این وجوب هست، هست، هست تا وقتی که صبی نماز بخواند. شاهدش این است که خود صلاة میت که واجب کفائی است چطور می گوئیم که بر من واجب است اگر دیگری نخواند؟ به نحو شرط متأخر نه بلکه یعنی وجوب هست، هست، بقاء مشروط است. آقای صدر! این عقلاً، چه محذوری دارد؟ ای کاش حداقل یک استدلالی می آوردید.

### **دوشنبه ۹۵/۹/۲۹ (جلسه ۱۵۳)**

کلام در این بود که اگر شک کنیم که واجبی تبعدی است یا توصلی به این معنا که اگر غیر، واجب را بیاورد، از ذمه مکلف ساقط می شود یا نه؟ مقتضای اصل عملی چیست؟

فرمایشات را عرض کردیم و در جلسه قبل، مختار خودمان را عرض کردیم که قاعده اشتغال جاری می شود و جای برائت نیست و استصحاب هم که دلیل ندارد.

مسأله ثانیه: شک در تبعدی و توصلی به معنای ثانی یعنی نمی دانیم که آیا حصه صادره عن اختیار و ارادة، او فقط مجزی است یا حتی حصه صادره عن غیر اختیار هم مجزی است؟



اینجا مرحوم آقای نائینی ره فرموده مقتضای قاعده تعبدیت است یعنی حصه صادره بدون اختیار و اراده، مجزی نیست. آقای خوئی فرموده مجزی است.

مرحوم آقای نائینی فرموده اگر مولی فرموده و ثیابک فطهر، اگر غافل بود و عن غیر اختیار بود مثلاً دستهایش را گرفتند و داخل آب کردند و شستشو دادند، مجزی نیست اما نه به جهت این که می خواهیم ادعا کنیم که مواد، منصرف است به فعل صادر عن اختیار، یعنی وقتی می گوئیم ضرب، ضرب منصرف است به ضرب اختیاری، یا وقتی می گوئیم غسل، منصرف است به غسل اختیاری. غسل اطلاق دارد چه غسل اختیاری و چه غیر اختیاری. یا بعضی گفته اند که هیئت منصرف است به فعل اختیاری. وقتی می گوئیم ضرب، یعنی صدور اختیاری ضرب، وقتی می گوئیم غسل یعنی صدور اختیاری غسل. وقتی می گوئیم صلی، یعنی صدور اختیاری. نه، این هم درست نیست چون هیئت دلالت می کند بر انتساب ماده به فاعل، چه اختیاراً و چه غیر اختیاراً. بله بعضی از مواد هست که در آن اختیار و اراده و تعدد افتاده مانند تعظیم یا توهین، معنا ندارد که بگوئیم حواسش نبود، تعظیم می کند یا حواسش نبود توهین می کرد. ولی افعالی که از این قبیل نیستند و ماده اش خصوصیت ندارد، مطلق است. ما که می گوئیم اقیموا الصلوة یا وثیابک فطهر، خصوص حصه صادره عن اختیار و اراده، در خصوص صیغه افعال است. در خصوص صیغه افعال دو وجه وجود دارد که این صیغه افعال منصرف می شود به حصه اختیاری.

وجه اول این است که امر و نهی به چیزی تعلق می گیرد که حسن فاعلی داشته باشد. فعل تا حسن فاعلی نداشته باشد، متعلق امر مولی نمی شود. حسن فاعلی هم مختص افعالی است که صدر عن اختیار و اراده. فعلی که عن غیر اختیار صادر می شود نه حسن فاعلی دارد و نه قبح فاعلی. جمع بین این دو مقدمه این می شود که یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، یعنی صلوة اختیار، صلوة ارادی و صلوة غیر اختیاری مجزی نیست چون متعلق امر، صلوة اختیاری است و صلوة غیر اختیاری، متعلق

امر نیست. چیزی که متعلق امر نیست، بخواهد مجزی از امر باشد دلیل می خواهد. مأمور به باید باشد تا مجزی باشد.

وجه ثانی این است که امر به داعی بعث و زجر است. امر یعنی استعمال می شود در تحریک و ارسال عبد و طلب از عبد. تحریک و ارسال به حصه مقدوره ممکن است. حصه غیر مقدوره که تحریک معنا ندارد و فعلی که غیر اختیاری است و غیر ارادی است، مقدور نیست. پس یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، یعنی یا ایها الذین آمنوا ایتوا بالحصه الاختیاریه، بالحصه المقدوره. لذا اگر حصه غیر مقدوره صادر شود، این مجزی نیست و خارج از مأمور به است.

این نکته اولی که مختار مرحوم نائینی بود.

آقای خوئی ره به این فرمایش آقای نائینی اشکال کرده و فرموده هر دو وجه ناتمام است.

اما وجه اول: ما قبول نداریم که مأمور به، غیر از حسن فعلی و این که ذاملاک باشد و مشتمل بر مصلحت باشد، چیزی دیگری در مأمور به دخیل باشد. به چه دلیل باید مأمور به مشتمل بر حسن فاعلی باشد؟ ما قبول نداریم. آنی که لازم است این است که مشتمل بر مصلحت باشد.

بعد یک نقض هم می کند که اگر قرار باشد امر به چیزی تعلق بگیرد که حسن فاعلی داشته باشد، نتیجه اش این است که ما واجب توصلی نداشته باشیم. چون وقتی فعل، حسن فاعلی دارد که منتسب به مولی باشد و توصلی آنی است که بدون انتساب به مولی هم مجزی است، متعلق امر است پس باید همه واجبات تعبدی باشند و حال آن که این حرف بالوجدان باطل است.

پس این وجه اول هم نقض دارد و هم حل.

اما وجه ثانی: مرحوم آقای خوئی دو اشکال می کند: اشکال اول این است که اصلاً ما قبول نداریم که قدرت، در تکلیف یا در متعلق اخذ شده باشد. چرا؟ چون این حرف بنابر مسلک قوم درست که وجوب را معنا می کنند، صیغه افعال را معنا می کنند طلب الفعل، ارسال المأمور الی الفعل، تحریک العبد الی الفعل، و ارسال و تحریک و طلب در غیر مقدور لغو است و محال است و معنا ندارد. اما ما که گفتیم معنای وجوب یعنی اعتبار الفعل به ذمه عبد، این مثل حکم وضعی است، شارع اعتبار می کند این فعل را به ذمه عبد و ابراز می کند. بله قدرت شرط تنجز است. یعنی اگر مقدور نباشد، عقل می گوید معاقب نیستی و معذوری. این اولاً.

ثانیاً حتی علی مسلک القوم و مرحوم آقای نائینی ره متعلق طلب و وجوب، باید مقدور باشد یک حرف است و امر تعلق گرفته به حصه مقدوره، این یک حرف آخر است. اینها با هم خلط شده. اگر گفتیم متعلق طلب، باید مقدور باشد، درست هم هست. می گوئیم جامع بین حصه مقدوره و حصه غیر مقدوره، مقدور مکلف است چون قدرت بر فرد، قدرت بر جامع است. اما یک وقت شما می گوئید نه، متعلق تکلیف، الحصه المقدوره است. این از کجا آقای نائینی؟ بله امر به داعی تحریک است، به داعی بعث است، تحریک و بعث در خارج ممکن نیست الا به فعل مقدور، همه ی اینها نتیجه اش این می شود که باید متعلق تکلیف، مقدور باشد نه این که متعلق تکلیف، خصوص حصه مقدوره است. خوب متعلق تکلیف مقدور است چون جامع بین حصه صادره عن اختیار و حصه صادره عن غیر اختیار، مقدور است. اما این که شما بگوئید امر به خاطر این قرینه که به داعی بعث و زجر شده، متعلقش الحصه المقدوره است دلیل ندارد. لذا اگر با دو شرط موجود باشد، امر به جامع معقول است: یکی این که همانطور که حصه ی صادره عن اختیار، مشتمل بر ملاک و غرض است حصه صادره عن غیر اختیار هم مشتمل بر ملاک و غرض باشد. دو این که این حصه صادره عن غیر اختیار، تحققش در خارج، معقول و ممکن است. این دو که باهم جمع شد، امر باید به جامع تعلق بگیرد. اگر این دو با هم

جمع نشود، یعنی یا مشتمل بر ملاک نباشد یا این که در خارج محقق نشود، امر به جامع معقول نیست  
تعلق بگیرد. لذا اینجا مقتضای اطلاق ماده این است که هم حصه اختیاری مجزی است و هم حصه  
غیر اختیاری، مجزی است.

سوال: چرا حصه غیر مقدوره را به معنای حصه غیر اختیاری می گیرند؟

جواب: در بحث طلب و اراده عرض کردیم که بعضی نظرشان این است که فعل غیر اختیاری، فعل  
غیر مقدور است و بعضی مثل مرحوم آقای خوئی یا شیخنا الاستاذ ره می فرمایند، فعل مقدور، اعم  
از فعل اختیاری است چون فعل مقدور یعنی فعلی که یتمکن المکلف من ترکه. مثلا قتل خطای مقدور  
بود ولی اختیاری نبود، عمدی نبود. اگر شما اختیار را معنا کنید آنی که تمکن دارد از فعل و ترک،  
فعل غیر اختیاری می شود فعل غیر مقدور. اگر شما معنا کنید فعل غیر اختیاری را به فعل متعمد، آن  
قدرت اعم است و بحث ما در اینجا از حصه غیر اختیاری، اعم است ولو این که اصلا ملتفت نیست،  
بالقهر و الاجاء و الاجبار موجود می شود. لذا همه ی اینها داخل در این بحث هست چه بگوییم فعل  
غیر اختیاری، مطلقا فعل غیر مقدور است یا بگوییم بعضی از حصه های مقدور، غیر اختیاری است،  
چون بحث عام است همه اینها را شامل می شود.

آقای صدر به آقای خوئی اشکال می کند: شما می فرمایید اصلا قدرت شرط تکلیف نیست بلکه  
شرط تنجز است چون وجوب و طلب و معنای صیغه افعل، به نظر ما یعنی اعتبار فعل به ذمه عبد.  
اعتبار فعل به ذمه عبد، قدرت نمی خواهد و امر وضعی است. ایشان اشکال کرده که آنی که قدرت را  
می طلبد، داعی است. بله شما اعتبار می کنید این فعل را به ذمه عبد، ولی داعیت این است که عبد  
بیاورد. این داعی در غیر مقدور، محال است. عمده، آن داعی است. چون به داعی بعث و زجر انشاء  
می شود، داعی بعث و زجر، بدون قدرت نمی شود. لغو است. معنا ندارد. قبیح است. والا آقای نائینی

هم اگر یک جایی به غرض تحریک و طلب استعمال می شود ولی غرضش و داعیش، بعث و زجر نیست مثلا غرضش ارشاد است، قدرت نمی خواهد. آئی که موجب می شود که فعل مقدور، متعلق تکلیف باشد، خصوص داعی است و در داعی شما با آقای نائینی فرقی ندارید. لذا این اشکال که قدرت که شرط تنجز باشد، نه شرط فعلیت تکلیف، به آقای نائینی وارد نیست.

خوب مرحوم آقای خوئی ره در سرتاسر فقه و اصول، قدرت را شرط فعلیت می داند. شرط تکلیف می داند. اینجا بالخصوص و استثناء چطور شده که فرموده، قدرت شرط تنجز است؟! آقای صدر هم هر کجا که می خواهد اشکال کند، می گوید در نظر شما که قدرت شرط تنجز است ولی ما به کرات و مرات عرض کردیم که فقط در اینجا این مطلب را فرموده. اصلا عجیب است چون حتی اگر کسی در کاشفیت عقل هم اشکال کند که ما اشکال کردیم، (گفته ایم عقل نمی گوید باید تکلیف مشروط به قدرت باشد) طلاق حدیث رفع، رفع ما لایطیقون می گوید تکلیف، مشروط به قدرت است.

بنابراین این اشکال آقای صدر به آقای خوئی وارد است ولی مسلک ایشان این نیست.

این بیان اول که اشکالات مرحوم آقای خوئی به آقای نائینی وارد است و کلام مرحوم آقای نائینی ناتمام است و فقط این یک تکه از کلام ایشان درست نبود.

بیان دومی برای این که مقتضای اطلاق تعبدیت است و حصه مقدوره فقط مجزی است و حصه غیر مقدوره مجزی نیست: مرحوم آقای خوئی ره می فرماید وقتی شارع فرمود یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، این می خواهد چکار کند؟ می خواهد بگوید اطلاق دارد و هم حصه مقدوره و هم حصه غیر مقدوره را شامل می شود؟ این بر مسلک مای آقای خوئی که تقابل اطلاق و تقیید را تقابل تضاد می دانیم، اطلاق یعنی لحال القید و رفضه و تقیید یعنی لحاظ القید و اخذه، این لحاظ امر وجودی است و وتقابلش تقابل تضاد است. در این صورت قطعا اطلاق دارد چون تقیید به غیر مقدوره اصلا ممکن

نیست. وقتی تقييد محال شد، اطلاق ضروري است. اما به مسلک ميرزای نائینی ره ایشان نمی تواند تمسک به اطلاق کند چون مسلک ميرزای نائینی این است که اطلاق و تقييد، تقابله، تقابله، تقابله و عدم ملکه است. هر جا تقييد محال شد، اطلاق هم محال می شود. شارع می تواند تکليف را مشروط کند به حصه غير مقدوره؟ نه، چون محال است امر کند به حصه غير مقدوره. وقتی تقييد محال شد، اطلاق هم محال می شود.

آقای صدر به مرحوم آقای خوئی اشکال کرده، فرموده آقای خوئی، شما تقييد را اشتباه گرفتيد. آن تقييدی که مقابل اطلاق است، حصه مقدوره است نه حصه غير مقدوره. آقای نائینی می خواهد بفرماید اطلاق دارد، یک کسی می گوید اطلاق ندارد، مقيد است. آنی که ادعا می کند مقيد است و اطلاق ندارد، چه می گوید؟ می گوید به حصه مقدوره تعلق گرفته. آقای نائینی می گوید نه مطلق است. پس آن تقييدی که ملکه و عدم ملکه است، تقييد به حصه مقدوره است و تقييد به حصه مقدوره ممکن است پس اطلاق هم ممکن است.

و لکن به ذهن قاصر فاطر ما، حق با آقای خوئی است و عجيب است این حرف شما که در اینجا و یک جای ديگر زده ايد. ما سوال می کنیم، آقای صدر! این که آقای نائینی می فرماید تکليف، نسبت به علم و جهل، مطلق نیست، مقيد هم نیست می گوید چون تقييدش به علم محال است، پس اطلاق هم ندارد. نه این که چون تقييدش به جهل محال است، پس اطلاق ندارد نسبت به علم. این نقضش.

اما حله این است که کسی که می گوید تقابله اطلاق و تقييد، تقابله ملکه و عدم ملکه است، هر جا تقييد محال شد، اطلاق هم محال است، این معنایش این است که مولی می گوید اکرم العالم، می گوئيم این اطلاق دارد، چه فاسق و چه عادل و چه فقيه و چه فيلسوف و چه اديب، هر چه که باشد، معنایش این است که هر حصه ای که ممکن باشد، مثلا عالم عادل را نگاه می کند اگر ببیند لازم است،

اخذ میکند و اگر ببیند لازم نیست، رفض می کند، یعنی هر حصه ای را که می تواند اخذ کند، اگر اخذ نکرد، رفض کرد، می شود اطلاق. شارع می خواهد بفرماید یا ایها الذین آمنوا اقموا الصلوة، این صلوة دو حصه دارد، حصه مقدوره را می آورد می بیند می تواند اخذ کند، اخذ نمی کند و رفض می کند، حصه غیر مقدوره را می آورد، می بیند، نمی تواند اخذ کند، وقتی نتوانست اخذ کند، رفضش هم دیگر اطلاق نیست. این مطلب خیلی واضح است و این که شما بگویید اطلاق مقابل تقیید، آن حصه مقدوره است یعنی چه؟! اطلاق دارد، یعنی حصه غیر مقدوره را شامل می شود یا نمی شود؟ چون حصه مقدوره که مسلم است هست. به خلاف مسلک تضاد و سلب و ایجاب، که می گوید اطلاق، رفض القیود است چه رفض القیود در جائی که بتواند اخذ کند و چه رفض القیود در جائی که نتواند اخذ کند.

سوال: اگر می خواست تقیید بزند باید تقیید می زد به مقدوره، پس می توانست تقیید نزند.

جواب: اشتباه نشود. این که این خطاب نسبت به حصه غیر مقدوره، اطلاق ندارد معنایش این نیست که او را شامل نمی شود، مهمل است نسبت به او.

لذا مرحوم آقای خوئی ره (با توجه به مسلکشان) و دیگران فرمودند اگر یک تکلیفی شارع جعل کرده که در مقام بیان از هیچ جهت نیست، مهمل مهمل است، لکن در عین حال یقین داریم که نسبت به علم و جهل، مطلق است چون تقییدش نسبت به علم، ممکن نیست. وقتی تقییدش نسبت به علم ممکن نیست، قطعاً اطلاق دارد، ولی آقای نائینی می فرماید نه، اطلاق در جایی است که رفض القیود باشد فی ما یقبل التقیید. بنابراین مرحوم آقای خوئی ره خوب فرموده.

سه شنبه ۳۰/۹/۹۵ (جلسه ۱۴۵)

کلام در این بود که اگر در یک واجبی شک کنیم که آیا فقط حصه اختیاریه را می خواهد و مجزی است یا این که اگر حصه غیر اختیاریه و غیر ارادیه و غیر مقدوره هم در خارج موجود شود مجزی است؟

مرحوم آقای نائینی ره فرموده مقتضای قاعده این است که فقط حصه مقدوره و اختیاریه و ارادیه مجزی است و اطلاق خطاب، اقتضای تعبدیت به این معنا را دارد.

مرحوم آقای خوئی ره به ایشان دو اشکال کرد و فرمود این وجه ناتمام است.

وجه دومی برای این که مقتضای قاعده تعبدیت است به معنای عدم اجزاء حصه غیر مقدوره و غیر اختیاریه، این بود که آقای خوئی فرمود، اگر کسی تقابل اطلاق و تقييد را تقابل ملکه و عدم ملکه بداند، در ما نحن فيه، نمی شود گفت یا ایها الذین آمنوا دفنوا موتاكم مثلا، توصلیت به معنای این که حصه غیر اختیاریه هم مجزی است. چرا نمی شود گفت؟ به خاطر این که در صورتی این اطلاق دارد و هم حصه اختیاریه و هم غیراختیاریه را می گیرد که تقييدش به حصه غیر اختیاریه ممکن باشد. وقتی که شارع نمی تواند حکم را روی خصوص حصه غیر اختیاریه، پس اطلاقش هم محال می شود چون تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است. بله اگر کسی مثل مای آقای خوئی تقابل اطلاق و تقييد را تقابل تضاد بداند یا تقابل سلب و ایجاب بداند، وقتی تقييد محال شد، اطلاق ضروری است. پس مثل آقای نائینی که تقابلشان را تقابل ملکه و عدم ملکه می داند به این وجه هم می تواند تمسک کند و بگوید اطلاق خطاب، مقتضی تعبدیت است.

آقای صدر از آقای خوئی تعجب کرد که این حرف اصلا مناسب شأن آقای خوئی نیست چون اطلاق با تقييد مقابل باید سنجیده شود نه با تقييد موافق خودش. وقتی می خواهیم بگوییم، یا ایها الذین



آمنوا اقيموا، اطلاق دارد هم مرد را شامل می شود و هم زن را شامل می شود، این را اگر بخواهیم بگوییم اطلاق دارد و زن را شامل می شود باید نسبت به مرد بسنجیم، بگوییم تقییدش به مرد ممکن است، حالا که تقیید نکرده، پس اطلاق دارد. نه این که اگر می خواهیم اطلاقش را نسبت به زن بسنجیم بگوییم تقیید را نسبت زن بسنجیم. شما آقای خوئی چرا وقتی می خواهید بگویید دفنوا موتاکم، اطلاق دارد و حصه غیر اختیاریه را شامل می شود، می گوید این محال است چون تقییدش به حصه غیر اختیاریه محال است. شما باید این را با حصه اختیاریه بسنجید نه غیر اختیاریه. تقییدش به حصه اختیاریه ممکن است، اطلاقش هم ممکن است، لذا تقیید نکرده پس اطلاق دارد.

ما عرض کردیم حق با مرحوم آقای خوئی ره است. اینجا سه عرض داریم: یکی اشکال آقای صدر بود که بیان کردیم. یکی حق با آقای خوئی است که اشکال بر آقای نائینی صحیح است. سه این که آیا اشکال آقای خوئی فی حد نفسه آیا درست است یا نه؟

اشکال آقای صدر این بود که وقتی می خواهید بگویید اطلاق دارد دفنوا موتاکم، هم غیر اختیاریه را می گیرد و هم اختیاریه را، باید تقیید مقابل را، اختیاریه گرفت نه غیر اختیاریه. آنی که اطلاق را نسبت به او می سنجم، تقیید مقابلش را باید در نظر گرفت نه تقیید موافقش را.

عرض ما این است که اشکال به آقای خوئی وارد نیست چون اشکال به آقای نائینی است و آقای نائینی در بحث اطلاق و تقیید، تصریح دارد به اعلی صوت و می فرماید، مثلا اکرم العلما یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة، اطلاق ندارد نسبت به عالم، چرا؟ چون تقییدش نسبت به عالم به حکم محال است نه این که چون تقییدش نسبت به جاهل به حکم، محال است. اگر این طور که شما می گوید باشد، باید آقای نائینی بفرماید، یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة، عالم به حکم را اطلاق ندارد چون تقییدش به جاهل به حکم محال است و حال آن که می فرماید چون تقییدش به عالم به حکم محال است. یک

کلمه نسبت به جاهل به حکم ندارد. آقای خوئی هم اشکالش به آقای نائینی است. نسبت به آقای نائینی درست فرموده. آقای نائینی نسبت به مسلکی که شما فرمودید که اطلاق نسبت به هر چیزی که تقییدش نسبت به آن چیز ممکن باشد، اطلاق جا دارد و الا اگر تقیید محال شد، اطلاق هم محال می شود، ظاهر فرمایشات آقای نائینی بلکه صریح کلام ایشان در علم به حکم، این است که اطلاق را سنجیده با تقیید به همان حصه ای که شما می خواهید اطلاق بگیرید. اینجا هم شما می خواهید اطلاق بگیرید نسبت به حصه غیر اختیاریه، تقیید هم نسبت به حصه غیر اختیاریه سنجیده می شود. آقای خوئی هم همین را فرموده.

اما خود این حرف درست است یا نه؟ خود این حرف هم درست است و حق با آقای خوئی است. چرا؟ چون کسانی که می فرمایند تقابل اطلاق و تقیید، تقابل ملکه و عدم ملکه است، اینها دو تا حرف می توانند بزنند:

یک حرف این است که بگویند اطلاق، رفض القیود نیست، جمع القیود است. یعنی وقتی مثلا مولی می فرماید احل الله البیع، این اطلاق مثل یک کیسه، بیع فارسی را در آن بیانداز، بیع عربی را در آن بیانداز، بیع تلفنی را بیانداز در آن، بیع زن را در آن بیانداز، بیع مرد را در آن بیانداز. اگر کسی گفت اطلاق، جمع القیود است، حالا می خواهد حصه غیر اختیاریه را در آن بیاندازد، این نمی شود. این بنا بر مسلک جمع القیود، واضح است.

اما اگر کسی گفت اطلاق، رفض القیود است منتها رفض در جایی که اخذ ممکن باشد. یکی یکی نگاه می کند، ببیند می تواند حکم را رویش ببرد یا نه؟ اگر بتواند حکم را رویش ببرد، رفض کند، می شود اطلاق. خوب نگاه می کند حصه غیر اختیاریه را، می بیند نمی تواند رویش ببرد، خوب این رفضش هم اطلاق نیست.

اما در عین حال، عرض ما این است که فرمایش آقای خوئی ناتمام است و کلام آقای نائینی هم بر مبنای آقای نائینی اینجا درست است و هیچ تنافی هم نیست.

اول آقای خوئی یک نقضی به شما وارد است: شما می فرمایید تقابل ملکه و عدم ملکه، تضاد است، هر جا تقييد محال شد، اطلاق، ضروری می شود. خوب باید در ما نحن فیه بپذیرید که اطلاق دفنوا موتاکم، نسبت به حصه غیر اختیاریه ضروری است چون تقييدش به غیر اختیاریه محال است. آیا این را می پذیرید که هر تکلیفی که جعل شد، ولو در مقام بیان نباشد، این اطلاق قطعا هست و ضروری است. این را قطعا نمی پذیرید. پس معلوم می شود یک جایی کار عیب دارد. عیبش کجاست؟

عیبش در اینجا است: دو مطلب گاهی در فرمایش بزرگان خلط می شود. یک وقت اختصاص حکم به یک حصه ای محال است. یک وقت هست شمول حکم، یک حصه ای را محال است.

اگر اختصاص حکم به یک حصه محال باشد، آنجا اطلاق ضروری است، چه تقابل ملکه و عدم ملکه بگیریم، چه تقابل سلب و ایجاب بگیریم و چه تقابل تضاد بگیریم.

اما یک وقت هست، شمول حکم محال است، چه به تصریح و چه به اطلاق. اینجا اگر شمول حکم محال شد، اطلاق هم محال است، چه به نحو ملکه و عدم ملکه بگیریم و چه به نحو سلب و ایجاب بگیریم.

در ما نحن فیه، اختصاص حکم به حصه غیر مقدوره محال است، شمولش محال نیست. یعنی اگر حکم، هم حصه غیر مقدوره را شامل شود و هم حصه مقدوره را شامل شود، اشکال ندارد. اختصاص حکم به حصه غیر مقدوره محال است. اگر یک جایی اختصاص حکم به حصه غیر مقدوره محال شد، اینجا اطلاق ضروری است. حتی بنابر مسلک ملکه و عدم ملکه. بله اگر شمولش محال شد، یعنی مثلا

یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، بخواهد بگوید به قصد امر که اطلاقش حتی بخواهد قصد امر را بگیرد محال باشد، این اطلاق ندارد. چه اطلاق تضاد باشد و چه تقابله سلب و ایجاب باشد.

این است که به آقای خوئی نقض کردیم، آقای خوئی شما فرمودید هر جا تقیید محال باشد، اطلاق محال است، پس اینجا قطعاً اطلاقش ضروری است که حصه غیر اختیاریه را شامل می شود؟ نه. چون اینجا تقییدش محال است به این معنا که بالخصوص اگر بخواهد امر کند، محال است ولی بالشمول اگر بخواهد امر کند واجب نیست، ممکن است به شمول امر کند و ممکن است به شمول امر نکند. در جایی اطلاق، ضروری می شود که قطعاً بالشمول باید این را شامل بشه.

بله اگر کسی بگوید واجب تخییری، یعنی حکم که روی جامع می رود، وقتی می فرماید یا ایها الذین آمنوا مثلاً دفنوا موتاکم، بگوییم این منحل می شود به دو وجوب، یک وجوب رفته روی تدفین غیر اختیاری، و یک وجوب رفته روی تدفین اختیاری، بله اگر این حرف را بزینم اشکال وارد می شود. ولی این حرف را دیگر کسی نمی زند که واجب تخییری که حکم روی جامع برود، منحل می شود به دو وجوب.

هذا تمام الکلام در این بیان دومی که برای تقریر کلام مرحوم آقای نائینی ذکر شده.

بیان سومی هست که ما بگوییم اطلاق خطاب، اقتضا می کند توصلیت را. یعنی حصه غیر اختیاری هم مجزی است. حتی اگر گفتیم یا ایها الذین آمنوا دفنوا موتاکم، فقط حصه اختیاریه را شامل می شود چون وجوب به داعی بعث و زجر است و لذا غیر اختیاری را شامل نمی شود به این بیان که مرحوم آقای خوئی می فرماید وقتی می گوییم یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، این صلوة دو اطلاق دارد. یک اطلاق دارد نسبت به وجوب، که صلوة چه با طهارت و چه بی طهارت و چه اختیاری و چه غیر اختیاری و چه روز و چه شب، متعلق وجوب است. یک اطلاق دیگر دارد که صلوة ملاک دارد، چه

صلوة اختیاری و چه صلوة غیر اختیاری و چه صلوة روز و چه صلوة شب و چه صلوة زن و چه صلوة مرد. این که وجوب به داعی بعث و زجر است یکی از این اطلاق ها را قیچی میکند. کدام اطلاق را؟ این اطلاق را که صلوة مطلقا مصداق واجب است. اما آن اطلاق دوم که این صلوة مطلقا مشتمل بر ملاک است، آن را که قیچی نمی کند. وقتی که آن را قیچی نکرد، اطلاقش می فرماید صلوة غیر اختیاری ملاک دارد. وقتی ملاک دارد و غرض مولی تحصیل شد، قطعاً وجوب ساقط می شود.

یک نقض هم به مرحوم آقای نائینی کرده که اگر ما وارد مسجد شدیم، دیدیم مسجد نجس است، ازاله نکردیم و نماز خواندیم. تارتا قائل به ترتب می شوید، خوب است می گوئید صلوة امر دارد. ولی اگر مثل مرحوم آخوند قائل به ترتب نشدید و فرمودید ترتب محال است، این صلوتی که الآن در مسجد خوانده اید و ازاله نکرده اید، این صلوة مجزی است؟ فرموده بله مجزی است. چرا؟ چون این صلوة در ملاک مثل آن صلوة دیگر است. غایة الامر چون مزاحم دارد، امر ندارد. به خاطر ملاکش صحیح است. خوب آقای خوئی نقض کرده، جناب آقای نائینی! این صلوة غیر اختیاری مثلاً اگر صادر شده، در ملاک مثل سایر صلوة هاست، غایة الامر امر ندارد به خاطر این که وجوب به مقدور تعلق می گیرد. چه فرقی می کند با آنجا؟ پس این نقضش و این هم جوابش.

آقای صدر اشکال کرده ، هم نقض را و هم این استدلال را. اما استدلال درست نیست چون دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است. ما کجا کشف ملاک می کنیم؟ هر جا که امر باشد. وقتی که این وجوب ندارد، دلالت التزامی هم از کار می افتد. پس اصل این استدلال غلط است.

اما نقض: این نقض دو اشکال دارد: اشکال اول این است که وقتی شارع فرمود یا ایها الذین آمنوا اقموا الصلوة، چون صیغه دلالت می کند بر طلب و تحریک عبد و طلب و تحریک، به غیر مقدور ممکن نیست، کالمقید المتصل اللبى است. یعنی از اول جلوی انعقاد اطلاق را می گیرد. کأنّ از اول

فرموده یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة الاختیاریة. وقتی اینطور شد ما کشف ملاک نمی کنیم چون ماده اطلاق ندارد. ماده مقید است. به خلاف باب تراحم که در آن اهم، مراد جدی را از بین می برد نه مراد استعمالی را. اطلاق دارد، اطلاق منعقد شده، دلالت التزامی پیدا می کند و چون دلالت التزامی به مسلک مرحوم آقای نائینی تابع دلالت مطابقی است در وجود، نه در حجیت، وقتی شارع فرمود، اکرم العلما، ما می فهمیم اکرام عالم، ملاک دارد. وقتی شارع در خطاب منفصل فرمود لا تکرّم الفساق من العلما، ما می فهمیم که عالم فاسق، وجوب اکرام ندارد ولی ملاکش که از بین نمی رود چون دلالت مطابقی منعقد شده و دلالت التزامی تحقق پیدا کرده، بعد دلالت مطابقی، از حجیت افتاده، اگر دلالت مطابقی از حجیت بیافتد، دلالت التزامی از حجیت نمی افتد، به نظر آقای نائینی. بله به نظر آقای خوئی از حجیت می افتد، ولی به نظر آقای نائینی از حجیت نمی افتد. پس نقض وارد نیست و لمّش یک کلمه است. در ما نحن فیه، مخصّص، متصل است و در باب تراحم، مخصّص، منفصل است و این کبری را هم ضمیمه کنید که دلالت التزامی، تابع دلالت مطابقی است در وجود نه در حجیت.

اما اشکال دوم بر نقض این است که در ما نحن فیه درست است که اطلاق ماده می گوید ملاک دارد، ولی اطلاق هیئت هم می گوید حصه غیر اختیاریه به درد نمی خورد. وقتی شارع می فرماید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، شما می گوید صلوة مطلق است و ملاک دارد، چه اختیاری باشد و چه غیر اختیاری، خوب در مقابل ما یک اطلاق هیئت داریم، چون یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، فهمیدیم وجوب رفته روی صلوة اختیاری، خوب این اطلاق دارد، صلوة اختیاری واجب است سواء اتی بصلوة غیر اختیاری او لم یأت بها. اطلاق هیئت با اطلاق ماده تعارض دارد به خلاف باب تراحم، در باب تراحم، تعارض ندارد چون وقتی یک خطاب می فرماید، صلّ و یک خطاب می فرماید ازل النجاسة عن المسجد، من یقین دارم اطلاق صل، ساقط شده چون عند التراحم، این مهم است و ترتب هم محال است. پس قطعاً، صلوة وجوب ندارد. وقتی قطعاً صلوة وجوب ندارد و اطلاق هیئت ساقط شده،

اطلاق ماده به قوه خود باقی است. اطلاق ماده می فرماید صلوة غیر اختیاری ملاک دارد، خوب مجزی است. در ما نحن فیه که تعبدی و توصلی است، اطلاق ماده، معارض با اطلاق هیئت است. این فرق بین مقامین است لذا نقض وارد نیست.

به عقل قاصر ما این مطالب درست نیست ان شاء الله فردا.

### چهارشنبه ۹۵/۱۰/۱ (جلسه ۱۵۵)

کلام در این بود که اگر شک کنیم این واجب توصلی است به معنای این که حصه غیر اختیاریه مجزی از مأمور به است یا این که نه، فقط حصه اختیاریه مجزی است و حصه غیر اختیاریه به درد نمی خورد، مقتضای اصل لفظی چیست؟

یک بیان این بود که مقتضای اصل لفظی، توصلیت است ولو این که بگوییم وجوب، تعلق گرفته به حصه اختیاریه چون وقتی می فرماید یا ایها الذین آمنوا دفنوا موتاکم، این دفنوا موتاکم، درست است که امر چون به داعی بعث و زجر است، قرینه می شود که مراد دفن اختیاری باشد، ولی این ماده دو محمول دارد، یک محمول ملاک است که در جمیع دفن های اموات، ملاک هست و یک محمول هم این است که تمام مصادیق دفن اموات واجب است. این محمول وجوب، قید خورده به خاطر صیغه افعال، اما محمول ملاک به قوت خود باقی است. چون ماده مطلق است کشف می کنیم که ملاک دارد و وقتی ملاک داشت، مجزی است چون غرض مولی حاصل می شود.

مرحوم آقای خوئی به آقای نائینی حتی نقض کرد که اگر کسی وارد مسجد شد، دید مسجد نجس است، نماز خواند، آیا این نماز مجزی هست یا نه؟ مجزی است با این که بنا بر انکار ترتب، این نماز امر ندارد. چرا مجزی است؟ چون فرمودید این صلوة مزاحم با ازاله با آن صلوة هایی که مزاحم نیست، در ملاک یکی هستند، غایة الامر امر نشده به خاطر این که مانع وجود دارد و آن مانع، وجود

مزاحم اهم است. ما نحن فيه با آنجا چه فرقی می کند که شما آنجا قائل شدید به اجزاء ولی اینجا اشکال می کنید؟

آقای صدر به این نقض دو اشکال کرد: قیاس مقام با باب تزاحم، قیاس مع الفارق است. چرا؟ یکی این که قرینه در مقام، متصله است و اصلا جلوی اطلاق ماده و ظهور را می گیرد به خلاف قرینه باب تزاحم که آنجا قرینه، منفصله است. ظهور منعقد می شود غایة الامر حجیتش را از بین می برد. این یک مقدمه. مقدمه دوم هم این است که همه قبول دارند دلالت التزامی، تابع دلالت مطابقی در حدوث هست، در حجیت نیست. در مقام دفن میت، اطلاق ندارد تا کشف کنیم در این مطلق، ملاک است به خلاف باب تزاحم که آنجا اطلاق و ظهور، منعقد می شود و دلالت التزامی منعقد می شود، غایة الامر دلالت مطابقی، قیچی می شود در حجیت ولی به نظر آقای نائینی دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی نیست.

اشکال دوم هم این بود که در آنجا اطلاق ماده وقتی می گوید این صلوة مزاحم با ازاله ملاک دارد، این اطلاق ماده معارض ندارد ولی اینجا معارض دارد چون اطلاق هیئت، فرض این است که وجوب تعلق گرفته به صلوة مقدوره و اختیاریه، اطلاق هیئت اقتضا می کند عدم اجزاء صلوة غیر اختیاریه را و اطلاق ماده اقتضا می کند اجتزاء به صلوة غیر اختیاریه را و این دو با هم تعارض دارد به خلاف باب تزاحم که اطلاق ماده مزاحم ندارد چون اطلاق هیئت، قطعا ساقط شده.

به عقل قاصر ما این دو نقض به آقای خوئی وارد نیست و حق با مرحوم آقای خوئی ره است.

اما نقض دوم که یک مقدار دقیق است و ندیدم کسی بررسی کند که مقصود آقای صدر چیست، ما وارد مسجد شدیم، مسجد نجس است، می خواهیم نماز بخوانیم، شما می فرمایید اطلاق هیئت، قطعا ساقط شده. اما اطلاق کدام هیئت ساقط شده و اصلا این که می گوئید این فرد مزاحم، مجزی از واقع



است، یعنی امری هست که مجزی است، آن چیست؟ اگر مقصود شما در واجب موسع است، که وارد مسجد شده دیده مسجد نجس است، نماز می خواند، اطلاق هیئت قطعاً ساقط شده، یعنی چه؟ در واجب موسع، اگر شما قائل شوی به تزاحم و بگویی آن صلوة مزاحم با ازاله تحت امر نیست یعنی امر خورده به صلوة غیر مزاحم، وجوب صلوة غیر مزاحم، اطلاق دارد. صلوة غیر مزاحم واجب است سواء صلوة مزاحم را بیاوری یا نیاوری. کدام اطلاق ساقط شده. چطور در آنجا می گویند وجوب تعلق گرفته به حصه اختیاریه، و او اطلاق دارد اینجا هم وجوب، تعلق گرفته به صلوة غیر مزاحم و اطلاق دارد. چرا ساقط است؟

اگر بگویید مقصود ما واجب موسع نیست بلکه واجب مضیق است. شما دم غروب وارد مسجد شدید که نماز یومیه بخوانید، یک نفر گفت خورشید گرفته یا زلزله شده، اینجا هم نماز آیات واجب است و هم نماز یومیه نخواندی و مضیق هم هست، حالا فرض کنید که نماز یومیه اهم است، حال اگر کسی نماز یومیه نخواند، گفت نماز آیات می خوانم، این نماز آیات که مشتمل بر ملاک است، شما می گویند مجزی هست، مجزی از چیست؟ قطعاً یک امر به قضائی باید داشته باشد و الا اگر کسی بگوید هر کس نماز آیات نخواند، قضاء ندارد، اینجا اصلاً مجزی هست معنا ندارد. پس لابد یک امر به قضائی داریم که تو صلوة آیات را بعد از وقت بخوان و الآن نماز یومیه بخوان. حالا نماز یومیه نخواندی، این نماز آیاتی که در وقت خواندی، مجزی از آن قضاء است. باید اینطور باشد دیگر و الا اصلاً معقول نیست. وقتی اینطور شد، باز اطلاق هیئت آن صلوة قضاء، هست می گوید صلوة آیات بعد از وقت بر تو واجب است سواء که نماز آیات در وقت خوانده باشی یا نخوانده باشی.

ثانیا چرا اطلاق ماده حاکم بر اطلاق هیئت نباشد. اگر اطلاق ماده گفت این ملاک دارد، غرض مولی حاصل شده، اطلاق هیئت دیگر معنا ندارد چون امر، تابع ملاک و غرض است. اطلاق هیئت، مقید است به اینکه ملاک مولی حاصل نشود. لذا این اشکال دوم ایشان به آقای خوئی وجهی ندارد.

اما اشکال اول ایشان: آن هم وجهی ندارد چون ما تا به امروز، این قرینه لبیه عقلیه که قرینه متصل به حساب بیاید یا قرینه منفصل به حساب بیاید، را نفهمیده ایم. یعنی چه این قرینه واضح است، متصله به حساب بیاید و آن قرینه واضح نیست و منفصله به حساب می آید و جلوی حجیت را می گیرد. اینها وجهی ندارد چون اگر گفتیم ظهور یعنی گفتن، خوب مولی گفته است دیگر. گفته هر دفنی کافی است. بله یک وقت منصرف است که آن را آقای نائینی هم اشکال کرد و گفت انصراف در مقام نیست. دیگر غیر از آن چیزی نیست. بله این تکلیف چون به داعی بعث و زجر است و بعث و زجر ممکن نیست، قدرت می خواهد. خوب اینجا هم قدرت ندارد، مراد جدی را از بین می برد. در باب تزاحم هم مراد جدی را از بین می برد. این که اینجا مراد استعمالی از بین می رود، ظهور از بین می رود، در آنجا مراد جدی از بین می رود، ادعا است و خط کشی ندارد. قدرت، مراد جدی را تخصیص می زند، مگر چه فرقی دارد؟ بگوییم این قدرت آنقدر جلی است که جلوی مراد استعمالی را می گیرد. اینها فکر نمی کنم ضابطه ای داشته باشد لذا نقضی که مرحوم آقای خوئی به آقای نائینی کرده، این نقض به جاست و این کلام ناتمام است.

سوال: اصل حرف آقای صدر واضح نیست چون منشأ هر دو قید یکی است و هر دو برمی گردد به این که امر برای تحریک است و در جایی که عجز هست، تحریک معنا ندارد. در تزاحم هم همین است که عبد قدرت ندارد بر امتثال هر دو.

جواب: در تزاحم قدرت بر هر دو دارد. هر تکلیفی مشروط به قدرت است و من هم قدرت دارم. هم بر این تکلیف و هم بر آن تکلیف.

سوال: قدرت، اعم از قدرت عقلی و شرعی است.

جواب: هم قدرت عقلی دارم و هم قدرت شرعی. قدرتی که در تکالیف اخذ می شود، قدرت عقلی است به همین جهت آقای صدر گفته، مجرد قدرت موجب تراحم نمی شود و کار را درست نمی کند چون مولی که امر نکرده به جمع بین این دو تا بگویید جمع بین این دو تا مقدور نیست. مولی امر کرده به این، من قدرت دارم، به آن هم امر کرده، من قدرت دارم. به هر کدام به خصوصه امر کرده. لذا آنجا وقتی امر مزاحم می آید اطلاق این را قید می زند. مزاحم که همیشه کنارش نیست تا بگوییم مخصص متصل است.

ولی یک اشکالی به این برهان هست و آن اشکال این است که ما راهی به کشف ملاکات نداریم. وقتی امر خورد به حصه مقدوره، ما به چه دلیل احراز کنیم که غیر مقدور هم ملاک دارد؟ شاید نداشته باشد. چطور که قدرت و اختیار، گاهی شرط استیفاء است گاهی هم شرط تحقق ملاک است. مثلا اگر کسی پا ندارد، کفش پوشیدن برای او ملاک ندارد بعد او غصه بخورد که من پول ندارم کفش بخرم. البته این اشکال همان اشکال است که دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است هم در حجیت و هم در حدوث چون ما از آنجایی احراز می کنیم ملاک را که وجوب تعلق گرفته باشد و الا ما چه می دانیم ملاک دارد یا نه؟ نمی گوییم ملاک ندارد بلکه راهی به کشف ملاک نداریم. لذا این برهان برای اثبات توصلیت ناقص است.

