

سه شنبه ۹۵/۱۱/۱۲ (جلسه ۱۸۲)

مبحث ثامن را مرحوم آخوند در این مطلب شروع می فرماید که آیا صیغه ی امر دلالت می کند بر تکرار یا مره یا دلالت نمی کند ؟

می فرماید صیغه ی امر فقط دلالت می کند بر طلب طبیعت نه در آن مره افتاده نه تکرار افتاده .

برای تنقیح بحث باید جهاتی را ان شا الله متعرض بشویم

جهت اولی : این است که محل نزاع چیست ؟ مقصود از مره و تکرار در این عبارت مرحوم آقای آخوند و دیگران چیست ؟ مرحوم آخوند در یک خط محل نزاع را بیان می فرماید ولی آقا ضیا این را باز کرده و توضیح داده و تقریبا شاید مثل ایشان کسی این جهت را شسته و رفته فیما نعلم متعرض نشده ، ایشان می فرماید مره و تکرار سه احتمال در آن است :

یکی این که مقصود از مره فرد باشد و مقصود از تکرار افراد باشد دو این که مقصود از مره وجود باشد ، وجود واحد و مقصود از تکرار وجودات باشد سوم اینکه مقصود از مره دفعه باشد و مقصود از تکرار دفعات باشد .

خوب فرق بین فرد و وجود واحد چیست ؟ فرد یعنی خصوصیات شخصیه هم داخل متعلق است یعنی مثلا کسی که ساعت سه نماز می خواند این ساعت سه هم داخل در مأمور به است لذا می تواند قصد قربت کند که من همین ساعت سه را به خاطر امر الهی می آورم . این معنی می فرماید قطعا مقصود این بحث نیست و محل نزاع نیست . چرا ؟ چون اگر مقصود از این مره و تکرار فرد بود جایش در بحث آینده در آخر اوامر که مرحوم آقای آخوند می فرمایند که امر تعلق می گیرد به طبایع یا به افراد؟ باید آن جا در ذیل آن بحث، بفرماید اگر کسی قائل شد امر تعلق می گیرد به افراد ، آیا به فرد واحد تعلق

می گیرد یا به افراد؟ اینکه این را یک بحث مستقلی نسبت به آن جا بکند این خلاف موازین بحث است چون این بحث ذیل آن بحث است و علاقه به آن دارد .

احتمال دوم این بود که مقصود از مره یعنی وجود واحد و مقصود از تکرار یعنی وجودات ، این جا می تواند محل بحث باشد . فرق بین وجود و فرد چیست ؟ فرق بین وجود و فرد این است که در فرد خصوصیات شخصییه داخل متعلق است خصوصیات فردیه داخل متعلق است ولی بنا بر این وجود نه ، داخل نیست یعنی اگر کسی نماز ساعت سه را بگوید من این را به قصد امر می آورم تشریح است تمام خصوصیات را کنار بزنیم خود همان وجود طبیعت ، منتهی یک وجوب یا چند وجوب . این می تواند محل نزاع باشد و ربطی به بحث تعلق امر به طبایع و افراد