برهان دیگری که برای توصلیت، آقای صدر ذکر کرده این است که اصلا ما گفتیم ماده اطلاق ندارد، یعنی هم حصه اختیاری و هم حصه غیر اختیاری را شامل بشود، ماده اطلاق ندارد. شما به چه دلیل می گویید باید حصه اختیاری را بیاوری و اگر حصه غیر اختیاری را آوردی به درد نمی خورد؟ این دلیل می خواهد. قطعاً شما به اطلاق هیئت تمسک می کنید. می گویید وقتی شارع می فرماید یا ایها الذین آمنوا دفنوا موتاکم بالدفن الاختیاریه، این اطلاق دارد، غیر اختیاری مجزی نیست. این در صورتی است که هیئت اطلاق داشته باشد ولی اگر اطلاق نداشته باشد دلیلی نداریم که شما باید

بیاورید. صحبت ایشان این است که اینجا هیئت، اطلاق ندارد. بعد از آن که اطلاق هیئت مقید است به عدم اتیان ماده، یعنی صلوة واجب است تا وقتی که این صلوة را بیاوری. وقتی این مقید است اگر این ماده، اطلاق نداشت، هیئت هم اطلاق ندارد چون وقتی محتمل است ماده مطلق باشد، این محتمل است که هیئت مقید باشد. اطلاق ماده و اطلاق هیئت متعکس اند. هرچقدر، ماده وسیع باشد، هیئت ضیق می شود و هر چقدر ماده ضیق باشد، هیئت وسیع می شود. اگر شما احتمال می دهی که ماده مطلق باشد، حصه اختیاری و غیر اختیاری را شامل شود، در نتیجه احتمال می دهی که هیئت، مقید باشد. وقتی احتمال می دهی که هیئت، مقید باشد، این می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه. نمی توانی بگویی به اطلاق هیئت تمسک می کنم چون اطلاق هیئت مغیا به قیدی است که شاید آن قید حاصل شده باشد. آن قید این است که دفنوا موتاکم حتی تأتوا بالماده و شاید من ماده را آورده باشم. لذا فرمودند حتی اگر اطلاق ماده گرفته شود، باز اثبات تعبدیت نمی شود که ما بگوییم حصه غیر اختیاری، کافی نیست و کسی که حصه غیر اختیاری را می آورد باید حصه اختیاری را بیاورد.

به این استدلالی که برای تعبدیت شده، آقای صدر چهار اشکال می کند:

اشکال اول که در کلام ایشان اشکال سوم است، این است که می گوید ما قبول نداریم که اطلاق هیئت، مقید است به عدم اتیان ماده، یعنی یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، مقید به این نیست که تا وقتی که ماده و صلوة را آوردی. خوب قید دارد؟ یعنی ماده را بیاوری وجوب باقی است؟ می گوید بله وجوب باقی است. خوب اگر باقی است دوباره باید خوانده شود. جواب می دهد نه، فاعلیت ندارد. تکلیف، مقید نیست. فاعلیت تکلیف و داعویت تکلیف مقید است. وقتی شارع می فرماید نماز بخوان، اطلاق دارد حتی بعد از نماز هم باز وجوب باقی است. غایة الامر این وجوب داعویت ندارد.

سر اختلاف این دو مبنا این است که مرحوم آقای خوئی می فرماید، شارع این وجوبی که جعل کرده، به داعی بعث و زجر جعل کرده. اگر بعد از آن که متعلق در خارج حاصل شد و تکلیف امتثال شد، وجود تکلیف لغو است. پس اگر شارع بخواهد تکلیف را مطلق جعل کند ولو بعد از اتیان، لغو است. چون لغو است عقل می گوید قطعا این تکلیف مقید است به عدم اتیان. آقای صدر می گوید لغویت در جایی قبیح است که مؤنه زائد بخواهد. اما اگر در جایی تکلیف مطلق، مؤنه زائد نسبت به مقید نمی خواهد، قبیح نیست. لذا تکلیف، فاعلیتش و داعیبتش از بین می رود ولی فعلیت دارد. همانطور که قبل از اتیان صلوة، نماز واجب بود، الآن هم نماز واجب است منتها وجوب قبل از اتیان صلوة داعیبت داشت و غرض داشت ولی الآن نه.

این کبری حق با آقای صدر است چون وقتی اطلاق مؤنه زائد نخواهد، عقل کاشف از این نیست که شارع قید زده و لکن یک مطلب را آقای صدر غفلت کرده و آن این است که درست است که در ثبوت، عقلا ممکن است تکلیف مطلق باشد ولی اثباتا به چه دلیل مطلق است؟ شما می خواهید مقدمات حکمت جاری کنید و یکی از مقدمات حکمت این است که اگر این تکلیف مطلق نباشد، نقض غرض مولی می شود و اینجا نقض غرض مولی نمی شود. مثل این می ماند که الآن این آقا، فقط داروی فلان شرکت را می خواهد، مولی گفته برای من دارو بگیر. بگوید این مطلق، نقض غرضت می شود. جواب می دهد الآن در بازار اصلا داروی دیگر پیدا نمی کند. در ما نحن فیه اگر مطلق بگوید، نقض غرض نمی شود. اگر مقید هم بگوید نقض غرض نمی شود. وقتی مطلق هم بگوید نقض غرض نمی شود و مقید هم بگوید نقض غرض نمی شود، به چه دلیل اینجا مطلق است؟ به همین جهت کاشف از اطلاق نداریم و لو این که مبنای شما درست باشد. بنابراین نمی گوییم مقید است اما از باب قدر متیقن، اطلاق هیئت محرز نیست.

اشکال دومی که آقای صدر کرده که اشکال چهارم در کلام ایشان است این است که قبول کردیم که این تکلیف مقید است، ولی به چه دلیل مقید به عدم اتیان ماده است. شاید مقید باشد به عدم امتثال. شارع دو جور می تواند قید کند: بفرماید یا ایها الذین آمنوا دفنوا موتاکم حتی تأتوا بدفن المیت. ممکن است قید بزند حتی تمتثلوا. به چه دلیل شما می گوئید به اولی قید زده؟ وقتی حتی تمتثلوا باشد، معلوم نیست این مصداق امتثال باشد. تا ببینیم این اشکالها و بقیه اشکالات وارد است یا نه؟

#### شنبه ۹۵/۱۰/۴ (جلسه ۱۵۶)

کلام در این بود که اگر شک کنیم واجبی توصلی است یا تعبدی به این معنا که آیا حصه غیر اختیاریه و یا به الجاء و بلا التفات صادر شود از مکلف، مجزی هست یا نه؟

چند بیان برای اثبات توصلیت ذکر شده بود. آخرین بیانی که برای اثبات توصلیت در کلمات آقای صدر که ایشان گفت از کلام آقا ضیاء استفاده می شود این بود که گیریم ماده به قول میرزای نائینی ره مقید می شود به حصه اختیاریه. اما اگر شما بخواهی اثبات تعبدیت کنی به این معنا که حصه غیر اختیاریه مجزی نیست، اگر حصه غیر اختیاریه را بیاوری باز حصه اختیاریه را بیاوری، این را بخواهی ثابت کنی، باید بوسیله اطلاق هیئت ثابت کنی مثلاً بگوئیم یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة که از مقصود از این صلوة هم حصه اختیاریه است، وجوب اطلاق دارد، هیئت اطلاق دارد، یعنی حصه اختیاریه را بیاور ولو این که حصه غیر اختیاریه را آوردی باشی. مدعا این است که اطلاق هیئت ساقط شده و هیئت اطلاق ندارد. چرا؟ چون ماده و هیئت در یک کلام است. وقتی ماده اطلاق داشته باشد، هیئت تخصیص می خورد. یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، ماده ظهورش اطلاق دارد، چه حصه اختیاری و چه غیر اختیاری، این ظهور ماده، تقیید میکند اطلاق هیئت را یعنی یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة حتی تأتوا بها. غایة الامر به مقید لبی عقلی، این ظهور ماده به تخصیص منفصل تخصیص می خورد و اطلاقش از حجیت می افتد. اطلاقش که از حجیت افتاد باقی می ماند در مراد

جدی، حصه اختیاریه. اما اگر ظهور ماده از حجیت افتاد، دیگر دوباره، اطلاق هیئت بر نمی‌گردد. هیئتی که اول اطلاق ساقط شده به تقیید مراد جدی، دوباره اطلاق هیئت بر نمی‌گردد. وقتی هیئت، اطلاق ندارد، شما می‌گویید این صلوتی که من آوردم، مراد جدی مولی نیست. بسیار خوب، اما به چه دلیل باید صلوة اختیاری را بیاوری؟ هیئت که اطلاق ندارد. این بیانی بود که از فرمایشات آقا ضیاء عراقی ره ایشان استفاده کرده بود.

آقای صدر به این استدلالی که از آقا ضیاء نقل می‌کند چهار اشکال می‌کند:

اشکال اول در کلام ایشان این است که به نظر میرزای نائینی ره این مقید متصل است نه منفصل، یعنی یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، خود ظهور ماده قید دارد، به معنای این است که ماده خصوص حصه اختیاریه است. لذا وقتی که هیئت قید بخورد، قید می‌خورد به همین حصه اختیاریه. پس اطلاق هیئت به قوت خودش باقی است.

اشکال دوم این است که نقض می‌کنیم به سائر موارد مقید منفصل. اگر شارع بفرماید صلّ بعد در خطاب منفصل بفرماید لا صلوة الا بطهور. آیا احتمال می‌دهید که اگر کسی بدون طهور نماز خواند، بگوییم وجوب ساقط می‌شود؟! نه. اینجا با آنجا چه فرقی می‌کند؟ اگر اطلاق داریم، صلّ بعد مخصص منفصل می‌فرماید لا صلوة الا بطهور، بگوییم که ما نماز بدون طهور می‌خوانیم. صلّ اطلاق ندارد. احتمالش را می‌دهید کسی بگوید نماز بدون طهور مسقط است؟ نه. به همان دلیلی که اگر مخصص منفصل لفظی آمد و احتمالش را نمی‌دهیم که غیر آن مسقط باشد، ما نحن فیه هم همینطور است و فرقی بین مقامین نیست.

اشکال سوم این است که اصلا این حرف که اطلاق هیئت، قید می‌خورد به عدم اتیان ماده، این اساسش غلط است. هیچ تکلیفی، مقید نیست به عدم اتیان ماده. بله فاعلیت تکلیف، ساقط می‌شود نه

فعلیت تکلیف. کسی اگر نماز ظهر و عصر خواند، این خطابی که اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلوات و انت فی وقت منهما حتی تغرب الشمس الا ان هذه قبل هذه، اگر کسی نماز خواند در واقع تکلیف ساقط نمی شود، بلکه فاعلیت تکلیف ساقط می شود و در واقع این تکلیف دیگر داعی ندارد. چرا؟ چون این مطلب که هر تکلیفی مقید است به عدم اتیان ماده، ریشه اش این است که شارع، وقتی که تکلیف می کند به وجوب صلوة غرضش از این وجوب صلوة این است که این صلوة در خارج اتیان شود. اگر بخواهد این وجوب را، مطلق جعل کند حتی بعد از اتیان صلوة، این اطلاق لغو است و صدور لغو از حکیم، قبیح و محال است. پس عقل کشف می کند که هر تکلیفی یک مقید لبی دارد. اما اشکال این حرف که آقای خوئی و دیگران ادعا کرده اند این است که درست است که اطلاق لغو است، ولی کار لغو، در صورتی از مولای حکیم قبیح است که مؤنه زائد بخواهد و الا قبیح نیست. مثلاً عبدی می خواهد آب بیاورد. اگر سطل را نصفه آب کند یا پر از آب کند، آن انرژی ای که لازم است تا سطل را حرکت دهد، یکی است و اسراف هم نمی شود چون آب، خیلی فراوان است و می خواهند کم شود، حال کسی به عبد بگوید چرا سطل را پر کردی، این نصفه دوم لغو است! می گوید خوب لغو باشد، چه مؤنه ای دارد؟ لذا عقل نمی گوید که تکلیف، مقید است. بله فاعلیت و داعییت تکلیف ساقط می شود. دیگر این تکلیفی که قبلاً می گفت بیاور، دیگر نمی گوید بیاور. یک تکلیف بی خاصیت است.

اشکال چهارمی که آقای صدر می کند این است که چه کسی گفته تکلیف مقید است به عدم اتیان ماده؟ این ادعاست و اول کلام است. تقیید مقید به عدم امتثال است. یعنی هر تکلیفی باقی است حتی یمثل. خوب اگر این ماده به مقید منفصل تخصیص خورده و شده خصوص حصه اختیاریه، خوب حصه غیر اختیاریه که امر ندارد و وقتی امر ندارد، اتیانش امتثال نیست. لذا اگر حصه غیر اختیاریه را بیاورید، اطلاق تکلیف به قوت خود باقی است.



این چهار اشکال به عقل قاصر فاطر ما غیر از همان نقض، هیچکدامش وارد نیست. اصل استدلالی هم که ایشان آقا ضیاء استفاده کرده، باطل است:

اما اشکال چهارم ایشان: اگر هر تکلیفی مقید باشد به عدم امتثال، لازمه اش این است که واجب توصلی، هیچوقت ساقط نشود بدون قصد قربت چون اگر من این حصه را ریاء آوردم مصداق امتثال نیست. وقتی مصداق امتثال نیست، تکلیف ساقط نشده، تکلیف می گوید بیاور تا وقتی که امتثال کنی و من امتثال نکرده ام. این اولاً. ثانیاً شما به چه دلیل قصد امتثال را آوردید؟ آن برهان این را می گوید که این تکلیف، به غرض بعث و زجر است. به غرض این است که متعلق در خارج موجود شود، غرض مولی در خارج موجود شود، غرض مولی در خارج موجود شود، تکلیف ساقط می شود. هر چیزی که غرض مولی را در خارج موجود می کند. این که شما می گوئید به عدم امتثال خیلی عجیب است. حداقل اگر آقای صدر می گفت که محتمل است که تکلیف مقید به عدم امتثال باشد، باز قابل بود تا حدودی همراهی کرد.

اما اشکال ثالث: این اشکال هم وارد نیست به خاطر دو ایراد: ایراد اول این است که اولاً قبول کردیم که عقل می گوید چون این اطلاق، قبیح نیست، ولو لغو است ولی صدورش از مولی قبیح نیست، من کشف قید نمی کنم. اما اگر شما کشف قید نمی کنید، چطور می خواهید کشف اطلاق کنید؟ باید مقدمات حکمت جاری شود تا بگوییم اطلاق دارد، اما اطلاقش کو؟ چون این تکلیف مطلق باشد یا مقید باشد، اثر ندارد. مقید هم باشد بعد از حصول متعلق، امتثال لازم ندارد، مطلق هم باشد، به قول شما داعویت تکلیف ساقط شده و لزوم اتیان ندارد. پس ما از کجا کشف کنیم اطلاق را چون اطلاق به سیره عقلاست. می گویند اگر مولی غرضش مقید بود و قید نزنند و مطلق ذکر کند، نقض غرض می شود. اما وقتی اثر عملی ندارد و نقض غرض نمی شود، عقلاً اطلاق را از کجا کشف کنند؟

بعد هم ما گفته ایم که عقلا، کتابچه قانون ندارند. ما عمل عقلا را از آثار کشف می کنیم. وقتی جائی اثر نداشته باشد نمی توانیم کشف کنیم که آنجا اطلاق هست یا نیست. ای کاش ایشان به جای این حرف میگفت که تقیید محرز نیست. این کلام حداقل تاحدودی وجاهت داشت.

اشکال دوم این است که آقای صدر، ثم ماذا؟ اصلا گیریم که قول شما درست است و امام علیه السلام فرمود تکلیف مطلق است. وقتی که داعویت تکلیف مقید باشد، من حصه غیر اختیاریه را آورده ام، نمی دانم آیا اطلاق تکلیف، می گوید برو حصه اختیاریه را بیاور یا نه؟ وقتی تکلیف داعویت ندارد، به اطلاق چه چیز می خواهید تمسک کنید؟ اگر یک تکلیفی یقین دارید که تقیۀ صادر شده، آیا آن را انجام می دهید؟ نه. چون می گوید داعویت ندارد. غرض ندارد. به قول شما آنی که عقل می گوید باید امثال شود، غرض مولی است. داعویت این تکلیف است. این اشکال تکلیف مهم نیست. روحش مهم است.

بله نقض ها درست است.

اما اشکال اول شما هم وارد نیست چون شما می گوید میرزای نائینی ، این مقید را مقید متصل می داند. این چه حرفی است؟ مگر آقا ضیاء یا کسی که می خواهد اشکال کند، اشکال مبنائی می کند؟ مگر نقض به آقای نائینی می کند؟ ایشان می گوید این قرینه، عقلیه، مقید منفصل است. شما می گوید، میرزای نائینی قبول ندارد. پس اگر اینطور باشد اشکال سوم شما هم غلط است چون شما می گوید تکلیف از داعویت می افتد. آقا ضیاء بر می گردد می گوید آقای نائینی قبول ندارد. اگر شما قرار است فقط اشکالاتی کنید که میرزا قبول داشته باشد، باید اشکال سوم و چهارم را جمع کنید. اگر قرار است اشکال به مطلب کنید نه نقض به آقای نائینی، خوب ایشان قبول نداشته باشد.

اما اصل مطلب: ما عرض کردیم این که یک مقید لبی را بگویید این مقصد متصل است نه منفصل، تا به امروز نفهمیده ایم. یعنی چه این واضح است، واضح است، بدیهی است، کالمتصل است؟ آن یکی هم می گوید مخفی است، مخفی است، کالمنفصل است. اگر ما بپذیریم که مراد استعمالی یعنی گفتن، خوب گفته است. بله غایة الامر این مراد جدی نیست.

و لکن اصل مطلب صحیح نیست و این برهان غلط است چون تکلیف، آنهایی که می گویند بقاء مقید است، مقید است به عدم اتیان مراد جدی، نه مقید است به عدم اتیان ماده ای که مراد استعمالی باشد. چرا؟ می گوئیم آقای خوئی شما چرا می گوئید تکلیف مقید است؟ می فرماید عقل می گوئید این تکلیف، به داعی غرضی است. می گوئیم عرض کی حاصل می شود؟ وقتی مراد جدی بیاید. اگر شارع بفرماید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، بعد در یک مخصص منفصلی بفرماید یا ایها الذین آمنوا يجب عیکم ان تأتوا بالصلوة الاختیاریة، یعنی غرض من در صلوة اختیاریه است. آن برهان می گوید وقتی غرض من در خارج حاصل شد، بقاء تکلیف لغو است. پس این حرف غلط است که مقید می شود به اطلاق ماده. بلکه مقید می شود به آن ماده ای که محصل غرض است. اگر مخصص منفصل درست شد، اینجا مقید می شود به آنی که مراد جدی است. لذا آنی که برهان اقتضاء می کند، این است که تکلیف، مقید است به عدم اتیان مراد جدی مولی چون آن است که محصل غرض است و نقض ها همینطور جواب داده می شود. این که شما نقض کردید به صل و در خطاب دیگر فرمود لا صلوة الا بطهور، بعد می گوئید کسی توهم می کند که صلوة بدون طهور مسقط باشد؟ نه. چرا توهم نمی کند؟ چون صلوة بدون طهور، محصل غرض نیست. هر تکلیفی بنابر این قول مرحوم آقای خوئی ره مقید است به عدم اتیان مراد جدی مولی و آنی که محصل غرض مولی است و اگر این ماده به مقید منفصل تخصیص خورده، این که محصل غرض مولی نیست لذا اطلاق تکلیف، به قوت خودش باقی است.

فتخلص مما ذكرناکه محتار ما در این اصل لفظی، این شد که مقتضای اطلاق این است که متعلق، اطلاق دارد، چه اختیاری و چه غیر اختیاری و چه الجائی و چه با غیر آن و چه با التفات و چه بدون التفات. فقط این اطلاق دو قید دارد: یک، این حصه ای که صادر می شود، مستند باشد به مکلف، مثل این می ماند که کسی لباس در دستش هست، کسی او را هل داد در حوض، بگوئیم این لباس، به آب کر که رسید، عصر هم نمی خواهد (کما هو الحق)، پاک می شود. این را نمی گوئیم چون این مستند به مکلف نیست. باید مستند باشد. (محل بحث غیر از مواردی است قرینه خارجییه داشتیم که استناد لازم نیست). قید دوم این است که باید آن فرد غیر اختیاری، خیلی نادر نباشد. اگر خیلی نادر باشد که تحققش در خارجی خیلی نادر باشد به طوری که مورد غفلت واقع می شود، اطلاق آن را شامل نمی شود.

اما اصل عملی: این بحث دیگر اینجا احتیاج به بیان ندارد چون الکلام، الکلام. تارتا می گوئیم تکلیف، می تواند به جامع حصه اختیاریه و غیر اختیاریه، تعلق بگیرد، نمی دانیم آیا اینجا خصوص حصه اختیاریه متعلق تکلیف است، یا اعم از حصه اختیاریه و غیر اختیاریه؟ اینجا دوران امر بین تعیین و تخییر است، مجرای قاعده برائت از تعیین است.

اما اگر به قول آقای نائینی گفتیم حتما تکلیف باید به حصه اختیاریه تعلق بگیرد، به جامع نمی تواند تعلق بگیرد، اینجا شک می کنیم که حصه غیر اختیاریه، مجزی هست یا نه؟ اینجا اگر بخواهد مجزی باشد، وجوب و هیئت باید قید داشته باشد. تارتا به نحو شرط متأخر است که آقای صدر گفت محصل غرض است، در این صورت من شک می کنم در اصل وجوب، باز برائت جاری می شود. یک وقت هست به نحو شرط مقارن است که تکلیف، قطعا حادث شده، غایة الامر نمی دانم وقتی این حصه غیر اختیاریه صادر شده، تکلیف ساقط می شود یا نمی شود؟ اگر کسی استصحاب را قبول کرد، استصحاب جاری می شود و اگر کسی استصحاب را قبول نکرد، اینجا آیا جای برائت است یا جای

قاعده اشتغال است؟ آقای صدر تفصیل داد، ولی ما عرض کردیم که برائت را احراز نمی کنیم و احوط این است که قاعده اشتغال است، عقل می گوید دوباره این تکلیف را بیاور.

هذا تمام الکلام در تعبدی و توصلی به معنای دوم که آیا حصه غیر اختیاری هم مجزی است یا نه؟

اما اگر شک کردیم در تعبدی و توصلی به معنای سوم، نمی دانم اگر این متعلق در ضمن فرد حرام محقق شد، آیا مجزی هست یا نه؟ توصلی است یعنی چه در ضمن حصه محرمه اتیان شود و چه در ضمن حصه غیر محرمه، تکلیف ساقط می شود و مجزی است. تعبدی است یعنی حتما باید در ضمن حصه غیر محرمه حاصل و صادر شود.

در اینجا فرمایشات آقای خوئی در کلمات آقای صدر، مندرک است لذا ما کلام ایشان را نقل می کنیم که اگر اشکالی چه بر آقای خوئی و چه بر ایشان باشد، در ضمن کلام ایشان گفته شود.

تارتا امر خورده به همان عنوانی که نهی هم به همان عنوان خورده، مثل این که فرموده، اغسل ثوبک، بعد نهی کرده لا تغسل بثوبک بماء الدجلة. هم امر و هم نهی به غسل خورده منتها نهی به حصه ای از آن خورده. اینجا قطعا آن حصه محرمه، مجزی نیست. چه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم و چه قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم چون نزاع اجتماع امر و نهی در جائی است که یک وجود باشد با دو عنوان، به عنوان صلوة امر بخورد و به عنوان غضب، نهی بخورد. اما اگر یک عنوان باشد و بخواهد به همان عنوان هم مأمور به باشد و هم منهی عنه باشد، این را احدی قائل به جواز نیست.

یک وقتی در این بحث که اگر مستطیع خیال می کند مستطیع نیست یا شک دارد، حج استحبابی به جا می آورد، بعد انکشف که مستطیع بوده، آیا این مجزی هست یا مجزی نیست؟ مرحوم آقای خوئی فرمودند که مجزی است، در صورت غفلت، اجزاءش یک اشکالی دارد ولی در صورتی که شک دارد، مجزی است، شخصی که مدعی بود در حج خیلی کار کرده، به آقای خوئی اشکال می کرد که

بنا بر ترتب، اینجا مجزی نیست چون او حجة الاسلام را رها کرده و حج استحبابی آورده. ترتب را که شما ممکن می دانید پس مجزی نیست. من آنجا عرض کردم که این ربطی به ترتب ندارد. در جائی که مطلق و مقید است جای ترتب نیست. لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا. یک اطلاعاتی داریم که حج مطلقا مستحب است. یک تقییدی داریم که حج در صورت استطاعت واجب است. اینجا جای ترتب نیست. ترتب در جایی است که بین الخطابين عام و خاص من وجه باشد. تازه این کلام آقای صدر ناقص است. اگر عام و خاص مطلق بود، چه به یک عنوان باشد و چه به دو عنوان باشد، فرقی نمی کند. بله به یک عنوان باشد اوضح است و الا اگر به دو عنوان باشد باز عام و خاص مطلق، جمع عرفی دارد. لذا به ایشان گفتم وجهی ندارد شما به آقای خوئی اشکال کنید ولو قائل به ترتب باشد. ترتب برای اینجاها نیست. اینجا آقای صدر ناقص بیان کرده. اگر بین الخطابين، جمع عرفی باشد، عام و خاص مطلق باشد، اینجا معنا ندارد که ما بگوییم اغسل با لا تغسل بماء الدجلة، قائل به جواز اجتماع امر و نهی می شویم چون اینجا جمع عرفی دارد، مطلق و مقید است، حالا اگر به یک عنوان شد بهتر و الا اگر به یک عنوان هم نشد به دو عنوان هم باشد جای اجتماع امر و نهی نیست و للكلام تنمة ان شاء الله.

### یکشنبه ۹۵/۱۰/۵ (جلسه ۱۵۷)

کلام در این بود که اگر شک کنیم که یک واجبی تبعدی است یا توصلی به این معنا که اگر این واجب در ضمن حصه محرمة اتیان شد، آیا مسقط هست یا مسقط نیست؟ اگر مسقط باشد می گوییم توصلی است یعنی اعم از این است که در ضمن فرد حلال اتیان شود یا در ضمن فرد حرام. اگر ساقط نشود تبعدی است و حتما باید در ضمن فرد حلال اتیان شود.

عرض کردیم آقای صدر اینطور تفصیل داده که تارتا عنوان امر و نهی، هر دو به یک عنوان خورده. مثلا در روایت دارد، اغسل ثوبک و نهی هم شده، لا تغسل ثوبک بماء الدجلة. در این صورت ایشان

فرمود که قطعاً این فرد حرام، متعلق تکلیف نیست حتی اگر ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم چون کسانی که قائلند به جواز اجتماع امر و نهی، اینها در جائی قائلند که امر به یک عنوان بخورد و نهی به یک عنوان بخورد لکن این دو عنوان، مجمعتشان در خارج، یک وجود باشد مثل صلّ و لا تغصب که امر خورده به عنوان صلوة و نهی خورده به عنوان غضب، ولی وجود خارجی صلوة و غضب، یک چیز است و سر را که به سجده می گذارد، هم مصداق صلوة است و هم مصداق غضب است. اینجا محل کلام است. اما جائی که هر دو مصداق یک عنوان باشند و امر به همان عنوانی تعلق بگیرد که نهی هم به همان عنوان تعلق گرفته، جای اجتماع امر و نهی نیست لذا این امر تخصیص می خورد و آن حصه محرّمه خارج است.

بعد می فرماید اگر چنانچه این امر و نهی به دو عنوان خوردند، امر به عنوان صلوة خورد و نهی به عنوان غضب خورد، آیا اینجا فرد محرم، می تواند مصداق امثال باشد و مسقط می تواند باشد یا نمی تواند باشد؟ می گوید این که آیا این فرد محرم، مسقط هست یا نه؟ مبتنی بر جواز اجتماع امر و نهی و امتناع اجتماع امر و نهی است. اگر قائل به جواز شویم، این صلوة هم واجب است و هم حرام است. لذا مجزی هم هست بلکه مصداق امثال است. اگر قائل شویم به امتناع اجتماع امر و نهی، این صلوة مسقط نیست وقتی جانب نهی مقدم شد و تخصیص خورده.

بعد می فرماید بعضی مثل مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی، این نزاع را مبتنی کردند بر این نزاع که آیا در سقوط تکلیف، غیر از حسن فعلی، آیا حسن فاعلی هم معتبر است یا معتبر نیست؟ اگر گفتیم حسن فاعلی معتبر است، این صلوة در دار غضبی، ولو قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم، مسقط نیست چون فعل حرام و فعلی که صدورش قبیح است، حسن فاعلی ندارد. اما اگر قائل شدیم حسن فاعلی معتبر نیست و فقط حسن فعلی و اشتغال بر ملاک کافی است، اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم، این فرد حرام، هم مصداق واجب است و مسقط است.

بعد می فرماید مرحوم آقای نائینی می فرماید حسن فاعلی معتبر است لذا مسقطیت را قبول نکرده و مرحوم آقای خوئی می فرماید حسن فاعلی معتبر نیست لذل مسقطیت را قبول کرده. ولی در اصل این که این نزاع مبتنی هست بر این کبری، هر دو اتفاق دارند و در صغری با هم اختلاف دارند.

بعد خودش اشکال می کند که حسن فاعلی در عبادت و امتثال و سقوط، اگر هم معتبر باشد، باز بنا بر جواز، این فرد حرام، مسقط است. به این خاطر مسقط است که از دو حال خارج نیست، یا کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی می شود، می گوید در خارج دو وجود است، یک وجود حرام و یک جود واجب، اگر دو وجود است، قطعاً دو فاعل و دو ایجاد هم دارد. به لحاظ وجود مأمور به، حسن فاعلی دارد و به لحاظ وجود فرد محرم، قبح فاعلی دارد. وقتی دو فاعل شد و دو ایجاد شد، یکی حسن باشد و یکی قبیح باشد، اشکالی ندارد.

اگر شما بگویید قائل به جواز اجتماع امر و نهی، قائل به جواز است در عین حال می گوید در خارج، یک وجود است، باز اشکال ندارد. وقتی این یک وجود هم می تواند حسن باشد و هم می تواند قبیح باشد، به یک لحاظی که حسن است، حسن فاعلی دارد صدورش از فاعل و به یک لحاظی که قبیح است، قبح فاعلی دارد. لذا این نزاع، مبتنی بر جواز اجتماع امر و نهی و امتناع اجتماع امر و نهی است و ربطی به حسن فاعلی ندارد. این ابتنائی که مرحوم آقای نائینی و مرحوم آقای خوئی فرمودند غلط است.

سوال: حسن فاعلی یعنی چه؟

جواب: حسن فاعلی یعنی یمدح فاعله.

سوال: آیا کسی که این حصه حرام را انتخاب کرده، یمدح؟!



جواب: اگر شما قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدید، یک حسن فاعلی است که ملازم است با قبح فاعلی.

نمی دانم این مطالبی که آقای صدر نقل می کند، از کجا نقل می کند ولی آنی که مرحوم آقای خوئی در محاضرات تصریح دارد همین است که این نزاع، مبتنی بر حسن فاعلی نیست و اینجا انصافاً مرحوم آقای خوئی، خوب منقح فرموده اگر چه یک دقتی باید شود.

مرحوم آقای خوئی می فرماید تارتا این واجب و حرام، مجمعیان واحد است و ترکیبشان اتحادی است و یک وجود است چه با یک عنوان و چه با دو عنوان. مثلاً در یک دلیلی می فرماید ازل النجاسة عن المسجد، و در یک دلیلی می فرماید با ماء مغسوب، نجس را نشور. یا ثوبت را بشور و نهی کرده از غسل بماء مغسوب، یا غسل بکن و نهی کرده از غسل بماء مغسوب. در اینجا یک وقت هست از خارج، یقین داریم که این حصه محرم، محصل غرض است یعنی اگر کسی مسجد را با آب غصبی شست، مسجد تطهیر می شود کما این که مطلب هم در نجاسات همینطور است، در این صورت آیا می توانیم کشف کنیم که حالا که غسل بماء مغسوب، مطهر است و غرض مولی حاصل می شود، کشف می کنیم که متعلق تکلیف که اغسل النجاسة عن المسجد، یا اغسل الثوب، جامع است؟ یعنی امر رفته روی جامع بین فرد حرام و فرد حلال. وقتی که از خارج فهمیدیم، آیا می توانیم کشف کنیم که متعلق، خصوص این حصه محلله نیست، بلکه جامع است یا نمی توانیم کشف کنیم؟ ایشان می فرماید نمی توانیم کشف کنیم. حتی بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی، نمی توانیم کشف کنیم چون مأمور به باید محبوب مولی باشد. وقتی که این فرد، قبیح است و مبعوض مولی است، چیزی که مبعوض است چطور می تواند محبوب مولی باشد. پس اگر از خارج احراز کردیم که این فرد، مجزی است، کشف می کنیم که هیئت قید دارد، یعنی فرموده اغسل ثوبک من النجاسة بالماء الحلال حتی تغسله بالماء الحرام، بالماء المغسوب. اینجا چون یک عنوان است نمی تواند محبوب باشد.

اما اگر در همینجا از خارج علم نداشتیم که این مجزی است و مسقط است، شک داریم، با توجه به نکته ای که الآن عرض کردیم که اگر مجزی هم باشد، قطعاً مأمور به جامع نیست و هیئت قید دارد، اگر یک کسی میت را به ماء غصبی غسل داد یا دفن در زمین غصبی کرد یا کفن در کفن غصبی کرد یا تحنيط به حنوط غصبی کرد، شک می کنیم که آیا این مجزی هست از مأمور به یا نه؟ این قطعاً بر می گردد به این که آیا هیئت اطلاق دارد یا مقید است و شک داریم در تقیید هیئت. هر وقت شک کنیم در تقیید و اطلاق هیئت، مقتضای اطلاق هیئت این است که این مجزی نیست.

بعد می فرماید اما اگر چنانچه این مأمور به و منهی عنه، انضمامی شدند یعنی جواز اجتماع امر و نهی بود، در این صورت مجزی است. در واجب توصلی که بلا اشکال مجزی است چون در واجب توصلی، مأمور به در خارج اتیان شده و مسقط است. در واجب تعبدی هم قطعاً مجزی است چون واجب تعبدی و عبادت مگر چه چیز می خواهد؟ این را می خواهد که مأمور بکافه اجزائه و شرائطه در خارج اتیان شود بعلاوه قصد قربت. خوب در مانحن فیه قصد قربت ممکن است چون اینها دو شیء ملازمند و نسبت به این شیئش قصد قربت می کند و نسبت به آن شیئش قصد قربت نمیکند. منتها قصد قربت می کند در چیزی که ملازم با حرام است و این اشکال ندارد. بلکه اگر ما گفتیم در عبادت، حسن فاعلی هم معتبر است اگر چه آن را قبول نداریم، باز این عبادت صحیح است چون وقتی که این ترکیب، انضمامی شد، به لحاظ این وجود که فاعل صادر شده، حسن فاعلی دارد چون وقتی مجمع، انضمامی شد می شود دو وجود و وقتی دو وجود شد، دو فاعل دارد و دو ایجاد دارد و یک فاعلش حسن است و یک فاعلش قبیح است.

دو مطلب در فرمایش آقای خوئی هست که بایستی منقح شود. یک مطلب این است که این فرمایشی که ایشان فرمود، اگر یک خطابی داریم اغسل ثوبک من النجاسة بعد یک خطابی داریم لاتغسل ثوبک من الماء الحرام، آیا اگر از خارج فهمیدیم غسل بماء حرام مجزی است، می توانیم کشف کنیم که

متعلق، جامع است یا نمی توانیم کشف کنیم و کشف می کنیم که هیئت قید دارد. نکته دوم: مرحوم حاج شیخ حسین حلی می فرماید اگر ما شک کنیم در سقوط تکلیف، هر جائی که شک کنیم در سقوط تکلیف، جای تمسک به اطلاق نیست. باید رجوع کنیم به اصل عملی. لذا اگر شک کردیم که غسل بماء حرام، آیا مسقط هست یا نه؟ نمی توانیم به اطلاق هیئت تمسک کنیم. اینجا هیئت اطلاق ندارد.

اما مطلب اول: ما عرض کردیم که جناب آقای خوئی، اگر از خارج فهمیدیم که غسل بماء غضبی و حرام، مجزی است ممکن است بگوییم که متعلق جامع است و خصوص فرد نیست. چرا؟ چون درست است که مأمور به باید محبوب مولی باشد و فعل قبیح، محبوب مولی نمی شود، اما اگر متعلق، جامع باشد به این نحو که امر رفته روی غسل بماء مباح و غسل بماء حرام در صورتی که اراده ی اصل غضب و حرام را داشته باشد. یک کسی میگوید خدایا، من می خواهم این آب غضبی را تصرف کنم، چه حالا بخوایم مسجد را بشویم و چه جای دیگر را و چه تصرفی دیگر، اگر شارع ببیند این شخص، اراده اصل غضب را دارد، اینجا می گوید در این صورت، محبوب من این است که مسجد را بشوئی یا بدنت را بشوئی. درست است که علی الطلاق، محبوب مولی نیست. مثل یک دکتری هست که می گوید پای بچه ات را باید قطع کنیم، اگر آن را قطع نکنم باید چشمش را در بیاورم. پدر می گوید حالا که چنین قصدی داری، پس پایش را در بیاور. در این ظرف، قطع پا محبوب است چون اقل مفسده است یا مصلحتی در کنارش دارد. این چه اشکال دارد آقای خوئی؟ به همین جهت ما وضوی با آب غضبی را تصحیح کردیم، صلوة در دار غضبی را تصحیح کردیم. بله گناه هم می کند. با این که قائل به اجتماع امر و نهی هم علی الاطلاق نیستیم. ولی ترتبی که مرحوم آقای خوئی ره فرموده، در اجتماع امر و نهی، جای ترتب نیست، نه، آنجا جای ترتب است. امر می آید روی جامع به این معنا. بله آنی شما جناب آقای خوئی تصور کردید، حق با شماست. مولی نمی تواند امرش را ببرد

روی جامع بین فرد حلال و فرد حرام، با این که فرد حرام، مبعوضش است. ترخیص در او نمی تواند بدهد. محبوبش نیست. ولی اگر می برد روی جامع مقید، که یا فرد حلال یا فرد حرام در صورتی که اصل اراده فعل حرام را داشته باشد، می گوید این حصه را موجود کن. این اشکالی عقلا ندارد لذا ممکن است اگر از خارج، اجزاء را فهمیدیم، برگردد به این معنا. از اینجا معلوم شد، مسئله تحنيط ميت يا غسل ميت يا كفن ميت، به حنوط غصبی، به آب غصبی، به كفن غصبی. او می گوید من می خواهم اینجا یک غصبی انجام دهم، یا این ميت را دفن می کنم یا یک سگی را دفن می کنم. می گوید پس ميت را دفن کن. اگر اجماع نبود یا غیر از اجماع به خاطر این که فتوا دادن در واقع، جرأت نیست، بلکه حماقت و بی دینی است. فرمود هیچ وقت گردنت را پل برای دیگران قرار نداد.

بله همه این بحثها مبتنی بر این است که بین دلیل امر و نهی، جمع عرفی نباشد، اما اگر جمع عرفی باشد ولو عام و خاص من وجه باشند، مثلا صل و لا تغصب، ولو عام و خاص من وجه است، حتی اگر قائل به جوار اجتماع امر و نهی هم شویم، ولی اگر گفتیم غصب، عنوان ثانوی است و جمع عرفی دارد و مقدم است از محل بحث خارج است. بحث در جائی است که جمع عرفی وجود ندارد. ما از اطلاق که رفع ید می کنیم به خاطر محذور عقلی است. اگر به خاطر محذور عقلی رفع ید کردیم، این عرائض ما می آید ولی اگر در یک جائی جمع عرفی باشد، چه عام و خاص مطلق باشد و چه عام و خاص من وجه باشد، فرقی نمی کند و بایستی جمع کنیم و همانی که جمعش می شود و مراد جدی است، به همان عمل کنیم. شاید یکی از علت هایی که قدما فرموده اند ميت را در دار غصبی دفن کردن جائز نیست، علتش همین باشد. آنها خیلی بند اجتماع امر و نهی نبودند و اگر هم بودند شاید دقتشان بیشتر از بعضی فعلی ها بوده. آنها دیده اند صل و لا تغصب، جمع عرفی دارد. اصلا با ارتکاز هم همین جور در می آید. یک کسی به پسرش می گوید، از زمین مردم بیا بیرون، آبروی مرا می بری. جواب می دهد که می خواهم همینجا باشم. می گوید پس حالا که می خواهی همینجا باشی، درس

بخوان یا لا اقل بیل بزن که یک استفاده ای به صاحب زمین برسد. جواز اجتماع امر و نهی با این بیانی که عرض کردیم را همه می فهمند.

فتلخص مما ذکرنا اگر ما باشیم و شک کنیم که اطلاق، آیا یقتضی التبعیدیة یا توصلیة؟ اگر بگوئیم اقتضاء می کند توصیلت به این معنا که اگر اراده غصب داری، اگر اراده این حرام را داری، این را ایجاد کن، به لحاظ فنی نمی شود حکم بازداشت داد.

### دوشنبه ۹۵/۱۰/۶ (جلسه ۱۵۸)

کلام در این بود که اگر شک کنیم یک واجبی، تبعدی است یا توصلی به این معنا که اگر در ضمن حصه محرمه اتیان شد، آیا مجزی هست یا مجزی نیست؟

عرض کردیم مرحوم آقای خوئی فرمود مجزی نیست. اطلاق لفظی، اقتضاء می کند که باید در ضمن فرد حلال بیاورد چون اگر مجزی باشد، قطعاً قید به هیئت بر می گردد و به جامع نمی تواند امر کند. عرض کردیم نه، به جامع می تواند امر کند و هیچ محذوری هم ندارد.

یک بیانی آقای صدر دارد که ایشان هم می گوید قید می تواند به ماده بر گردد و به جامع برنگردد ولی ما درست متوجه نشدیم کلام ایشان را. ایشان می گوید وقتی که شارع امر به صرف الوجود کند، این صرف الوجود، منافات ندارد با فرد محرم. کسانی که اجتماع امر و نهی را محال می دانند، تارتا نظرشان این است که محذور، اثباتی است و اخری نظرشان این است که محذور، ثبوتی است. اگر کسی اجتماع امر و نهی را محال بداند که محذور ثبوتی است، این قید اصلاً نمی تواند به ماده بر گردد. قطعاً باید به هیئت بر گردد و هیچ وقت دوران امر بین تعیین و تخییر نمی شود. اما اگر قائل بشوئیم که محذور، اثباتی است یعنی عقلاً امر می تواند به صرف الوجود جامع تعلق گیرد و نهی به حصه، ولی خطاب، اطلاق ندارد. لذا ثمره اش در اصل عملی روشن می شود. بعد می فرماید به نظر ما محذور،

اثباتی است نه ثبوتی چون وقتی شارع بفرماید صلّ، امر کرده به صرف الوجود صلوة بعد نهی کند لا تغصب، از حصه ای از این صلوة که صلوة در دار غصبی باشد، نهی بکند. اثباتا اینها با هم جمع نمی شوند. چرا؟ چون صلّ وقتی اطلاق داشته باشد یک مدلول التزامی عرفی دارد و آن مدلول التزامی عرفی این است که می تواند این صرف الوجود را بر هر فردی تطبیق کند، خوب من جمله بر فرد حرام، و این نمی شود. شارع نمی تواند فردی را که حرام کرده، ترخیص در تطبیق دهد. درواقع آنی که با حصه محرمه و لا تغصب نمی سازد، او در واقع مدلول التزامی خطاب است نه مدلول مطابقی. مدلول مطابقی که صلّ هست، کاری ندارد. از این مدلول مطابقی، یک مدلول التزامی در می آید که ترخیص در تطبیق داری بر همه افراد این طبیعت، این با آن نهی از حصه نمی سازد. اما وقتی اثباتی در کار نباشد، بحث سر مقام ثبوت باشد، در مقام ثبوت، محذوری نیست به خاطر این که آنجا دیگر مدلول التزامی نیست چون مدلول التزامی، نتیجه اطلاق بود نه این که نتیجه آن جعل در مقام ثبوت. پس در مقام ثبوت، شارع می تواند امر را ببرد روی صرف الوجود و نهی کند از حصه و فردی که حرام است مجزی هم هست و محذوری هم ندارد چون محذور از ناحیه این دلالت التزامی آمده نه از مدلول مطابقی. به همین جهت اگر کسی بخواهد به اطلاق لفظی رجوع کند که بگوید نمی دانیم آیا متعلق تکلیف، صرف الوجود و جامع است که مطلق است، حتی آن فرد حرام هم مجزی است، این شخص نمی تواند، چرا؟ چون مقام اثبات، اطلاق صلّ با لا تغصب، نمی سازد. اما اگر کسی بخواهد به اصل عملی رجوع کند، چون اصل عملی دیگر به مقام ثبوت می رود، در مقام ثبوت شک می کند که آیا این تکلیف، مطلق جعل شده یا مقید جعل شده؟ دوران امر بین اقل و اکثر، ارتباطی است و برائت از اکثر جاری می شود. این را ایشان در بحث اصل عملی بیان کرده ولی چون بحث ما در اینجا بود، همینجا عرض کردیم.

اما به نظر ما این بیان عجیب است. آقای صدر، آیا اطلاق، ملازمه دارد با ترخیص در تطبیق یا ملازمه ندارد؟ اگر یک جائی تکلیف، مطلق باشد، ترخیص در تطبیق، لازمه اش است عقلا یا نه؟ حالا این ترخیص در تطبیق، عقلی است یا شرعی است مهم نیست. اما آیا این ترخیص در تطبیق، لازمه اش هست یا نیست؟ این که شما ادعا می کنید که ترخیص در تطبیق، لازمه اطلاق در مقام ثبوت نیست، لازمه اطلاق در مقام اثبات است، عجیب است. اگر نیست پس چطور می گوید اتیان به فرد حرام، مجزی است. اگر می گویم مجزی است، چون مصداق متعلق است. مصداق مأمور به است.

مگر این که کسی بگوید ایشان می خواهد همان عرض ما را بگوید که ترتبی است، خوب اگر عرض ما را می خواهد بگوید، تفصیل بین مقام اثبات و ثبوت، معنا ندارد.

مرحوم حاج شیخ حسین حلی ره اشکالی کرده می فرماید اگر ما شک بکنیم در این که این تکلیف، با اتیان حصه محرمة ساقط می شود یا نه؟ اگر شک کردیم در سقوط، اینجا نمی توانیم تمسک به اطلاق هیئت کنیم. چرا؟ چون هیچ تکلیفی، نسبت به اتیان خودش یا عدم اتیان خودش، نمی تواند مقید باشد. شارع نمی تواند امر کند یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، بعد این وجوب را مقید کند، حتی تأتوا بها. چرا؟ چون این اتیان، معلول امر است. امر باعث می شود که این را می آورد. وقتی معلول امر است، اگر شارع بخواهد این را شرط در تکلیف بگیرد، لازم می آید که معلول امر، علت امر شود چون وقتی در موضوع اخذ کرد، موضوع در واقع، خودش علت است و این می شود تقدم الشيء علی نفسه. حالا در خصوص وجود فعل، بلکه اشکال دیگر هم دارد که طلب الحاصل می شود. این نسبت به وجود. اما نسبت به عدم چرا نمی تواند اخذ کند؟ بفرماید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة مادام لم تأتوا بها. می فرماید این وجود صلوة وقتی معلول شد، رتبه اش متأخر از علت است که تکلیف است. عدم صلوة با وجود صلوة، نقیضین هستند و نقیضان، در مرتبه واحده هست. پس عدم صلوة در رتبه وجود صلوة است و وجود صلوة معلول مؤخر است و عدمش هم معلول مؤخر است. اگر بخواهد این

عدم در تکلیف اخذ شود، لازم می آید چیزی که در رتبه معلول است، در رتبه علت باشد و تقدم الشيء على نفسه می شود و خلف می شود.

یک بیان دیگر هم دارد و آن این است که وقتی یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، می گوید وجود را بیاور، یعنی علت است برای هدم نقض وجود. یعنی نقض وجود که عدم وجود است را هدم کن. پس هدم عدم وجود، می شود معلول تکلیف. به همین واسطه عدم، خودش می شود معلول و چیزی که معلول است نمی تواند در رتبه علت قرار بگیرد و در تکلیف، اخذ شود.

این فرمایش حاج شیخ حسین حلی ره که در چند صفحه، مطلب را بیان فرموده، عجیب است. این که تکلیف نمی تواند مقید شود به وجود، بلکه چون طلب حاصل است و جای شبهه ندارد. اما این که تکلیف نمی تواند مقید شود به عدم چون وجود، معلول است و عدم نقیض است، این عدم در رتبه وجود است و اخذش در وجود، لازم می آید تقدم الشيء على نفسه، این اول کلام است. این که وجود معلول است را قبول نداریم ولی به فرض درست، اما عدم نقیضش است و نقیضان در رتبه واحده هستند، به چه دلیل؟ این رتبه، تعریف دارد. وقتی می گوییم عدم، در رتبه وجود است یعنی عدم هم معلول امر است، اما عدم که معلول امر نیست. وجود معلول امر است. اینطور نیست که نقیضان متحدان رتبتا و فعلا. در تقدم علی باید یکی علت برای دیگری باشد. بلکه یک وقت دوشیء معلول علت واحده اند، این درست است.

ثانیا فرض که قبول کردیم، عدم صلوة در رتبه صلوة است. این حرف که اخذ عدم صلوة در موضوع و علت، دور می شود و خلف می شود، از این بحثها خارج است چون علت جعل تکلیف، مولی است. غایة الامر، این موضوع و این مصلحت و این شر، داعی می شود برای مولی که جعل کند و داعی هم در واقع، تصورش داعی است نه وجود خارجیش. حین الجعل، وجود خارجی که داعی نیست. چه



اشکالی دارد که چیزی که مآخر است را تصور می کند و او داعی می شود و این داعی باعث می شود که تکلیف را مولی جعل می کند. اصلا در تمام علت‌های غائی همینطور است. کسی که درس می خواند می گوید داعیم اجتهاد است. این اجتهاد متأخر است و معلول درس خواندن است. ولی شما آن را تصور می کنید و درس می خوانید. علت غائی همین است که در مقام تصور، مقدم است و در مقام وجود خارجی، مؤخر است. بنابراین این چه اشکالی شد که شما می فرمایید اگر شک در سقوط کنیم، جای تمسک به اطلاق نیست.

البته محققینی که تحقیق کرده اند، در ذیل هم آدرس داده اند که مرحوم آقای نائینی هم مسلکش همین است که در شک در سقوط، جای تمسک به اطلاق نیست. اما این خلاف ظاهر فرمایشات آقای نائینی در جاهای مختلف است. اگر در یک جائی هم اینطور فرموده، مهم نیست.

تلخیص مما ذکرنا که اگر بین دلیل امر و دلیل نهی، جمع عرفی باشد مثل اکرم العلماء و دلیل دیگر بگوید لا تکرّم الفساق من العلماء، اینجا قطعاً امر اطلاق ندارد. اکرام فاسق را نمی گیرد نه ترتباً و نه غیر ترتباً. شک کنیم، جای تمسک به اطلاق نیست. یا عام و خاص من وجه باشد ولی جمع عرفی داشته باشد مثل صلّ و لا تغصب، اگر کسی گفت غصب، عنوان ثانوی است و مقدم می شود، نه از این باب که اجتماع امر و نهی محال است بلکه چون عرفاً این قرینه هست، باز می گوئیم صلوة در دار غصبی باطل است چون امر ندارد. اما اگر یک امری داریم، صلّ، یک نهی داریم لا تغصب، نمی دانیم که آیا این فرد محرم، آیا متعلق تکلیف هست یا نه؟ تکلیف جامع است یا نه؟ اگر کسی بگوید تکلیف جامع نیست، چون اجتماع امر و نهی محال است، ما عرض کردیم که اجتماع امر و نهی، جائز است ترتباً. می گوید اگر می خواهی تو در این زمین غصب کنی و تصرف کنی، این غصب خاص را انجام بده. این اشکال ندارد و محبوب هم هست.

دو کلمه در فرمایشات مرحوم آقای خوئی هست که من خیال می کنم اشتباه شده. در واقع مسلک ایشان این نیست. می فرماید اگر یک جائی امر به صرف الوجود خورد، نهی از حصه شد، امر به صرف الوجود، با نهی از حصه تنافی ندارد چون امر از صرف الوجود به افراد سرایت نمی کند. امر روی صرف الوجود می ماند و به افراد سرایت نمی کند. افراد اگر نهی داشته باشند، و صرف الوجود امر داشته باشد، اشکال ندارد. که این می شود جواز اجماع امر و نهی.

این خلاف مسلک ایشان است چون در اجتماع امر و نهی ایشان قائل است که صلّ و لا تغصب، محال است. چون عرض کردیم که اطلاق، لازمه اش ترخیص در تطبیق است. منتها مرحوم آقای خوئی ره این ترخیص در تطبیق را عقلی می داند.

هذا تمام الکلام در اصل لفظی.

حالا اگر دست ما اصل لفظی کوتاه شد و خطاب اطلاق ندارد یا به قول حاج شیخ حسین حلی، ما نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم برای توصلیت، اگر شک کردیم که آیا این تکلیف، در ضمن اتیان فرد محرم هم ساقط می شود یا ساقط نمی شود، مقتضای اصل عملی چیست؟

تارتا کسی مثل ما مشی می کند شارع می تواند امر کند به مطلق و جامع، غایة الامر یک حصه اش را ترتبا. اینجا شک می کند که آیا مأمور به خصوص فرد حلال است یا نه، مأمور به اعم از فرد حلال و حرام است. دوران امر بین تعیین و تخییر است یا اقل و اکثر ارتباطی است، هر چه که اسمش بگذارید، رفع ما لا یعلمون جاری می شود.

اما اگر کسی مثل مرحوم آقای خوئی ره فرمود اگر قرار باشد فرد محرم، مجزی و مسقط باشد، قطعا قید به هیئت بر می گردد یعنی وجوب مقید است، این می شود شک در سقوط. من نمی دانم اگر میت را در دار غضبی دفن کنم، این دفنوا موتاکم ساقط می شود یا نمی شود؟ الکلام الکلام. ما عرض

کردیم مقتضای قاعده اشتغال است چون برائت جاری نمی شود. آقای صدر گفت برائت است و تشقیق شقوق کرد که این یا محصل غرض است یا مفوت غرض است یا مبدل غرض است هر کدام را بحث کرد. دیگه بحث جداگانه ای ندارد.

هذا تمام الکلام در این تعبدی و توصلی در معنای ثالث.

اما اصل مطلب که مرحوم آخوند که نقل می کند و معرکه آراء است، تعبدی و توصلی به معنای رابع که نمی دانیم آیا این توصلی است یعنی بدون قصد قربت، غرض حاصل می شود یا تعبدی است که با قصد قربت، فقط غرض حاصل می شود.

برای تنقیح مطلب باید اموری را بیان کنیم.

امر اول، تعریف تعبدی و توصلی است. تعاریفی ذکر شده منتها تعریف شسته و رفته اش همین تعریفی است که مرحوم آخوند در کفایة فرموده که تعبدی یعنی آنی که غرض مولی، حاصل نمی شود الا به قصد قربت و توصلی یعنی آنی که غرض مولی حاصل می شود به مجرد اتیان واجب ولو بدون قصد قربت.

توضیح مطلب این است که هر تکلیفی دو سوال، پشتش است. وقتی شارع می فرماید نماز واجب است، یک سوال این است که چرا نماز را واجب کردی؟ خدمت به خلق را واجب می کردی. می فرماید چون نماز مصلحت دارد. این مختص مسلک عدلیه است که احکام تابع مصالح و مفاسدند. این می شود غرض در متعلق و غرض در مأمور به و غرض در ماده. سوال دیگر: نماز اگر مصلحت دارد، ارشاد و اخبار می فرمودی که نماز مصلحت دارد. هر کس می خواهد به کمال برسد، نماز بخواند. چرا واجب کردی؟ چرا بعث فرمودی؟ می فرماید لعل این تکلیف به عبد برسد و داعی شود. این می شود غرض از جعل و غرض از تکلیف. پس هر تکلیفی یک غرض در متعلق دارد و یک غرض در

جعل دارد و اختلاف تبعدی و توصلی، در غرض از جعل نیست بلکه در غرض از متعلق و ماده و مأمور به است. یعنی این که صلوة را واجب کرده یا دفن میت را واجب کرده، آیا تحصیل این غرضی که در دفن میت هست، متوقف است بر قصد قربت که اگر کسی قصد قربت نکند این غرض حاصل نمی شود یا اینکه غرض حاصل می شود؟ بله واجبات دو قسم است. یک واجبات کمال نفس است و ارتباط با خداوند سبحان است. این واجبات، غرضش بدون قصد قربت تحصیل نمی شود. یک واجباتی هست، واجبات نظامیه است. واجبات به خاطر دنیای مردم است. این واجباتی که به خاطر دنیای مردم است، قصد قربت در آن معتبر نیست. دفن میت به خاطر این است که این میت بو ندهد و هتک نشود. حالا این فرمایشی که مرحوم آقای خوئی اینجا فرموده که تمام واجبات توصلی، از این قبیل است که مربوط به نظام اجتماعی مردم است، شاید درست نباشد چون دفن میت درست، ولی کفن میت چگونه؟ کفن میت هم توصلی است ولی ربطی به نظام مردم ندارد. با همین لباسش دفنش می کنند. آنی که ما می دانیم تارتا غرض از متعلق، حاصل نمی شود الا به قصد قربت، این می شود تبعدی و اخیری غرض از متعلق حاصل می شود ولو قصد قربت نشود، این می شود توصلی. این امر اول. امر دوم ان شاء الله فردا.

**سه شنبه ۱۳۹۵/۱۰/۷ (جلسه ۱۵۹)**

کلام در این بود که اگر شک کنیم یک واجب تبعدی است به معنای این که قصد قربت در او معتبر است و تا قصد قربت نشود، غرض مولی حاصل نمی شود، یا توصلی است که قصد قربت معتبر نیست، اگر واجب در خارج اتیان شد و محقق شد، چه قصد قربت بشود و چه قصد قربت نشود، این واجب و این امر، ساقط می شود؟

برای روشن شدن این بحث که محل بحث در کفایه و عمدۀ بحث در بحث توصلی و تعبدی است به خلاف آن سه قسم که خیلی مطلب نداشت، نکاتی را بایستی متذکر شویم تا در ضمن این نکات واقع مطلب روشن شود.

نکته اولی تعریف تعبدی و توصلی بود. عرض کردیم تعبدی و توصلی، تعاریف متعددی برایش شده ولی آن تعریف صحیح، همینی است که در کفایه آمده که واجب تعبدی، واجبی است که لا یحصل غرض مولی از این واجب، الا به قصد قربت. توصلی یعنی یحصل غرض مولی ولو اتی بدون قصد القربة.

بعضی کما این که مرحوم آقا ضیاء در نهایت الافکار هم بیان فرموده، تعریف کرده اند واجب تعبدی را به واجبی که لا یعلم انحصار مصلحت در شیئی. توصلی آنی است که یعلم انحصار مصلحت فی شیء. خوب این تعاریف درست نیست به خاطر این که ما واجب توصلی را هم نمی دانیم مصلحتش در شیئی منحصر باشد. ملاکات مولی را لا یعلم الا خودش و اولیاء و اوصیاء طاهرینش و الا کسی نمی داند ملاکات مولی چیست. بعدهم آن معنای تعبدی و توصلی ربطی به مقام ندارد که قصد قربت باید بشود یا قصد قربت باید نشود.

اما این نکته ای که مرحوم آخوند فرموده که واجب توصلی یعنی واجبی که یحصل غرض مولی بای نحو تحقق واجب فی الخارج، بعضی مثل محقق عراقی و شاید آقای ایروانی فرمودند واجب توصلی یعنی ولو از غیر صادر شود یا ولو به غیر التفات باشد یا ولو در ضمن فرد محرم باشد، غرض حاصل می شود. به این معنا غلط است و اگر مقصود آخوند هم باشد، اشتباه است چون دفن میت واجب توصلی است ولی در ضمن حصه محرم ساقط نمی شود یا تکفین میت یا تحنیط میت، واجب توصلی است ولی نمی توانیم بگوییم اگر در ضمن فرد محرم یا توسط بچه ای انجام شد مجزی باشد. آنها یک

بحث دیگری است که در اول بحث تعبدی و توصلی گذشت. فقط واجب تعبدی و توصلی فرقی در همین یک کلمه است که آن قصد قربت می خواهد و این، قصد قربت نمی خواهد.

نکته ثانیه مرحوم آقا ضیاء عراقی در نهایتاً الافکار می فرماید عبادت و واجب تعبدی، یعنی آنی که جعل للعبودية و للتقرب الی المولی. لذا عبادات را دو قسم می کند. یک قسم عبادات جعلی و یک قسم عبادات ذاتی. عبادات جعلی یعنی عباداتی که ولو عقلاً اینها را ابزار برای تقرب قرار داده اند. مثل تقبیل ید. مثل رکوع، قیام. یک طائفه ای تعظیم را کلام برداشتن قرار داده اند. اهل علم تعظیم را به این می دانند که عمامه را بگذارند. یک عده تعظیم را به این می دانند که بلند قامت بایستند. اینها عبادات جعلی است یعنی اینها را عقلاً، اعتبار کرده اند برای تقرب. یک قسم عبادات ذاتی است یعنی فی حد نفسه جعل برای عبادات نشده، وقتی عبادت می شود که به قصد امر مولی اتیان شود و مولی آن را امر کرده باشد مثل دفن میت یا خوردن. اکل خودش مصداق عبادت نیست ولی اگر کسی این اکل را به خاطر این انجام دهد که من می خورم تا قوت پیدا کنم بر بندگی که مستحب است، این می شود عبادت.

بین این عبادات جعلی و عبادات ذاتی، چهار فرق قرار داده است:

یک فرقی این است که عبادات جعلی، احتیاج به امر ندارد. انسان می تواند سجود کند برای خداوند سبحان و رکوع کند، اینها تعظیم است و امر نمی خواهد. بله اگر مولی نهی کرد دیگر قابلیت تقرب و عبادت ندارد چون وقتی نهی کرد می شود مبعوض مولی و با مغوض مولی نمی شود تقرب پیدا کرد به مولی. ولی اگر نهی نکرد، امر نمی خواهد و مجرد عدم امر کافی است. به خلاف عبادات ذاتی، عبادات ذاتی احتیاج به امر دارد. مجرد این که مولی نهی نکند، به درد نمی خورد چون قوام عبادیتش به قصد امر بود و تا امر نکند مصداق عبادت نمی شود.

فرق دوم این است که در عبادات جعلی، عبادت از مقربیت منفک می شود. ممکن است یک چیزی عبادت باشد، در عین حال منهی عنه باشد و مقرب نباشد مثل نهی از صلوة حائض، اگر کسی گفت نهیش، نهی ذاتی است، نهی تکوینی است نه نهی تشریحی، در عین حال که صلوة حائض منهی عنها هست عبادت است. همان حینی که نهی کرده باز عبادت است ولی عبادتی است که مقرب نیست. به خلاف عبادات ذاتی که نمی شود هم عبادت باشد و هم نهی داشته باشد چون قوام عبادیتش به امر مولی است. پس عبادیت با تقرب در قسم عبادات ذاتی، متلازمینند. نمی شود یک چیزی عبادت باشد و مقرب نباشد و قبیح باشد و منهی عنه باشد به خلاف عبادات جعلی.

فرق سوم را فرموده در عبادات جعلی، نیابت علی القاعده است و نیابت صحیح است چون اگر پدری به پسرش بگوید دست آقا را ببوس و آن پسر به خاطر امر پدر می بوسد، در نزد عقلا این احترام پدر است به آن آقا. در واقع امر دارد تقرب می جوید. لذا نیابت صحیح است. وقتی بنده به کسی بگویم نماز بخوان، روزه بگیر، این نماز در واقع وقتی از قبل من می آورد، موجب تقرب من است و من تقرب می جویم و من عبادت می کنم خداوند سبحان را، حالا فرقی نمی کند این عبادت جعلی، عبادتی باشد که عقلا او را اعتبار کرده اند عبادت، مثل دست بوسی، یا شارع اعتبار کرده عبادت مثل حج، صوم، صلوة. اما در عبادات ذاتی نیابت صحیح نیست چون امر به منوب عنه متوجه است و نائب چطور می تواند به قصد امر منوب عنه این فعل را در خارج اتیان کند؟! چون امر دعوت می کند موضوع خودش را به متعلق. به کسی که امر متوجه است، او در واقع می تواند بیاورد. امر متوجه به منوب عنه است. لذا نیابت در این عبادات ذاتی مشکل است. بعد می فرماید اگر یک جائی امر به نیابت شده باشد و نیابت صحیح باشد در عبادات ذاتی، به برهانی اینی کشف می کنیم که این عبادت، عبادت جعلی است. بعد هم یک فتأمل دارد.

فرق چهارم این است که عبادات جعلی را لازم نیست به خاطر خدا بیاوری. همینقدر که برای خدا بیاوری کافی است. به قول ایشان یک «ل» صله داریم و یک «ل» غایت داریم. یک وقت کسی می گوید سجدت لله، این «ل» معنایش این نیست که سجده کردم چون خداوند سبحان امر کرده. خداوند غایت نیست. این به خاطر نیست. این «ل» صله است. مثل این می ماند که می گوید این فرش برای این اتاق است. این سجده برای خداوند سبحان است و برای من نیست. این کافی است برای عبودیت. به خلاف عبادات ذاتی که باید «ل» غایت باشد. امر مولی علت شود. به خاطر خداوند سبحان انجام بدهد نه این که برای خداوند سبحان. یک کسی بگوید من دفن می کنم برای خداوند سبحان! می گوئیم یعنی خداوند سبحان امر کرده؟ می گوید نه، این دفن برای خداوند سبحان است. می گوئیم خداوند سبحان دفن می خواهد چکار کند؟!

این فرمایشات آقا ضیاء خالی از مناقشه و شبهه نیست. اگر مقصود شما این است که این عبادات جعلی، امر نمی خواهد، اگر چنانچه عقلاء دست بوسی را جعل کردند برای تقرب، و مولی امر نکند، ما چه می دانیم مولی این را قبول داشته باشد. شاید این در نزد مولی قبیح باشد. شاید مولی این تشکیلات عقلاء را قبول نداشته باشد. مثل این می ماند که یک معممی را وارد می شود به جائی و یک شخصی در آنجا عمامه اش را بر می دارد به خاطر اینکه در آن منطقه، عمامه برداشتن مصداق احترام است ولی در منطقه ما، این هتک است. ما از کجا بدانیم؟ باید احراز شود محبوبیت.

بله ممکن است کسی بگوید این در مرأی و منظر امام علیه السلام وقتی سیره عقلا بر این بوده و شارع ردع نکند، کاشف از امضاء است ولی مجرد این که نهی مولی نباشد، کافی است برای عبودیت، فکر نمی کنم خود آقا ضیاء قبول داشته باشد.



فرق چهارم هم درست نیست به خاطر این که سجده لله، اگر کسی بپرسد، این سجده را برای من نمی کنی، برای خداوند سبحان می کنی، چرا؟ خوب باید بگویی چون خداوند سبحان دوست دارد، چون خداوند سبحان به این امر فرموده. داعی باید خداوند سبحان باشد. حالا یا قصد امر باشد یا این که این محبوب ذات اقدس حق است. یا اینکه این ملاک و مصلحت دارد. یک کسی ممکن است سجده برای خداوند سبحان بکند ریاء یا برای این که برای کمرش خوب است. آن هم باید خداوند سبحان غایت باشد، برای قرب به ذات اقدس حق، برای محبوبیت خداوند سبحان. لذا این طور نیست که «ل» صله به تنهایی کافی باشد.

اما این فرق که عبادات جعلی، نیابت در آنها صحیح است ولی عبادات غیر جعلی، نیابت در آنها صحیح نیست: می گوئیم مقصود شما چیست؟ اگر مقصودتان این است که عبادات جعلی، بدون امر نیابت بر دار است مثل صلوة، اگر صلوة امر نمی داشت به این که می شود نائب بگیری، یک کسی بیاید برای حی، نائب بگیرد این غلط است. چون ما دلیل نداریم که این صلوة اعتبار شده، تقرب برای منوب عنه در صورتی که نائب بیاورد. فکر نمی کنم شما هم در فقه ملتزم شوید. قطعاً باید امر به نیابت باشد. در عبادات ذاتی هم امر باشد، نیابت کافی است.

اما این که فرمودید در عبادات ذاتی، امر متوجه منوب عنه است، چطور نائب می آورد؟ این در بحث نیابت جوابهایی داده شده. یک جواب که خود آقا ضیاء ذکر می کند، می فرماید ان قلت: اگر شما بگوئید نائب، خودش را تنزیل می کند به منزله منوب عنه، وقتی تنزیل کرد به منزله منوب عنه، یعنی در واقع، امر متوجه نائب است، چون نائب، منوب عنه تنزیلی است. خوب نائب به قصد امر خودش می آورد. این جواب همانطور که آقا ضیاء اشاره می فرماید غلط است. نائب می شود منوب عنه تنزیلی، منوب عنه تنزیلی، معنایش این نیست که امر منوب عنه را نائب امتثال می کند و متوجه به نائب می شود. ادله تنزیل، مفادش این است که مثل امر منوب عنه را شارع برای نائب هم جعل کرده.

مثل الفقاع خمر، وقتی فقاع تنزیل شده به منزله خمر، معنایش این نیست که حرمت خمر روی فقاع آمده، بلکه یعنی یک حرمتی مثل حرمت خمر، برای فقاع هم جعل شده. اینجا نائِب، قصد امر خودش را می کند و وقتی قصد امر خودش را می کند، چطور تقرب برای منوب عنه حاصل می شود؟ منوب عنه، امرش جدش است.

نیابت در عبادات ذاتی، هیچ مشکلی ندارد چون نائِب، قصد امر خودش را می کند و نائِب خودش امر به حج دارد نه این که نائِب، قصد امر منوب عنه را می کند تا شما بفرمایید چطور امر منوب عنه، نائِب را دعوت می کند. نائِب قصد امر خودش را می کند. اما منوب عنه به چه چیز تقرب می جوید؟ منوب عنه هم قصد امر خودش را می کند. منوب عنه، یک امری دارد، احجاج. نائِب یک امری دارد که تو حج کن از قبل غیر. هر کدامی تقرب به امر خودش می جوید. نه منوب عنه تقرب به امر نائِب می جوید و نه نائِب، متعلق را به قصد تقرب منوب عنه می آورد. چطور که نماز شب و سلام کردن، بر انسان مستحب است، یکی از مستحبات بر انسان هم اتیان العمل من قبل الغیر است. این مستحب نفسی است. حالا اگر کسی اجیر کرد او را این مستحب می شود واجب مثل کسی که نذر کرده نماز شب بخواند. کسی که مستطیع است و قدرت بر رفتن ندارد، حج بر او واجب نیست، بلکه احجاج بر او واجب است لذا اگر تبرعا از جانب او انجام شود، فائده ای ندارد. دو امر است، یکی امر به نائِب است و لذا نماز از حی، صحیح نیست چون نائِب همچنین امری ندارد، ولی صلوة مستحبی صحیح است. انسان می تواند نماز مستحبی از قبل غیر بخواند. منوب عنه هم یک امر دارد، احجاج.

این جمله که صلوة و صوم، عبادت جعلی است را هم نفهمیدیم. ولی این ثمره عملی ندارد لذا بحث نمی کنیم.

نکته ثلثه در مقام این است که قصد قربتی که معتبر است در عبادت، به معانی ای است. یکی از آن معانی، قصد امر است. یکی از آن معانی، قصد ملاک است. یکی از آن معانی، قصد محبوبیت است. یکی از آن معانی این است که مثلا نماز شب می خواند تا رزقش زیاد شود. یا صدقه می دهد تا روزی اش زیاد شود. یا روزه می گیرد تا بدنش سالم باشد. این ها همه قصد قربت است. معانی متعدد دارد. حالا این که می گویند اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است، مقصود قصد امر است کما این که آخوند هم تصریح دارد که اگر قصد قربت به معنای قصد امر باشد، قصدش در متعلق، محال است. چه به یک امر بخواهد اخذ کند محال است و چه به دو امر. اما به یک امر دو اشکال در کفایه کرده. به دو امر هم اخذ کند، محال است و آن را هم دو اشکال کرده.

اما با یک امر چرا محال است؟ اشکال اول کفایه این است که چون چیزی که من قبل امر می آید، محال است در متعلق امر اخذ شود. توضیح مطلب کما این که مرحوم آقا ضیاء تقریبا بهترین تقریب را برای آخوند دارد این است که یک وقت قصد امری که می خواهی اخذ کنی، قصد شخص همین امر است. یعنی می خواهد بگوید نماز بخوان به قصد همین امری که من به نماز کردم. قصد شخص امر در متعلق شخص امر اخذ شود. یک وقت قصد طبیعی امر را در متعلق این شخص امر اخذ می کنی. این تقریب دوم است.

اما تقریب اول که ظاهر کفایه است، قصد شخص این امر در متعلق این امر، محال است. وجوهی برای استحاله ذکر شده، آقای نائینی یک وجه، حاج شیخ اصفهانی، دو وجه، آخوند یک وجه. ما فعلا وجه کفایه را نقل می کنیم.

می فرماید قصد امر، در واقع متوقف است بر این که امری قبل از این امر باشد. پس اخذ قصد امر متوقف است بر امری که قبل از این امر باشد. از این طرف این امر کی هست؟ بعد از متعلق، چون

معلول است. پس یلزم چیزی که رتبه اش متأخر است، متقدم باشد و این خلف است و این تهافت است. امر متأخر از متعلق است از باب تأخر هر امری از موضوع و متعلقش. از این ور همین امر می خواهد در متعلق اخذ شود، پس باید مقدم باشد. این می شود تقدم الشيء علی نفسه.

از این اشکال مرحوم آخوند جواب داده اند. گفته اند آنی که متأخر از متعلق است، وجود خارجی امر است و آنی که باید متقدم باشد، تصور امر است. همه علت‌های غائی از این قبیل است. علت غائی بوجود خارجی متأخر است و بوجود ذهنی، متقدم است. چه اشکالی دارد؟

مرحوم آقا ضیاء می خواهد مو شکافی کند که ما نحن فیه با علت‌های غائی، فرق می کند. چرا؟ چون شما وقتی می خواهی اخذ کنی قصد شخص این امر را، در این امر، ولو می خواهی الآن فرض کنی، یعنی باید تصور کنی یک امری که متأخر است، چون این امر متأخر است، درعین حال که متأخر است، متقدم باشد. شاید کلام آقا ضیاء این است که فرض چیزی که در عین حال باید فرض کنی متأخر است، این را بخواهید فرض کنید متأخر است محال است. یک وقت هست شیء متأخر را متقدم فرض می کنی، این درست است. ولی یک وقت شما چیزی را که فرض متأخر شده، فرض متقدم کنی، این محال است. چون خود فرض، یک وجود است و متأخر و متقدم در وجود محال است. بله ممکن است چیزی که در خارج متأخر است را فرض کنی متقدم، این اشکال ندارد چون آنی که متأخر است، وجود خارجی است و آنی که متقدم است، وجود ذهنی است، این اشکال ندارد. ولی اگر می خواهی چیزی را که فرض کرده ای متأخر است، همین را فرض کنی متقدم است، محال است. چرا؟ چون لازم می آید چیزی را هم فرض کنی متقدم است و هم فرض کنی متأخر است. فرض محال، محال نیست یعنی چیزی که در خارج محال است، در ذهن محال نیست ولی چیزی که فرضش محال است، آن دیگر محال است.

باید در این نکته تأمل کنید که چرا اخذ قصد قربت، متوقف بر این است که چیزی که فرض کردی متأخر است، متقدم باشد. در صغری فکر کنید.

### چهارشنبه ۹۵/۱۰/۸ (جلسه ۱۶۰)

کلام در این بود که اگر قصد قربت به معنای قصد امر باشد، اخذش در متعلق تکلیف، محال است. برای استحالة، وجوهی بیان شده. وجه اولی که دیروز عرض کردیم، وجهی بود که مرحوم آخوند در کفایه فرمود. وجهی که آخوند در کفایه فرمود، این بود که چیزی که از قبل امر می آید، نمی توان آن را در متعلق تکلیف اخذ کرد، چه با یک امر و چه با دو خطاب.

اما چرا با یک امر نمی شود؟ عرض کردیم بهترین تقریبی که برای فرمایش آخوند ره شده، تقریبی است که آقا ضیاء عراقی دارد. ایشان فرمود چیزی که خودش متأخر است و مولی و حاکم باید آن را لحاظ متأخر کند، اگر بخواهد در متعلق تکلیف اخذ شود، لازم می آید که آنی که ملحوظ متأخر است ملحوظ شود متقدم و این محال است. شیء واحد نمی تواند در عین حال که لحاظ شده متأخر، همان شیء لحاظ شود متقدم. بله شیء متأخر را می شود لحاظ کرد متقدم، چون در وجود خارجی، متأخر است و در وجود ذهنی، متقدم است. اما شیئی که لحاظ شده متأخر و در رتبه متأخر، این را بخواهند لحاظ کنند متقدم، جمع بین ضدین است. نمی شود یک شیئی هم متأخر باشد و هم متقدم. پس اشکال این نیست که شیء متأخر، محال است در متعلق تکلیف اخذ شود چون باید لحاظ شود در موقع جعل. اشکال این است که شیئی که در رتبه متأخر لحاظ شده، با قید این که لحاظ شده در رتبه متأخر، چطور می تواند در رتبه متقدم اخذ کند و لحاظ کند.

عرض کردیم کبرای فرمایش آقا ضیاء بعید نیست که درست باشد مخصوصاً در این مقالات الاصول، واضح تر از نهایت الافکار بیان فرموده.

جواب از فرمایش آقا ضیاء یک کلمه است. آن یک کلمه این است که شارع می خواهد قصد همین شخص امر را در متعلق تکلیف اخذ کند. امر متأخر است از متعلق. ولی شما این نکته را بیان نفرمودید که چرا جاعل و حاکم، وقتی می خواهد قصد امر را اخذ کند، باید لحاظ کند امر متأخر را و این امر متأخر با قید لحاظ را امر متقدم لحاظ کند؟ این لحاظ به چه علت لازم است؟ شیئی که متأخر است او را لحاظ می کند متقدم. اما به چه علت احتیاج باشد در جعل، شیئی که ملحوظ است متأخر، با قید ملحوظ متأخر، باید لحاظ شود متقدم؟ این ملحوظ متأخر بما هو ملحوظ برای چه لازم است؟

اگر آقا ضیاء بفرماید تا این را لحاظ نکند، مگر می تواند اخذ کند؟

نه. نمی تواند ولی یک وقت لحاظ، مصحح اخذ است و حیث تعلیلی است و یک وقت، حیث تقییدی است و داخل در موضوع است. آنی که محال است این است که لحاظ حیث تقییدی باشد و داخل موضوع باشد. ولی اگر بخواهد مصحح باشد که محال نیست. شیئی را که متأخر است لحاظ می کند. وقتی که می خواهد این شیء متأخر را لحاظ کند، تصور کند متقدما، دیگر وقتی تصور می کند متقدما، ذات ملحوظ را لحاظ می کند متقدما. نه ذات ملحوظ به قید لحاظ را تا شما اشکال کنید. چطور که مرحوم آخوند ره در معنای حرفی فرمود اگر مقصود شما از جزئی این است که ملحوظ، وجود ذهنی است، فرمود این لحاظ مصحح وضع است نه داخل در موضوع له باشد. اینجا هم این لحاظ متأخر به خاطر این است که او را بتواند متقدم فرض کند و لحاظ کند. نه این که آن قید داخل در ملحوظ است تا شما بگویید شیئی که ملحوظ است متأخر بما هو ملحوظ متأخر، محال است لحاظ شود متقدم. و الا اگر لحاظ اخذ شود، آن را کسی نمی تواند امتثال کند. لذا این فرمایش آقا ضیاء وجهی ندارد.

وجه دوم برای استحاله وجهی است که میرزای نائینی ره بیان فرموده. مطالبی که در این وجه باید گفته شود، شش مطلب است. یک مطلب، تقریر خود اشکال و بیان وجه از خود مرحوم نائینی است. مطلب دوم، اشکالی که مرحوم آقا ضیاء ره به میرزای نائینی کرده. مطلب سوم، جوابی که مرحوم آقای خوئی از آقا ضیاء داده. مطلب چهارم، جوابی که مرحوم آقای خوئی از میرزای نائینی داده. مطلب پنجم، اشکالی که آقای صدر به جواب آقای خوئی کرده. مطلب ششم مناقشه در اشکال آقای صدر است.

اما مطلب اول: مرحوم آقای نائینی می فرماید قصد امر، اخذش در متعلق امر، محال است. استدلال ایشان مشتمل بر دو مقدمه است. مقدمه اولی این است که احکام تکلیفی، یک متعلق دارد و یک موضوع دارد. موضوع، آنی است که فرض وجودش می شود و هیچ حکمی متکفل ایجاد موضوعش نیست. می گوید اگر این موضوع در خارج محقق شد، این تکلیف را بیاور. احکامی که به نحو قضایای حقیقیه جعل می شود، هیچ حکمی متکفل ایجاد موضوع یا انعدام موضوع نیست. وقتی می فرماید کسی که بالغ است نماز بخواند، نمی گوید بلوغ را ایجاد کن و نمی گوید بلوغ را منعدم کن. و فرقی نمی کند اینی که در موضوع تکلیف، اخذ می شود، امر اختیاری باشد یا امر غیر اختیاری باشد. مثلاً استطاعت، امر اختیاری است. **لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً**. یک کسی پول به انسان می بخشد. اگر او قبول کند مستطیع می شود ولی واجب نیست قبول کند. چرا؟ چون **لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً**، نمی فرماید استطاعت را ایجاد کن. میفرماید اگر استطاعت محقق شد، حج بیاور.

چرا هیچ حکمی در قضایای حقیقیه متکفل ایجاد یا انعدام موضوعش نیست؟ به خاطر این که به نظر آقای نائینی هر قضیه حقیقیه ای، لُبّش به قضیه شرطیه بر می گردد. وقتی می فرماید **لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً**، یعنی اذا حصلت الاستطاعة لشخص، **يجب علیه الحج**. قضیه شرطیه،

نمی گوید شرط مرا ایجاد کن و نمی گوید شرط مرا معدوم کن بلکه فقط متکفل ملازمه بین شرط و جزاء است. هر وقت شرط آمد، جزاء هم می آید.

امر غیر اختیاری هم باشد همینطور است. مثلاً می فرماید اذا زالت الشمس، فقد وجبت الصلواتان یا صل عند دلوک الشمس. زوال شمس و دلوک شمس یا شهر رمضان، در اختیار انسان نیست. این هم قضیه حقیقه نمی گوید آن را بیاور یا نیاور، می گوید هر وقت، وقت داخل شد نماز بخوان.

پس همیشه موضوع، فرض وجودش در حکم می شود. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که به نظر آقای نائینی متعلق المتعلق، می شود موضوع. وقتی شارع می فرماید لا تشرب الخمر، ما یک حکم داریم که نهی است و یک متعلق حکم داریم که شرب است و باز این شرب، یک متعلق دارد که می شود متعلق المتعلق که می شود خمر. خمر می شود موضوع. یعنی اذا وجد الخمر فی الخارج، فلا تشربه.

حالا در ما نحن فیه، این وجوب، تعلق گرفته به قصد الامر و قصد الامر می شود متعلق و متعلق این قصد، امر است که می شود متعلق المتعلق. امر فرض وجودش می شود. یعنی اگر امری موجود شد، آن وقت شارع امر می کند.

اینجا مرحوم آقای نائینی بعد از این دو مقدمه، می فرماید هم محذور، در مقام جعل است و هم محذور، در مقام فعلیت است و هم محذور، در مقام امتثال است.

اما محذور در مقام جعل چون حکم تا موضوعش فرض نشود، جعل نمی شود. الآن موضوعش خود این امر است پس باید این امر، متقدم بر حکم باشد باز از این جهت که خودش حکم است، متأخر از حکم باشد، این می شود خلف. چیزی که متقدم است در عین حال که متقدم است باید متأخر باشد.



در مقام فعلیت هم محال است چون در مقام فعلیت، این امر کی فعلی می شود؟ وقتی که موضوعش فعلی شود. از آنجا که یکی از اجزاء موضوع این امر است. پس امر باید قبل از آن که فعلی شود، فعلی شود. و این محال است که فعلیت امر، هم متقدم باشد و هم متقدم.

امتنالش هم محال است چون این مکلف، بخواهد امتثال کند، مولی وقتی امر می کند که امرش باشد. تا امر نباشد، که امر نمی کند.

این تقریب، تقریبی است که از اجود نقل کردیم. آقای خوئی ره مقداری بیانش فرق می کند ولی مقصودش قاندا همین است.

مطلب دوم، اشکال آقا ضیاء: ایشان اشکال کرده که متعلق، امر نیست بلکه قصد الامر است.

از این تقریبی که ما کردیم جواب آقا ضیاء واضح است چون آقا ضیاء ظاهراً غفلت از مقدمه ثانی کرده که می فرماید متعلق المتعلق، موضوع است. مگر نمی گویند قصد امر را اخذ کرده. قصد که شد متعلق، امرش می شود متعلق المتعلق.

مطلب چهارم: اشکالی است که مرحوم آقای خوئی به آقای نائینی کرده. آقای نائینی در مقدمه ثانیه یک ادعایی داشت. آن ادعا این بود که متعلق المتعلق، همیشه موضوع است و باید فرض وجودش شود. مرحوم آقای خوئی می فرماید برهان این فرمایش شما چیست؟ این یک ادعاست. چیزی که باید در موضوع اخذ شود دو راه دارد. یک راه این است که مستفاد از خطاب باشد و فهم عرفی از خطاب، این باشد که موضوع است. مثل اوفوا بالعقود که اگر چه عقد، امری اختیاری است اما متفاهم عرفی از این خطاب این است که موضوع است و فرض وجودش شده. اگر عقدی در خارج ایجاد شد، وفاء کن. راه دوم این است که آن قید، قید غیر اختیاری باشد. وقتی قید، قید غیر اختیاری شد، قطعاً در موضوع اخذ می شود مثل شهر رمضان. اما در ما نحن فیه هیچکدام از این دو ملاک وجود

ندارد. یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة مع قصد الامر، بالوجدان متفاهم عرفی این نیست که امری باشد. اما این که شما بفرمایید، امر غیر اختیاری است و امر به دست عبد نیست بلکه به دست مولی است، می فرماید قصد امر اختیاری است ولو امرش غیر اختیاری باشد. وقتی مولی امر کرد، قصد امر به اختیار من است. و اگر امر نکرد که هیچ. ولی یقین دارم که امر کرده چون فرض این است امر هست. ما دلیلی نداریم که امر باید در متعلق تکلیف، اخذ شود کما این که در لاتشرب الخمر هم غلط است. خمر، موضوع نیست چون لازم نیست شارع خمر را فرض کند بعد حرمت را روی شرب خمر ببرد زیرا قبل از آن که خمری باشد، لاتشرب الخمر را جعل کند، فائده دارد و فائده اش این است که دیگر دنبال این نمی رود که خمر درست کند. لذا در نواهی ما دلیل نداریم که همه جا، متعلق است. لا تشرب الخمر معنایش این نیست که اگر خمر، موجود شد نخور، خمر فرض وجودش نشده. ولو خمری نیست می گوید شرب خمر نکن. بنابراین این مقدمه ثانیه که آقای نائینی می فرماید متعلق المتعلق همیشه موضوع است، نه بین است و نه مبین، نه واضح و بدیهی است و نه آقای نائینی، استدلالی بر آن کرده که تام باشد.

مطلب پنجم: آقای صدر می گوید شما آقای خوئی، یک مطلب را فراموش کردید و آن این است که اگر این شخص بخواهد قصد امر کند، امر به وجود واقعی که فائده ندارد. او باید یا علم به امر داشته باشد یا ظن به امر داشته باشد یا حداقل احتمال امر را بدهد. لذا فرمایش آقای نائینی درست است و باید اینها را اخذ کند و کاری با خود امر ندارد چون اگر اینها نباشد، این تکلیف، امتثالش مقدور نیست.

مطلب ششم: جواب این حرف واضح است. وقتی تکلیف، مشروط به قدرت است، وقتی تکلیف مشروط به التفات است و غافل، تکلیف ندارد، همین کافی است و لازم نیست که شارع این را هم اخذ کند چون اگر من نه علم به امر داشته باشم و نه ظن به امر داشته باشم و نه احتمال امر بدهم، عاجزم

و غافل و تکلیف ندارم. مثل این می ماند که بگویند الله علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا، باید یا هم داشته باشد و الا نمی تواند برود! جوابش این است که وقتی نمی تواند مستطیع هم نیست. وقتی فرموده مستطیع باشد، یا داشته باشد را برای چه بگویند؟ باید شما یک قیدی را بگویند حتما داخل است که آن قید، به وسیله قدرت و به وسیله التفات که شروط عامه تکلیف است، آن قید دفع نشود.

البته کلام آقای خوئی هم یک گیری دارد چون قیودی که غیر اختیاری است مثل وقت، اینها هم لازم نیست در متعلق اخذ کند. شارع می گوید من صلوة در وقت را خواسته ام. می گویند حالا آمد و قیامت شد، می گویند اگر قیامت شد، قید قدرت هم هست دیگر. وقتی قدرت اخذ شد، یکفی. این که ما می گوئیم، وقت هم قید واجب است و هم قید وجوب را از ادله استفاده کرده ایم (اذا زالت الشمس فقط وجبت الصلواتان حتی تغرب الشمس) و الا برهان عقلی نمی گویند که هم قید واجب است و هم قید وجوب است.

**شنبه ۹۵/۱۰/۱۱ (جلسه ۱۶۱)**

کلام در این بود که اگر شک کنیم واجبی تعبدی است یا توصلی، آیا به اطلاق خطاب می شود تمسک کرد تا اثبات کنیم توصلیت را یا نمی شود؟

گفتیم تارتا این قصد قربتی که در متعلق امر باید اخذ شود به معنای قصد امر است و اخری به معنای دیگر قصد قربت است. اگر به معنای قصد امر باشد وجوهی برای استحاله اخذ، ذکر شده که در نتیجه وقتی اخذش محال است و تقییدش محال شد، اطلاقش هم بنا بر قولی که تقابل اطلاق و تقیید، تقابل ملکه و عدم ملکه است، محال می شود.

وجه اول، وجهی بود که مرحوم آخوند در کفایه بیان فرمود. وجه دوم، وجهی بود که مرحوم آقای نائینی ره ذکر کرد. در این وجه، عرض کردیم که شش مطلب موجود است. مطلب اول، تقریب وجه دوم. مطلب دوم، اشکال آقا ضیاء. مطلب سوم آقای خوئی به آقا ضیاء. مطلب چهارم، اشکال مرحوم آقای خوئی به آقای نائینی. مطلب پنجم، اشکال آقای صدر به آقای خوئی. مطلب ششم، عرض ما بود به کلام آقای صدر که بیانش در روز قبل گذشت.

یک تنه ای از وجه ثانی باقی ماند که مرحوم آقای نائینی فرمود اگر بخواهید قصد شخص همین امری که جعل می شود را در موضوع امر اخذ کنید، این محذور هم در ناحیه جعل به وجود می آید و هم در ناحیه فعلیت و هم در ناحیه امتثال. اما محذور در ناحیه جعل، به خاطر این که وقتی شخص این امر، قصدش بخواهد در متعلق اخذ شود، لازمه اش این است که امر، در موضوع اخذ شود و این خلف می شود چون باید فرض وجود شخص همین امر شود قبل از وجودش و لازم می آید تقدم الشیء علی نفسه چون از این طرف که در موضوع اخذ می شود، باید مقدم باشد و از این جهت که حکم است، باید مؤخر باشد.

به عقل قاصر ما این فرمایش آقای نائینی درست نیست حتی اگر از آن اشکال آقای خوئی که وارد بود، صرف نظر کنیم که ما دلیل نداریم متعلق المتعلق، همیشه در موضوع اخذ می شود. فرض کنیم شارع می خواهد این امر را در موضوع جعل کند. اشکال ندارد. فرض وجود این امر را می کند قبل از این که این امر باشد. این که محال نیست. فرض وجود یک شیئی قبل از وجودش که محال نیست. این که بالاتر از فرض اجتماع نقیضین نیست. بعد هم امر را جعل می کند. این محذوری در مقام جعل ندارد.

اما در ناحیه امتثال، که ایشان فرموده در ناحیه امتثال، محذور بوجود می آید، آن هم ظاهراً درست نباشد چون ایشان می فرماید سرّ این که محذور در ناحیه امتثال، بوجود می آید این است که اگر بخواهد قصد امتثال کند، باید قصد کند اتیان این اجزاء و صلوة را و قصد کند قصد امتثال را و حال آنکه انسان نمی تواند قصد کند قصد امتثال را.

جواب این هم واضح است و این نکته ای که عرض می کنیم برای همه وجوه آینده مفید است چون اشتباهی در فرمایشات اعلام رخ داده. صلوة مرکب است از این اجزاء (ذات صلوة) بعلاوه قصد امر به اجزاء را نه قصد امر به کل را. کأنّ مثل این می ماند که شارع بفرماید بر تو واجب است، رکوع، سجود، قرائت، تشهد و قصد قربت در رکوع، نه قصد قربت در همه اجزاء. اینجا هم بر تو واجب است ذات صلوة و قصد امر به ذات صلوة، نه قصد امر به ذات صلوة و قصد امر قصد امر. به قول آقای خوئی ره این جزء مأمور به (قصد امر) توصلی است.

بله اشکال در ناحیه فعلیت پیش می آید چون فعلیت این امر، متوقف بر این است که فعلیت این امر، قبل از خودش در خارج محقق شود و این محال است که قبل از آن که امر باشد، امر در خارج محقق شود. ولی در ناحیه جعل و امتثال، مشکلی نیست. هذا تمام الکلام در وجه ثانی.

وجه ثالث که آقای صدر این وجه را قبل می کند، همان وجهی است که از مرحوم آقا ضیاء در توضیح کلام مرحوم آخوند عرض کردیم. خلاصه آن وجه این است که اگر شارع، بخواهد قصد امر را در متعلق اخذ کند، اگر چه در مقام جعل، تصور امر کافی است و احتیاجی به وجود خارجی امر نیست و تصور امر، قبل از امر مشکلی ندارد، اما شارع می خواهد تصور کند امری را که یراه متأخرا. در واقع محذوری نیست ولی در لحاظ شارع، امری که یراه متأخرا و یلاحظ متأخرا این را می خواهد متقدماً تصور کند و در متعلق امر اخذ کند. این لازم می آید تقدم الشیء علی نفسه در لحاظ خود امر

و جاعل و شارع، نه در واقع و محال است که لاحظ، بتواند یک شیئی را که متأخر لحاظ کرده، متقدم لحاظ کند.

جواب این را هم در فرمایش آقا ضیاء ذکر کردیم که شارع، لحاظ می کند امری را که متأخر است، متقدما در متعلق اخذ می کند. این طور نیست که آن شیئی که ملحوظ است متأخرا، مرئی هست متأخرا، بما هو ملحوظ متأخرا تصور شود متقدما و در موضوع اخذ شود. آن لحاظ، مصحح اخذ است. آن لحاظ مصحح جعل است نه این که دخیل در جعل باشد. مثل این می ماند که واضع وقتی لفظ زید را می خواهد برای این بچه ای که خدا به او داده، وضع کند باید این بچه را لحاظ کند و لفظ را هم باید لحاظ کند، اما این طور نیست که لفظی را که لحاظ می کند برای بچه ای که لحاظ کرده وضع کند، ذات لفظ را وضع می کند برای ذات بچه. در ما نحن فیه هم همینطور است. شارع آنی که را لحاظ کرده متأخرا، او را در مقام جعل، قبل از وجودش فرض می کند و تصور می کند و در متعلق، اخذ می کند. نه این تصور متقدما، در مقام جعل دخیل است و نه آن ملحوظ متأخرا دخیل است. ذات آنی که متأخر است، قبل از وجودش او را در متعلق اخذ می کند لیوجد. بله اگر بخواهد این کار را بکند، احتیاج به لحاظ دارد. اما جاعل از لحاظش غافل است. اصلا لحاظش را نمی بیند. او واقع را می بیند.

وجه رابع، وجهی است که آقای صدر در کلامش دارد. این وجه دو مقدمه دارد.

مقدمه اولی: حقیقت امر این است که داعویت داشته باشد و محرکیت داشته باشد. داعویت و محرکیت داشته باشد یعنی امر مولی موجب شود اراده فعل و بعث در نفس عبد ایجاد شود. این حقیقت امر است.

مقدمه ثانیه این است که امری که حقیقتش اعتبار است و ابراز است، نمی تواند محرک باشد و داعی باشد که در نفس منقذ شود، انقداح اراده. اگر گفتید امر به صلوة، قصد امر در آن معتبر است به چه معناست؟ به این معناست که ذات صلوة بعلاوه قصد امتثال. این امر، محال است داعویت داشته باشد به ذات صلوة، به وسیله این اخذ قصد قربت. یعنی قصد امتثال امر را که در متعلق اخذ کردی، برای این اخذ کرده ای که امر، داعویت داشته باشد برای اتیان ذات صلوة به قصد قربت. اگر بپرسند این مأمور به شما دو جزء دارد. یک جزئش ذات صلوة است. یک جزئش قصد امر است. این قصد امر را برای چه اخذ کرده ای؟ که این مصحح شود، این امر، امکان داعویت داشته باشد، که ذات صلوة را به قصد امر بیاوری چون اگر قصد امر نباشد، این امر، خودش اقتضاء نمی کند که ذات صلوة را به قصد امر بیاور. ایشان می گوید این امر منحل می شود به دو حصه، به دو امر ضمنی. یک امر ضمنی، به ذات صلوة و یک امر ضمنی به قصد امر. این امر ضمنی به قصد امر کلاجر فی جنب الانسان است، چون این امر به ذات صلوة که حصه ای از این امر است، آیا امکان دارد که داعی باشد برای فعل یا امکان ندارد؟ از دو حال که خارج نیست. اگر امکان دارد، پس این حصه دوم لغو است چون امکان هست دیگر. اگر امکان ندارد، حصه دومی نمی تواند امکان بیاورد چون حصه دومی هم امر ضمنی است صنو الامر الضمنی الاول یعنی مثل امر ضمنی اول. اگر او نتوانست داعویت بیاورد، این هم نمی تواند داعویت بیاورد. ان قلت: اگر کسی نماز خواند بدون قصد قربت، امر ساقط می شود؟ قلت: نه. اما این حصه دوم، این امر ضمنی دوم، تنها کاری که می کند این است که می گوید امر ضمنی اولی، بدون قصد قربت ساقط نمی شود.

خوب این بیان نمی دانم چطور شده در کلمات ایشان آمده. می گویم آقای صدر این کلام شمادو اشکال دارد. یک نقض و یک حل.

نقضش این است که اگر این امر دومی، کالجر فی جنب الانسان است، پس چطور باعث می شود که امر ضمنی اول، بدون قصد قربت ساقط نمی شود. پس معلوم می شود که داعویت دارد. اگر داعویت

ندارد، پس چطور می گویند فائده اش این است که امر اولی بدون قصد قربت ساقط نمی شود؟ این اولاً.

ثانیاً عجیب است، شما را چرا امر ضمنی اول را با امر ضمنی دوم می سنجید؟ امر ضمنی که داعویت ندارد. شما در واقع باید دو امر استقلالی را با هم بسنجید. یک امر استقلالی به خصوص ذات صلوة و یک امر استقلالی به ذات صلوة به قصد قربت. خوب امر استقلالی به ذات صلوة داعویت ندارد که به قصد قربت بیار. ممکن است به قول شما انسان ذات صلوة را به شهوات نفسانی و اغراض سیاسی بیاورد. اما این که این امر استقلالی دوم که ذات صلوة را به قصد امر بیاور، او داعویت دارد. شما می گویند اگر امر اولی، داعویت ندارد، امر دومی صنو امر اول است، امر دومی را آن امر ضمنی می گیرید! امر ضمنی که داعویت ندارد!

سوال: ؟

جواب: نه این که دو تا امر استقلالی دارد. یعنی شارع نگاه می کند می بیند دو تا امر استقلالی، امکان جعل دارد. یک امر استقلالی این است که فقط به ذات صلوة بزند. بگوید این امر استقلالی را ولش کن. یک امر استقلالی این است که به ذات صلوة به قصد قربت بزند. نه این که دو تا امر فعلاً دارد. شما وقتی می خواهید بسنجید که داعویت دارد یا ندارد، آقای صدر! باید این دو امر استقلالی را بسنجید نه دو امر ضمنی را با همدیگر. امر ضمنی که داعویت ندارد. داعویت امر ضمنی، چیزی غیر از همان امر استقلالی نیست.

وجه خامس، وجهی است که حاج شیخ اصفهانی در نهاية الدراية بیان فرموده: قصد شخص امر محال است در متعلق امر اخذ شود چون اگر قصد امر در متعلق امر اخذ شود، لازم می آید محرکیه الشیء لنفسه، داعویة الشیء لنفسه یا علیة الشیء لنفسه. چرا؟ زیرا اگر امر رفت روی صلوة بعلاوه قصد امر، معنایش این است که این امر، داعویت داشته باشد که ذات صلوة را بیاور چون یک جزء است و همین امر، داعویت داشته باشد که قصد امر را هم بیاور. قصد امر یعنی چه؟ یعنی امر داعی باشد. الآن می



خواهد امر، داعی شود که امر داعی شود. امر محرک شود که امر محرک شود و این محال است چون نمی تواند یک شیء علت خودش باشد.

جواب این هم واضح شد. شصت درصد مباحثی که اینجا مطرح شده، منشأ اشتباهش یک کلمه بوده و آن یک کلمه این است که قصد امر را بد معنا کرده اید، قصد امری که جزء دوم است معنایش این نیست که قصد کن، مجموع این اجزاء و این قصد امر را به قصد امر، بلکه یعنی امر رفته روی ذات صلوة بعلاوه قصد امر به ذات صلوة. به قول آقای خوئی ره قصد امرش توصلی است.

وجه سادس که یکی از عمدہ وجوه است، این است که مرحوم آخوند ره می فرماید اگر شارع، قصد امر را در متعلق اخذ کند، امتثالش در خارج محال است چون می خواهد ذات صلوة را به قصد امر بیاورد. خوب ذات صلوة که امر ندارد. امر رفته روی مقید. مقید از ذات صلوة با قید قصد امر. مقید که امر ندارد. ان قلت: ذات مقید، امر گیری دارد. قلت: ذات مقید حتی امر گیری هم ندارد چون امر گیری به مقدمه ای تعلق می گیرد که وجود خارجیش منحا از ذی المقدمه. دو وجود باشد. وقتی که امر رفته روی مقید بما هو مقید، ذات صلوة که امر گیری ندارد چون ذات صلوة که در خارج ایجاد می شود یا با قصد قربت ایجاد می شود یا بدون قصد قربت. اگر با قصد قربت ایجاد شود که این کل مأمور به است و مقدمه نیست و اگر بدون قصد قربت ایجاد شود، این که مقدمه نیست، مابین است چون صلوتی که بدون قصد قربت ایجاد شده نمی شود بعدا با چسب، به آن چسباند. بله ذات صلوة جزء تحلیلی است. مقدمه در ذهن است. او که امر گیری ندارد. پس ذات صلوة امر ندارد و اگر به قصد امر بیاوری، تشریح است و حرام است.

ان قلت: ما قصد قربت را شرط نمی گیریم، جزء می گیریم.

قلت: این دو اشکال دارد: یکی این که لازم می آید یک جزء مأمور به اختیاری و ارادی نباشد چون فعل اختیاری و فعل ارادی به نظر آخوند یعنی فعل مسبوق به اراده. الآن ذات صلوة اختیاری است چون مسبوق به اراده است. ولی اراده اتیان صلوة، اختیاری نیست چون اراده که مسبوق به اراده

نیست. اگر اراده، مسبوق به اراده باشد، تسلسل لازم می آید. پس لازم می آید که یک جزء مأمور به امر غیر اختیاری باشد و امر غیر اختیاری، محال است که مأمور به باشد.

اشکال دوم: قبول کردیم که یک جزء غیر اختیاری باشد، باز فائده ندارد و نمی تواند مکلف، ذات صلوة را به قصد امر بیاورد. جناب آخوند چرا؟ اینجا که ذات صلوة دیگر امر ضمنی دارد. وقتی دو جزء شد، به قصد این امر ضمنی می آورد؟! می فرماید امر استقلالی مثل بسته ای نیست که وقتی آن را باز می کنید چند چیز داخل آن باشد. یک امر است که از داعویت امر نسبت به اتیان هر جزء، تعبیر می کنند به امر ضمنی.

ان قلت: خوب باشد، آن امر می گوید این را بیاور.

قلت: آیا یک کسی می تواند بگوید من الآن رکوع را به قصد امر ضمنی می آورم. نه. وقتی می تواند رکوع را به قصد امر ضمنی بیاورد که رکوع را در ضمن بقیه بیاورد. رکوع تنها که امر ضمنی ندارد. اینجا اگر بخواهد ذات صلوة را به قصد امر ضمنی بیاورد، باید ذات صلوة را در ضمن بقیه بیاورد. یعنی ذات صلوة بعلاوه قصد امر را به قصد بیاورد تا ذات صلوة به قصد امر ضمنی آورده شده باشد و این هم الآن گفتیم که ذات صلوة بعلاوه قصد امر، محال است به قصد امر آورده شود چون لازم می آید که قصد کند که قصد کند، اراده کند که اراده کند، حرکت کند که حرکت کند.

این هم جوابش از جوابی که به حاج شیخ و دیگران دادیم روشن شد که آقای آخوند! این صلوة درست است که دو جزء دارد، اما یک جزئش ذات صلوة است و یک جزئش قصد اتیان ذات صلوة به قصد امر نه این که ذات صلوة بعلاوه قصد امر به قصد امر. این قصد امر خورده به نصفی از این مأمور به. وقتی اینطور شد، می گوید اگر من ذات صلوة را به قصد امر ضمنی بیاورم درست است.

ان قلت: اگر ذات صلوة را به قصد امر ضمنی بیاوری، دردی را دوا نمی کند چون مجموع باید آورده شود.

قلت: خوب مجموع آورده می شود چون مجموع ذات صلوة را به قصد امرش بیاور است. وقتی ذات صلوة را آوردم و قصد امر هم آوردم، آن جزء دوم محقق می شود در خارج. همه اشکال آخوند ره این اینجا ناشی شده که جزء دوم را قصد امر به کل گرفته.

**یکشنبه ۹۵/۱۰/۱۲ (جلسه ۱۶۲)**

کلام در این بود که اگر قصد قربت به معنای قصد امتثال امر باشد، آیا ممکن است آن را در متعلق تکلیف اخذ کنیم یا نه؟

عرض کردیم تارتا می خواهد قصد امتثال شخص همین امر را در متعلق همین امر اخذ کند که این گذشت و عرض کردیم که محذوری ندارد و جائز است.

اما یک وقت قصد امتثال طبیعی امر را در موضوع این امر می خواهد اخذ کند نه قصد امتثال شخص این امر را، این به طریق اولی محذوری ندارد چون وقتی شخص امر، محذوری نداشت، طبیعی امر به طریق اولی محذور ندارد.

اما چرا بعضی از قصد شخص امر، عدول کرده اند و گفته اند قصد طبیعی امر را اخذ می کنیم. اگر گفتیم قصد شخص امر محال است، آیا راهی دارد که بگوییم اخذ قصد شخص امر در متعلق این امر محال است، ولی قصد طبیعی امر اشکال ندارد؟

بعضی خواسته اند بگویند قصد شخص امر، محال است ولی قصد طبیعی امر اشکال ندارد. مرحوم آقا ضیاء آن اشکالی که به اخذ قصد شخص امر کرده بود، که اخذ قصد شخص امر، لازم می آید که در لحاظ مولی و جاعل، خلف لازم بیاید چون شیئی که لوحظ متأخرا متقدما اخذ شود. این محال است.

اما طبیعی چطور؟ فرموده طبیعی هم همینطور است چون وقتی مولی میخواهد قصد طبیعی امر را در متعلق اخذ کند، وقتی می بیند شخص این امر را نمی تواند لحاظ کند، پس قطعا آن طبیعی ای که اخذ

می کند شامل این فرد نمی شود. این فرد خارج است. لذا فرقی نمی کند که قصد شخص امر را اخذ کنیم یا قصد طبیعی امر را اخذ کنیم.

این فرمایش آقا ضیاء ره مبتنی بر یک نکته ای است که در فقه، ثمره زیاد دارد. جناب آقا ضیاء شما که فرمودید محذور، در واقع نیست بلکه در نظر مولی است. مگر مولی وقتی که می خواهد قصد طبیعی امر را اخذ کند، لازم است که به افراد امر هم نگاه کند، به افراد طبیعی هم نگاه کند؟ یا این که اصلا به افراد طبیعی کاری ندارد؟ یعنی چه که شما می فرمایید وقتی نگاه می کند، این امری که متأخر است، این امر را نمی تواند متقدم اخذ کند، پس طبیعی شاملش نمی شود؟ چه بسا وقتی مولی امر می کند به یک طبیعی یا یک طبیعی را موضوع قرار می دهد، اصلا غافل باشد از بعضی از افرادش. این اشکال را ممکن است کسی به آقا ضیاء کند.

جوابی که از این اشکال می دهیم دوتا است. یکی این که اگر این حرف درست باشد، در موالی عرفیه است که غفلت پیدا می کند. ولی در خداوند سبحان که غفلت معنا ندارد. پس قطعا به همه افراد، نظر دارد.

عمده، جواب دوم است: اگر شخصی می فرماید احل الله البیع، و ما می دانیم که غافل بوده از بیع ربوی و حواسش نبوده، ولی بیع ربوی را عقلا نمی تواند امضاء کند. اگر حواسش بود، امضاء نمی کرد. آیا اینجا می توانیم بگوییم که اطلاق دارد؟ نه. اطلاق در سیره عقلاء در جایی منعقد می شود که احتمال التفات مولی نسبت به افراد را بدهیم. یا اگر احتمال التفاتش را ندهیم، محذوری نداشته باشد و الا اگر محذوری داشته باشد، قطعا نمی تواند این را اخذ کند. آقا ضیاء می فرماید اخذ این محذور دارد. وقتی اخذش محذور داشت، لذا اطلاق ندارد و شامل نمی شود.

خوب این حرف درست می شود بر مسلک مرحوم آقای خوئی و مسلک مرحوم آقا ضیاء عراقی که بگوئیم اطلاق، یا تقابلهش تقابل ملکه و عدم ملکه است یا تقابلهش، تقابل تضاد است یعنی اطلاق لحاظ القید ثم رفضه است یا لحاظ القید در جائی که قابلیت تقیید هست. اما بنا بر این مسلک که حقیقت اطلاق، سلب و ایجاب است، اینجا لحاظ نمی خواهد بکند این فرد را تا شما بگوئید محذور لازم می آید.

ان قلت: پس چرا می گویند این اطلاق، مقید لیبی دارد؟ مثلا اطلاق تکلیف، مقید به قدرت است و مقید به التفات است؟

می گوئیم دو نکته هست: یک نکته این است که یک وقت، شمول اطلاق فردی را محال است. یک وقت هست لحاظ مولی محال است. مولی اگر بخواهد این را لحاظ کند، متأخر در عین حال این را اخذ کند، لازم می آید تهافت در نظر مولی. ولی مولای غافل که لحاظ ندارد و محذوری هم ندارد. محذور در اخذ نیست. محذور در لحاظ است. جناب آقا ضیاء اگر مولی می گوید من اصلا شخص این امر را لحاظ نکردم، تا بگوئید در لحاظ من، محذور دور و تهافت لازم می آید. اگر این را من لحاظ کردم، آن وقت شما می توانید به من اشکال کنید که این لحاظ، جور در نمی آید. ولی وقتی من لحاظ نکرده ام، چه اشکالی دارد که این فرد را هم شامل شود؟ این نسبت به سلب و ایجاب.

حالا یک پله بالاتر می رویم و می گوئیم حتی بر مسلک آقای خوئی، کلام آقا ضیاء درست نیست. چرا؟ چون آقای خوئی می فرماید من اگر بخواهم این امر متأخر را لحاظ کنم اشکال دارد؟ می گوید نه. چون لحاظ متأخر طوری نیست. می گوید پس اشکال در کجاست؟ این است که بخواهی این لحاظ متأخر را مجدداً لحاظ کنی متقدم. این محذور دارد. می گوید من که نمی خواهم متقدم لحاظ

کنم. چون اطلاق در مسلک من یعنی لحاظ القید و رفضه. من این قید متأخر را لحاظ کردم و رفض کردم. چه اشکالی دارد؟

بله بنابر مسلک ملکه و عدم ملکه و آن هم روی تقریب غلط مسلک ملکه و عدم ملکه، کلام آقا ضیاء درست می شود چون قبلا گفتیم که حتی بنابر این که تقابل ملکه و عدم ملکه باشد، یک وقت اختصاص حکم به این محال است و یک وقت هست شمولش محال است. اینجا جائی است که اختصاصش محال است، شمولش محال نیست. لذا حتی اگر بگوییم تقابل ملکه و عدم ملکه هست باز اینجا تقیید محال است، اطلاق جائز است چون یک وقت هست تقیید محال است، یعنی اختصاص حکم محال است. این منافات ندارد که مطلق باشد چون اطلاقش محال نیست. این قابلیت تقیید دارد. قابلیت تقیید اختصاص ندارد، نه این که شمول ندارد. اما یک وقت هست که شمول محال است، اگر نتوانست شامل شود، بله اینجا اطلاق هم محال است. بله اگر کسی گفت تقابل اطلاق و تقیید، تقابل ملکه و عدم ملکه است و این تقابل ملکه و عدم ملکه هم معنای غلطی شود که هر جا که تقیید محال است، اطلاق محال است و متوجه این نکته نشود که تقیید محال است، به چه معنا محال است، آن وقت اشکال آقا ضیاء وارد است.

بعضی در حاشیه تقریرات آقای صدر، بین اخذ شخص امر و اخذ طبیعی فرق گذاشته اند و گفته اند اخذ شخص امر محال است ولی اخذ طبیعی محال نیست چون یک اشکالی در منطق هست که می گویند جزئی، مایمتنع صدقه علی کثیرین و کلی آنی است که لا یمتنع صدقه علی کثیرین. پس آی زید جزئی است یا کلی؟ زید هم کلی است زیرا هر چه آن را قید بزید باز ممکن است فرض کنیم مصداق دوش را. شریک الباری که اصلا مصداق ندارد کلی است، زید را هم می شود فرض مصداق برایش کرد. جواب داده اند که مفاهیم همیشه کلی اند. ما مفهوم جزئی نداریم. مفهوم بما هو مفهوم، کلی است و هر چقدر قید بخورد از کلیت خارج نمی شود. وقتی از کلیت خارج می شود که وجود پیدا کند. در

واقع وجود است که جزئی است. به همین جهت گفته اند الشیء ما لم یوجد لم یتشخص و ما لم یتشخص لم یوجد. این که می گوییم زید جزئی است چون زید اسم بچه ای که از فلان پدر و فلان مادر در تاریخ فلان روز متولد شده و رنگش فلان است، نیست زید اسم این بچه ی خارجی است نه مفهوم لذا جزئی است. چون هر چه فرض کنیم وجود آخر است نه این وجود. بله ممکن است شما هزار وجود را با این ماهیت فرض کنید ولی اینها وجود آخر است. حالا این حرف درست است یا غلط است، فعلا بماند. می گوید شما بخواهید این امر متأخر را اخذ کنی باید اشاره کنی. آنی که اشاره می کنی با وصف اشاره محال است متقدم شود. اگر اشاره را برداری، دیگر شخص آن امر نیست.

این حرف درست نیست چون یک وقت ما وجود فرضی را می خواهیم و یک وقت هست که وجود حقیقی را می خواهیم. اگر ما می خواهیم این امر بعدی را اخذ کنیم، لازم نیست اشاره را هم در آن اخذ کنیم. این شبیه حصه توأمه است یعنی آن امری که بعد از این موجود می شود، نه به این قید، خوب او را اخذ می کنیم. لذا اگر جهاتی که ما عرض کردیم نسبت به کلام آقا ضیاء، به این کلمه مشکلی حل نمی شود.

اما غیر از این اشکال، یک اشکال دیگری باشد که به قصد شخص امر وارد شود و به قصد طبیعی امر وارد نشود به عقل قاصر ما نمی رسد. نمی دانم چرا بعضی مثل مرحوم آقای خوئی ره در فرمایشاتشان از اخذ شخص امر تحاشی می کنند. دائماً می خواهند طبیعی امر را اخذ کنند. خوب چرا شخص امر را اخذ نمی کنید؟ مگر چه استحالته ای دارد. شما که از اشکال آقا ضیاء جواب دادید. شما که لحاظ را درست کردید. پس این چه محذوری دارد که اصرار دارید که قصد طبیعی امر را اخذ می کنیم. یا مرحوم شیخنا الاستاذ ره در درسشان اصرار داشتند که قصد طبیعی امر را اخذ می کنیم. قصد هر دو ممکن است و ثمره ای هم ندارد چون عرض کردیم این اشکال آقا ضیاء هم درست

نیست. بلکه اگر کسی اشکال آقا ضیاء را در شخص امر قبول کند، آن اشکال در طبیعی امر نمی آید به بیانی که عرض کردیم.

هذا تمام الکلام نسبت به قصد شخص یا طبیعی امر در متعلق امر با یک امر.

حالا اگر کسی گفت با یک امر نمی شود، با دو امر می شود یا نه؟

مرحوم آخوند بعد از آن که فرموده با یک امر محال است، می فرماید اگر کسی بگوید با دو تا امر، اول یک امر می کند به ذات صلوة، بعد امر دوم می کند به این که این ذات صلوة را به قصد امر اول بیاور، این دو امر در حکم یک امر هستند. این فقط یک حیل و یک وسیله است برای رسیدن به هدف مولی و به غرض مولی.

مرحوم آخوند به این بیان دو اشکال می کند:

اشکال اول این است که بالوجدان ما در عبادات مثل سایر واجبات و مستحبات، یک امر بیشتر نداریم. ثانیاً این امر اول آیا بدون قصد قربت، غرض از او حاصل می شود یا نمی شود؟ اگر حاصل می شود امر دوم لغو است. اگر حاصل نمی شود و غرض باید با قصد قربت باشد، احتیاج به امر دوم نیست. چون همین امر اول بعلاوه حکم عقل، کافی است که ما باید به قصد امر بیاوریم چون هر امری می گوید باید طوری متعلقش اتیان شود که محصل غرض مولی باشد. اما اگر جائی غرض مولی تحصیل نمی شود، امر ساقط نمی شود و باقی است. این غرض چطور که ابتداء باعث حدوث امر شد، همان علت محدثه الآن هم هست. با توجه به این حکم عقل، به امر دوم احتیاجی نیست. در ما نحن فیه، امر احتیاج به مؤنه دارد. این اشکالی که مرحوم آقای خوئی کرده، به آخوند ره وارد نیست. شما می خواهید اثبات امر کنید و اثبات امر مؤنه می خواهد.



اما این اشکال به آخوند ره وارد است که حالا یک مولائی می خواهد به وسیله متمم جعل، معلقش را تقیید کند. این ممکن است یا نه؟ درست است که احتیاج نیست و نمی توانیم کشف کنیم ولی آیا عقلا ممکن است یا نه؟

مرحوم آقای خوئی اشکال کرده و فرموده عقلا ممکن نیست زیرا سوال می کنیم امر اولی، مطلق است یا مقید است یا مهمل؟ مطلق که نیست چون شما گفتید که قابل تقیید نیست. چیزی که قابل تقیید نیست، پس اطلاق ندارد. مقید هم که نیست چون تقییدش محال است. پس مهمل است. آن وقت اشکال می شود که اهمال در مقام ثبوت محال است. چرا؟ چون هر جائی که تقیید محال شد، به نظر آقای خوئی ره، اطلاق ضروری است. نمی شود یک حاکمی حکم کند ولی خودش نداند بر چه موضوعی حکم کرده. باید موضوع را تصور کند. وقتی امر اول محال شد، امر دوم هم محال می شود چون امر دوم می خواهد بگوید این صلوة را به قصد امر اول بیاور.

آقای خوئی! آیا اهمال در واقع محال است؟ اسم جنس برای چه وضع شده؟ برای ماهیت مبهمه مهملة. شما که می گوید اهمال محال است. حالا یک کسی به جای این که بخواهد رجل را وضع کرد، می گوید امر کردم چون امر هم حکم است. اگر اهمال محال است، پس اسم جنس برای چه وضع شده؟

این اشکال به آقای صدر هم وارد است. می گوید تقابل اطلاق و تقیید، سلب و ایجاب است. تقابل اطلاق و تقیید سلب و ایجاب است؟ پس اسم جنس وضع شده یا برای مطلق یا برای مقید. مقدمات حکمت می خواهید چکار؟

مرحوم شیخنا الاستاذ، در یک دوره ای متوجه این اشکال شد لذا فرمود اسم جنس وضع شده برای مطلق و فرقی بین عموم و اطلاق نیست. دوره بعد باز برگشت چون این را هم بگوییم باز یک محذوری دارد.

اگر بگویید اسم جنس را می گوییم وضع شده برای مطلق، اشکال می شود که می گویند، انسان تارتا مقید اخذ می شود و اخری مقید اخذ می شود. این هم بالوجدان درست است. خوب این انسانی که می گویند تارتا مطلق اخذ می شود اخری مقید اخذ می شود، این انسان، معنایش چیست؟ مقسمی که تارتا مطلق و تارتا مقید اخذ می شود معنایش چیست؟

### **دوشنبه ۱۳/۱۰/۹۵ (جلسه ۱۶۳)**

کلام در این بود که قصد امر را آیا می شود در متعلق امر اخذ کرد یا نه؟

مرحوم آخوند ره بعد از آن که این بحث را تمام کرد که با یک امر نمی شود قصد امر را در متعلق امر اخذ کرد، بعد فرمود ان قلت: اگر کسی بگوید ما به دو امر، قصد امر را در متعلق امر اخذ می کنیم. یک امر مولی می کند به ذات فعل. امر دوم می فرماید آن ذات فعل را به قصد امر اول بیاور. این دو امر حقیقتش در واقع یک امر است. این یک حيله ای است که بوسیله آن مولی متصل می شود و به غرضش می رسد.

به این استدلال دو تا اشکال مرحوم آقای آخوند کرد.

اشکال اول این بود که در عبادات مثل سائر واجبات و مستحبات، ما یک امر بیشتر نداریم. غایه الامر در سائر واجبات و مستحبات، فقط ثواب است که دائر مدار قصد قربت است. اگر قصد قربت نکند، ثواب ندارد ولو این که سی مرتبه در راه خداوند کشته شود. ولی در عبادات، هم ثوابات و هم

عقوبات، هر دو تدور مدار الامتثال یعنی اگر قصد قربت کند ثواب هم دارد ولی اگر قصد قربت نکند، ثواب که ندارد هیچ، عقاب هم دارد. اما این که ما دوتا امر داشته باشیم، در هیچ عبادتی نیست.

اشکال دوم این بود که این امر اول، یا بدون قصد قربت اگر متعلق را بیاورد ساقط می شود یا ساقط نمی شود. اگر بگویید ساقط می شود، اگر امر بدون قصد قربت ساقط می شود، دیگر احتیاجی به قصد قربت نیست. غرض مولی حاصل می شود و امر ساقط می شود. اگر بگویید امر اول بدون قصد قربت ساقط نمی شود چون غرض مولی تحصیل نمی شود، خود امر اول بعلاوه حکم عقل، کافی است که متعلق را باید به قصد امر آورد چون عقل می گوید طوری باید متعلق امر مولی اتیان شود و امر مولی اطاعت شود که محصل غرض مولی باشد. اگر بدون قصد قربت، محصل غرض نیست، عقل می گوید با قصد قربت بیاور و دیگر امر دوم احتیاج نیست و لغو است.

به این فرمایش آخوند چند اشکال شده. یک اشکال از آقای ایروانی ره است. ایشان می فرماید اینکه کسی ادعا کند ما قطع داریم به عدم امر دیگر در عبادات، ادعای این قطع وجهی ندارد و مجازفه است بلکه ما ادله ای داریم که دلالت می کند بر امر آخر مثل «لا عمل الا بنية» یا مثل «انما الاعمال بالنيات» یا «العمل علی ما نوى» یا آیه شریفه «وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ» اگر شما گفتید که قصد قربت اخذش در متعلق امر اول محال است، قطعاً امر دوم دارد چون قرآن می فرماید «وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ» مردم امر نشده اند الا برای این که عبادت کنند مخلصاً یعنی قصد قربت کنند.

این اشکال به عقل قاصر ما ناتمام است. چون اولاً این که این ادله دلالت ندارد بر این که قصد تقرب در اعمال لازم است. این انشاء الله بعداً خواهد آمد چون یک قول این است که (کما این که مرحوم ایروانی فرموده) اطلاق اوامر اقتضاء می کند تعبدیت را و اصل اولی این است که هر امری تعبدی

است. اما حالا فرض کنیم این دلالت می کند هر امری قصد قربت می خواهد، «وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ» این «لام» غرض است و غایت است اما حالا این اوامر دوتا هستند یا به قول آخوند وقتی غرض عبادت است، یعنی این امر ولو قصد امر در او اخذ نشده، آیه اخبار است. یعنی اغراض من عبادت است. از کجایش در می آید که یعنی شارع یک امر دیگر دارد. این می سازد با این که عبادت کنید. اما امر دیگر را دلالت ندارد.

ثانیا در جای خودش خواهد آمد که اصلا اینها دلالتی ندارد.

اشکال دومی که مرحوم آقای ایروانی می کند و در کلمات آقای صدر هم هست این است که اگر امر اول خورده به ذات طبیعت، بعد این ذات طبیعت در خارج اتیان شود، امر ساقط نمی شود، یعنی چه؟ اگر متعلق در خارج اتیان شد، سقوط امر قطعی است. عقل می گوید. چرا؟ چون هر امری دعوت به متعلقش می کند. یک کسی صبح از خواب بیدار شده و نرمش می کند. می گویند چرا نرمش می کنی؟ جواب می دهد مگر در قرآن ندارد «یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة!» اقيموا الصلوة می گوید نماز بخوان نه نرمش کن. اگر امر خورده به ذات فعل و قصد قربت در آن نیست، یعنی چه که بدون قصد قربت ساقط نمی شود؟ سقوطش قهری است والا لازم می آید هر امری به غیر متعلقش دعوت کند.

این اشکال از مرحوم آقای ایروانی ره با آن دقتی که دارد بعید است. سقوط امر قهری نیست. خود ایشان هم دارد که امر وقتی ساقط می شود که غرض مولی حاصل شود. منتها غرض مولی فرق می کند. یک وقت هست غرض مولی فعلیت یک شیئی است. یک وقت هست غرض مولی تمکن است. وقتی مولی می گوید آب بیاور، آب را که جلوی مولی می گذارند امر ساقط می شود، مولی می خواهد بخورد یا نخورد چون غرض از این امر این است که من تمکن از این شرب داشته باشم.

شرب که در اختیار عبد نیست. یک وقت هست غرض فعلی است مثل این که می گوید در را باز کن. حال اگر مولایی امر کرده به فعل و لکن غرضش به ذات این فعل حاصل نمی شود، باید قصد قربت هم کند، اگر می دانیم بدون قصد قربت، غرض حال نمی شود، یعنی چه که امر ساقط می شود و سقوطش قهری است؟ چون این امر، در واقع سیاق است و عقل تحصیل اغراض مولی را لازم می داند. اگر من می دانم که قصد مولی از این کار این است که عبد کمال پیدا کند و کمال بدون قصد قربت نمی شود، بعد بگویند که مولی امرش ساقط شد، امر به غیر متعلقش دعوت کند محال است! امر دعوت می کند به آنی که غرض مولی است. بله شما ممکن است اشکال کنید که اگر غرض مولی قصد قربت است، چرا قصد قربت را اخذ نکرده؟ جوابش این است که محال است مثل این که غرض مولی آب شیرین است و تا خواست مولی بگوید آب شیرین بیاور، بعد از آن که گفت آب، جلوی دهانش را گرفتند بعد یک کسی آب تلخ دریاچه بیاورد. عبد بگوید که شما گفتید آب و آقای ایروانی فرمود که متعلق امر را بیاوری، سقوط امر قهری است. مولی می گوید جلوی دهان مرا گرفتند. اگر دهانم را نمی گرفتند می گفتم آب شیرین بیاور. اگر مولی نمی تواند قصد امر را اخذ کند، امر ساقط نمی شود.

این کلام آقای ایروانی واضح است اما ما می خواهیم یک مطلب اضافه عرض کنیم. حتی مولی می تواند امر کند به صلوة، رکوع را در مأمور به نیاورد. بعد به اخبار، در بیان مفصل بفرماید که رکوع هم در غرض من دخیل است (نه در مأمور به). عقل می گوید باید با مأمور به بیاوری. نمی شود مولی را مؤاخذه کرد چرا شما امرت مطابق غرضت نیست. مخصوصا اگر این اخبار اخف مؤنة یا مساوی باشد. این را برای این گفتم که جرقه ای بزند برای یک حرف اگر چه فعلا نمی خواهیم دنبال آن را بگیریم زیرا تا بحال کسی این حرف را نزده و آن حرف این است که ما داریم «یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة» بعد داریم لا صلوة الا برکوع، شما می گویند از این لا صلوة الا برکوع کشف می کنیم که در مأمور به رکوع هست یعنی امر، در مقام ثبوت، روی رکوع هم رفته یا لا صلوة الا بفاتحة

الکتاب، می گوئیم نه. لا صلوة ظهورش در این است که صلوة نیست، گفتیم که این ظهور غلط است چون صلوة وضع برای اعم شده است. حالا لا صلوة، آیا لا صلوة مأمور بها؟ یا لا صلوة مشتملة علی الغرض؟ به چه دلیل امر باید مطابق غرض باشد؟ مولی اگر مولای عرفی باشد یک بار این طور امر می کند و یک بار آن طور. اگر هم کسی این حرف دومی را قبول نکند اگر چه در این حرف اشکالی راه ندارد، ولی در جائی که مولی نمی تواند غرضش را داخل در مأمور به بیاورد، این چه فرمایشی است آقای ایروانی که شما فرموده اید؟ این هم اشکال دوم.

سوال: آیا همین حرف را در صورتی که به صورت انشاء باشد و نه اخبار مانند این که بفرماید «ارکع» نمی زنید؟

جواب: در انشاء هم همینطور است. چون «ارکع» امر نفسی که نیست و ارشاد است. حالا یا ارشاد به جزئیت در مأمور به است یا ارشاد به غرض مولی است. چون ما عرض کرده ایم که ظهور در این موارد از اغلاط است چون وقتی جائی اثر عملی ندارد، یعنی چه ظهور در این معنا دارد. حالا این ارکع یا ارشاد به این باشد که داخل در مأمور به است یا ارشاد به این باشد که داخل در غرض است. چه اثری دارد؟ چون ظهوری که اثر ندارد، دلیل بر حجیت ندارد.

اشکال سوم از مرحوم آقای خوئی که البته ایشان این اشکال را به آقای نائینی کرده ولی به آخوند هم وارد است که این امر اول، مطلق است؟ مقید است؟ یا مهمل است؟ اگر بگویید مطلق است پس قصد قربت لازم ندارد و حاصل می شود. اگر بگویید مقید است، امر دوم لازم ندارد و خود امر اول می گوید با قصد قربت بیاورد. اگر بگویید مهمل است، اهمال در مقام ثبوت محال است. مولی که نمی تواند مهمل بگوید.

آقای صدر کلام مرحوم آخوند را این طور تفسیر کرده که امر اول مطلق است. ایشان سه تفسیر برای این متمم جعل می کند، یک تفسیر از مرحوم آخوند، یک تفسیر از مرحوم آقای نائینی، و یک تفسیر هم از مرحوم آقا ضیاء عراقی. تفسیری که از کلام آخوند می کند این است که امر اولی، مطلق است لذا اشکال آقای خوئی ره به تفسیر مرحوم آخوند وارد نمی شود.

ولی این تفسیر آقای صدر از کفایه عجیب است. چطور امر اولی مطلق باشد و حال آن که خودش که فرمود تقیید محال است و یک صفحه بعد می فرماید بعد از آن که گفتیم تقیید محال است، اطلاق هم محال است. نمی شود به اطلاقش اخذ کرد تا اثبات کنیم توصلیت را چون آخوند از کسانی است که اطلاق و تقیید را ملکه و عدم ملکه می داند. آنی که ایشان را گول زده این است که در عبارت آخوند دارد امر اول به ذات فعل خورده. خوب ذات فعل، مقصودش ماهیت مبهمه مهملة است نه مطلق همانطور که می گویند اسم جنس وضع شده برای ذات رجل و هیچ قیدی ندارد.

آقای صدر از اشکال آقای خوئی که اهمال در مقام ثبوت محال است، دو تقریب کرده این مطلب را و هر دو را جواب داده و لذا ملتزم شده که اهمال در مقام ثبوت ممکن است.

تقریب اول این است که حکم یک وجود ذهنی است و وجود با تردید نمی سازد. مهمل است یعنی مردد بین مطلق و مقید. ما وجود مردد نداریم. وجود مساوق با تشخیص است. بایستی شیء متشخص باشد و متعین باشد تا وجود پیدا کند.

تقریب دوم این است که اگر از حاکم بپرسید آیا حکم را بر مطلق کردید؟ بگوید نمی دانم؟ روی مقید؟ بگوید نمی دانم! ممکن است بنده ندانم که حاکم، حکم را روی چه چیز برده ولی خود حاکم که نمی تواند بگوید من نمی دانم.

این دو تفسیری که کرده، اشکال می کند: آقای خوئی اشکال شما این است که اصلاً این مطلب را متوجه نشدید که کسی که می گوید حکم در مقام ثبوت مهمل است، معنایش این نیست. حاکم می داند حکم را روی چه چیز برده. حکم را روی موضوع له لفظ صلوة برده مثلاً، هر چه که هست.

اگر بگویید مطلق است یا مقید است؟

می گوید حکم رفته روی مبهمه مهملة غیر از دوران امر بین تقييد و مطلق است. حکم در ذهن مولی موجود است. غایة الامر متعلقش، ماهیت مبهمه مهملة است. لذا فرموده این حرف یعنی چه که اهمال در مقام ثبوت محال است.

به این مقدار که ایشان کلام آقای خوئی را توجیه کرده یا اصل کلام را چون هر دو تقریب را به آقای خوئی نسبت نمی دهد، اصلاً مقصود آقای خوئی اینها نیست. حرف آقای خوئی این است که الآن که شما حکم را روی ذات صلوة بردید این ذات صلوة، قصد قربت در آن دخیل است یا نه؟ می گوید نمی دانم. اگر کسی گفت اطلاق یعنی لحاظ القید و رفضه، که مسلک مرحوم آقای خوئی است یا کسی گفت اطلاق یعنی سلب و ایجاب، یا قید اخذ می شود و یا اخذ نمی شود، این با اهمال نمی سازد. چرا؟ چون سوال می کنیم آقای حاکم، شما که امر را روی صلوة بردید، قصد قربت در آن هست یا نیست؟ بگویید نمی دانم. می گوییم قصد قربت را لحاظ کردید یا نکردید؟ اگر بگویید لحاظ نکردم این در ذات اقدس حق محال است. اگر لحاظ کردید اخذ کردید یا رفض کردید؟ بگویید هیچکدام، می شود ارتفاع تقيضین. در مسلک شما که تقابل اطلاق و تقييد را سلب و ایجاب می دانید که امر اصعب است چون این صلوة، قصد قربت در آن یا اخذ شده یا اخذ نشده. اگر بگویید روح من اصلاً از قصد قربت خبردار نبوده. خوب یعنی اخذ نکردی دیگر. ارتفاع تقيضین که محال است.



حالا از آقای صدر این عجیب است که می گوید این اهمالی است که در قوت مطلق است چون اطلاق و تقیید، تقابله سلب و ایجاب است، خلاصه یا اخذ شده یا نشده، وقتی اخذ نشده این در قوت مطلق است.

لذا عرض کردیم که مرحوم استاد در دوره ای متوجه این اشکال شد و فرمود فرقی بین اطلاق و عموم نیست و هر دو لفظی است. منتها ما یک گیری داریم که از آن طرف می گوئیم انسان تارة مقید است و تارة مطلق است. این در واقع عویصه ای است مثل اصالة الوجود و اصالة الماهية.

**سه شنبه ۱۴/۱۰/۹۵ (جلسه ۱۶۴)**

کلام در این بود که اگر ما گفتیم قصد قربت را به معنای قصد امر در یک امر نمی شود اخذ کرد که مولی امر کند به اتیان صلوة به قصد امر. آیا به دو امر، می تواند این کار را بکند؟ مرحوم آخوند فرمود اگر مولی امری کند به ذات فعل، امر دومی کند که آن ذات فعل را به قصد امر خودش بیاورد، دو اشکال دارد. لب اشکالش به این برگشت که لغو است ولی صحبتی از استحاله نفرمود.

عرض کردیم یکی از اشکالاتی که به این حرف وارد است، اشکالی است که مرحوم آقای خوئی در کلماتش به آقای نائینی کرده (ولی این اشکال مشترک الوجود است چون کلام آخوند همان کلام آقای نائینی است منتها آقای نائینی قبول کرده، آخوند اشکال کرده) اگر مولی دوتا امر کند، امر اول تعلق گرفته به طبیعت مهملة. ایشان می فرماید محال است. امر اول، متعلقش یا مطلق است یا مقید است مهمل است. اگر مطلق باشد، به مجرد اتیان طبیعت بدون قصد قربت، امر ساقط می شود. اگر مقید باشد به قصد قربت، دیگر احتیاج ندارد که مولی امر دوم کند، خود امر اول می فرماید به قصد امر بیاورد. اگر مهمل باشد، اهمال در مقام ثبوت و در واقع محال است. بیان مرحوم آقای خوئی، دو بیان است: یک بیانش این است که این غرضی که مولی را دعوت می کند به امر، یا در طبیعتی است بدون هیچ قیدی و قیدی در آن غرض دخیل نیست، یا این که این غرض در طبیعتی مقید به قصد قربت

است. اگر این غرض در ذات طبیعی باشد، قطعاً امر هم باید به ذات طبیعی تعلق بگیرد. اگر این غرض، در طبیعی مقید باشد، قطعاً باید امر هم به طبیعی مقید تعلق بگیرد. مهمل یعنی چه؟! چون از دو حال خارج نیست. این غرضی که دعوت کرده مولی را به جعل امر، یکی از این دو تاست.

این بیان به این مقدار، نمی دانم چطور شده، آقای خوئی، غرض در مقید است ولی قید را نمی تواند اخذ کند.

بیان دومی که ایشان دارد این است که اهمال در مقام ثبوت محال است چون اگر از جاعل و حاکم سوال کنیم که آقای حاکم حکمت را روی چه چیز بردی؟ بگویند نمی دانم. حدود حکم برای خودم مشخص نیست. این عقلاً محال است. چون نمی تواند حاکم برای خودش معلوم نباشد که حکمش را روی چه چیز برده چون حکم بدون تصور موضوع و تصور متعلق محال است. این نکته را هم دقت دارد که اهمال در مقام ثبوت، از حاکم ملتفت به قید محال است. یعنی اگر حاکمی ملتفت به قصد قربت هست، محال است که بگوییم قصد قربت نه اخذ شده و نه اطلاق دارد. بله اگر حاکم غافل باشد از قصد امر، اهمالش به مسلک آقای خوئی محال نیست چون مرحوم آقای خوئی، تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل سلب و ایجاب نمی داند، تقابل تضاد می داند یعنی تقیید، لحاظ القید و اخذ است و اطلاق، لحاظ القید و رفضه است.

این بیان، بیانی فنی است.

آقای صدر وقتی می خواهد تقریب کند استحاله در مقام ثبوت را، یک بیانش که بیان دوم است، همین بیان دوم آقای خوئی ره است که حاکم باید حدود حکمش را بداند.

بیان اولی که در کلام ایشان اخذ می شود این است که حکم در صقع نفس و در ذهن وجود دارد و وجود نمی تواند مردد بین مطلق و مقید باشد. تردید محال است. باید تعیین داشته باشد. این بیان را

ایشان آیا خودش به عنوان یک برهان ذکر می کند یا از کسی نقل می کند؟ فکر نمی کنم کسانی که می گویند افعال در مقام ثبوت محال است، این حرف را بزنند. چون این حرف که قابل گفتن نیست. معلوم است که حکم در ذهن مشخص است، روی مهمل رفته. نمی گوید حکم مردد بین مقید و مطلق است، بلکه متعلقش مهمل است.

آقای صدر به آقای خوئی اشکال کرده (چون گفتیم که عمده بیان دوم آقای خوئی است): اشکال شما این است که اگر بگوییم امر رفته روی طبیعت مبهمه ی مهمله، حاکم نمی داند موضوع حکمش چیست. جواب اشکال شما این است که موضوع من، سعه ی همین مفهوم است. همینی که معنای رجل هست.

عرض کردیم این نقض به آقای خوئی وارد است که شما که می فرمایید افعال در مقام ثبوت محال است برای حاکم، موضوع له اسم جنس چیست؟ ماهیت مبهمه مهمله. خوب پس چرا می فرمایید محال است؟! حکم یک وقت هست که می گوید وضعت اسم رجل را، یک وقت هست می گوید جعلت الوجوب. اگر کسی می گوید افعال در مقام ثبوت محال است با این که بگوید اسم جنس وضع شده برای ماهیت مبهمه مهمله، قابل جمع نیست.

اما از این نقض که بگذریم، اصل فرمایش آقای خوئی تمام است چون اگر یک حاکمی ملتفت به قید است، یا این قید را اخذ کرده و یا اخذ نکرده. ارتفاعش که محال است. درست است که آقای خوئی تقابل اطلاق و تقييد را تقابل ضدین می داند ولی ضدینی است که لا ثالث لهما در صورتی که حاکم ملتفت باشد چون یا اخذ می کند یا اخذ نمی کند. مخصوصاً شمای آقای صدر که تقابل اطلاق و تقييد را تقابل سلب و ایجاب می دانید، از شما عجیب است که خلاصه وقتی می گوید امرت بالصلوة، امر اولی که به ذات صلوة تعلق می گیرد، این ذات صلوة، یا قصد قربت در آن هست یا قصد قربت در آن

نیست، نمی شود بگوید من کاری به آن ندارم، ارتفاع نقیضین که محال است. اگر هست می شود مقید و اگر نیست می شود مطلق. عجیب تر این است که چطور شما راضی شدید به آقای خوئی بگوید موضوع له همان ذات طبیعت است؟ خوب این ذات طبیعت قید دارد یا ندارد؟ از این عجیب تر در کلام آقای صدر، این است که بعد خودش می گوید بله این اشکال هست که این حکمی که روی ماهیت مبهمه مهمله رفته، قضیه مهمله یا در حکم قضیه مقیده است یا در حکم قضیه مطلقه است. اگر گفتیم قضیه مهمله در حکم قضیه مقیده است، یعنی موجب جزئی است، امر دوم لغو است چون خود امر اول می گوید صلوة را با قصد قربت بیاور چون ماهیت مبهمه مهمله، در حکم موجب جزئی و مقیده است. اگر گفتیم در حکم قضیه مطلقه است چون ماهیت سرایت می کند به همه افراد کما هو الصحيح، خوب آقای صدر چرا صحیح است؟ می گوید چون گفتیم تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل سلب و ایجاب است. وقتی قیدی ممکن نشد، پس قطعاً این طبیعت مطلق اخذ شده. وقتی مطلق اخذ شده، سرایت می کند به همه افراد چون همه افراد این را دارند.

خوب آقای صدر این چه حرفی است که شما می زنید؟ شما که گفتید امر تعلق بگیرد به ماهیت مبهمه مهمله، امکان دارد. بعد می گوئید این در قوت مطلقه است چون به همه افراد سرایت می کند!!

خوب چرا به همه افراد سرایت می کند؟ چون قیدی ندارد به همه افراد سرایت می کند و الا یعنی چه که به همه افراد سرایت می کند؟ لذا نمی دانم چطور شده که در یک جا متهافت حرف زده اند. مگر آقای خوئی که می فرمود اطلاق محال پس قطعاً مطلق است، چیزی غیر از همین گفت؟ حالا اگر کسی بگوید قضیه مهمله در حکم قضیه مقیده است، او یک سر و صورتی دارد چون می گوید ما که نمی دانیم ولی قدر متیقنی دارد. ولی کسی که می گوید در حکم مطلقه است، سرایت می کند به همه افراد، به همه افراد سرایت می کند مگر غیر از این است که اهمال در مقام ثبوت محال است؟! سرایت می کند قهراً یعنی قید ندارد.

این نکته که اهمال در مقام ثبوت محال است بنابر این مسلک که اطلاق تقييد، تقابله سلب و ايجاب باشد يا تقابله تضاد باشد منتهى من الحاکم الملتفت، جواب ندارد. بله اين نقض به آقاى خوئى وارد است که در اسم جنس چه مى فرماييد؟ ۲- براى چه ما احتياج به مقدمات حکمت داريم؟ اين فرقه با عموم چيست؟ مگر اين که بگويد در مقام اثبات چون قيد ممکن است، اين که قيد را نياورده، بايد مقدمات حکمت بيايد که قيد ندارد. لذا اين که احتياج به مقدمات حکمت داريم را مى شود درست کرد.

سوال: (اين مقدمات حکمت را نسبت به عام هم بايد لازم بدانيم.)

جواب: اين مطلب را شيخنا الاستاذ و ما گمان مى کرديم ولى اين حرف درست نيست چون وقتى مى گويد اکرم کل عالم، خود کل، دلالت مى کند که مدخول من قيدي ندارد و خود اين کل دلالت مى کند که من در مقام بيان هستم. به خلاف وقتى که بگويد اکرم العالم.

لذا تنها اشکالى که به آقاى خوئى وارد است همين يک کلمه است که شما در موضوع له اسم جنس چکار مى کنيد؟ اسم جنس يا وضع شده براى ماهيت مبهمه مهمله يا وضع شده براى لا بشرط قسمى که مطلق است يا وضع شده براى به شرط لا يا به شرط شىء. شما که مى گوييد مهمل محال است. پس چطور قائل شديد که از زمان سلطان العلماء، حق اين است که موضوع له اسم جنس، ماهيت مبهمه مهمله است.

اشکال ديگرى که در مقام، آقاى صدر مى کند اين است که امر اول اگر تعلق گرفته به ذات طبيعت، يعنى چه که ذات طبيعت را ما بياوريم، ولى ساقط نشود؟ قطعاً ساقط مى شود.

اين را که آقاى ايروانى هم فرموده بود را عرض کرديم که آنى که در واقع مسقط امر است، حصول غرض مولى است. حالا مولى يک غرضى دارد که حاصل نمى شود.

آقای صدر در اینجا می گوید وقتی متعلق امر آمد، امرش ساقط می شود، بله هر امری که ساقط می شود چون غرض باقی است، یک امری جوانه می زند. لذا درست است که آن امر ساقط شده، ولی این امری دومی که روییده، باقی هست، باز اگر متعلق را بدون قصد قربت بیاوری، غرض حاصل نشود، این امر ساقط می شود و باز یک امر دیگر می روید. در آخر می گوید، اگر چه شخص امر ساقط شده ولی نوع آن امر باقی است و لذا عقل می گوید تو با قصد قربت بیاور که نوع آن امر ساقط شود.

این هم جزء عجائب است. این امر اعتباری است. ساقط که شد، تا مولی جعل نکند، امر دوم از کجا جوانه بزند؟ این که امر به نوعه باقی است، یعنی چه؟ بله ممکن است بگویید امر ساقط شده ولی غرض مولی باقی هست و ما باید غرض مولی را تحصیل کنیم، اینها سر و صورتی دارد.

جواب درست این است که ما دلیلی نداریم که امر با اتیان متعلق ساقط شود. آنی که موجب سقوط امر می شود تحصیل غرض مولی است. بله اتیان متعلق، چون محصل غرض مولی است ساقط می کند، ولی اگر در جائی از خارج یقین داریم که غرض مولی با اتیان متعلق ساقط نمی شود، آن را هم باید بیاوریم.

اما اشکال آقای خوئی به متمم جعل: جواب دوم آخوند این بود که یا با این امر اول، غرض حاصل می شود که در این صورت امر دوم لغو است و یا حاصل نمی شود که در این صورت خود امر اول به کمک حکم عقل می گوید به قصد قربت بیاور. آقای خوئی فرموده ما از کجا باید بفهمیم که امر اول بدون قصد قربت ساقط نمی شود و غرض باقی است. این یک راهش این است که مولی امر دوم کند یا این که اخبار کند که غرض من حاصل نمی شود. لذا این امر لغو نیست. خلاصه باید به یک طریقی بفهماند که غرض منم حاصل نمی شود.

با این قید اخبار که مرحوم آقای خوئی فرموده، آن اشکالی که ما قبلا به آقای خوئی کردیم وارد نیست. ولی اگر کسی بخواهد بگوید مولی حتما باید امر کند که ظاهر قول به متمم جعل این است، اشکال آخوند وارد است که امر لغو است چون اخبار می کند.

یک مطلب باقی می ماند و آن این است که اگر قصد امر را جزء قرار دهید محال است. اگر شرط قرار دهید، محال است. آقا ضیاء یک راه سوم درست کرده و فرموده شارع می تواند امر کند به صلوة با قصد قربت و لکن این قصد قربت را نه جزء بگیرد و نه شرط، بلکه عنوان مشیر بگیرد به نحو حصه توأمة. مثل این که به شخصی بگویند برو به کهک و سؤالت را از آن عمامه به سری که در آنجاست بپرس. می گوید این که برو به کهک، جزء است یا شرط است؟ می گویند هیچکدام. اینها حصه توأمة است یعنی آن طبیعتی که همراه است. نه تقید داخل است و نه قید بلکه عنوان مشیر است و معرف است. شارع امر می کند به آن مقدار از صلوة، منتها آن مقدار از صلوة را اشاره می کند.

این فرمایش آقا ضیاء ره اشکالش این است که آن جائی که حصه توأمة یک فرد خارجی و عین شخصی است معنا دارد و می گوید اشاره می کنم مثل این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین، می فرماید اولین کسی که از در داخل می شود وصی بعد از من است، این اولین کسی، نه قید است و نه جزء است بلکه مشیر است. منتها چون امیرالمومنین علیه السلام می خواسته وارد شود این جمله را فرموده نه این که اولین کس خصوصیت داشته باشد. ولی جائی که عین خارجی نیست و کلی است. شما می خواهید من برنج طارم فریدونکنار می خواهم. بعد می گوید قید طارم فریدونکنار نه قید است و نه جزء است بلکه حصه توأمة است. می گوئیم حصه توأمة یعنی چه؟ اگر آن برنج قید نداشته باشد، بر همه منطبق می شود. حصه توأمة در وجود خارجی تصور دارد ولی در مفهوم و کلی تصور ندارد چون که امر رفته روی صلوة. اگر طبیعی صلوة قید

نداشته باشد، بدون قصد قربت هم مصداقش است. بله در وجود خارجی چون یک شخص خارجی معین هست، حصه توأمه معنا دارد. ولی در اینجا حصه توأمه معنا ندارد.

یک اشکال دیگر هم که در مانحن فیه غفلت شد که بگوییم و به آخوند وارد است این است که شما به متمم جعل غیر از این که لغو است چرا یک اشکال سوم نکردید. اشکال سوم این است که نمی توانید نماز با قصد امر را بیاورید چون قصد کدام امر را بکنم، اگر قصد امر اول را کنم، ذات صلوة که امر ندارد چون شما گفتید امر اول تعلق گرفته به ماهیت مبهمه مهمله. وقتی تعلق گرفته به ماهیت مبهمه مهمله، من چه می دانم که این مصداقش باشد. ماهیت مبهمه مهمله، مصداق خارجیش مشخص نیست. اگر قرار باشد هر صلوتی که شما بیاورید مصداق ماهیت مبهمه مهمله باشد، لازمه اش این است که با اطلاق فرق نداشته باشد. این همان حرف آقای صدر می شود که به حکم مطلق است. اما امر دومی هم که می گوید صلوة را با قصد امر بیاورید. چه کسی می گوید آن امر دارد که بخواهید صلوة با قصد امر بیاورید؟ لذا آن اشکالی که قبلا کرده بود اینجا هم وارد است.

#### **چهارشنبه ۱۵/۱۰/۹۵ (جلسه ۱۶۵)**

کلام در این بود که اگر شک کنیم یک واجبی تعبدی است یا توصلی به این معنا که قصد قربت لازم است یا لازم نیست و گفتیم مقصود از قصد قربت هم قصد امر باشد آیا می شود خطاب را مقید کرد به قصد امر؟ فرمودند که نمی شود چه به یک امر و چه به دو امر و چه قصد شخص امر و چه قصد طبیعی امر. ما عرض کردیم که هم قصد شخص امر ممکن است و هم قصد طبیعی امر و هم با دو امر و هم با یک امر.

حال اگر گفتیم که امکان ندارد قصد امر در موضوع امر یا متعلق امر اخذ شود، آیا می شود به اطلاق تمسک کرد که اثبات کنیم این واجب توصلی است و قصد قربت نمی خواهد یا این که وقتی تقیید عقلا محال شد، اطلاق هم محال است.



مرحوم آقای نائینی و آخوند و آقا ضیاء و شاید مشهور بین اصولیین این است که اگر تقييد محال شد، اطلاق هم محال است چون تقابل بين اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است. هر جا که تقييد محال شد، اطلاق هم محال است.

سه مطلب بايد بررسی شود.

يکي اين که کسانی که می گویند تقابل اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است، دليلشان چیست؟ کسانی که می گویند تقابل تضاد است، دليلشان چیست و کسانی که می گویند سلب و ايجاب است دليلشان چیست؟

نکته ثانيه اين است که اگر تقابل اطلاق و تقييد تقابل ملکه و عدم ملکه شد و اطلاق يعنی عدم تقييد در جائي که قابليت دارد، قابليت شخصی معتبر است يعنی نسبت به همين مورد قابليت ملکه داشته باشد يا قابليت صنفی و نوعی کافی است؟

نکته ثالثه اين است که اين به چه درد می خورد؟ بر فرض که ما بتوانيم تمسک کنیم به اطلاق اين خطاب و بگوئيم قصد قربت اخذ نشده، به چه درد می خورد؟

اگر اين سه نکته اگر واضح شود، جوانب اين بحث روشن می شود.

کسانی که مثل مرحوم نائینی فرمودند تقابل بين اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است، اطلاق يعنی عدم القيد فی ما کان شأنه التقييد، می توانست مقيد کند و قابليت داشت، ولی تقييد نکرد: ما از آقای نائینی سوال می کنیم (اين نکته که عرض می کنیم را کسی بيان نکرده) که آیا مقصودتان در صدق کلمه اطلاق است يعنی عرفا به جائي می گویند اطلاق که تقابلهش تقابل ملکه و عدم ملکه باشد؟ می گوئيم لغو است چون در روايتی نداريم که اگر روايتی مطلق بود، مطلق حجت است تا بگوئيد بايد لفظ اطلاق عرفا صدق کند.

ان قلت: روایت نداریم ولی در سیره عقلاء که اطلاق حجت است.

قلت: عقلا که لفظ ندارند. ما باید ببینیم در جایی که قابلیت ملکه نیست، عقلا به این خطاب اخذ می کنند یا نه؟ اگر می گویند ظهور دارد و اخذ می کنند، ما بحث کنیم که به آن اطلاق می گویند یا نمی گویند چه ارزشی دارد؟ اگر اخذ نمی کنند باز چه ارزشی دارد؟

لذا کسی که می گوید تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است در واقع باید بگویند نزاع ما در لفظ اطلاق نیست و در صدق اطلاق نیست. می خواهیم ببینیم اگر در جایی فرمود اکرم العلماء، یا لله علی الناس حج البيت، من استطاع اليه سبيلا، می خواهیم ببینیم آیا می شود گفت وجوب حج برای همه جعل شده چه عالم به حکم و چه جاهل به حکم چون اخذ به حکم در موضوع حکم محال است یا نمی توانیم چنین استفاده ای از این خطاب بکنیم. ما می گوئیم اگر تقييد محال شد، از این خطاب چنین استفاده نمی توانیم بکنیم.

حال اینجا دو سوال هست: (این که آآن طرح می کنیم معلوم می شود که نزاع این که تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است یا سلب و ایجاب است یا تضاد است، نزاعی است اذهان منحرف شده است) می گوئیم شما برای چه می گوئید تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است؟ این شخص دو حرف بیشتر ندارد: یک حرف این است که وقتی ما می توانیم بگوئیم این خطاب، همه را شامل می شود که حقیقت شمول و اطلاق (نه لفظ اطلاق)، جمع القيود باشد مثل یک کیسه باشد که بگویند اسم را و فعل را و حرف را در آن بیانداز. لذا می گوئیم این کیسه، اطلاق دارد یعنی کلمه و همه حصص در آن می افتند. کسی که می گوید عقلاء تمسک می کنند و جمع القيود باشد، قطعاً این حقیقت در جایی که تقييد محال است، وجود ندارد چون شما می گوئید همه حصص

را جمع کند و یکی از حصه‌ها حصه عالم است و ممکن نیست در آن بیافند و نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند.

حرف دوم این است که بگویید کما این که آقای نائینی ره می‌فرماید، اطلاق، جمع القیود نیست. وقتی می‌خواهیم در سیره عقلاء به اطلاق و لله علی الناس حج البیت تمسک کنیم، نمی‌خواهیم بگوییم همه حصص جمع می‌شود. اطلاق یعنی لحاظ القید و رفضه منتها به این شرط که لحاظ قیدی که ممکن است اخذ شود و رفضه. یعنی عقلاء درجائی اخذ می‌کنند که قیدی را مولی‌بتواند لحاظ کند و بتواند اخذ کند ولی اخذ نکند و رفض کند. در غیر این صورت، عقلاء به آن اطلاق نمی‌گویند. نتیجه این هم تقابل ملکه و عدم ملکه است. منتها سوال می‌کنیم که یعنی چه که عقلاء اخذ نمی‌کنند؟ یعنی نسبت نمی‌دهند که مراد استعمالی یا مراد جدی این متکلم، همه افراد است و حجت نیست.

می‌گوییم بسیار خوب، حجت نیست ولی این لفظی که آمده قیدی همراهش هست؟ می‌گوید نه.

یعنی کسی احتمال می‌دهد که میرزای نائینی یا آقا ضیاء عراقی یا آخوند حالی‌ش نمی‌شود که قید ندارد چون خودشان گفتند که محال است قید داشته باشد. منتها می‌گویند این که قید ندارد به درد نمی‌خورد یعنی نمی‌توانیم از این که قید در این کلام نیست کشف کنیم که مراد استعمالی مولی یا مراد جدی مولی، اطلاق است. این آن حرف حسابی ملکه و عدم ملکه است.

حالا می‌گوییم آقای خوئی شما بفرمائید نظرتان را. شما می‌فرمائید، تقابل تضاد است. وقتی قید محال شد، پس قطعاً قید ندارد در خطاب. ما گفتیم بله. یعنی آقای نائینی می‌گوید قید دارد؟ معلوم است که در خطاب قید نیست. منتها شما می‌خواهید بگویید تمسک به اطلاق می‌کنیم یعنی چه؟ یعنی عقلاء می‌گویند مراد استعمالی و مراد جدی این متکلم مطلق است؟ نه. چرا نمی‌گویند؟ چون اگر کسی گفت آب...، تا بخواست بگوید سرد، یک نفر جلوی دهانش را گرفت. بگویند این شخص

چه گفت؟ جواب می دهند که اصلا نگذاشتند حرف بزنند. وقتی چی گفت منعقد می شود که این شخص حرفش تمام شود. حالا چه فرق می کند که جلوی دهانش را بگیرند یا عقل، جلوی زبانش را بگیرد. وقتی عقل جلوی دهانش را گرفت، شما نمی توانید نسبت دهید که مراد استعمالی این شخص مطلق است.

اگر بگویید مراد استعمالی مطلق است ولو این که جلوی دهانش را بگیرند.

می گوئیم مراد استعمالی به چه درد می خورد؟ مراد استعمالی در جائی به درد می خورد که کاشف از مراد جدی باشد و حجت باشد. اگر یک مولائی غرضش این است که حکم را برای عالم جعل کند، ولی عقل می گوید نمی توانی، بعد بگوییم که تو حکم را مطلق جعل کرده ای. این را اصلا کسی احتمال می دهد؟ جائی می شود گفت که مراد جدیدش این است که اگر غیر از این بود، بیان می کرد. نقض غرض می شود. ولی وقتی نمی تواند بیان کند چکار کند؟

بنابراین با این نکته ای که عرض کردیم، این که تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است یا سلب و ايجاب یا تضاد است، لغو است و نزاع لفظی است. به یک معنا عند الكل، تقابله سلب و ايجاب است و به یک معنا عند الكل، ملکه و عدم ملکه است.

این که می گویند تقابلی که بحث می کنیم تقابل در مقام ثبوت است نه در مقام اثبات، مقصود این است که ما یک اطلاق و تقييدی داریم که تقييدش ممکن است. اینجا اگر بخواهیم اطلاقش را ثابت کنیم در خطاب، مقدمات حکمت می خواهد. ولی یک اطلاق و تقييدی در همین مقام اثبات داریم که تقييدش عقلا محال است. این اطلاقش در مقام اثبات، احتیاج به مقدمات حکمت ندارد. منتها اسم این را گذاشته اند اطلاق و تقييد در مقام ثبوت. یعنی اگر می فرماید الله علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا، بعد خودش بفرماید لم أكن في مقام البيان، می گوئیم این خطاب نسبت به علم و جهل،

اطلاق دارد. می فرماید در مقام بیان نیستیم. می گوییم در مقام بیان نمی خواهد. آن اطلاقی استفاده اش از خطاب، احتیاج به بیان دارد که تقييدش ممکن باشد. لذا خود آقای خوئی در فرمایشاتش دارد اگر یک خطابی از همه جهات مجمل باشد، صد در صد در مقام بیان نباشد، ولی مع ذلک یقین داریم نسبت به علم و جهل مطلق است. چون استفاده اطلاق از خطابی که تقييدش محال است احتیاج به مقدمات حکمت ندارد. بله ایشان اسمش را گذاشته اطلاق و تقييد در مقام ثبوت بعد در محاضرات هم نوشته «شما خلط کردید بین اطلاق و تقييد در مقام ثبوت و مقام اثبات». اما نه! کسی خلط نکرده. این تعبیرات اشتباه نوشته شده است. این معنایش این است که هر خطابی و هر جعلی که صادر شد، به مجرد صدور قطعاً پیدا می کنیم که نسبت به آنهایی که تقييدش محال است، اطلاق دارد. اما مقدمات حکمت احتیاج هست در جائی که تقييدش ممکن است.

خوب آقای خوئی و آقای صدر! این حرف آقای نائینی است. به این حرف اشکال دارید؟ می شود به این حرف اشکال کرد؟ مولایی که نمی تواند خطابش و جعلش را مقید کند، کجا عقلاء به این شخص نسبت می دهند که مرادش مطلق است؟ خودش تصریح دارد که در جائی که تقييد محال است، عقلاء تمسک به اطلاق نمی کنند؟ تمسک به اطلاق برای چیست؟ برای کشف مراد جدی و غرض مولی. این حرف قابل اشکال نیست.

لذا کسی پرسد تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل، ملکه و عدم ملکه است؟ می گوییم بله. سلب و ایجاب است؟ می گوییم بله. تضاد است؟ می گوییم بله. تماثل است؟ می گوییم بله. الفاظ که مهم نیست. چون آنی که مهم است این است که مقصودتان چیست؟ چون گفتیم لفظ اطلاق که در روایتی نیامده.

لذا باید این را بحث کنند که اگر در جائی تقييد محال شد، آیا به اطلاق می شود تمسک کرد که بگوئیم غرض مولی و مراد جدی مولی عام است یا نه؟

حالا این مسئله باید باز شود که اگر در جائی تقييد محال است ولی مولی قصدش مقید است، آیا می شود به اطلاق خطاب اخذ کرد که بگوئیم این اطلاق خطاب مراد جدی مولی را کشف می کند چون مولی تقييدش محال بود، ولی دهانش را که نبسته بودند، به خطاب منفصل بیان می کرد که غرض من در قصد قربت است. وقتی اصلا بیان نمی کند! بله یک وقت اصلا به هیچ وجه قابل بیان نیست، حق باشماست. ولی یک وقت می تواند. لذا می گوئیم می شود به اطلاق اخذ کرد.

خوب این حرف اصلا ربطی ندارد که تقابل اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است یا تضاد است یا سلب و ایجاب چون آن ملکه و عدم ملکه هم مثل آقای نائینی وقتی به بیان منفصلی فرمود که غرض من در این است یا امر دوم نکرد، به نتیجه اطلاق می گوئیم مراد مولی مطلق است. یا می گوید با بیان دیگر، این اسمش اطلاق مقامی است و احتیاج به قرینه دارد و همه جا نمی شود گفت.

خوب این هم اگر در دل آقای خوئی باشد این هم غلط است چون خوب آقای نائینی هم می گوید به این می شود تمسک کرد منتها اسمش را تمسک به اطلاق نگذارید بگوئید تمسک به نتیجه اطلاق. شما می گوئید می شود تمسک کرد و اسمش را بگذار اطلاق. اسم که مهم نیست. و اگر نمی شود تمسک کرد کما هو الحق که نمی شود، چون اطلاق مقامی احتیاج به قرینه دارد و هم آقای خوئی تصریح کرده و هم آقای نائینی تصریح کرده، خوب باز اثر ندارد.

لذا اگر کسی سوال کند تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است یا تضاد است یا سلب و ایجاب است؟ باید به او بگوئیم مقصودت چیست؟ اگر مقصودت این است که در مقام جعل یا خطاب، قید اخذ کرده؟ این تقابلهش تقابل سلب و ایجاب است چون وقتی محال است، قید را اخذ

نکرده. اگر مقصودت این است که اگر یک جائی اخذ محال شد، ما می توانیم کشف کنیم که مراد مولی مطلق است، نه! تقابلهش ملکه و عدم ملکه است و نمی توانیم کشف کنیم.

این را هم عرض کردیم که بعضی خلط بین مقام اثبات و ثبوت کرده اند، درست نیست. همه در مقام اثبات است. ولی مقصود این است که یک اطلاق و تقييدهایی هست که به مجرد خطاب ولو مقدمات حکمت تمام نشود، اطلاق منعقد می شود. یک اطلاق و تقييدهایی هست که احتیاج به مقدمات حکمت دارد حالا اسم آن را می خواهید بگذارید ثبوت، بگذارید ولی کسی خلط بین اطلاق و تقييد در مقام ثبوت و اطلاق و تقييد در مقام اثبات خلط نکرده. می گویند اطلاق و تقييدها دو قسم اند: یک قسم اطلاق که تقييدش، عقلا هم ممکن است، اسمش را گذاشته اند اطلاق لحاظی و احتیاج به مقدمات حکمت دارد و یک قسم اطلاق و تقيیدی که تقييدش عقلا محال است که اسمش را گذاشته اند اطلاق ذاتی و احتیاج به مقدمات حکمت ندارد و به مجرد اصل صدور جعل و لو قسم بخورد در مقام بیان نیست، این اطلاق منعقد می شود.

هذا تمام الکلام نسبت به این که اطلاق و تقييد، چه تقابلی دارد.

آقای صدر یک کلمه دارد و آن یک کلمه این است که این که تقييد محال است و اطلاق محال است سابقا عرض کرده بودیم که تقييد محال باشد دو صورت دارد. ایشان چهار صورت کرده که ای کاش همان دو صورت را می گفت. آن دو صورت دیگر در واقع، فائده ای ندارد. گفتیم این تقييد محال است، دو صورت دارد: یک وقت هست اختصاص حکم محال است و یک وقت هست شمول حکم محال است. این که اگر تقييد محال باشد، اطلاق محال می شود برای جائی است که شمول حکم محال باشد. ولی اگر جائی اختصاص حکم محال باشد، اینجا شمول محال نیست. مثلا تکلیف را نمی شود مقید کرد به عاجز، منتها نه این که اختصاص تکلیف به عاجز عقلا محال است، عاجز را بخواند

تکلیف شامل شود چه بخصوصه و چه بعمومه محال است. لذا اگر بفرماید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة می گوئیم این مقید است. ولی اگر یک جایی مثل عالم، اختصاص محال است، اگر بگوید جعلت للعالم محال است ولی شمولش در ضمن عالم محال نیست، اینجا معنا ندارد کسی بگوید اگر تقیید محال شد، اطلاق هم محال است چون آن تقییدی محال است که حکم فقط مختص به آن باشد ولی اگر اطلاق باشد، گفتیم اطلاق جمع القیود باشد، اگر عالم را بیاندازد در کیسه که اشکال ندارد. این کیسه فقط عالم باشد اشکال دارد. نکته ی اضافه ای نسبت به آنچه قبلا ذکر کردیم نیست. دو قسم دیگر اصلا طرحش هم فائده ای ندارد.

بنابراین کسانی که می خواهند بگویند اگر تقیید محال شد ، اطلاق هم محال است، یعنی اختصاص حکم محال نیست، شمول حکم محال است مثل عاجز. اما اگر جائی اختصاص حکم محال باشد، شمول حکم محال نیست مثل عالم.

### شنبه ۹۵/۱۰/۱۸ (جلسه ۱۶۶)

کلام در این بود که تقابل اطلاق و تقیید، چه تقابلی است. آیا ملکه و عدم ملکه است یا سلب و ایجاب است یا تضاد است. البته با مطالبی که روز چهارشنبه عرض کردیم روشن شد که اگر جسارت نباشد علما ظاهرا مطلب را کما هو حقه بیان نفرمودند و لکن برای بیشتر روشن شدن مطلب، فرمایشات مرحوم آقای خوئی ره را هم نقل می کنیم که مطلب اوضح شود.

آقای خوئی ره دو ادعا دارد. یک ادعا این است که تقابل اطلاق و تقیید، تقابل ملکه و عدم ملکه نیست. ادعای دوم این که لو فرض که تقابل اطلاق و تقیید، تقابل ملکه و عدم ملکه باشد، باز این فرمایش مرحوم آقای نائینی که استحاله تقیید، تستلزم استحاله اطلاق را درست نیست.



اما این مدعای دوم که چرا حتی اگر بگوییم تقابل اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است باز استحاله تقييد مستلزم استحاله اطلاق نیست، در فرمایشات مرحوم آقای خوئی ره هم به آقای نائینی نقض هست و هم جواب حلی.

اما نقوضی که به آقای نائینی وارد کرده سه تا هست:

نقض اول این است که علم ما به کنه ذات اقدس حق محال است. پس بایستی بگوییم ما نه نسبت به ذات اقدس حق عالمیم و نه نسبت به ذات اقدس حق جاهلیم. اما عالم نیستیم بالوجدان است. جاهل نیستیم چون نسبت علم و جهل نسبت ملکه و عدم ملکه است. هر جائی که قابلیت ملکه نیست، عدم هم صدق نمی کند و حال آن که بالوجدان صدق می کند که ما جاهلیم و طبق فرمایش شما نه باید علم صدق کند و نه جهل.

نقض دوم این است که ما نسبت به طریان الی السماء قدرت نداریم پس بایستی صادق نباشد که بنده عاجز نسبت به طریان الی السماء و حال آن که بالوجدان عاجز صدق می کند.

نقض سوم این است که اگر کسی بخواهد جمیع کتب را حفظ کند، عقلا محال است. پس بایستی بگوییم نسبت به یک صفحه هم امکان حفظ نیست چون تقابل بین صفحات با یک صفحه، در علم و جهل یکسان است. وقتی نمی توانیم بگوییم تمام کتب را بلکه یک کتاب را مو به مو حفظ کنیم، پس یک ورق را هم نمی توانیم حفظ کنیم و کسی که یک ورق را نمی تواند حفظ کند، نمی توانیم بگوییم عاجز است یا این که جاهل است و حال آن که بالوجدان می گوید من حافظه ام طوری شده که حتی از حفظ یک صفحه هم عاجزم.

این نسبت به نقوض.

اما حل مطلب: جناب آقای نائینی این قابلیت که در ملکه و عدم ملکه معتبر است، قابلیت شخصیه نیست یعنی لازم نیست در همان موردی که می خواهد ملکه یا عدم صدق کند، قابلیت داشته باشیم تا حق با شماست. در مورد این که انسان علم به ذات اقدس حق پیدا کند، محال است چون قابلیت در خصوص مورد ملکه شرط است پس عدمش هم محال باشد! و لکن آن قابلیت که معتبر است قابلیت جنسیه یا نوعیه یا صنفیه است. نوع مطالب را بشر می تواند یاد بگیرد، وقتی قابلیت نسبت به نوع بود، جهل صدق می کند حتی در موردی که بالخصوص قابلیت نباشد. فلاسفه هم همین را گفته اند. لذا جواب نقض ها هم معلوم شد. درست است که من علم به کنه ذات اقدس حق نمی توانم پیدا کنم ولی به نوع مطلب، انسان می تواند علم پیدا کند و یک مطلبی که نمی تواند، می شود جاهل. در عجز نسبت به طیران الی السماء هم همینطور است. انسان می تواند خیلی از افعال را انجام دهد و این مورد بالخصوص قابلیت ندارد. چون نوع افراد را قابلیت دارد در این مورد عجز صدق می کند و در نقض سوم هم همینطور است. بنابراین اگر نسبت به نوع قابلیت باشد، نسبت به شخص اگر قابلیت نباشد، عجز صدق می کند.

انطباق بر ما نحن فیه هم معلوم شد جناب آقای نائینی، درست است که خصوص قصد امر در متعلق تکلیف، لو سلمنا که محال است، اما نوع قیود را مولی می تواند اخذ کند و قابلیت برای اخذ قیود هست، حالا این مورد را نمی تواند اخذ کند. این استحاله موجب نمی شود که نتوانیم اطلاق بگیریم حتی بنابر مسلک ملکه و عدم ملکه چون مقصود از ملکه، قابلیت در شخص موردی که می خواهیم اطلاق بگیریم، نیست.

مدعای دیگر ایشان این است که تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل تضاد است چون تقييد یعنی لحاظ القيد و اخذه و اطلاق یعنی لحاظ عدم قيد. وقتی در یک مولای ملتفتی، تقييد محال شد و تقييد به

حصه مقابل هم محال شد یا قطعاً نیست، پس اطلاق ضروری است و امکان ندارد که اطلاق نداشته باشد و شما بین اطلاق در مقام ثبوت و اثبات خلط کردید.

از ما ذکرنا در روز قبل معلوم شد که این فرمایش آقای نائینی درست نیست. اما مدعای اول ایشان: نقضهایی که به آقای نائینی کردید فی غیر محله است چون در صدق عجز یا جاهل یا عمی، اینها مفاهیم عرفی هستند و باید ببینیم واضح اینها را برای چه وضع کرده است. ممکن است بگویید (که درست هم هست) لفظ جاهل را واضح وضع کرده در مورد کسی که قابلیت نوعیه برای علم داشته باشد. قابلیت جنسیه یا صنفیه داشته باشد. عاجز هم همینطور. عاجز یک لفظ است. و یک موضوع له دارد. جاهل یک لفظ است و یک موضوع له دارد. شما می گویید بالوجدان براین شخص که علم به کنه ذات اقدس حق ندارد، جاهل صدق می کند. بالوجدان بر این شخص صدق می کند که عاجز از طیران است. خوب بله. اما این که پس ما نحن فیه هم همینطور است از کجا؟ چون عرض کردیم بحث در این که اگر تقیید محال شد، اطلاق هم محال است، نزاع در لفظ اطلاق نیست که بگویید اطلاق هم مثل لفظ جاهل و لفظ عاجز، یک موضوع له دارد. موضوع له اش این است که قابلیت نوعیه باشد یا جنسیه باشد. عرض کردیم لفظ اطلاق اثر عملی ندارد چون در روایتی که وارد نشده. بحث ما در حقیقت اطلاق است یعنی آیا عقلاء تمسک می کنند به این خطاب برای دفع این قید یا تمسک نمی کنند؟

از این جوابهایی که دادیم معلوم شد، حل شما هم درست نیست چون این که می فرمایید فلاسفه ذکر کرده اند، این حرف، حرفی است که مربوط به فلاسفه نیست چون اگر کلام در صدق معنای عرفی است به فلاسفه و اصولیین چه ربطی دارد. باید ببینیم که عرف این لفظ را برای چه وضع کرده. باز اصولیین ممکن است بگویند مفاهیم را ما معنا می کنیم. ولی فلاسفه که کاری با الفاظ ندارند. آنها کار با حقائق اشیاء دارند.

اما این که قابلیت صنفیه کافی است، در موضوع له کافی است؟ بله اما بحث ما در موضوع له نیست. بحث ما در این است که آیا تمسک به چنین اطلاقی می کنند یا نه؟

از ما ذکر نا معلوم شد مدعای دوم آقای خوئی هم ناتمام است چون ایشان فرموده تقابل اطلاق و تقييد، تقابل تضاد است. تقييد يعنى لحاظ القيد و اخذه و اطلاق يعنى لحاظ عدم قيد. خوب لا اقل يك كلمه در فرمایشات شما استدلال نیست. آقای نائینی هم می فرمایید تقييد يعنى اخذ القيد في موردی که قابلیت دارد و اطلاق يعنى عدم اخذ قيد در موردی که قابلیت اخذ دارد.

لذا ما باید ببینیم آنی که می گوید تقابل اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است یا آنی که مثل مرحوم آقای خوئی می فرماید تضاد است، دلیلشان چیست؟ در ما نحن فيه فرمایش آقای نائینی و آقای خوئی به این بر می گردد که آقای نائینی بفرماید آقای خوئی! این اطلاقی که عقلاء اخذ می کنند، به معنای جمع القيود است یعنی همه قیدها را در کیسه بریز. وقتی می خواهد همه قیدها را بریزد در کیسه، یکی از قیدها قصد الامر است. قصد الامر را هم می خواهد بریزد و عدم قصد الامر را هم می خواهد بریزد. خوب قصد الامر را نمی تواند بریزد. شما می گوئید در صدق عدم ملکه، قابلیت نوعیه معتبر است. می گوید من اصلا نه کاری با ملکه دارم و نه با عدم ملکه. کلام این است که قصد امر را می تواند اخذ کند یا نه؟ اطلاق یعنی این که هم قصد امر را بیاندازد و هم عدم قصد امر را. خوب نمی تواند بیاندازد. لذا اگر کسی بخواهد به آقای نائینی جواب دهد، باید بگوید اطلاق در سیره عقلاء جمع القيود نیست.

راه دوم برای تثبیت کلام آقای نائینی این است که آقای نائینی بفرماید جناب آقای خوئی! بحث ما در این نیست که خطاب، قيد دارد یا ندارد؟ یا جعل قيد دارد یا ندارد؟ این به چه دردی می خورد؟ ما می خواهیم ببینیم آیا به این خطاب می شود تمسک کرد تا کشف مراد مولی کنیم یا نمی شود؟ ما که

در الفاظ، نزاع نداریم. خوب جناب آقای خوئی! یک مولایی که نمی تواند قصد امر را اخذ کند ولی غرضش در قصد امر است، شما بفرمایید اخذ نکرده، پس مرادش مطلق است! آقای نائینی می فرماید اگر مولی بگوید من نمی توانستم قصد امر را اخذ کنم با این که مقصودم بودم، شما بگویید این کاشف از مراد است! اگر نزاع در معنای لفظ بود فرمایش آقای خوئی له شأن ولی وقتی نزاع در این است که عرض می کنم، این فرمایش ایشان وجهی ندارد.

مدعای دوم آقای خوئی هم واقعا ناتمام است. شما می فرمایید اطلاق یعنی لحاظ عدم القید، می گوییم کدام اطلاق را معنا می کنید؟ لفظ و لغت اطلاق را یا آن اطلاقی که محل بحث ما است و کاشف از مراد جدی است؟ اگر لفظ اطلاق را معنا می کنید، لفظ اطلاق یعنی یله و رها. لحاظ عدم قید یعنی چه؟ حتی اگر مولایی غافل باشد و اخذ نکرده، خوب اخذ نکرده دیگر. اگر بگویید من نمی خواهم لفظ اطلاق و این که مقام جعل، قید ندارد را معنا کنم. من می خواهم اطلاقی را معنا کنم که تمسک شود برای کشف مراد جدی مولی. آن را که جناب آقای خوئی! عرض کردیم وقتی اطلاق کاشف از مراد جدی است که تقییدش ممکن بوده ولی مولی تقیید نکرده.

از اینجا معلوم شد، استدلالهای شما هم عقیم است. شما می فرمایید از دو حال خارج است. یا غرض مولی در مطلق است یا غرض مولی در مقید است. اگر غرض مولی در مقید است، باید مقید جعل کند و اگر غرض مولی در مطلق است، باید مطلق جعل کند. این که نه مطلق است و نه مقید است یعنی چه؟ جوابش واضح شد که مولی می گوید مقصودم در مقید است ولی نمی توانم اخذ کنم. چکار کنم؟ وقتی شما می توانید بگویید یا مطلق است یا مقید است که دست مولی باز باشد.

اما وجه دوم هم که می فرمایید می شود مولی علم نداشته باشد به موضوع حکمش؟!!!

جواب این هم واضح است. یک وقت هست مولی نمی داند مقصودش چیست و غرضش در چیست، این از خداوند حکیم محال است چون او محیط است. یک وقت هست غرضش را می داند ولی میخواهد جعل کند اما نمی تواند طبق غرضش جعل کند. می گویند این جعل یا مطلق است یا مقید است. این هم نقض کردیم که موضوع له اسم جنس را نمی فرمایید ماهیت مبهمه مهمله. هر جوابی که برای اسم جنس پیدا کردید همان را در ما نحن فیه هم بگذار. پس این فرمایشات آقای خوئی درست نیست.

لذا عرض کردیم این که تقابل اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است یا سلب و ایجاب است یا تضاد است، نزاع لفظی است. ما میگوییم هم می شود ملکه و عدم ملکه است و هم می شود گفت سلب و ایجاب است چون مقصودت چیست؟ اگر مقصودت آن اطلاق است که بشود تمسک کرد برای کشف مراد جدی، تقابله ملکه و عدم ملکه است. اگر مقصودت این است که می خواهیم بگویم خلاصه در این جعل مولی قید نیست، تقابله سلب و ایجاب است.

هذا تمام الکلام در این که مراد از قصد قربت، قصد امر باشد چه قصد شخص امر و چه قصد طبیعی امر.

بحث بعدی در کفایه این است که اگر کسی بگوید مولی قصد قربت به معنای محبوبیت، به معنای حسن و به معنای مصلحت را اخذ می کند، اینها چطور است؟

مرحوم آخوند می فرماید هیچ شبهه ای نیست که مولی می تواند امر را ببرد روی صلوة به قصد محبوبیت، به قصد مصلحت یا حسن. اما این قطعاً مخالف مقام اثبات و واقع است. چون احدی شبهه نکرده که اگر کسی صلوة را به قصد امر بیاورد، این نماز صحیح است. خوب اگر شما بگویند قصد

محبوبیت درست است، و آن است که معتبر است، اگر کسی نماز را به قصد امر بیاورد نمازش باطل است. پس آنی که عقلا می شود اخذ کرد، اخذ نفرموده و آنی که مطابق واقع است، نمی شود اخذ کرد. مرحوم آقای ایروانی به این اشکال آخوند اشکال کرده و فرموده اگر کسی قصد امر کرد، در واقع قصد ضمنی محبوبیت کرده. قصد ضمنی حسن کرده. قصد ضمنی ملاک کرده چون چیزی که مولی به آن امر کرده قطعاً مصلحت دارد و محبوب مولی است و حسن دارد. پس این که قصد امر کرده، نمازش صحیح است، از این جهت نیست که قصد امر، کافی است بلکه از این جهت است که در ضمن قصد امر، قصد محبوبیت و ملاک و قصد حسن هست.

این اشکال مرحوم آقای ایروانی وارد نیست و حق با آخوند است. دو جواب می دهیم:

یک جواب این است که اگر کسی غافل از ملازمه باشد و نمی داند که مأمور به، محبوب مولی است و مصلحت دارد و حسن است، به قصد امر می آورد، کجا قصد محبوبیت کرده؟ اگر مقصود شما از قصد محبوبیت ضمنی، یعنی در ضمن قصد امر قصد کرده، چون ملازمه هست، در صورتی قصد احد المتلازمین قصد دیگری است که عالم به ملازمه باشد. کسی که غافل است قصد نکرده. اگر مراد شما از این قصد ضمنی، قصد ارتکازی است، قصد ارتکازی در عبادت کافی نیست. اگر کسی عقیده اش این است که دهن موتی، ثواب ندارد، امر ندارد. منتها برای حفظ محیط زیست خوب است. ولی اگر می دانست که مولی امر دارد، قطعاً قصد امر می کرد، بعد در قیامت به خدا بگوید که خدایا ثواب بده!

**یکشنبه ۹۵/۱۰/۱۹ (جلسه ۱۶۷)**

کلام در این بود که اگر شک کنیم یک واجبی، تعبدی است یا توصلی، آیا می توانیم به اطلاق تمسک کنیم؟ مرحوم آخوند ره در صدد برآمد که ببیند آیا تقیید ممکن است یا نه؟

سیر بحث این بود که تارة قصد قربت به معنای قصد شخص امر است که قصد شخص امر همین امری که می خواهد جعل کند را در موضوع همین جعل اخذ کند که فرمود محال است.

قصد طبیعی امر در موضوع شخص امر هم فرمود محال است.

قصد شخص یا طبیعی امر را به دو امر و به متمم جعل اخذ کند را هم فرمود محال است.

راه چهارم این بود که سائر دواعی قریبه مثل قصد مصلحت یا ملاک یا محبوبیت یا حسن یا مضاف به خداوند سبحان باشد. مرحوم آخوند فرمود ثبوت محذوری ندارد اما اثباتا یقین داریم که قصد مصلحت یا قصد محبوبیت یا قصد حسن، اخذ نشده چون مسلم عند الکل است که اگر کسی عبادت را به قصد امر اتیان کند، قطعاً صحیح است و مجزی است و مسقط تکلیف است.

پس آنی که ثبوت امکان دارد، اثباتاً قطع به خلافش داریم و آنچه اثباتاً صحیح است، ثبوتاً ممکن نیست.

از فرمایش آخوند جوابهایی داده اند. یک جواب، جواب مرحوم ایروانی بود که فرمود کسی که قصد امتثال امر می کند، اگر عبادتش صحیح است به این جهت نیست که قصد امر کافی است، بلکه به این جهت است که کسی که قصد امر می کند، قصد محبوبیت یا ملاک یا حسن، کرده ضمناً.

عرض کردیم که این فرمایش ایشان درست نیست.

جواب دومی که مرحوم آقای خوئی و بعضی دیگر به آخوند داده اند، این است که جواب شما این است که شما می گویید یا قصد امر؛ که محال است و یا قصد سائر دواعی؛ که برخلاف مقام اثبات است. اما راه سومی داریم و آن قصد جامع بین قصد امر و سائر دواعی است. هم اشکال شما جواب داده شده که فرمودید یقین داریم عبادت با قصد امر صحیح است، صحیح است چون یکی از مصادیق



جامع قصد امر است و هم جواب اشکال ثبوتی داده شده چون خصوص قصد امر نیست تا اشکال شود.

به این فرمایش مرحوم آقای خوئی ره چند اشکال کرده اند:

یک اشکال، اشکالی است که مرحوم آقای نائینی دارد. ایشان می فرماید اصلاً قصد محبوبیت یا مصلحت یا حسن ذاتی، اینها هم محال است در متعلق تکلیف اخذ شود چون شما می خواهید قصد مصلحت را در متعلق تکلیف، اخذ کنید. قصد محبوبیت را اخذ کنید. این محال است چون قصد محبوبیت، داعی است برای این که مکلف، اراده کند اتیان صلوة را. اگر کسی بگوید چرا اراده می کنی نماز بخوانی؟ می گوید چون محبوب مولی است، مصلحت دارد. پس قصد اینها، رتبهٔ مقدم بر اراده تکوینی عبد است.

اگر قرار باشد عبد، بگوید من اراده می کنم، صلوة با قصد محبوبیت را. صلوة با قصد ملاک را، خلف است چون داعی مقدم بر اراده است و علت آن است. از آن طرف در متعلق اراده تکوینی اخذ شده، پس باید مؤخر باشد چون مراد، معلول از اراده و مؤخر از اراده است.

ان قلت: بحث در اراده تشریحی و امر مولی است و چرا شما بحث را آوردید در اراده تکوینی عبد. بحث در این است که قصد مصلحت و محبوبیت را مولی می خواهد در متعلق امر اخذ کند. با اراده تکوینی کاری نداریم.

مقدمه دوم را ضمیمه می کند و می فرماید اراده تشریحی مولی به آنی تعلق می گیرد که اراده تکوینی عبد به آن تعلق بگیرد. اراده تکوینی عبد، محال است به فعل به قصد مصلحت تعلق بگیرد. پس اراده تشریحی هم که وزانش وزان اراده تکوینی است محال است.

اگر کسی بگوید جامع را اخذ می کنیم.

می فرماید جامع هم نمی شود چون این جامعی است که هم قصد امرش مشکل دارد و هم قصد محبوبیتش مشکل دارد و هم قصد ملاکش و هم قصد حسنش.

این اشکالی است که مرحوم میرزای نائینی ره کرده.

جوابی که مرحوم آقای خوئی ره از این اشکال می دهد، یک نقض است و یک حل است. نقضش این است که مگر شما قائل نیستید با دو امر و متمم جعل امکان دارد. اینجا با متمم جعل هم نمی شود چون شما می گوید وزان اراده تشریحی، وزان اراده تکوینی است. اراده تشریحی به آنی تعلق می گیرد که اراده تکوینی به آن تعلق می گیرد. اراده تکوینی هم به قصد مصلحت محال است تعلق بگیرد چون قصد مصلحت داعی است.

حَلِّش به این است که ما در بحث معنای صیغه امر و طلب و اراده گفتیم مولی، اراده تشریحی ندارد. مولی یک طلبی دارد به قصد امر. اصلاً چیزی به اسم اراده تشریحی در مقام وجود ندارد.

این فرمایش آقای خوئی و فرمایش آقای نائینی هر دو به عقل قاصر ما ناتمام است.

اما فرمایش آقای نائینی ناتمام است چون در اراده تکوینی آنی که داعی است، مصلحت بوجوده الذهنی است. بوجوده التصوری است. آنی که متعلق اراده است، مصلحت بوجوده الخارجی است. بنابراین اشکالی ندارد. اگر کسی بگوید اراده دارم درسی بخوانم که مجتهد شوم. آقای نائینی بفرماید نمی شود چون داعی شما برای این که درس را بخوانید چیست؟ می گوید می خواهم مجتهد شوم. می فرماید نمی شود که آنی که داعی است، متعلق اراده تکوینی اخذ شود! می گوئیم این که شما می فرمایید خلاف وجدان است. انسان اراده می کند درسی بخواند که مجتهد شود، با همین قید که مجتهد شود.

جواب حلّیش هم همین است که آنی که داعی است برای اراده و علت اراده است، وجود ذهنی و تصویری غایه است. آنی که متعلق اراده است، وجود خارجی است. لذا در اراده تکوینی محال نیست. ثانیاً این که شما می فرمایید اراد تشریحی بر وزن اراده تکوینی است، این درست، اما جناب آقای خوئی اشکال شما بر میرزای نائینی وارد نیست. چرا؟ شما حل کردید که ما در امر، اراده تشریحی نداریم. خوب نداریم، درست. ولی این مطلب را آیا قبول دارید که اراده مولی یا امر مولی، آن است که علت اراده عبد است. پس باید مقدم بر اراده عبد باشد. چیزی که باید متقدم بر اراده عبد باشد، محال است که در متعلق اراده عبد اخذ شود. این اشکال وارد است مگر به آن جوابی که عرض کردیم. نقض هم درست نیست منتها آن را به عهده رفقا می گذاریم چون وقتی حلّ مشخص شد، نقض هم باید جواب داده شود.

پس اشکال آقای نائینی و دفاع مرحوم آقای خوئی درست نشد. جواب آقای ایروانی هم درست نشد. یک جواب دیگری (از این اشکالی که آقای خوئی فرموده که جامع را اخذ می کنیم) این است که جامع را نمی توان اخذ کرد به خاطر این که وقتی گفتیم نسبت اطلاق و تقييد، تقابلس ملکه و عدم ملکه است، وقتی تقييد محال شد، اطلاق هم محال می شود. آخوند می فرماید شما می خواهید جامع را اخذ کنید، جامعی که اطلاق دارد و قصد امر و قصد مصلحت و ... را شامل شود. می فرماید اگر این طور می شد، در قصد امر همین کار را می کردیم.

آقای خوئی ره به این فرمایش آقا ضیاء اشکال کرده و فرموده ما گفتیم اطلاق، رفض القیود است. این که اطلاق رفض القیود است را شما می فرمودید. اما آخوند که قبول ندارد. آخوند حرفش این است که آیا اگر کسی در قصد امر محذور دید، می تواند بیاید به این جامع که دیگر محذور قصد امر را نداشته باشد یا نه؟ شما می فرمایید به نظر ما اطلاق، رفض القیود است. خوب این

شخص که دیگر همان قصد امر را اخذ می کند و مشکلی ندارد. ولی کسی که قائل است که تقابل اطلاق و تقييد، ملکه و عدم ملکه است، وقتی تقييد محال شد، اطلاق هم محال است.

اما یک اشکال دیگر که به مرحوم آقای خوئی شده این است که اگر شما جامع را اخذ کنید، محذوری لازم می آید چون می خواهید نماز را به قصد امر بخوانید و نماز به قصد امر که امر ندارد چون امر رفته روی صلوة به قصد جامع و ذات صلوة که امر ندارد. شما باید صلوة به قصد جامع را به قصد امر بیاورید. صلوة با قصد جامع را نمی شود به قصد امر آورد چون یکی از آن قصدهای جامع، خود قصد امر است.

ان قلت: بقیه اش را می توانم بیاورم.

قلت: بقیه اش را اگر می توانی بیاوری، آن دیگر جامع نیست. شما باید کاری کنید که بتوانید با قصد امر بیاورید.

آقای خوئی باز می فرماید ما گفتیم امر دارد چون وقتی این جزء را قصد کردید، جزء دیگر خود به خود محقق شده.

خوب باز جناب آقای خوئی! این اشکالی است که شما در قصد امر کردید. آخوند مقصودش این است که آیا می شود اشکالاتی که ما کردیم را حل کرد به این که قصد جامع را اخذ کنیم. خوب نمی شود. اشکالاتی که شده اینجا هم هست. شما می فرمایید همان جوابهایی که در قصد امر دادیم، اینجا هم می آید. خوب این که اشکال به آخوند نیست.

آخرین راهی که باقی مانده برای این که قصد قربت را اخذ کنیم: فرموده اند عنوان ملازم با قصد قربت را اخذ می کنیم. عنوان ملازم چیست؟ آن عنوان ملازم این است که به داعی نفسانی نیاورد چون هر فعل اختیاری داعی می خواهد و داعی، یا الهی است یا نفسانی. وقتی مقید شد به غیر داعی

نفسانی، مشکل حل می شود. مثلا اگر کسی بگوید می خواهم نماز بخوانم تا بدنم صحیح باشد، باطل است چون مقصود از داعی نفسانی، داعی شیطانی که نیست. پس قطعا اگر بخواهد این قید را تحصیل کند، باید به داعی الهی بیاورد لذا مشکل حل می شود.

پس از قصد شخص امر گذشتیم. از قصد طبیعی امر، گذشتیم. از دو امر گذشتیم. از قصد دواعی دیگر غیر از قصد امر گذشتیم. آخرین راه، اخذ عنوان ملازم است.

اما اشکالش این است که اثباتا وجود ندارد چون مثلا دفن میت، خداوند سبحان فرموده دفن کنید. اگر خداوند سبحان هم نمی فرمود، مردم دفن می کردند. پس این به داعی نفسانی آورده شده. پس باید بگوییم باطل است چون شما می گوئید به غیر داعی نفسانی. (یعنی اگر فرض کنیم این دفن موتی، تعبدی است، باز اگر دفن کنند، این عبادت ساقط می شود)

یا بعضی افرادی که خمس می دهند، می گویند اگر امر هم نبود، باز به خاطر این که حوزه های علمیه رونق داشته باشد، پول می دادم. این همه افراد هستند که کمک می کنند. بنابراین هم به داعی الهی است و هم به داعی نفسانی.

لذا این که آقای خوئی فرموده انفکاک بین داعی الهی و داعی نفسانی نیست و هر جاکه غیر نفسانی باشد، الهی است، به درد نمی خورد. باید از آن ور هم درست کنید که هر جائی که داعی نفسانی باشد، داعی الهی نیست. اگر جائی داعی نفسانی باشد و داعی الهی هم باشد، باز نقض وارد است و جائی که داعی نفسانی و داعی الهی هست در عبادات، تا دلتان بخواهد وجود دارد. مثل آنهایی که از نماز لذت می برند و نفسشان نفسی است که لذت می برند. (البته این مختص ائمه علیه السلام و اوحدی از موالی ایشان است)

## چهارشنبه ۹۵/۱۰/۲۲ (جلسه ۱۶۸)

کلام در این بود که اگر شک کنیم یک واجبی تبعدی است یا توصلی، آیا می توانیم به اطلاق خطاب اخذ کنیم و بگوییم توصلی است یا نه؟ یا به عبارتة اخرى مقتضای اصل لفظی عند الشک فی التبعدیة و التوصلیة چیست؟

این بحث اگر بخواهد منقح شود، بایستی دو مقدمه بررسی شود. مقدمه اولی این بود که آیا امکان دارد قصد قربت در تکلیف اخذ شود یا نه؟ اگر گفتیم امکان دارد، در مقدمه ثانیه تمسک به اطلاق می کنیم. اما اگر گفتیم امکان ندارد، در مقدمه ثانیه باید بحث کنیم که اگر تقييد محال شد، موجب استحاله اطلاق می شود یا نه اگر تقييد محال شد، یا اطلاق ضروری است و یا تمسک به اطلاق ممکن است؟ عمده ی بحث درمقدمه اولی بود و انصافاً یکی از مباحثی که در اصول به لحاظ فنی خیلی پیچیده است و مطلب دارد، همین بحث تبعدی و توصلی است.

خلاصه عرائض ما در مقام اول این شد که راه اول این است که کسی بگوید ممکن است قصد امر در متعلق امر واحد اخذ شود.

راه دوم این بود که به امر واحد ممکن نیست، به امرین ممکن است.

راه سوم این بود که تبعدیت به حکم عقل و بدون احتیاج به قصد در متعلق درست شود.

راه اول که به امر واحد و اخذ در متعلق باشد، شش راه دارد:

یکی این که قصد شخص امر در متعلق امر اخذ شود. این را عرض کردیم ممکن است و مرحوم آقای خوئی هم فرمود ممکن است ولی آخوند، آقا ضیاء، آقای نائینی و آقای صدر گفتند محال است.

راه دوم این بود که قصد طبیعی امر در متعلق امر، اخذ شود. شارع امر می کند به صلوة با قصد طبیعی امر. این راه را هم مرحوم آقای خوئی تصحیح کردند. ما هم عرض کردیم اشکالی ندارد. ولی در این راه آقای صدر، آقا ضیاء، آقای نائینی، آخوند اشکال کردند.

راه سوم این بود که قصد قربت به سائر دواعی را در متعلق اخذ کند. بفرماید به داعی مصلحت، به داعی محبوبیت، به داعی حسن. این راه ثبوتاً، کسی در آن اشکال نکرده. مرحوم آخوند و دیگران غیر از آقای ایروانی اثباتاً اشکال کرده اند. آقای ایروانی فرمود مطابق مقام اثبات هم هست چون شما که می فرمایید شبهه ای نیست که عبادت از کسی که قصد امر می کند صحیح است، این نه به این جهت است که قصد امر معتبر است، بلکه چون قصد امر متضمن قصد محبوبیت و ملاک هست. ما هم عرض کردیم این حرف تمام نیست. پس این راه، مشکل اثباتی داشت.

راه چهارم این بود که جامع بین قصد امر و سائر دواعی در متعلق تکلیف اخذ شود. امر می کند به ذات صلوة به قصد قربتی که جامع باشد به قصد امر، قصد محبوبیت، قصد مصلحت و ملاک و قصد حسن و هكذا.

این راه را آقای نائینی و آقا ضیاء و آخوند ره اشکال کردند. ولی مرحوم آقای خوئی تصحیح فرمود و ما هم عرض کردیم، محذوری ندارد و اشکالی ندارد و آقای صدر هم این راه را قبول کرده.

در این اخذ جامع، دو نکته را اگر چه بیان کرده ایم ولی تذکر می دهیم: این که یکی از وجوه قصد قربت را قصد مصلحت و ملاک شمردن، به یک معنا درست است و به یک معنا غلط است چون مصالح در تکالیف عبادت به عبادت بر می گردد. به خداوند سبحان که بر نمی گردد. اگر کسی عبادتی را به قصد این که مصلحت دارد برای خودش می آورد، مثل این که صوموا تصحوا، یک کسی بگوید من روزه می گیرم برای این که سالم بمانم، این قصد قربت نیست. بلکه یک وقت هست کسی روزه می

گیرد به قصد این که سالم بماند چون سلامت انسان مورد اهتمام خداوند سبحان است، این قصد قربت است. اما اگر کسی بگوید برای حفظ مملکت و ناموسم به جنگ می روم، این قصد قربت نیست و ثواب ندارد. این شخص حقوقش را می گیرد. وقتی قصد قربت می شود که بگوید این مملکت، مملکت شیعه است و من برای حفظ دماء شیعه و استراحت شیعه که خداوند سبحان به آن اهتمام دارد، می جنگم، این قصد قربت است. یا اگر بگوید چون شیخ انصاری را دوست دارم، چون شیخ فرموده این کار را انجام می دهم، این قصد قربت نیست. در قصد قربت باید به خداوند سبحان متناسب شود.

نکته دیگر این که مرحوم آقای نائینی ره در خصوص قصد مصلحت در متعلق تکلیف، یک اشکالی کرده و فرموده اگر چنانچه شارع امر کند به نماز با قصد مصلحت، محال است و دور لازم می آید چون وقتی می تواند قصد مصلحت کند که مصلحتی باشد و فرض این است که مصلحت مترتب بر صلوٰة بعلاوه قصد مصلحت است چون صلوٰة بعلاوه قصد مصلحت، مصلحت دارد. اگر شما بخواهید صلوٰة تنها را به قصد مصلحت بیاورید، باید مصلحت بر ذات صلوٰة بار باشد. پس مصلحت متوقف است بر ذات صلوٰة بعلاوه قصد مصلحت. از این طرف قصد مصلحت متوقف بر این است که مصلحت بر ذات صلوٰة بار باشد.

آقای صدر از این اشکال آقای نائینی جواب داده که در قصد مصلحت، لازم نیست که صلوٰة، تمام الموضوع مصلحت باشد، همینقدر که صلوٰة دخیل در مصلحت باشد، ممکن است که قصد مصلحت شود چون درست است که مصلحت بر صلوٰة بعلاوه قصد مصلحت مترتب است ولی یکی از اجزاء مصلحت، صلوٰة است پس صلوٰة هم دخیل در مصلحت است و من هم قصد مصلحت می کنم. صلوٰة را به قصد مصلحت بیاور به این معنا نیست که تمام مصلحت، بر صلوٰة مترتب باشد بلکه به این معناست که صلوٰة دخیل در مصلحت باشد و صلوٰة هم دخیل در مصلحت هست.



ما عرض کرده ایم که این اشکال وارد نیست چون درست است که در قصد مصلحت ، همینقدر که دخیل باشد کافی است، ولی کدام صلوة دخیل در قصد مصلحت است؟ آن صلوتی که بعلاوه قصد مصلحت باشد. نه این که ذات صلوة به تنهایی. اگر کسی ذات صلوة به تنهایی را بیاورد بدون قصد مصلحت، معلوم نیست که دخیل در مصلحت باشد چون واجب ارتباطی است. مثلا شخصی نمک به تنهایی بیاورد بگوید بخور چون اجزاء دخیل هستند. فعلا نمکش را بخور تا بعد برنجش را بیاورم. میگویند این نمک وقتی که در برنج مصلحت دارد نه نمک به تنهایی.

جواب آقای نائینی همانی است که قبلا مرحوم آقای خوئی و دیگران داده اند که درست است که آنی که دخیل در مصلحت است، صلوة بعلاوه قصد مصلحت است ولی وقتی من صلوة را آوردم به قصد مصلحت، هر دو جزء استیفاء شده چون دو جزء، صلوة و قصد مصلحت بود یا قید و مقید استیفاء شده و الا اگر با اتیان صلوة به قصد مصلحت، جزء دوم محقق نمی شد صلوة به تنهایی دلیلی نداریم که دخیل در مصلحت باشد.

راه پنجم در اخذ قصد امر در متعلق امر این بود که یک عنوان ملازم را اخذ کند. می گوید قصد قربت را اخذ نمی کنم. هر فعل اختیاری ای داعی می خواهد. داعی هم از دو حال خارج نیست. یا نفسانی است یا الهی است. من می گویم امر به نماز کردم به قصد غیر داعی نفسانی. وقتی به قصد غیر داعی نفسانی شد، قطعا می شود داعی الهی.

به این فرمایش یک عرضی ما کردیم و یک اشکالی هم مرحوم آقای نائینی کرده.

مرحوم آقای نائینی اشکالش این است که، فرض محال که محال نیست. اگر یک جائی بر فرض محال، انفکاک شد بین غیر داعی نفسانی و داعی الهی، شما باید ملتزم شوید که این عبادت صحیح است و حال آن که هیچ فقیهی ملتزم نمی شود عبادتی که بدون قصد قربت باشد، صحیح باشد. و

بالعکس اگر در جائی هم داعی نفسانی بود و هم داعی الهی بود، باید بگویید این عبادت باطل است و حال آن که قطعا این عبادت، صحیح است.

مرحوم آقای خوئی به این فرمایش استادش اشکال کرده و فرموده شارع، مقصودش از این قیود این است که به غرضش برسد خارجا. شما می‌گویید بر فرض محال، اگر یک جائی غیر داعی نفسانی با داعی الهی، ملازم نبود چطور؟ شارع می‌خواهد به اغراضش برسد. در خارج هر کسی که قصد داعی نفسانی نکند، قطعا داعی الهی دارد.

اما بالعکسش را مرحوم آقای خوئی متعرض نشد.

ما عرض کردیم مشکل در همین بالعکس است. اگر ما گفتیم در عبادت داعی لولائیه کافی است مثل این که یک کسی می‌آید کنار بخاری نماز می‌خواند چون گرم است یا مسجد می‌رود چون آنجا کار دارد. این داعی نفسانی دارد ولی اگر این داعی نفسانی هم نبود، باز نمازش را می‌خواند، این مقدار برای قصد قربت کافی است که مرحوم شیخنا الاستاذ به این مطلب تصریح می‌کرد و در ذهنم این است که فرمایش آقای خوئی هم هست. اینجا اشکال می‌شود که این عبادت می‌شود باطل چون هم داعی نفسانی دارد و هم داعی الهی دارد و حال آن که شارع فرموده به غیر داعی نفسانی بیاور.

منتها ما داعی لولائی را قبول نداریم. این نقضهای به نماز کنار بخاری، وارد نیست چون این شخص که در کنار بخاری ایستاده، به خاطر گرماست ولی نماز را به خاطر خدا می‌خواند و الا کنار بخاری شطرنج بازی می‌کرد. پس اصل نمازش به خاطر خداوند سبحان است.

راه ششم این است که آقای خوئی فرموده به فرض که هیچکدام از راه‌های قبل امکان نداشت، شارع که می‌تواند اخبار کند بفرماید ایها الناس قصد قربت در غرض من دخیل است.

این شش راه برای امر واحد و قصد امر در متعلق.

راه دوم برای این که قصد قربت در تعبدیات، اخذش ممکن است این است که به امرین و متمم جعل باشد. این دو امر، چهار بیان دارد.

یک بیان که آقای صدر به آخوند ره نسبت داد این بود که امر اولی به طبیعت مطلقه خورده و امر دوم به این که آن طبیعت را به قصد امر اول بیاور.

ما عرض کردیم این نسبت به آخوند غلط است چون آخوند تصریح به خلاف و این که امر اول مهمل است دارد.

راه دوم، راهی بود که مرحوم میرزای نائینی فرموده بود: امر اول مهمل است و امر دوم، مقید است. نتیجه التقیید یا نتیجه الاطلاق. به این راه دوم آقای خوئی و آقای صدر اشکال کردند و ما هم اشکال کردیم و به اشکالات آقای صدر و مرحوم آقای خوئی اشکال کردیم.

راه سوم که راهی است که محقق عراقی ترسیم کرده برای امرین این است که شارع دوتا امر دارد. منتها نه دو امری که به دو جعل باشد مثل آقای نائینی که یک دفعه فرموده باشد نماز بخوان. و یک دفعه فرموده باشد این نماز را به قصد قربت بخوان. دوتا مجعول است ولی بایک جعل است. مثل صدق العادل. در اخبار مع الواسطة چطور صدق العادل می آید؟ مرحوم شیخ طوسی به ما خبر داده که شیخ مفید این طور فرموده و شیخ مفید از صدوق خبر داده و هکذا. آن خبری که الآن محرز است برای ما خبر شیخ طوسی است. این که به درد نمی خورد. خبر مفید، خبر صدوق، خبر احمد بن محمد بن یحیی العطار تا به امام صادق علیه السلام برسد، محرز نیست. می گوئیم صدق العادل، خبر شیخ طوسی را می گیرد. وقتی خبر شیخ طوسی را گرفت، خبر مفید زنده می شود باز یک صدق العادل، خبر مفید را می گیرد. خبر مفید را که گرفت خبر صدوق زنده می شود ... یعنی در صدق العادل، پانصد صدق العادل است منتها همه به یک جعل است. ما نحن فیه هم همینطور است. دوتا

و جوب است منتها نه به دو جعل و دو امر که آخوند میرزای نائینی می فرموند بلکه وقتی امر صلوة شد، از آن در می آید صلوة با قصد امر. باز این صلوة با قصد امر را می آورد، اگر سومی هم می خواست، آن سومی از آن در می آمد. اینجا دو امر نیست که بگویند امر اول به مهمل تعلق گرفته و تصور ندارد بلکه یک جعل است و انحلالی است.

آقای صدر اشکال می کند که در آنجا یک جامعی داریم به اسم خبر عادل که آن، موضوع در می آورد ولی اینجا بین صلوة و بین قصد امر، چه جامعی داریم؟ جامعی نداریم تا آن جامع یکی یکی تولید کند. این را ظاهراً آقا ضیاء متوجه است. آقا ضیاء می فرماید انحلالها دو قسم است. یک قسم از انحلالها مثل صدق العادل است که جامع است و خود به خود، فرد تولید می کند. یکی از این انحلالها این است که مثل اغتسل للجمعة و الجنابة، بین غسل جمعه و غسل جنابت، جامع وجود ندارد. اینجا می فرماید وجبت الصلوة و قصد القرية. این صلوة را می گیرد وقتی صلوة را گرفت، یک صلوة با قصد قربت در می آید یعنی امرتکم بالصلوة و الصلوة مع قصد الامر مثلاً. اولی را که گرفت، دومی درست می شود. لازم نیست جامعی داشته باشد که تحت یک عنوان بیاید تا موضوع درست کند. ولکن اشکالاتی که در امر شده، آن اشکالات در اینجا هم وارد است. و للكلام تنمة.

### شنبه ۹۵/۱۰/۲۵ (جلسه ۱۶۹)

کلام در این بود که اگر شک کنیم یک واجبی توصلی است یا تعبدی؟ آیا به اطلاق می شود تمسک کرد و اثبات کرد توصلیت را یا نمی شود؟

این استدلال اگر بخواهد تمام شود، یک مقدمه اش این است که آیا از طرف مولی و شارع، اخذ قصد قربت در متعلق امر و در تکلیف، ممکن است یا ممکن نیست؟

یک راه این بود که متعلق تکلیف را می شود مقید کرد به قصد قربت به همان امر اول، حالا یا قصد شخص امر، یا قصد طبیعی امر، یا قصد جامع بین قصد امر و بین سائر دواعی قربت مثل محبوبیت و قصد مصلحت یا قصد حسن، یا به یک عنوان ملازم، یا به اخبار به این که در غرض من قصد قربت دخیل است.

راه دوم این بود که به دو امر و به متمم جعل باشد. این راه را عرض کردیم سه تقریب برایش ذکر کرده اند. یک تقریب، تقریب آخوند ره بود به نظر آقای صدر و گفتیم که این خلاف کفایه است. یک تقریب، تقریب آقای نائینی ره بود.

تقریب سوم، تقریب آقا ضیاء بود که عرض کردیم ایشان می فرماید دو مجعول داریم ولی با یک جعل. این طور نیست که شارع یک بار امر کند به صلوة و یک بار دیگر امر کند به این که آن صلوة را به قصد قربت بیاور. یک امر دارد ولی این امر، منحل می شود. همانطور که صدق العادل، منحل می شود به تعداد خبرها، هر کدامی موضوع می سازد برای حکم بعدی، در مانحن فیه هم همینطور است که وقتی شارع امر می کند، این صلوة یک امر پیدا می کند. وقتی ذات صلوة امر پیدا کرد، صلوة با قصد قربت امر پیدا می کند. صلوة با قصد قربت که موضوع می شود باز یک امری می آید برای صلوة به قصد قربت. اگر با این هم غرض مولی تحصیل نشود، باز امر سوم می آید. این فرمایش آقا ضیاء بود که به جعل واحد، مجعولات متعدد جعل می شود.

این فرمایش آقا ضیاء را اشکال کرده اند که این حرف در صدق العادل درست است چون صدق العادل به نحو قضیه حقیقیه، یک موضوع کلی است. وقتی خبر شیخ طوسی ره به ما رسید، دلیل حجیت آن را گرفت، خبر شیخ مفید ره زنده می شود. خبر شیخ مفید را که دلیل حجیت گرفت، خبر شیخ صدوق زنده می شود. خبر صدوق را که گرفت، خبر احمد بن محمد بن یحیی زنده می شود.

ولی در مانحن فیه چه موضوعی را می خواهید در نظر بگیرید که بین قصد امر و بین صلوة، جامع باشد، که امر او را بگیرد، مجدداً یک موضوع دیگر درست شود که باز آن جامع بر این منطبق باشد چون بین قصد امر و صلوة که جامعی وجود ندارد.

عرض کردیم این اشکال به آقا ضیاء وارد نیست چون خود ایشان هم متوجه این اشکال هست. در نهایتاً الافکار یک کلمه دارد که شارع اینطور می فرماید وجبت الصلوة و قصد الامر. این صلوة، امر پیدا می کند، وقتی امر پیدا کرد، مجموع صلوة و قصد قربت هم باز یک موضوع می شود و امر پیدا می کند. منتها باید اینطور عبارت را اصلاح کنیم که وجبت الصلوة و الصلوة مع قصد الامر که صلوة که واجب شد، موضوع دومی احیاء می شود که صلوة با قصد امر باشد و آن هم واجب می شود.

اما فرمایش آقا ضیاء این اشکال را دارد که مجعول متعدد است، یعنی وجوبهای متعدد است. چرا آقا ضیاء دنبال این کار رفته؟ به این خاطر که مثل آخوند اشکال کرد به آقای نائینی که ما در عبادات مثل سائر واجبات و مستحباب، در مقام اثبات، یک امر بیشتر نداریم. دو امر نداریم تا شما متمم جعل را بگویید. ایشان این راه را رفته تا از این اشکال تخلص پیدا کند. لذا ایشان می گوید ما نمی گوئیم دو امر است تا شما اشکال کنید، دو مجعول است که داخل در همان یک امر است.

اما معلوم شد که این فرمایش آقا ضیاء ناتمام است چون این که شما به این راه رفتید تا از اشکال آخوند خلاص شوید، اگر مثل صدق العادل، یک جامعی می داشت، می گفتیم یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة منحل می شود. اما شما که قبول ندارید چون جامع که نیست. اگر این طور که ما درست کردیم که یعنی وجبت الصلوة و الصلوة مع قصد الامر، باز اشکال آخوند بر می گردد که در کدام روایت این هست؟ لذا آن حکمتی که شما از امر دوم فرار کردید، اینجا گریبان گیر شما هست.

اما اشکال دوم این است که در صدق العادل، عادل موضوع است. در موضوع درست است که نسبت به هر کدامی منحل می شود و یک حکم دارد. ولی صلوة، متعلق است.

سوال: در صدق العادل موضوع من هستم که باید تصدیق کنم عادل را.

جواب: موضوع هم شمائید و هم عادل است علاوه این که در واقع در صدق العادل، موضوع شما نیستید چون صدق، حکم طریقی است مانند رفع ما لا یعلمون. موضوعش مکلف نیست. خیلی که زور بزنی مکلف هم داخل می شود ولی خبر عادل هم موضوع است.

ولی در ما نحن فیہ صلوة، متعلق است و حکم نسبت به متعلق، منحل نمی شود. ممکن است بگویند حکم نسبت متعلق منحل می شود چون قرینه داریم و دلیل داریم. از خارج می دانیم که صلوة، تعبدی است. خوب اگر از خارج می دانیم که صلوة، تعبدی است چند راه دارد. یک راهش آن است که آقای نائینی فرموده. راه دوم راه آخوند است که عقل می گوید غرضش تحصیل نمی شود. راه سوم، راه آقای خوئی است که یک امر بیشتر ندارد، غایة الامر یک اخبار هم کنارش دارد که این اخبار، دلالت می کند بر این که غرض مولی، قصد قربت کنارش دخیل است. و اگر علم خارجی ما نباشد و ما باشیم و بر فرض محال این چنین روایتی هم داشته باشیم که وجب الصلوة و الصلوة مع قصد الامر، ظاهرش این است که دو تا امر است. هم صلوة و هم صلوة با قصد امر. اگر بگویند ما از خارج می دانیم که یک نماز بیشتر واجب نیست، منحصر به راه شما نیست.

پس ثبوت راه شما اشکال دارد و در متعلق انحلال نیست. اگر هم به کمک روایات ثابت شود، راه شما با راه آقای نائینی که به آنها اشکال کردید و به این راه آمدید، وجهی ندارد.

راه چهارم در متمم جعل، راهی بود که آقای صدر ارائه داد. ایشان در اشکال اخذ امر در موضوع شخص امر، دو راه ارائه می دهد. راه اول این است که یک وقت در وجبت الصلوة، سنخ وجوب است.

یک وقت هست شخص وجوب است. اگر شخص وجوب باشد، این اشکال وارد است. ولی اگر سنخ وجوب باشد، صلوة واجب است، شما صلوة را می آوری، قطعاً امر اول ساقط می شود. ولی از کنار امر اول، یک امر دوم می روید و تجدید می شود. امر دوم را باز اگر بدون قصد قربت بیاورید، از کنارش امر سوم می روید. همینطور تا وقتی که به قصد قربت بیاورید و غرض، ساقط شود. این معنایش این است یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة، اگر بدون قصد قربت اتیان کنی، اگرچه آن امر به شخصه ساقط شده ولی به نوعه باقی است.

عرض کردیم این حرف ایشان اصلاً معقول نیست چون امر، اعتبار می خواهد و ابراز می خواهد. یا باید مثل آقاضیاء بگویند مثل صدق العادل است که از اول سی، چهل وجوب است که شما این را نمی گویند و می گویند اگر از اول با قصد امر آوردی، ساقط می شود. یا این که بگویند اگر بدون قصد قربت آوردی، امری می روید، خوب این را باید جعل کند. از این گذشته این حرف مبتنی بر یک مبنای فاسدی است که امر، اگر متعلقش در خارج اتیان شد، قطعاً باید ساقط شود. اگر خطاب شما با آقای خوئی و امثال ایشان است، آنها می گویند، امر از اول مقید است: وجب علیکم الصلوة حتی تأتوا بها. اما اگر در جائی غرض مولی در صلوة با قصد امر است، خوب همچنین قیدی ندارد. اگر بر مسلک خودتان است که می گویند فاعلیتس ساقط می شود، فاعلیت تا غرض اتیان نشود، چطور فاعلیت ساقط می شود؟ بنابراین این کلام اصلاً معنا ندارد اگر چه اصل این کلام از آقا ضیاء است.

اما جواب دومی که آقای صدر می دهد این است که این که اخذ قصد امر در متعلق امر محال است، به خاطر چند محذور بود. یک محذور این بود که تهافت در لحاظ پیش می آمد (به قول آقا ضیاء) چون باید جاعل، امری که متأخر است را متقدم لحاظ کند. این اشکال، اشکالی است که مثل اجتماع ضدین است و عوام و خواص و شیخ انصاری هم می فهمد.



ولی سه اشکال فنی داشت. اگر قصد امر را بیاوری، لازم می آید دور شود چون متوقف بر این است که وصول امر بشود و وصول امر، متوقف بر این است که امر باشد. یا این که ذات صلوة امر پیدا نمی کند، مجموع امر دارد، اینها یک محذوراتی است که باید بوعلی باشد تا بفهمد. لذا مولی، برای عوام می تواند بگوید، یا ایها الذین آمنوا صلوا مع قصد الامر.

ان قلت: اشکال لحاظ را که گفتید همه می فهمند.

قلت: درست است که همه می فهمند ولی می توانیم از آن اشکال خلاصی پیدا کنیم به این که بگوییم قصد طبیعی امر اخذ شده. لذا آن اشکالی که همه می فهمند، آن را جواب می دهیم. آن اشکالاتی که دقیق است را هم عوام نمی فهمند. لذا برای عوام امر می کند به قصد قربت.

این جواب دوم هم ناتمام است چون عوام یا مجتهد هستند و یا مقلدند. اگر مجتهد هستند، چطور اینها را نمی فهمند؟! اگر عوام مقلد هستند، اینها که نمی خواهند تمسک به اطلاق کنند، وقتی علما بفهمند، به مردم می گویند.

لذا بعضی از تقریرات ایشان عبارت را بهتر آورده اند و گفته اند چون شارع به لسان اهل عرف صحبت می کند و عرفا این کار صحیح است، لذا همین مقدار کافی است و لو در مقام ثبوت اینطور نیست، و این بحث در مقام ثانی می آید ان شاء الله.

هذا تمام الکلام در این راه دوم که به دو امر بود.

راه سوم که راه مرحوم آخوند بود هم گذاشت که این امر دوم، هم اثباتا وجود ندارد و هم لغو است. اثباتا نیست را مرحوم آقای ایروانی اشکال کرد و ما جواب دادیم به ایشان و این که لغو است را عرض کردیم یکی از راههایی که بفهماند شارع که غرض من ضیق است به امر دوم است. بله اگر ما

از خارج بدانیم که غرض در مطلق طبیعی نیست، بلکه در طبیعی با قصد امر است، این راه لغو است ولی این اول کلام است.

هذا تمام الکلام در مقدمه اولی که قصد امر در متعلق تکلیف، آیا می تواند اخذ شود یا نه؟

اما مقدمه ثانیه: آیا ما می توانیم به اطلاق خطاب اخذ کنیم و اگر شک کردیم که یک واجبی تعبدی است یا توصلی، بگوییم توصلی است؟

اینجا در دو مقام باید تکلم کنیم. یکی به اطلاق لفظی. یکی به اطلاق مقامی.

آیا به اطلاق لفظی می شود تمسک کرد یا نه؟

اگر کسی بگوید تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است و تقييد، ممکن است، قطعاً به اطلاق اخذ می کند.

مرحوم آقای خوئی ره فرموده اگر ما بگوییم تقابل بین اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است، تقييد قطعاً ممکن است. قصد شخص امر می کند. نشد، قصد طبیعی امر می کند. اگر باز اشکال کنید، قصد جامع قصد قربت می کند. اگر باز اشکال کنید، به دو امر. اشکال کنید، به عنوان ملازم. اشکال کنید، به اخبار. دیگر اخبار را که کسی نمی تواند اشکال کند. لذا چون اخذ قصد امر ممکن است، اگر تقييد نشد، به اطلاق تمسک می کنیم.

این فرمایش آقای خوئی در دومورد ایراد دارد. بله قصد شخص امر، قصد طبیعی امر، قصد عنوان ملازم، جامع قصد قربت، اینها خوب است. ولی اخبار یا دوتا امر، به درد نمی خورد چون وقتی می توانیم از عدم اخبار، به اطلاق تمسک کنیم و بگوییم این واجب توصلی است که شارع در مقام بیان هر چیزی که در غرضش دخیل است باشد. بله اگر شارع وقتی می فرماید یا ایها الذین آمنوا اقيموا

الصلوة در مقام بیان این است که هر چه در غرضش دخیل است در این خطاب بیان بفرماید، این خوب است. و این هم بر می گردد به اطلاق مقامی نه لفظی. اطلاق لفظی یعنی لفظ باید غالب داشته باشد مثل احل الله البيع.

از اینجا معلوم شد، دو امر هم به درد نمی خورد. در دو امر هم باید احراز کنیم که مولی در مقام بیان غرضش است. وقتی در مقام بیان غرضش بود، وقتی امر دوم نیاورد، ما کشف می کنیم که این توصلی است. ولی اینها اطلاق مقامی است و احتیاج دارد که ما اثبات کنیم که مولی در مقام بیان غرضش است.

حتی اگر ما احراز کنیم که مولی در مقام بیان غرضش است، اخبار هم نکرده، امر دوم هم نکرده، باز نمی توانیم بگوییم که اصل این است که این واجب، توصلی است چون باید یک مقدمه دیگر را هم ضمیمه کنیم و آن مقدمه ی دیگر این است که کسی نگوید حکم عقل اشتغال است زیرا اگر ما مثل مرحوم آخوند گفتیم در جائی که شک می کنیم غرض مولی، آیا بدون قصد قربت حاصل می شود یا نه؟ اگر عقل گفت قاعده اشتغال است، ممکن است شارع می فرماید یا ایها الذین آمنوا اقموا الصلوة، زیر و بم روایات را هم می گردیم یا در همین خطاب هم در مقام بیان است، ولی ذکر نکرده. خوب چرا ذکر نفرمودی؟ می فرماید من اکتفاء کردم به همین حکم عقل چون آنی که بر شارع لازم است این است که شارع بیان کند مگر این که آن قید مما یغفل عنه العامة باشد که درست است که قاعده اشتغال است ولی نوع مردم اصلا ملتفت این شک نمی شوند. قصد قربت ولی اینطور نیست و الا این همه مورد بررسی قرار نمی گرفت.

پس این فرمایش آقای خوئی ره یک تکه ای از آن درست است و یک تکه ای از آن جای شبهه دارد.

یکشنبه ۹۵/۱۰/۲۶ (جلسه ۱۷۰)

کلام در این بود که اگر شک کنیم واجبی تعبدی است یا توصلی، آیا می شود به اطلاق خطاب اخذ کرد و اثبات کرد این واجب توصلی است یا نمی شود؟

این استدلال مبتنی بر دو مقدمه بود:

یک مقدمه این بود که تقیید واجب به قصد قربت ممکن باشد که این مفصل گذشت.

مقدمه ثانیه این بود که اگر تقیید ممکن باشد، آیا تمسک به اطلاق می شود کرد یا نه؟ و اگر تقیید ممکن نباشد آیا تمسک به اطلاق می شود کرد یا نه؟

ما هم بایستی در مقتضای اصل لفظی بحث کنیم و هم در مقتضای اصل عملی. اصل لفظی را هم در دو مقام باید بحث کنیم: اطلاق لفظی و اطلاق مقامی که اگر دست ما از اطلاق لفظی کوتاه شد، آیا به اطلاق مقامی می شود اخذ کرد یا نه؟

در اطلاق لفظی، در دو حیث باید بحث شود: یک بحث این است که اگر گفتیم تقیید به قصد امر ممکن نیست، آیا باز جای تمسک به اطلاق هست یا نه؟ و اگر گفتیم تقیید به قصد امر ممکن است، آیا جای تمسک به اطلاق هست یا نه؟

اگر کسی گفت در امر اول، تقیید ممکن است، هیچ مشکلی ندارد. تقابل اطلاق و تقیید را ملکه و عدم ملکه هم بداند، باز تمسک می کند چون تقیید ممکن است و اگر مقدمات حکمت تمام شود و مولی در مقام بیان بوده و قیدی نیاورده ولی می توانسته قید بیاورد، خطابش مطلق است و کشف می کنیم مراد جدی مولی مطلق است. این نزاعی ندارد.

اما اگر کسی گفت تقیید ممکن نیست در امر اول، آیا اینجا جای تمسک به اطلاق هست یا نه؟

آقای صدر دو تقریب دارد که اگر امکان نداشته باشد تقیید متعلق به قصد امر، جای تمسک به اطلاق هست:

تقریب اول: درست است ثبوتاً مولی نمی تواند تقیید کند، اما اثباتاً که می تواند. صلّ به قصد امر، در خطاب که مشکلی ندارد. حالا این صلّ به قصد امر چیست؟ در مقام ثبوت یعنی امر تجدیدی دارد. آن امر ساقط می شود، یک امر از کنارش می روید. باز ساقط می شود یک امر از کنارش می روید. پس همین که در مقام اثبات تقییدش ممکن است در خطاب و لو در مقام ثبوت ممکن نیست، اینجا جای تمسک به اطلاق است. کسی نمی تواند بگوید مولی نمی تواند بگوید که صلّ به قصد امر. بعد می گوید یک تهافتی بین وجدان و عقل، انسان می فهمد. اگر در عوام الناس بگویند نمی شود امر را مقید کرد به قصد امر، بگویی نماز به قصد امر بخوان، عوام می گویند چطور مولی نمی تواند بگوید نماز با قصد امر بخوان!! همین که شما می گویند را مولی هم می گوید دیگر! از آن طرف ذوی العقول می گویند محال است.

حل این مطلب به همین است که یک وقت، از منظر عقلی نگاه می کنید، و یک وقت از منظر عرفی. از منظر عقلی و ثبوتاً و لباً، قصد امر در متعلق امر محال است. از لحاظ عرفی که عرف آنها را حالیش نمی شود و همه را در همین گفتن می بیند و می گوید مولی می تواند بگوید با قصد امر نماز بخوان. این امری ممکن است و تهافت بین وجدان و عقل مرتفع می شود چون وجدان می گوید مولی می گوید نماز با قصد امر بخوان و مولی می تواند چنین بگوید. حالا که نگفته به اطلاق اخذ می کنیم.

اما ما می گوئیم آقای صدر! اگر ما قبول کنیم مولی ثبوتاً و لباً نمی تواند قصد امر را در متعلق اخذ کند و لکن اثباتاً می تواند در خطاب بیاورد، این در صورتی کافی است برای تمسک به اطلاق که ما احراز کنیم مولی در مقام بیان غرضش است یعنی هر چه که در غرضش دخیل است او را می خواهد

در این خطاب ذکر کند. اگر این را شما قبول کنید، آخوند و آقای نائینی هم راحت است. چون آقای نائینی فرمود دو امر می خواهد، آقای نائینی که نگفت در مقام اثبات هم باید دو امر باشد. ایشان گفت در مقام ثبوت، قصد امر با یک امر نمی شود. باید متمم جعل داشته باشد. حالا در مقام اثبات می تواند به نحو اخبار بگوید و می تواند این قید را اخذ کند به هر نحوی. این را فکر نمی کنم کسی اشکال داشته باشد.

انما الکلام در این است که ما از کجا احراز کنیم که مولی در مقام بیان غرضش است که هر چه که دخیل در غرضش است ولو ثبوتاً در جعل ممکن نیست ولی اثباتاً می تواند بگوید، باید بگوید تا مقدمات حکمت جاری شود. خوب آقای نائینی هم می گوید مولی در مقام بیان غرضش است. اگر تعبدی بود امر دوم باید می آورد. امر دوم نیاورده. پس توصلی است. چه فرق می کند که امر دوم بیاورد یا این کلمه را اثباتاً بیاورد.

بنابراین دو نقض در مورد کلام آقای نائینی نسبت به آقای صدر عرض کردیم: یکی این که اگر قرار باشد که بگوییم آن قیدی که ولو در مقام ثبوت نمی تواند اخذ کند، ولی در مقام اثبات می تواند بیاورد، کافی باشد برای تمسک به اطلاق، چه فرقی می کند که آن قیدی که در مقام اثبات می خواهد بیاورد، به شکل قید بیاورد، یا به شکل امر دوم.

حرف دوم این است که آقای نائینی که نمی فرماید قطعاً اگر بخواهد قصد امر را در متعلق اخذ کند، باید در مقام اثبات متمم جعل داشته باشد. این را در مقام ثبوت می فرماید. حالا در مقام اثبات راه های مختلفی دارد که بفهماند. یکی از آن راه ها این است که اخذ کند این قید را در مقام اثبات یا به قول آقای خوئی با اخبار بفهماند.

اشکال: سیره شارع بر این نبوده که به دو امر بگوید.

جواب: این هم در سیره شارع معلوم نیست که هر قیدی که در غرضش دخیل است ولو در جعلش دخیل نیست، او را هم باید اخذ کند.

این مهم است که ما باید احراز کنیم که مولی در مقام بیان غرض هست، هر قیدی که در غرضش دخیل است ولو این که این قید را نمی تواند در متعلق اخذ کند، باید در خطاب بیاورد و چون می تواند بگوید و نگفته، به اطلاق اخذ می کنیم. ولی این دلیل می خواهد.

ان قلت: مقدمات حکمت و اصل این است که مولی در مقام بیان است چه می شود؟

قلت: این مقدمات حکمت و اصل، در مورد این است که مولی در مقام بیان هر قیدی که دخیل در متعلق و موضوع تکلیف مأخوذ است بیان کند نه این که مولی در مقام بیان این است که هر قیدی که در غرضش دخیل است ولو در جعلش دخیل نباشد. این اصل عقلائی نیست و این اول کلام است.

این کلام شما آقای صدر! بر می گردد به اطلاق مقامی و در آنجا این حرف درست است ولی اشکالش این است که باید احراز شود و اصل این است که مولی در مقام بیان است، در اطلاق لفظی است. اصل این است که مولی در مقام بیان است یعنی اصل این است که مولی در مقام بیان همه قیود این متعلق و قیود موضوع است.

اللهم الا ان يقال انی که در غرض دخیل است و می تواند در لفظ بگوید مهم است ولو در واقع نمی شود.

اما می گوئیم اولاً این حرف را در همه جا می شود گفت.

ثانیا اگر می گوئید به چه دلیل باید قیود متعلق را اخذ کند نه غرض را؟ ما هم می گوئیم به چه دلیل باید قیودی که در غرضش دخیل است را اخذ کند؟ اگر اصل این است که مولی در مقام بیان است

حتی از حیث غرض، آقای نائینی و دیگران، این را نمی فهمیده اند؟ همه نگفته اند که اگر تقیید محال شد، اطلاق هم محال است. پس معلوم می شود آنها این که اصل در این است که مولی در مقام بیان است حتی از حیث غرض را قبول ندارند. خود آخوند در کفایه، به اطلاق مقامی اشاره می کند. دیگران اشاره می کنند.

از اینها گذشته، اشکال سوم این است که آقای صدر! آن نقضی که شما بعدا می کنید به تقابل اطلاق و تقیید، به خود شما هم وارد است. اگر ما گفتیم در موارد شک در غرض، مجرای اصالة الاشتغال است نه اصالة البرائة، باز کار شما خراب می شود چون می گوئیم مولی در مقام بیان است. خوب غرضش ممکن است ضیق باشد. بیان کرده.

می گوئیم نه! مولی در مقام بیان است، غرضش ممکن است ضیق باشد، اما لازم نیست که بیان کند. اتکاء کرده به حکم عقل.

سوال: این حرف شما در اطلاق لفظی هم می آید و در همه جا هم جاری است.

جواب: فرق بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی در این است که در اطلاق مقامی، می گویند اگر مولی بیان نکند، نقض غرضش می شود. آنجائی که چاشنی برهانی این باشد که نقض غرضش می شود، این برهان نمی آید. چون می گوید نقض غرض نمی شود، من هیچ چیزی نگفتم، او به حکم عقلش غرض مرا می آورد. ولی اطلاق لفظی، آقای صدر در آن بحث دارد که این برهانش، برهان نقض غرض نیست. همینقدر که مولی در مقام بیان است، اگر متعلقش این باشد، باید بیان کند. و این حرف، حرف اشتباهی نیست. چون اگر در جائی، مولی می فرماید اعتق رغبة می گوید اگر مقصودش رغبة مومنه بود، باید بیان می کرد. اگر گفت اعتق رغبة مومنه نمی توانید بگوئید مومنه دخیل است چون



لعل، این را آورده چون دلش خواسته. اطلاق لفظی، آیا ریشه اش بر می گردد به نقض غرض یا به نقض غرض نیست؟ این دو مسلک است که اگر دوست دارید به بحث اطلاق و تقیید رجوع کنید.

خوب در نحن فیه آقای صدر، اگر کسی گفت شک در حصول غرض مولی، مجرای اشتغال است، نقض غرض نمی شود مگر این که همانطور که عرض کردیم بگوید من اطلاق مقامی نمی گویم، بلکه اطلاق لفظی می گویم. اما گفتیم که اطلاق لفظی، برای قیود متعلق است نه غرض مولی و اینجا، بحث غرض مولی است. این نسبت به تقریب اول.

تقریب دوم: این تقریب که اسوء حالا است نسبت به تقریب اول، ما به آن اشاره ای می کنیم و داخل در بحث آن نمی شویم. ایشان می گوید اگر این امر تعبدی باشد، لازمه اش این است که از گوشه اش امری بروید یعنی یک امر تبدیل شود به بیست امر، اگر توصلی باشد از گوشه اش امری نمی روید. اگر مقصودش تعبدی باشد، این بیان صلّ وافی به مقصودش نیست چون ظاهر صلّ یک امر است و بیست امر نمی روید. پس این خطاب، خلاف مقصودش است.

خوب این بیان اسوء حالا از تقریب اول است چون شما که می گوئید از کنارش امر می روید، کلام آقا ضیاء را که نمی فرمایید که وحدت جعل و تعدد مجعول است لذا مثلا این ظاهرش این است که یک مجعول است اما تعبدی بخواهد باشد، چهار تا مجعول است. وقتی می گوئید از کنارش امر می روید، چه تعبدی باشد و چه توصلی باشد، شما قبول دارید که این صلّ، یک امر بیشتر نیست و ساقط می شود. امر دوم خودش می آید بالا. این که خودش می آید بالا چجور، وافی به این است و وافی به آن هست؟ نمی دانیم از کجا؟

اما اگر از این تقریبها رفع ید کردیم و گفتیم تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل ملکه و عدم ملکه است و تقیید محال است، آیا اطلاق هم محال می شود یا نه؟

ایشان می گوید در دو موضع باید بحث کنیم. موضع اول این است که کجاها، استحاله ی تقیید منجر به استحاله ی اطلاق می شود؟ موضع دوم: اگر فرض کردیم مقام از آنجاهائی است که استحاله ی تقیید منجر به استحاله اطلاق است، آیا بر این مدعای آقای نائینی که تمسک به اطلاق ممکن نیست برای اثبات توصلیت، منطبق می شود یا نمی شود؟

اما موضع اول: چهار ملاک ذکر می کند برای استحاله ی تقیید:

ملاک اول این است که ذات این موضوع، نمی تواند حکم رویش بار شود مثل عاجز. شارع نمی تواند برای عاجز حکم جعل کند، چه برای بالخصوص عاجز که مقید کند به عجز، یا این که مطلق بگوید، چه قادر و چه عاجز.

این ملاک استحاله، موجب استحاله اطلاق هم می شود چون عاجز را نمی تواند مولی اخذ کند، چه بالخصوص و چه در ضمن غیر.

ملاک دوم: آن موضوعی که می خواهد مطلق باشد، اصلا قابل انقسام نیست. مثلا شارع بفرماید لا تشرب الخمر مطلقا خمر کان او غیر خمر. این معنا ندارد چون خمر که نمی تواند تقسیم شود به خمر و غیر خمر. موضوع تقیید بنفسه دارد.

این ملاک هم قطعا مستلزم استحاله ی اطلاق است. همانطور که نمی تواند بگوید لا تشرب الخمر بشرط کونه خمر، اطلاقش هم محال است.

ملاک سوم: این موضوع ذاتا می تواند این حکم را بپذیرد ولی قصر حکم و حصر حکم بر این موضوع محال است مثل این که شارع بخواهد خطاب کند به کفار. ایها الکفار صلّوا. اینجا ولو بنتیجة التقیید، هر چه که باشد، حکم بخواهد منحصر شود به کفار، عقلا محال است چون عمل نمی کنند. ولی اگر در ضمن مسلمین، به کفار هم حکم شود اشکال ندارد. یا ایها الناس اتقوا ربکم.

این ملاک سوم را می فرماید استحاله ی تقیید مستلزم استحاله اطلاق نیست چون بالخصوص بخواهد این کافر را امر کند نمی شود ولی در ضمن بقیه باشد اشکال ندارد.

ان قلت: فرق بین اولی و سومی چیست؟ در اولی هم عاجز در ضمن بقیه می شود. اگر بگویید در اولی در ضمن بقیه هم نمی شود چون از عاجز محال است که مولی غرض داشته باشد. خوب می گوئیم از کافر هم محال است که مولی غرض داشته باشد.

قلت: در غرض، احتمال بعث لازم نیست، امکان بعث لازم است. عاجز، احتمال بعث ندارد و امکان بعث هم ندارد. ولی کافر احتمال بعث ندارد ولی امکان بعث دارد.

ولی این حرف خلاف مسلک ایشان است چون می گوید اگر حصه ای اطلاق لغو شد، امکان نداشت، محذوری ندارد چون مؤنه زائد نمی خواهد به همین جهت می گوید عقل نمی گوید تکالیف مشروط به قدرت است اگر چه خود ایشان در باب ترتب، خلاف مسلکش را گفته ولی تنافی با مسلکش دارد.

ملاک چهارم: فقط تقیید محال است مثل این که بفرماید ای عالم به حکم من، امر به تو کردم. فرق بین چهارم و سوم این است که در چهارم، حکم می تواند مختص به عالم باشد ولی مقید به عالم نکند مثل این که عالم به این حکم ها معمولاً کلاه قرمزی هستند، می گوید ای کسانی که کلاه قرمزی هستید، این کار را انجام دهید. ولی در سومی ولو مقید نکند به هر عنوانی بخواهد بیاورد که نتیجه اش حصر حکم شود محال است و لکن در چهارمی حصر محال نیست، تقیید محال است.

حال در این چهارمی، آیا استحاله ی تقیید مستلزم استحاله ی اطلاق می شود یا نمی شود؟

باید ببینیم که مسلک ما در اطلاق چیست؟ اگر مسلک ما در اطلاق، جمع القيود باشد، مستلزم استحاله اطلاق می شود چون می خواهد بگوید ای عالم به امر و ای غیر عالم به امر، وقتی می خواهد بفرماید ای عالم به امر، عقل جلویش را می گیرد.

اما اگر مسلک ما رفض قید باشد، باید آن را حساب کنیم.

تا اینجا شد موضع اول. پس چهار ملاک برای استحاله ی تقیید وجود دارد. دو ملاکش مستلزم استحاله ی اطلاق هست مطلقا. یک ملاکش مستلزم استحاله ی اطلاق نیست مطلقا. ملاک رابع مستلزم استحاله ی اطلاق هست بنابر این که اطلاق، جمع القيود باشد و مستلزم استحاله ی اطلاق باشد بنا بر رفض القيود را فعلا بحث نمی کنیم.

آنی که بر مقام تطبیق می شود ملاک چهارم است.

موضع دوم این است که می گوید آقای نائینی و دیگرانی که این حرف را زده اید، این خلاف مقصود شما را نتیجه می دهد چون شما می گوید امر، نمی تواند اطلاق داشته باشد. نمی تواند اطلاق داشته باشد یعنی نمی تواند حصه صلوٰة قریبه را در آن بیاندازد. وقتی حصه صلوٰة قریبه را نمی تواند در آن بیاندازد یعنی در این خطاب فقط لا قریبه است. صلوٰة دوتا حصه دارد. یکی حصه قریبه و یکی حصه لا قریبه. شما گفتید اطلاق جمع قیود است. وقتی که جمع القيود شد، حصه قریبه را نمی تواند بیاندازد، خوب نتواند. بله اگر شما می خواستید به اطلاق ثابت کنید این تعبدی است، گیر می کردید. ولی شما می خواهید ثابت کنید به اطلاق که این توصلی است. شما خودتان می گوید «تحت این خطاب، حصه قریبه را نمی تواند بیاندازد». خوب پس تحت این خطاب حصه لا قریبه است و ما هم همین را می خواهیم ثابت کنیم.

این اشکال درست نیست و عجیب است که دو سه صفحه بعد همین حرفی را که می خواهیم بزنیم به آقای نائینی اشکال کرده. اگر شما بگویید داخل آن حصه لاقربیه است، این هم محال است چون مولی که نمی تواند امر کند و بگوید من امر می کنم به شرط این که به قصد امر من نیاوری. در صورتی می تواند اثبات توصلیت کند که این توصلیت در ضمن اطلاق باشد. وقتی آقای نائینی می فرماید حصه قریبه را نمی تواند بیاندازد، خوب حصه لا قریبه تنها هم که نمی تواند باشد. یعنی آقای نائینی، آخوند این را نمی فهمیدند! آقای نائینی می فرماید ما می توانیم اثبات توصلیت کنیم ولی فقط به اطلاق نه به تصریح. خوب اگر قرار باشد مولی، حصه قریبه را نتواند بیاندازد، تحتش فقط حصه لا قریبه می ماند و آن هم که محال است. وقتی آن محال شد، قطعاً نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم و اثبات کنیم توصلیت را.

#### **دوشنبه ۹۵/۱۰/۲۷ (جلسه ۱۷۱)**

کلام در این بود که اگر شک کنیم یک واجبی تعبدی است یا توصلی؟ آیا می توان به اطلاق تمسک کرد و گفت این واجب توصلی است یا نمی شود؟

عرض کردیم تارة باید در مقتضای اصل لفظی بحث کنیم و اخیری در مقتضای اصل عملی. در مقتضای اصل لفظی هم باید در اطلاق لفظی بحث کنیم و هم در اطلاق مقامی.

بحث ما در اطلاق لفظی بود.

تا اینجا مطلب این شد که اگر کسی پذیرفت، تقابل اطلاق و تقييد، تقابل ملکه و عدم ملکه است و این اطلاق، جمع القیود است، وقتی تقييد محال شد، اطلاق هم محال می شود چون ملاک استحاله، آن ملاک رابع بود. وقتی می خواهید این تکلیف مطلق باشد، یعنی همه این حصص را اخذ کند. من جمله

از حصص، تکلیف به قصد امر است. همانطور که بالخصوص نمی تواند اخذ کند، در ضمن اطلاق هم نمی تواند اخذ کند.

آقای صدر اشکال کرد که این خلاف مقصود را نتیجه می دهد.

ما عرض کردیم که خلاف مقصود را نتیجه نمی دهد به خاطر این که اگر بخواهد یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة اثبات توصلیت کند، قطعاً باید در ضمن اطلاق، اثبات توصلیت کند چون بالخصوص، حصه لا قریبه را که نمی تواند بگوید. بفرماید من امر می کنم به نمازی که به قصد امر من آورده نشود! خوب این محال و لغو است. پس باید در ضمن اطلاق باشد، وقتی اطلاق ممکن نشد، توصلیت هم ممکن نیست.

بعد از آنجا که اگر این اطلاق، جمع القیود باشد به نظر آقای صدر خلاف مقصودش را نتیجه می دهد، می فرماید مرحوم آقای نائینی محاوله را عوض کرده فرموده اطلاق، جمع القیود نیست. این که می گوئیم تقابل اطلاق و تقیید، تقابل ملکه و عدم ملکه است نه به این جهت که اطلاق، جمع القیود است بلکه اطلاق، رفض القیود است منتها اطلاق، رفض القیود است فی ما یمكن الاخذ. در جائی رفض، اطلاق است که اخذش ممکن باشد. اگر قید تقرب و حصه قریبه، اخذش ممکن نیست، قطعاً رفضش هم اطلاق نمی شود. آن اشکالی که به جمع القیود ایشان وارد کرد، اینجا وارد نیست زیرا اینجا نمی گوید می خواهیم اخذ القید را هم بیاوریم تا بگویی وقتی نمی شود، تحتش باقی می ماند لا قریبه و عدم قصد امر. اینجا می گوید زمانی عدم قصد امر، تحتش باقی می ماند که آن حصه ی با قصد امر را رفض کند. وقتی نمی تواند رفض کند معلوم نیست، شاید او باشد. لذا آن اشکالی که خلاف مقصودشان را نتیجه می دهد را اینجا نکرده.

بعد اشکال می کند به آقای نائینی ره که بحث ما در اطلاق و تقیید، بحث لغوی نیست که ما بگوییم لغت اطلاق، کجا صدق می کند و لغت تقیید کجا صدق می کند؟ تا شما بفرمایید اطلاق رفض القید است فی ما یمكن التقیید، یک کسی همه در جواب شما بگوید اطلاق، رفض القید است مطلقا، چون کلمه ی اطلاق که اثری ندارد. بحث ما در واقع الاطلاق است. واقع اطلاق، این است که خلاصه این متعلق، قید ندارد. لذا وقتی ثبوت تقیید محال شد، این قید ندارد. وقتی قید ندارد دیگر معنا ندارد که بگوییم مطلق نیست چون اطلاق، رفض قید است در جائی که اخذش ممکن باشد.

خوب همانطور که سابقا عرض کردیم حق با آقای نائینی است چون همانطور که بحث ما در لفظ اطلاق نیست، بحث ما در این هم نیست که این متعلق، قید دارد یا ندارد. این که می خواهد تمسک به اطلاق کند، می خواهد بگوید غرض مولی حاصل می شود بوسیله اتیان حصه لا قریبه. غرض مولی حاصل می شود به وسیله ی اتیان حصه لا قریبه منوط به این است که مولی بتواند تقیید کند چون در صورتی اطلاق کاشف از غرض مولی است و جعل، کاشف از غرض مولی است که دو مقدمه با هم جمع شود: یک: مولی باید به آنی امر کند که غرضش در آن است. دو: اگر چنانچه غرضش در مقید باشد، باید قید بزند و الا به آنی که غرض داشته امر نکرده. ما مقدمه اولی را هم که تسلّم کنیم، مقدمه ثانیه گیر دارد چون مولی می گوید من نمی توانستم قید را اخذ کنم. غرض من در حصه قریبه بوده ولی نمی توانستم اخذ کنم.

بعضی تصور کرده اند که ما که گفته ایم این اطلاق، کاشف از مراد جدی نیست، مقصود ما از مراد جدی این نیست که یعنی کشف نمی کنیم متعلق تکلیف، در مقام ثبوت و جعل مطلق است تا شما اشکال کنید وقتی تقییدش ممکن نشد، قطعا آنجا مطلق است. مراد ما از این مراد جدی یعنی مراد جدی از آنی که غرض دارد. آنی که مطلوب مولی است. آنی که مولی می خواهد. خوب این کاشف نیست.

نمی دانم آقای صدر در اینجا چطور این حرف را زده در حالی که همین اشکال را چند صفحه بعد خودش دارد که این اطلاق های ذاتی به درد نمی خورد. در جاهای دیگر همین اشکال را به آقای نائینی کرده.

یک اشکال دیگری که آقای صدر به آقای نائینی کرده و قبلا هم ما به خود آقای صدر همین اشکال را کردیم که گفتند خلاف مقصودشان را نتیجه می دهد و ما گفتیم خلاف مقصودشان را نتیجه نمی دهد، خود ایشان در صفحات بعد همین اشکال را می کند که آقای نائینی! یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة، تقییدش نسبت به حصه قریبه محال است، اطلاق ندارد. بسیار خوب، تقییدش نسبت به حصه لا قریبه هم که محال است چون آن را هم نمی تواند تقیید کند. نمی تواند مولی امر کند به نمازی که به قصد قربت نیاورد. پس اطلاقش نسبت به آن هم محال است. پس یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة چه چیزی تحتش باقی می ماند؟ چه چیزی خواسته؟ ما که دو صلوة بیشتر نداریم، یکی حصه قریبه و یکی حصه لا قریبه. شما که گفتید چون حصه قریبه اخذش محال است، اطلاقش هم محال است. حصه لا قریبه هم که اخذش محال است، اطلاقش محال است. پس تحت یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة چیست؟

این اشکال به آقای نائینی وارد نیست. شما سوال می کنید که متعلق تکلیف چیست؟ می گوئیم اگر متعلق تکلیف در جعل را می گوئید ذات صلوة است. به ذات صلوة امر کرده. می گوئید ذات صلوة یا قریبی است یا غیر قریبی. می فرماید در جعل هیچ کدام نیست.

اگر اشکال شما این است که متعلق ندارد، می گوئیم متعلق دارد. اگر می فرمایید امر اول نسبت به این قید، دلالتی ندارد بلکه ندارد و اشکالی هم ندارد.



بله یک وقت اشکال آقای خوئی را می کنید که اهمال در مقام ثبوت محال است، آن یک حرفی است. ولی اگر کسی گفت اهمال در مقام ثبوت محال نیست، می گوید من جعل کردم وجوب را روی ذات صلوة. این ذات صلوة آیا به قصد قربت است؟ یا بلا قصد قربت؟ می فرماید من هیچکدام را نظر ندارم چون نمی توانم نظر داشته باشم.

می گوید بالاخره در مراد جدی، مولی یک چیزی را می خواهد و مطلوبش یک چیزی هست یا قربی و یا غیر قربی است.

می گوئیم صد در صد همینطور است. یا می گوید مطلوب من قربی است لذا به متمم جعل، جعل می کند. می گوید مطلوب من لا قربی است یعنی مطلق است، به متمم جعل که اسمش را نتیجه الاطلاق گذاشته بیان می کند.

اگر کسی این اشکال را بر آقای نائینی نکند که اهمال در مقام ثبوت محال است، معنایش این نیست که امر، متعلق ندارد، معنایش این است که متعلقش ذات صلوة است.

بعد می رسیم به این که اگر دست ما از اطلاق لفظی کوتاه شد، نتوانستیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم نوبت می رسد به اطلاق مقامی. آیا به اطلاق مقامی می شود تمسک کرد یا نمی شود تمسک کرد؟

آقای صدر برای اطلاق مقامی دو تا تقریب ذکر می کند. یک تقریب، تقریبی است که از آقا ضیاء نقل می کند و یک تقریب، تقریبی است که از خودش نقل می کند.

تقریب اول این است که مولی اگر غرضش در مقید باشد، و قید را ذکر نکند، نقض غرضش می شود. می گوید خوب من قید را نمی توانم اخذ کنم. می گویند نمی توانی اخذ کنی ولی می توانی در خطاب بگویی. نمی توانی در خطاب بگویی، به متمم جعل که می توانی بگویی. به متمم جعل نمی توانی بگویی، به اخبار که می توانی بگویی. خلاصه باید ذکر کنی و اگر ذکر نکنی نقض غرض است.

عمده اثبات این برهان است که چرا اگر ذکر نکنند، نقض غرض است؟

مرحوم عراقی ره فرموده این مبتنی بر یکی از دو امر است:

یا باید بگوییم قصد قربت مما یغفل عنه العامه است. نوع مردم آن را نمی فهمند. وقتی نوع مردم نمی فهمند و غرضش در قصد قربت است و مقید است، نقض غرض می شود. مثل این که به مردم قم اگر بگویند آب بیاور اصلا ذهنشان به آب چشمه کوهسار نمی رود و حال آن که غرض مولی در آب چشمه کوهسار باشد.

و یا این که اگر مردم آن را می فهمند، اما اگر شک کنند در دخول قیدی در غرض مولی، برائت جاری می کنند. اما اگر عقل حکم کند و یا سیره عقلاء بر این باشد که اگر شک کنند در محصل غرض مولی، مجرای اشتغال باشد، خوب اینجا اگر شک کنند در محصل غرض مولی، مولی می گوید لازم نیست من بگویم آب چشمه کوهسار، چون مما یغفل عنه العامه که نیست، همه احتمال می دهند، مجرای اشتغال هم که هست، بنابراین گفتن ندارد دیگر.

پس اطلاق مقامی مبتنی بر این است که یا قید مما یغفل عنه العامه باشد یا اگر شک کنند مجرای برائت باشد.

این بیان آقا ضیاء سرش این است که در اطلاق مقامی باید احراز شود که مولی در مقام بیان غرضش است و الا اگر احراز نشود، اصل این را نمی گوید که در مقام بیان است و قرینه می خواهد. آقا ضیاء به این خاطر گفت در دو جا چون اگر قید مما یغفل عنه العامه باشد قطعاً باید در مقام بیان باشد چون نقض غرضش است. اما در اطلاق لفظی این نیست و اصل این است که مولی در مقام بیان است و در مقام بیان نیست قرینه می خواهد.

آقای صدر دو اشکال می کند:

یک اشکال این است که این بیان شما ناقص است. چون شروط در نماز دو قسم است. یک قسم شروط مطلقه یعنی چه عالم باشد و چه جاهل باشد. مثل وضو که شرط صلوة است مطلقه، بداند، نداند، فراموش کند، هرچه باشد. یک قسم از شروط، شروط ذکریه و علمی است مثل نجاست. نجاست در صورتی مانع از صلوة است که مصلی علم داشته باشد و الا نمازش درست است.

اگر یک جائی شرط ، جزء شروط مطلقه نبود، جزء شروط علمی بود، قید مما یغفل عنه العامه باشد، ولی یک نفر بفهمد، اتفاقاً قاعده هم مجرای براءت باشد، نقض غرض می شود. چون شما گفتید یکی از این دو قید اگر باشد.

اشکال دوم این است که شما می فرمایید اگر مقصودش در مقید باشد و قید را بیان نکرده باشد، نقض غرض مولی است. خوب ما از کجا بفهمیم که مولی بیان نکرده؟ شاید بیان کرده به ما نرسیده. بله اگر ما یقین داشته باشیم که مولی بیان نکرده درست است. ولی بعد از آن که چندین هزار از فرمایشات ائمه علیهم السلام از بین رفته شاید در آنها بیان فرموده ولی به ما نرسیده. لذا احراز این که مولی بیان فرموده ممکن نیست. این اشکال را آقای ایروانی ره هم دارد و دیگران هم چه بسا دارند.

سوال: نمی توانیم بگوییم قصد قربت از مسائل مبتلی به بوده و لو کان لبان.

جواب: اولاً این که بحث در اطلاق مقامی است و ایشان ضابطه مطلق می دهد.

ثانیاً قصد قربت در نماز، مبتلی بوده ولی زکاة، نذر و دیگر واجبات قریبه عام البلوی نیست.

اما اشکال دومی که آقای صدر به آقا ضیاء می کند وارد نیست و همان اشکال آقای ایروانی تمام است. چرا این اشکال وارد نیست؟

ما سوال می کنیم که خلاصه در رفع مالا یعلمون ها یک جاهائی نقض غرض مولی می شود. چه جوابی می دهید؟

میگویید مولی غرض ندارد. مثل این می ماند که مولی می گوید برو بگو نانوائی ها نبندند حتی امروز که تعطیلی است. بعد یکی بگوید بفرمایید پشمک سازها هم نبندند چون ممکن است کسی پشمک بخواند! مولی می گوید بی خود پشمک می خواهد.

اگر قید، قید مما یغفل عنه العامه باشد مثل همان نانوائی است. مولی امری بکند که آن امر را نوع مردم انجام نمی دهند، خلاف غرضش است. ولی حالا یک امری کرده، مثلا به یک نفر در کوه قاف نمی رسد، خوب نرسد. چون عرض کردیم اطلاق مقامی، احرازش قرینه می خواهد. بله آقای صدر! اگر جائی ما احراز کنیم که مولی حتی نسبت به یک نفر در کره زمین راضی نیست که غرضش از بین برود، درست است. ولی همچنین چیزی که نداریم.

**سه شنبه ۹۵/۱۰/۲۸ (جلسه ۱۷۲)**

کلام در این بود که اگر دست ما از اطلاق لفظی کوتاه شد، آیا به اطلاق مقامی می توانیم تمسک کنیم برای اثبات توصلیت یا نمی توانیم؟  
دو تقریب برای اطلاق مقامی شده:

تقریب اول، تقریبی است که در فرمایشات آقا ضیاء هم هست که آن مبتنی بر احد الامرین است: یا بگوییم قصد قربت یا قیدی که می خواهیم تمسک کنیم به اطلاق مقامی برای نفی، مما یغفل عنه العامه است. یا این که بگوییم مقتضای قاعده در صورت شک در این قیود، برائت باشد. اگر احد الامرین باشد و مولی در مقام بیان غرضش بود، باید بیان کند و اگر بیان نکند نقض غرض می شود.

این فرمایش آقا ضیاء دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که ما از کجا احراز کنیم که مولی، بیان نکرده ولو به خطابات منفصل؟ شاید این قید در غرضش دخیل بوده و به خطابات منفصل بیان کرده ولی به ما نرسیده. اگر تمام آنچه که مولی بیان فرموده را می توانستیم استقصاء کنیم بعد بگوییم صحبتی از قصد قربت نیست، درست است که بگوییم نقض غرض می شود. ولی اگر بعضی از فرمایشات شارع به ما نرسیده، شاید بیان فرموده و به ما نرسیده و نمی توانیم به اطلاق مقامی نفی کنیم.

اشکال دوم اشکالی بود که آقای صدر کرد و خلاصه اش این است که این اشکال به همان قید اول یعنی قید، مما یغفل عنه العامه، بخورد به این معنا که دلیل شما اخص از مدعاست چون اگر فرض کنیم قید، مما یغفل عنه العامه است، شارع بیان نکرده، معلوم می شود که شرطیت مطلقه ندارد یعنی معلوم می شود که قصد قربت، این طور نیست که هم شرط باشد برای غافل و هم شرط باشد برای ملتفت چون اگر بود باید بیان می فرمود. اما اگر احتمال دهیم که این شرط، شرط ذکر است، و از شرط ذکر، مقصودش این نیست که علم داریم به شرطیت یعنی یک شخصی ملتفت شد و احتمال داد که قصد قربت شرط است، نقض غرض نمی شود چون فرض این است که قاعده اشتغال است و این هم می آورد و نقض غرضی نمی شود. پس این دلیل شما که برهان نقض غرض است، اخص از مدعاست و شرطیت مطلقه را در قیود مما یغفل عنه العامه نفی می کند ولی شرطیت مقیده ای که مختص باشد برای ملتفت که شرط ذکر است مثل نجاست در نماز را نفی نمی کند چون نقض غرض نمی شود. بیان نفرموده و اتکاء فرموده به همان قاعده اشتغال.

عرض ما این است که این اعتراض، لبّش، اشکال در اطلاق مقامی است. می گوییم آقای صدر! شما قبول دارید شرطیت مطلقه را نفی می کند یا قبول ندارید؟ می گوید شرطیت مطلقه را نفی می کند. می گوییم شرطیت مطلقه را برای غافل نفی می کند یا برای ملتفت؟ اگر بگویید برای غافل نفی می کند، خوب غافل که اصلاً متوجه اطلاق مقامی نمی شود چون اطلاق مقامی برای کسی است که احتمال

می دهد این شرط است بعد تمسک کند به اطلاق مقامی. پس برای شخص ملتفت نفی می کند یعنی اگر یک قیدی مما یغفل عنه العامه شد و شارع بیان نفرمود، معنایش این است که اطلاق، دلالت می کند که این قید نیست. اطلاق حجت است و ظهور است و ظهور، موضوعش شک است. خوب اگر کسی ملتفت نیست و غافل است، برای او که نفی نمی کند. او که اصلا از محل بحث خارج است. اگر شما بگویید برای ملتفت نفی نمی کند، معنایش این است که ما اطلاق را در قیود مما یغفل عنه العامه قبول نداریم چون اصلا این که می گویند این قید مما یغفل عنه العامه است، اگر بود شارع باید بیان می فرمود، یعنی اگر کسی در این وسط ملتفت شد، بگوید چون نوع مردم غافلند این دخیل نیست و الا اگر قرار باشد که ملتفت نتواند به این اطلاق اخذ کند، اصلا اطلاق مقامی یعنی چه؟

چه چیز باعث شده که شما به خطا بروید؟ شما نقض غرض را دقت نکرده اید. مراد از نقض غرض این نیست که شاید در مصلحتش دخیل است. یعنی غرض مولی این است که متعلق غرضش را برای نوع مردم بیان کند. اگر این مما یغفل عنه العامه است قطعاً باید بیان کند. نقض غرض، معنایش این نیست که یعنی آن مصلحت در تکلیف، یا در متعلق، نقض او نمی شود. بلکه کسی که این حرف را بزند در واقع جزء کسانی می شود که بگوید اگر قیدی مما یغفل عنه العامه شد، ما اطلاق مقامی را قبول نداریم چون اطلاق مقامی نه اثرش، بلکه موضوعش ملتفت است چون این حجت است و تمام حجج، یا موضوعش و یا به فرمایش آقای نائینی، موردش شک است ولی شخص غافل را که شامل نمی شود.

تقریب دوم برای اطلاق مقامی، تقریبی است که در کلام آقای صدر است. آن تقریب این است که ما از برهان نقض غرض، پیش نمی آییم. بلکه می گوییم ظهور حالی متکلم این است که هر چه که در غرضش است در همین خطاب ذکر می کند نه به خطابه‌های منفصل.

ان قلت: این ظهور حالی از کجاست؟

قلت: آیا قبول دارید که ظهور حالی در این است که هر چه که متعلق امر است و در متعلق یا موضوع، یا قیود امر است بیان می کند؟ این که جای شبهه نیست. این که متعلق و قیود و موضوع را بیان می کند، این امر را مولی به آن نظر آلی و طریقی دارد. مقصودش از این امر، این است که به غرضش برسد. این امر، پل است. پس در واقع غرضش به این است که هر چه که در غرضش دخیل است در همین خطاب بیان کند. اگر یک جائی در متعلق تکلیف نتواند اخذ کند، خوب نتواند، می تواند که در مقام اثبات بگوید مع قصد القربة، می تواند به امر دوم در کنار آن بیان کند، می تواند اخبار در همان کنارش کند، خلاصه بیان که می تواند بکند، وقتی بیان نکرد، اطلاق مقامی منعقد می شود.

اما این بیان آقای صدر دو ایراد دارد:

ایراد اول این است که چطور شد شما در تقریر آقا ضیاء گفتید احد الامرین کافی است یا قید، مما یغفل عنه العامه باشد یا این که ما قائل به قاعده برائت شویم. ما نحن فیه، این تقریب شما فقط خواستید بگویید که تمام موارد، مثل مما یغفل عنه العامه است یعنی همانطور که در مما یغفل عنه العامه قطعاً باید در همان خطاب یا در جای دیگر بیان کند، شما در جای دیگر را هم می گوید در همان خطاب باید بگوید. خوب قید دوم را چرا نزدیک؟ اگر کسی قائل شد به قاعده اشتغال، ظهور حالیش چیست؟ بگویید ظهور حالیش این است که باید بیان کند. می گوئیم چطور در آنجا گفتید ممکن است اعتماد کند به اصالة الاشتغال. خوب این جا هم ظهور حالیش این است که هر چه که دخیل در غرضش است بیان کند منتها اعتماد کند به اصالة الاشتغال.

اگر بگویید ظهور حالیش این است که باید خودش بیان کند، به بیان عقلی نمی تواند اکتفا کند. می گوئیم آنجا هم آقا ضیاء می گوید مما یغفل عنه العامه را باید خودش بیان کند. مقصود از ظهور حالی

همین است که می خواهد به غرضش برسد. اگر مثلاً یک جائی قدرت را ذکر نمی کند. خوب می گوید معلوم است چون من به غرضم می رسم. به مردم می گوید راه بیافتید. می گویند چرا نمی گویی از کدام سمت؟ می گوید اینجا غیر از مستقیم راهی ندارد. مستقیم را به حکم عقلشان واگذار کردم.<sup>۱</sup>

ایراد دوم این است که این که ظهور حالی مولی این است که هر قیدی که در غرضش است را بیان کند، این ظهور حالی ادعاست. ممکن است شما بگویید شما هم که رد می کنید، ادعاست. بله می گوئیم ادعاست. اما دلیل بر این که حرف شما درست نیست این است که تقریباً در این تعبیدی و توصلی، هیچ کس نگفته که وقتی اطلاق لفظی نداشتیم، قطعاً اطلاق مقامی داریم. معلوم می شود که این ظهور حالی را قبول ندارند و اگر قبول داشتند قید نمی کردند که مما یغفل عنه العامه باشد یا نمی گفتند در اطلاق مقامی، باید احراز کنیم که مولی در مقام بیان است و این که اصل این است که در مقام بیان است، در اطلاق لفظی است نه اطلاق مقامی. ما لا اقل اگر رد می کنیم یک شاهد آوردیم که هیچ کس به حرف شما ملتزم نشده، این چه ظهور حالی است که شما فهمیده اید و دیگران نفهمیده اند؟ این که انحلال علم اجمالی نیست که بگویید دقت می خواهد. اصلاً ظهور، یعنی آنی که مردم

---

<sup>۱</sup> توضیح این ان قلت و قلت: و بعبارة اخرى ان ظاهر كلام السيد الصدر ان ظاهر حال المتكلم ان المولى فى مقام بيان جميع ما له الدخلى فى غرضه بنفس هذا الخطاب فان كان قصد القربة دخيلاً فى غرضه و لم يبين فى كلامه فهذا خلاف الظهور الحالى و خلف و لذا لا بد و ان يبين و ان كان العقل يحكم بالاشتغال و ليس هذا البرهان مبتنياً على نقض الغرض حتى يقال ان هذا الاطلاق صحيح بناء على عدم حكم العقل بالاشتغال و الا فليس بنقض الغرض و هذا حقيقة هو نفس برهان دلالة الاطلاق اللفظى مع تمامية مقدمات الحكمة و لكن هذا الظهور الحالى مجرد ادعاء حيث انا من اين نعلم ان ظهور حال المتكلم فى بيان ما هو دخيل فى غرضه و عدم اعتماد على حكم العقل لانه قضية بشرط المحمول و احراز كون المولى فى مقام البيان بهذا المعنى دون اثباته خرط القتاد و لذا قلنا هذا كما ترى و هذا الاشكال يمكن ان يأتى فى الاطلاق اللفظى و تحقيق الكلام فى محله.



بفهمند. اگر من یک ظهوری درست کنم مردم حالیشان نشود، در بحث حجیت ظواهر گفتیم که یا اصلا آن ظهور نیست و اگر ظهور هم باشد، دلیل بر حجیت ندارد.

هذا تمام الکلام در اطلاق مقامی.

فتلخص مما ذکرنا که ما به لحاظ اصل لفظی، می گوییم که امر، توصلی است چون قصد امر را می شود در متعلق امر اخذ کرد ولی اطلاق مقامی را، اگر مقدماتش تمام باشد قبول داریم ولی مقدماتش تمام نیست.

هذا تمام الکلام نسبت به این که کسی بگوید اگر شک کردیم در تبعدی و توصلی، توصلی است.

در مقابل این حرف بعضی مثل مرحوم کلباسی در اشارات الاصول، و مرحوم آقای ایروانی فرمودند اگر شک کردیم، مقتضای اصل اولی، تعبدیت است.

این فرمایش مرحوم آقای ایروانی یا مرحوم آقای کلباسی، پنج دلیل برایش ذکر شده:

دلیل اول: مولی برای چه امر می کند؟ امر می کند که امرش داعی باشد و الا معنا ندارد که امر کند. امر می کند که لولا این امر، اگر داعی نفسانی نداشت، این امر، داعی الهی شود تا انجام دهد. پس اصل اولی و غرض مولی این است و ما هم باید غرض مولی را تحصیل کنیم. اگر در ما نحن فیه امر برایش داعی نشود و ما بخواهیم بگوییم که کافی است، قرینه می خواهد.

به این وجه تقریبا عقلی، دو اشکال کرده اند:

اشکال اول این است که اولاً غرض از امر، این نیست که متعلق، در خارج موجود شود چه برسد به این که متعلق در خارج موجود شود به قصد امر و به داعی امر چون هیچ وقت غرض، تخلف پیدا نمی کند. علت غایی، باید همیشه باشد.

پس غرض از امر، چیست؟ غرض از امر، امکان داعویت است. خوب امکان داعویت هم هست ولو این که بنده غرضم ریاء است ولی امر امکان داعویت داشت. امکان داعویت غرض است نه این که امر، داعی شود برای اتیان متعلق در خارج. امکان با عدم وقوع در خارج جمع می شود.

اما اشکال دوم: آنی که بر عبد لازم است، تحصیل غرض در متعلق است نه غرض از امر. غرض در متعلق، ممکن است قصد قربت در آن دخیل باشد و ممکن است دخیل نباشد. شما دو مطلب را با هم خلط کردید.

دلیل دوم: انما الاعمال بالنیات، لکل امری ما نوى و روایات از این قبیل.

این روایات هم که صاحب وسائل در باب پنج از ابواب مقدمات ذکر فرموده ناتمام است. این روایات یعنی ارزش عمل و قیمت عمل، به نیتش است. هر شخصی، ارزشش به نیتش است یعنی هر قدر که نیت لله داشته باشد اجر و پاداش می برد. در قیامت، نیت عمل مقوم میزان اعمال است نه خود عمل. این که نية المومن خیر من عمله به خاطر این است که نیت بدون عمل را خداوند سبحان ثواب می دهد. حضرت فرمود کسی که این جمله را با اخلاص بگوید که یا لیتنا کنا معک فنفوز فوزا عظیما، اجر شهدای کربلا را می برد. ولی عمل بدون نیت، هیچ ارزشی ندارد.

اگر کسی بگوید این روایات چنین ظهوری ندارد، حداقلش این است که مجمل است.

گر کسی بگوید مجمل نیست، اطلاق دارد یعنی قصد قربت کند، خوب به قول آقای خوئی تخصیص اکثر لازم می آید و باید حمل کنیم بر معنای اجر. چون اگر هزار تا واجب داشته باشیم نهصد و هشتاد عدد از آن توصلی است. مستحبات توصلی همینطور. مکروهات، محرمات هم همینطور.

مضافا به این که شیخ حر عاملی در ذیل، روایتی می آورد که **وَعَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ الْعَبَّاسِ الْمَوْسَوِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ**

بُنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ هَذَا عَنْ أَخِيهِ وَهَذَا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ  
عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ  
اللَّهِ (كسی که جنگ کند به خاطر این که آنچه که در نزد خداست را پیدا کند) فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ  
عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ غَزَا يُرِيدُ عَرْضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عِقَالًا (کسی که به جنگ می رود به خاطر دنیا یا می  
خواهد یک غنیمتی پیدا کند) لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى. و حال آن که قطعاً جهاد، واجب توصلی است. اگر  
کسی به خاطر این که آبرویش نرود به جهاد رفت، تکلیفش ساقط شده ولی ثواب ندارد.

اما من در تعجبم که با این که این روایات، ظهورش واضح است که ربطی به قصد قربت ندارد، چطور  
شده که صاحب وسائل که خریط فن حدیث است، عنوان باب را باب وجوب قصد القربة زده؟

دلیل سوم: آیه شریفه وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ است. یعنی هر امری که شما شده اید  
به خاطر عبادت است یعنی باید قصد قربت کنید. لذا این آیه شریفه دلالت می کند که همه اوامر  
تعبدی هستند الا خرج بالدلیل.

به این آیه شریفه اشکال کرده اند.

یک اشکال این است که این آیه در مقام بیان این است که یعنی امر نشدید مگر به عبادت خداوند و  
پرستش خداوند سبحان نه به بت پرستی چون قبل از آن دارد که لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ  
وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ، یعنی مشرکین می گفتند امر شده ایم به عبادت بتها، می گفتند  
دلالتان چیست؟ جواب می دادند پدران ما می فرماید هیچ کس امر نشده، همه امر شده اند به  
خداپرستی.

ثانیا بر فرض که یعنی همه ی اوامر تعبدی است، تخصیص اکثر لازم می آید. پس قطعاً بایستی حمل  
کنیم بر این معنایی که گفتیم.

خوب اینها را مرحوم آقای خوئی فرموده و نعم ما قال.

اما اشکالی که به ذهن ما رسیده این است که یک امر شدید اذا حییتم بتحیة فحیوا باحسن منها او ردوها، نمی دانیم این فحیوا، واجب تعبدی است یا توصلی، خوب اگر گفتیم اطلاق، اقتضای توصلیت می کند تخصیص آیه شریفه می شود چون آیه که به خبر واحد تخصیص می خورد. آیه می فرماید وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.

اللهم الا ان يقال که اگر قرار باشد این اطلاقات همه تخصیص بزند، نمی شود به خاطر لزوم تخصیص اکثر و لذا تكون معارضة مع الآیه و چون با آیه معارض است، هر روایتی که با آیه تعارض کند، تطرح.

بعد یک فتأمل داریم که ببینید چه باید گفت؟

آخرین وجهی که ما نقل می کنیم مرحوم حاج شیخ مرتضی حائری می فرماید آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. خوب اطیعوا الله، زمانی صدق میکند که قصد قربت باشد. مطیع به کسی می گویند که فرمانبردار باشد.

ان قلت: همه گفته اند که اطیعوا الله امر ارشادی است. این که شد امر مولی.

قلت: می فرماید خوب گفته باشند اشتباه کرده اند. امر ارشادی جائی است که یا قرینه واضحه باشد یا احتمال حمل بر مولویت نباشد. اینجا احتمال حمل بر مولویت هست. یعنی همان متمم جعلی که مرحوم آقای نائینی می فرمود.

**چهارشنبه ۲۹/۱۰/۹۵ (جلسه ۱۷۳)**

کلام در این بود که بعضی مثل مرحوم آقای ایروانی یا مرحوم آقای کلباسی فرموده بودند اصل اولی در واجبات، تعبدیت است و توصلیت دلیل می خواهد.

به وجوهی تمسک کرده بودند که رسیدیم به آیه شریفه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم که در فرمایشات مرحوم حاج شیخ مرتضی حائری است که ممکن است به این آیه کسی استدلال کند که اوامری که خداوند فرموده، بعد فرموده اطیعوا الله. اطاعت بدون قصد قربت معنا ندارد. اطاعت وقتی می شود که فعل را به خاطر مولی بیاورد. اگر به خاطر دواعی نفسانی می آورد به آن اطاعت صدق نمی کند.

چند اشکال به این مطلب کرده اند:

یک اشکال مرحوم حاج شیخ مرتضی حائری کرده که اطاعت، یعنی انجام دادن فعل، چه به قصد قربت و چه بدون قصد قربت.

اما فکر نمی کنم این طور که ایشان فرموده صحیح باشد چون مطیع یعنی فرمانبردار. الجنة للمطیعین و النار للعاصین، معنایش این نیست که بهشت برای کسانی است که دستورات الهی را انجام می دهند بلکه معنایش این است که فعل را به خاطر ذات اقدس حق امتثال می کنند.

اما اشکال دوم این است که اطاعت، لو فرض که به معنای این باشد که فعل را به قصد امر بیاورد و لکن اطاعت، طریق است و موضوعیت ندارد. یعنی مقصودش این است که مولی به اغراضش برسد، حال اگر در غرضش قصد قربت دخیل است، بایستی به قصد قربت بیاورد و اگر قصد قربت دخیل نیست، همین اطیعوا صدق می کند چون مثل علم است.

ان قلت: از کجا می گوئید اطیعوا طریق است و حال آن که اصل اول در اوامر، این است که عنوانی که در خطاب اخذ می شود، موضوعیت دارد و حمل بر طریقت خلاف ظاهر است لذا می گویند اگر آبی هست که مقداری مکدرّ مایل به زرد است که اگر دو کیلو خون در آن بریزید، رنگ خون را نمی گیرد ولی اگر آب شفافی باشد، با این دو کیلو خون، رنگ خون را می گیرد. می گویند الماء اذا بلغ قدر کر

لا یفسده شیء الا اذا تغیر لونه، تغیر، موضوعیت دارد. حمل بر طریقت که مقصود از تغیر، دو کیلو خونی که آب معمولی را متغیر می کند نیست. ممکن است خونی باشد که غلیظ باشد و به یک کیلوی آن هم، آب رنگ خون بگیرد و یا ممکن است خونی باشد مثل خون استحاضه، مایل به زرد باشد و آب هم رنگ داشته باشد که با سه کیلو خون، رنگ آب تغیر پیدا نکند. میزان، موضوعیت است در عناوینی که اخذ می شود.

این حرف درست است و لکن در جاهایی که قرینه باشد، ما حمل بر طریقت می کنیم. در ما نحن فیه ممکن است کسی ادعا کند که قرینه هست. آن قرینه این است که بما این که اطاعت، در موالی عرفیه، قصد قربت، خیلی معنا ندارد و لذا وقتی این عنوان اطاعت، در خطاب شارع واقع می شود، متفاهم عرفی، ولو به خاطر غفلتی که دارند، همان معامله ای که در خطابات عرفیه می کنند، در خطابات شارع می کنند. این حرف بعید نیست علی الخصوص با این تقریبی که به عرف زدیم.

اشکال دیگری که کرده اند این است که اطیعوا، امر ارشادی است نه مولوی چون هیچ کس نگفته که امر مولوی است.

می گوییم که امر ارشادی نیست چون امر ارشادی در دو جا هست: یکی جائی که قرینه ای در کلام باشد و دوم درجایی که حمل بر مولویت، ممکن نباشد. ولی در ما نحن فیه قرینه ای نیست که امر ارشادی است. عقلا هم که محال نیست امر مولوی باشد چون ممکن است دلالت کند بر قصد قربت.

ما گفته ایم این بیان درست است و این که بخواهیم حمل کنیم اطیعوا را امر ارشادی، لولا آن قرینه ای که عرف، اطیعوا را حمل بر طریقت می کنند، حرف نامربوطی است.

نکته ی بعد این است که آن اشکالی که مرحوم آقای خوئی در انما الاعمال بالنیات می کرد که اگر بخواهد این امر، به معنای قصد قربت باشد، تخصیص اکثر لازم می آید، آن اشکال اینجا هم هست و

آن اشکالی که ما عرض کردیم که وقتی اطلاق خطابی دلالت کرد بر توصلیت، آن هم باز اینجا هست با همان اشکالی که بعد عرض کردیم.

هذا تمام الکلام در این که بگوییم مقتضای روایات و اصل لفظی، تعبدیت است و توصلیت دلیل می خواهد.

در نهایت بحث، سه تنبیه باقی مانده و بعد وارد اصل عملی می شویم.

تنبیه اول: آخوند ره در کفایه فرموده اطلاق صیغه هل یقتضی التوصلیه او التبعدیة. این عبارت تسامح دارد چون آنهایی که می گویند اطلاق، یقتضی التوصلیه، اطلاق ماده را می گویند نه اطلاق صیغه.

بلکه بر عکس است و اطلاق الصیغه، یقتضی التبعدیة چون من نمی دانم اگر بدون قصد قربت بیاورم، وجوب ساقط می شود یا نه؟ اطلاق می گوید واجب هست.

تنبیه دوم: این تنبیه که خیلی مهم است و مرحوم آقای ایروانی به این نکته ملتفت بوده و آقای صدر از آن غفلت کرده، این است که اطلاق مقامی دو قسم است:

یک اطلاق مقامی، قید مما یغفل عنه العامة است. در این صورت مولی قطعاً باید در مقام بیان برآید (آنهایی که قبول دارند).

یک اطلاق مقامی ای است که قید مما یغفل عنه العامة نیست و لکن قرینه هست که مولی در اینجا در مقام بیان است.

در این صورت دوم که قید مما یغفل عنه العامة نیست، مرحوم آقای ایروانی فرموده، عدم بیان واقعی شرط است لذا فرموده اگر فحص کردیم و نرسیدیم، احتمال می دهیم که مولی بیان کرده و به ما نرسیده، این محل به اطلاق است.

ولی در اطلاق مقامی ای که مما یغفل عنه العامه است، عدم بیان واصل است. عدم ظفر به بیان است نه عدم بیان واقعی. لذا اگر کسی پیدا نکرد، بگوییم شاید در واقع بیانی بوده منتها به ما نرسیده! پس اطلاق مقامی تمام نیست!! آقای ایروانی فرموده این حرف درست نیست. آقای صدر، در همینجا به آقا ضیاء اشکال کرد چون به اطلاق مقامی آقا ضیاء دو اشکال داشت. اشکال اول این بود که این حرف، خوب است ولی ما چطور می توانیم احراز کنیم عدم بیان را چون ممکن است یک بیانی فی علم الله شده باشد، به ما نرسیده باشد.

این کلام، حق با آقای ایروانی است چون قید مما یغفل عنه العامه باشد، تا به امروز ندیده ایم که فقیهی بگوید ما به اطلاق مقامی نمی توانیم تمسک کنیم چون ممکن است بیانی باشد که به ما نرسیده باشد. این حرف را فقط آقای صدر زده. بلکه مازاد بر این، در اطلاقی که مما یغفل عنه العامه است، باید مولی در همان خطاب بیان کند. منتها اگر در خطابات منفصل پیدا شد، مثل در اطلاق لفظی یا تقیید می کند یا کاشف از این است که اطلاق نیست که این اثر عملی ندارد. ولی این مسلم است که عدم ظفر بیان است. اما آقای صدر اینجا زده به عدم بیان واقعی که مختص به ایشان است. در ما نحن فیه این که همه فقها، در مما یغفل عنه العامه تمسک کرده اند، یکی از مؤیداتی هست که ظهور هست. اطلاق مقامی هم برهان نیست که بگویید آنها نفهمیده اند.

اگر قید مما یغفل عنه العامه است باید مولی آنقدر بیان کند که به مردم برسد. خود آقای صدر در سیره، می گوید اگر سیره، خیلی محکم باشد باید ردعش محکم باشد تا مردم بفهمند.

تنبیه سوم: آخوند در آخر این بحث در کفایة، بین قصد وجه و قصد تمییز و قصد قربت، فرق می گذارد. قصد وجه و قصد تمییز را می فرماید اینها مما یغفل عنه العامه است و قطعاً باید مولی در مقام بیان باشد و چون ما که در روایات می گردیم، هیچ عین و اثری پیدا نمی کنیم که دلالت کند بر قصد



وجه و قصد تمییز، پس یقین پیدا می کنیم که قصد وجه و قصد تمییز، معتبر نیست. خوب اگر آخوند مقصودش عدم بیان واقعی بود، نمی داند که بعضی از روایات ما از بین رفته؟ پس معلوم می شود که مما یغفل عنه العامه، مثل سیره ای است که به نظر شما مثل درخت گردوی مرکوز است. آن به یک بیان و دو بیان و سه بیان درست نمی شود. اما قصد قربت مما یغفل عنه العامه نیست.

فرمایش آخوند هم فرمایش درستی است. بین قصد وجه و قصد تمییز و قصد قربت اختلاف است چون قصد قربت، در بعضی جاها مسلما شرط است. لذا مردم احتمال می دهند که مثلا در زکاة هم شرط باشد ولی در قصد وجه و قصد تمییز، فقط یک عده وسواسی به آن توجه می کنند.

اما اصل عملی:

باید در دو مقام بحث کنیم. مقام اول نسبت به اصل عملی شرعی و مقام دوم نسبت به اصل عملی عقلی.

در اصل عملی شرعی و برائت شرعی، باید در دو مسلک بحث کنیم. یکی مثل مسلک آقای خوئی ره که قصد قربت را می شود در متعلق تکلیف، اخذ کرد. یکی بنابر مسلک مرحوم آخوند که قصد قربت را نمی شود در متعلق تکلیف اخذ کرد.

اگر کسی گفت قصد قربت را می شود در متعلق تکلیف اخذ کرد، شک کنیم، می شود دوران امر بین اقل و اکثر، برائت از تقیید جاری می شود(هرچه در آن بحث گفتیم). حالا این که می شود اخذ کرد، چه به امر واحد و چه به دو امر. بلکه به دو امر واضح تر است یعنی آقای نائینی برائت را راحت تر جاری می کند تا غیر آقای نائینی. چون اقل و اکثر ارتباطی، یک پیچ و خمی دارد. ولی اگر امر استقلالی دوم را شک داریم که دارد یا ندارد، پیچ و خمی ندارد.

اما بنابر مسلک آخوند که قصد قربت، نمی شود در متعلق تکلیف اخذ شود چه به امر اول و چه به امر ثانی، آیا جای برائت هست یا نه؟ آقای خوئی مثل مرحوم آخوند اشکال کرده که جای برائت شرعی نیست به خاطر این که برائت در جائی جاری می شود که چیزی که قابل وضع است، برائت آن را رفع می کند. اگر قصد قربت نمی شود در متعلق تکلیف اخذ شود، پس قابل وضع نیست. پس قابل رفع هم نیست.

عرض ما این است که ما نحن فیه ولو قائل شویم به مسلک آخوند، مع ذلک مجرای برائت است چون می گوئیم آقای خوئی! این رفع مالا یعلمون که رفع می کند، رفعش رفع واقعی که نیست چون جاهل، حکم دارد. رفعش رفع ظاهری است. رفع ظاهری یعنی چه؟ رفع ظاهری یعنی رفع تنجز. رفع تنجز یعنی چه؟ یعنی اگر اقل را آوردی و فی علم الله، اکثر واجب بود، اقل به درد نمی خورد. شارع می فرماید مخالفت اکثر، دو جور ممکن است. یکی این که اصلاً نماز نخواند و برود بخوابد. یکی این که اقل را بدون جزء زائد بیاورد. می فرماید اگر اقل را آوردی ولو منجر می شود به ترک اکثر، من به خاطر ترک اکثر، عقابت نمی کنم ولی اگر اقل را نیاوردی و فی علم الله، اکثر واجب بود عقابت می کنم. اسم این توسط در تنجیز است. مثل این می ماند که اگر تو شک داشتی خمر است یا نه؟ اگر روز بخوری، عقابت می کنم ولی اگر شب باشد، اشکال ندارد.

ان قلت: توسط در تنجیز چه فائده ای دارد؟ وقتی اکثر ترک شد، چه اقل را بیاورد و چه نیاورد. (آب که از سر گذشت، چه یک وجب، چه صد وجب)

قلت: شارع با این توسط در تنجیز، محتمل است به غرضش برسد چون ممکن است اقل واجب باشد. لذا می گوید من این کار را کرده ام که پنجاه درصد به غرضم برسم.

عین این بیان، در غرض هم می آید. شارع می فرماید، رفع مالایعلمون، غرض من اگر در اکثر باشد، ممکن است دو جور ترک شود. یک جور این است که اصلاً هیچ چیزی نیاوری. یک جور این است که اقل را بیاوری. شارع می گوید اگر منشأ ترک غرض من، ترک قصد قربت باشد، عقابت نمی کنم. اگر منشأ ترک قصد قربت نباشد عقابت می کنم.

ممکن است آقای خوئی بفرماید یعنی غرض رفع شده؟!

بله آقای خوئی. چه اشکالی دارد؟ مگر در رفع مالایعلمون نوشته شده «أی الحکم الشرعی». رفع مالایعلمون اطلاق دارد. منتها باید چیزهایی باشد که شارع بما هو شارع بتواند در آنها تصرف کند. شارع در غرض می تواند تصرف کند چون عقاب است. لب رفع ظاهری، یعنی رفع عقاب. واقعا فکر نمی کنم کسی بتواند بیانی بیاورد که رفع مالایعلمون در ما نحن فیه جاری نشود ولی در دوران بین اقل و اکثر جاری شود.

اما برائت عقلی در صورتی که برائت شرعی جاری می شود یا نه؟ ان شاءالله جلسه بعد.

### شنبه ۹۵/۱۱/۲ (جلسه ۱۷۴)

کلام در این بود که اگر ما گفتیم در تعبدی و توصلی، دست ما از اصل لفظی کوتاه است، چه اطلاق لفظی و چه اطلاق مقامی و نوبت به اصل عملی رسید، مقتضای اصل عملی چیست؟

تارة بایستی از مقتضای اصل عملی شرعی و برائت شرعی بحث کنیم و تارة از مقتضای اصل عملی عقلی. بنابراین بحث در دو مقام است.

در مقام اول هم بایستی در دو مسلک بحث کنیم: یک مسلک این که امکان داشته باشد قصد قربت را در متعلق تکلیف اخذ کنیم و مسلک دوم این که امکان نداشته باشد قصد قربت را در متعلق تکلیف اخذ کنیم.

در برائت عقلی هم ان شاء الله باید در دو مسلک بحث کنیم: یک مسلک این که امکان داشته باشد قصد قربت را در متعلق تکلیف اخذ کنیم و مسلک دوم این که امکان نداشته باشد قصد قربت را در متعلق تکلیف اخذ کنیم.

اما مقام اول که مقتضای برائت شرعی و این که بشود قصد قربت را در متعلق تکلیف اخذ کرد، اگر این باشد، شکی نیست که جای رفع مالایعلمون است. دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی است، نمی دانیم آیا واجب ده جزء است یا یازده جزء است و قصد قربت هم جزئش هست؟ این مطلب شبهه ای ندارد و اگر شبهه ای هم باشد، در اصل دوران بین اقل و اکثر است ولی ما نحن فیه شبهه ای ندارد.

انما الکلام در این است که بگوییم نمی شود قصد قربت را در متعلق تکلیف اخذ کرد، نه به امر اول و نه به امر دوم، کما علیه صاحب الکفایة. در اینجا اگر شک کنیم قصد قربت دخیل است یا نه؟ آیا برائت شرعی جاری می شود یا نمی شود؟

مرحوم آخوند ره فرموده برائت شرعی جاری نمی شود. می فرماید فرق ما نحن فیه با دوران امر بین اقل و اکثر این است که در دوران امر بین اقل و اکثر، متعلق تکلیف مشکوک است، تکلیف مشکوک است ولی در ما نحن فیه تکلیف مشکوک نیست. می دانیم تکلیف به ذات فعل خورده و لکن این تکلیفی که محرز است نمی دانم بدون قصد قربت ساقط می شود یا نه؟ شک در سقوط تکلیف است و شک در برائت ذمه است، مجرای اشتغال است.

اما چرا رفع مالایعلمون در خود غرض جاری نمی شود؟

مرحوم آقای خوئی ره و بعضی دیگر از اعلام فرموده اند اگر ما شک داریم یک چیزی واجب هست یا نه؟ در صورتی می توانیم برائت جاری کنیم که وضعیتش به ید شارع باشد. مثلاً نمی دانیم سیگار کشیدن حرام است یا نه؟ دعای عند رؤیة الهلال واجب است یا نه؟ شارع می تواند واجب کند، خوب

حالا رفع می کند. باید وضع این تکلیف و رفع این تکلیف، به ید شارع بما هو شارع باشد. غرض، یک امر تکوینی است و این قصد قربت یا دخیل در غرض هست و دخیل نیست و در مصلحت، یا دخیل است و یا دخیل نیست. این دیگر دست شارع بما هو شارع نیست تا برائت جاری کند.

عرض کردیم این فرمایش آقای خوئی دو شبهه دارد: شبهه اول این است که در رفع مالایعلمون وقتی جزء یازدهم مشکوک است، آیا می تواند رفع کند جزئیت را؟ نه، چون رفع جزئیت و وضع جزئیت، با استقلاله ممکن نیست. اگر بخواهد شارع جزئیت جعل کند، باید امر به جزء را ببرد تحت امر به کل و الا اگر امر به ده جزء کرد، بعدا اگر بفرماید قنوت هم جزء صلوة است، جزء مأمور به نمی شود. خوب اگر بخواهد رفعش کند هم باز رفع یک جزء ممکن نیست چون وقتی این جزء، رفع می شود که امر به کل را بردارد. ولی اگر بخواهد این جزء را به خصوصه بردارد نمی تواند.

طبق این حرف، لازم می آید که احکام، حقیقتا مشترک بین عالم و جاهل نباشد و حکم، مختص به عالم باشد. آیا این را آقای خوئی می پذیرید؟ می فرماید نه. در غیر فقره رفع ما لا یعلمون می پذیریم ولی در این فقره نمی پذیریم. به همین جهت بعضی در ماه رمضان استفتاء می کنند که من ناراحتی کلیه دارم و دکتر گفته باید روزی چند لیوان آب بخوری، آیا روزه بگیرم؟ جواب می دهند که نه. من باید قرصی را بخورم، روزه بگیرم؟ نه. چرا؟ چون آنی که امر دارد امساک از جمیع مفطرات است ولو نسبت به این دو لیوان آب، رفع ما اضطرروا الیه یا لاضرر آن را برداشت. امساک از بقیه به چه دلیل؟ زمانی می تواند امر به این دو لیوان را بردارد که امر به کل را بردارد. وقتی امر به کل را برداشت، از بقیه مفطرات به چه دلیل اجتناب کند؟ بله در ذوالعطاش، دلیل دارد ولی این که ذوالعطاش نیست. ذوالعطاش که مریض نیست بلکه فقط تشنه می شود. نمی شود از آن تعدی کرد، بعد یکی بگوید من قرص باید بخورم، یکی بگوید من باید یک ناهار بخورم، بعد یواش، یواش یک روزه ی بی شاخ و دم درآید.

یا فاقد الطهورین، امر ندارد به نماز، باید قضایش را به جا بیاورد چون امر اولی برداشته شده. بله در صلوٰة مستحاضة وارد شده که لاتسقط بحال. اما این که سند ندارد، تا ما از این تعدی کنیم به سائر اجزاء و شرائط، طهارت از ارکان مهم است «لا صلوٰة الا بطهور» فاقد الطهورین امر ندارد. حج به همین قاعده است. این خاصیت واجب ارتباطی است.

خوب آقای خوئی! رفعش شد رفع ظاهری. رفع ظاهری به چه معناست؟ رفع ظاهری در مقابل وضع ظاهری است. همیشه تا الفاظ معنا نشود، انسان گول می خورد. می گویند جزئیت، قابل وضع هست ظاهرا، ولی غرض، قابل وضع نیست ظاهرا. می گوییم رفع ظاهری یعنی چه؟ وضع ظاهری یعنی احتیاط کن یعنی اگر احتیاط نکردی و فی علم الله سیگار کشیدن حرام بود، عقابت می کنم. رفع ظاهری یعنی احتیاط، لازم نیست یعنی اگر احتیاط نکردی و سیگار کشیدن حرام بود، عقابت نمی کنم. من نمی دانم واجب، ده جزء هست یا قنوت هم هست؟ شارع، قنوت را رفع کرده به رفع ظاهری یعنی اگر قنوت، فی علم الله واجب بود و ترک صلوٰة شد، من عقابت نمی کنم. رفع و وضع ظاهری که غیر از این معنایی ندارد. عرض کردیم که اسم این تبعض در تنجیز است. یک کسی از همشهری اش خوشش می آمده گفته از او تقلید می کنم. یک شخص هم از آقای خوئی تقلید می کرده. در روز قیامت می بیند که این آقا هم نوشته عمره واجب نیست، آقای خوئی هم نوشته عمره واجب نیست. می گوید خدا را شکر هم در دنیا به هوای نفس عمل کردیم و از همشهری مان تقلید کردیم و اینجا هم با مقلد آقای خوئی یکی هستیم. خداوند سبحان می گوید برو داخل جهنم. او که به او گفتم از اعلم تقلید کن، یعنی اگر فتوایش فی علم الله مخالف واقع باشد، کاری با او ندارم. این که از اعلم تقلید نکرده، اگر فتوایش مخالف واقع باشد، عقابش می کنم. این اسمش تبعض در تنجیز است. یعنی تکلیف، تنجیز مطلق ندارد و عدم تنجیز مطلق هم ندارد. علی تقدیر، منجز است و علی تقدیر،

معذر است. در دوران امر بین اقل و اکثر هم همین تبعض در تنجز هست. منتها تبعض در تنجز، در دوران امر بین اقل و اکثر دو تقریب دارد:

یک تقریب این است که رفع ما لایعلمون، در اقل جاری نمی شود چون خلاف امتنان است. اگر مقصود از رفع ما لا یعلمون در اقل این است که برو بخواب، قطعاً نمی توانم بخوابم چون یقین دارم تکلیفی دارم. اگر مقصود این است که برو اکثر را بیاور، این سنگینی است و خلاف امتنان است. پس رفع ما لا یعلمون در اقل جاری نمی شود ولی در اکثر جاری می شود.

این تقریب صاف و ساده است منتها مبتنی بر این است که حدیث رفع، امتنانی باشد و لازمه ی این تقریب این است که اگر واجب، فی علم الله اکثر باشد من اصلاً عقابت نمی کنم مثل کسی که نمی دانسته نماز، ده جزء است یا یازده جزء است؟ با سختی زیاد، آب به دست می آورد و وضو می گیرد و یک شخص دیگر، می خوابد به امید رحمت خداوند. بعداً معلوم شود که نماز با قنوت واجب بوده. هیچ کدام عقاب ندارند نه این که زحمت کشیده و نه آنی که زحمت نکشیده.

تقریب دوم ادق است و فرمولی است و امتنان ندارد: اگر واجب اقل باشد، عقابت می کنم و اگر واجب، اکثر باشد، در یک تقدیر عقابت می کنم و آن تقدیر این است که ترک اکثر، منشأش ترک اقل باشد ولی اگر ترک اکثر، منشأش ترک اقل نباشد، ترک آن جزء زائد باشد، عقابت نمی کنم.

این تقریب با تقریب اول، فرقی در این است که در تقریب اول، وقتی می خوابد، می گوید ان شاء الله اکثر واجب است و رفع ما لا یعلمون از اکثر هم داریم. ولی در این تقریب دوم، اگر بخوابد قطعاً معاقب است چون این شخص، اقل را ترک کرده، اقل هم واجب باشد، عقاب می شود، اکثر هم واجب باشد، عقاب می شود. این تقریب صحیح از حدیث رفع است. غیر از این تقریب، هر کس که بگوید در دوران امر بین اقل و اکثر، برائت را درست می کنم در توهم است.

خوب جناب آقای خوئی! عین همین تقریب در غرض هم می آید. شارع می فرماید این غرض، از دو حال خارج نیست. یا تعلق گرفته به اکثر و یا تعلق گرفته به اقل. اگر تعلق گرفته به اکثر، دو تقریب دارد، بر یک تقریب، رفع ما لا یعلمون از غرض جاری می شود.

ان قلت: غرض، به ید شارع نیست.

قلت: تنجیزش که به ید شارع است. اگر شارع بفرماید در صورتی که غرض من مشکوک بود، عقابت نمی کنم، اشکال دارد؟! اینجا هم همینطور است.

اللهم الا ان یقال رفع ما لا یعلمون، ثبوتاً درست است، ولی اثباتاً دوران امر بین اقل و اکثر بین اجزاء را می گیرد ولی دوران امر بین اقل و اکثر در غرض را نمی گیرد و سیره در تمسک به اطلاق رفع ما لا یعلمون، در اینجا محرز نیست.

اما این حرف را آقای خوئی ندارد و قبول ندارد چون در این صورت می گوئیم دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی هم محرز نیست.

مضافاً به این که (اشکال دوم) رفع ما لا یعلمون شاید رفع مؤاخذه باشد یعنی من مؤاخذه را برداشتم. اگر این باشد که دیگر واضح است. لذا ما نوشته ایم نفهمیدیم اگر کسی گفت رفع ما لا یعلمون در دوران امر بین اقل و اکثر جاری می شود ولی در مقام جاری نمی شود، فرقی چیست؟

حالا اگر یک کسی مثل مرحوم آخوند بفرماید در دوران امر بین اقل و اکثر، یقیناً، تکلیف مشکوک است، نمی دانم به اقل تعلق گرفته یا به اکثر ولی اینجا تکلیف مشکوک نیست، تکلیف محرز است که به ذات فعل، تعلق گرفته. غایة الامر نمی دانم این ذات فعل، بدون قصد قربت ساقط می شود یا نه؟

این اشکال را دو جواب می دهند:



یک جواب این است که در دوران امر بین اقل و اکثر هم، تکلیف به اقل محرز است. من نمی دانم اگر اکثر را نیاورم، وجوب اقل ساقط می شود یا نه؟ باید اکثر را بیاورد چون وجوب اقل محرز است، شک داریم که بدون اکثر ساقط می شود یا نه اشتغال یقینی يستدعی براءة یقینیة.

این تقریب را اشکال کرده اند که درست است که اینجا، اقل محرز است و شک داریم بدون اکثر، اقل ساقط می شود یا نه؟ ولی منشأ سقوط اقل، شک در وجوب زائد است چون نمی دانم یازده جزء واجب است یا نه؟ وقتی رفع ما لا یعلمون از او جاری شد، دیگر این کاری ندارد.

ولی ما اصلاً اینطور نمی گوییم. می گوییم در دوران امر بین اقل و اکثر، یقیناً شارع یک تکلیفی دارد، علم اجمالی دارم به یک وجوبی. اقل را اگر بیاورم، شک می کنم که این وجوب، ساقط شده یا ساقط نشده، حالا یا استصحاب بقای وجوب می کنیم و یا این که خود علم اجمالی، منجز است.

این اشکال، اشکال قوی ای است و تا به امروز احدی نتوانسته جواب فنی دهد.

حال هر جوابی که آنجا از این اشکال داده اند، در ما نحن فیه هم می آید و فرقی نمی کند و اگر جوابی نداده اند اینجا هم همانطور است.

بنابراین این که تفصیل بدهید بین رفع ما لا یعلمون در مقام و رفع ما لا یعلمون در اقل و اکثر، تفصیل بلا مفصل است. اگر براءة جاری می شود در هر دو مقام جاری می شود اگر نمی شود، در هیچکدام جاری نمی شود.

اما براءة عقلی: بعضی مثل مرحوم آخوند در دوران امر بین اقل و اکثر، تفصیل داده اند. فرموده اند در دوران امر بین اقل و اکثر، براءة عقلی جاری نمی شود، اما براءة شرعی جاری می شود. در اینجا نه براءة عقلی جاری می شود و نه براءة شرعی.

مرحوم آقای خوئی می فرماید رفع ما لا یعلمون در دوران امر بین اقل و اکثر اگر جاری شود، برائت عقلی هم جاری می شود و اگر برائت عقلی جاری نشود، برائت شرعی هم جاری نمی شود زیرا شما در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، دو علم اجمالی دارید: یک علم اجمالی به تعلق تکلیف به اقل یا اکثر. یک علم اجالی به تعلق غرض به اقل و اکثر. شما می فرمایید برائت شرعی جاری می شود ولی قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود چون علم به غرض مولی داریم. آقای خوئی می فرماید اگر علم به غرض مولی دارید رفع ما لا یعلمون در دوران امر بین اقل و اکثر دارید، به چه درد می خورد؟ چون می گوئید تکلیف را منحل کردم. خوب بسیار خوب. شارع می گوید یک علم اجمالی را منحل کردی، اما علم اجمالی به غرض را هم باید منحل کنی. اگر منحل نشود علم اجمالی به تکلیف به چه درد می خورد که منحل شود یا نشود. وقتی من دو تا علم اجمالی دارم، خوب یکی منحل شود، ولی دومی چه؟ می فرماید اینجا علم اجمالی به غرض هم منحل می شود چون نمی دانم غرض مولی به اقل تعلق گرفته یا به اکثر تعلق گرفته؟ عقل می گوید این غرض، اگر به زائد تعلق گرفته باشد، بیان واصل نشده. قبح عقاب بلا بیان جاری می شود. اگر این علم اجمالی، به برائت عقلی منحل نشود، در دوران امر بین اقل و اکثر، آن علم اجمالی به درد نمی خورد لذا فرموده در دوران امر بین اقل و اکثر، یا باید بگوییم هم برائت عقلی و هم برائت شرعی و یا باید بگوییم هیچکدام.

این اشکال اگر جسارت نباشد، غفلت واضحی شده. اگر همینجا شارع بفرماید اگر شک داشتی که غرض من در اقل است یا اکثر، احتیاط کن، واقعا احتمال می دهید که عقل بگوید برو بخواب؟ بگوئید شارع نمی تواند دخالت کند!

اگر قابل وضع شد، اشکال شما به رفع ما لا یعلمون در غرض این بود که رفع در جایی ممکن است که وضعش جائز باشد، خوب در وضعش را که شما قبول کردید، رفعش هم همینطور. اگر احتمال این را می دهید که قبح عقاب بلا بیان در غرض جاری می شود، حالا شارع بفرماید اگر شک کردی در

غرض من، احتیاط کن. عقل می گوید ساکت باش؟! پس وضعش ممکن است و رفعش هم ممکن است.

هذا تمام الکلام در برائت عقلی و برائت شرعی. لذا مرحوم آقای خوئی در مقام می فرماید برائت شرعی جاری نمی شود ولی برائت عقلی جاری می شود چون غرض مولی مردد است بین اقل و اکثر نسبت به اکثر، قبح عقاب بلا بیان داریم.

ما عرض کردیم هم برائت شرعی جاری می شود هم برائت عقلی.

در برائت عقلی در اطراف علم اجمالی یک شبهه ی دیگر هم هست که خود این علم اجمالی، عرفا بیان است و مصحح عقاب است از این جهت برائت عقلی جاری نمی شود. حالا این که مصحح عقاب هست یا نه؟ بیان هست یا نه؟ جای بحث اینها در جای خودش است و صاف کردن آن هم کار آسانی نیست مخصوصا این که ما عرض کرده ایم که اختلاف آقای صدر با دیگران، نزاع لفظی است.

بعضی گفته اند چون آقای صدر مدتی درس محقق داماد می رفته، این حق الطاعة را محقق داماد فرموده و این همان اصالة الحظری است که قدما می گفته اند. این چیز جدیدی نیست ولی عرض کرده ایم که نزاعشان با آقای خوئی، نزاع لفظی است. همانی که اسمش را مرحوم آقای خوئی و دیگران برائت عقلی گذاشته اند، اسمش را آقای صدر برائت عقلائی (برائت شرعی مستکشف از سیره عقلاء) گذاشته و این هم خوب است که بحث کنند که آیا این حق الطاعة با قبح عقاب بلا بیان چه فرقی دارد؟ چون قبح عقاب بلا بیان را که هیچ کس منکر نیست. یعنی قبیح است عقاب، در جائی که قبیح است. ما باید بحث کنیم که آیا احتمال تکلیف، مصحح عقاب هست یا نیست؟ اگر هم کسی بگوید شارع نمی تواند در موارد احتمال تکلیف بفرماید احتیاط کن، را احدی نگفته. می ماند به این که اگر در جائی نفرمود احتیاط کن، احتمال تکلیف مصحح است یا نه؟ این که تفصیل بدهید بین

مولویت خداوند سبحان با مولویت موالی عرفیه، صحبت در توسعه دائره مولویت و حق اطاعت ذات اقدس حق است، ما اصلا دلیلی پیدا نکردیم. ایشان فقط ادعا می کند که مولویت خداوند سبحان، مطلق است. خوب مطلق است یعنی چه؟ یعنی می تواند بفرماید احتیاط کن؟ خوب بله. کسی که این را منکر نیست. آیا مطلق است، یعنی اگر شک هم داشته باشیم؟ وهم هم داشته باشیم؟ خوب این که ادعاست. این اصلا ربطی به مولیت ندارد. بعد هم اگر عقلاء در موالی خودشان، قبح عقاب بلا بیان را جاری می کنند چون غافل می شوند از خداوند سبحان. آنجا هم قبح عقاب بلا بیان جاری می کنند. خوب اصالة الاباحة هم بوده. منتها نه کسانی که قبح عقاب بلا بیان را می فرمایند دلیلی آورده اند و نه کسی که حق الطاعه را می فرماید.

هذا تمام الکلام در بحث تعبدی و توصلی

تلخیص مما ذکرنا که هم اصالة الاطلاق و هم برائت شرعی و هم عرض کردیم برائت عقلی منتها نسبت به برائت عقلی مثل آن دوتا واضح نیست. ولی این که کسی بخواهد در اینجا برای برائت عقلی، محذوری ذکر کند که در دوران امر بین اقل و اکثر نباشد، محذوری نیست. اگر هست همه جا هست و اگر نیست همه جا نیست.

لذا این فرمایش آخوند که نمی شود تمسک به اطلاق لفظی کنیم و نمی توانیم تمسک به اطلاق مقامی و نمی توانیم تمسک به برائت کنیم و مقتضای عقل، احتیاط است، در نظر عقل قاصر ما واضح نیست.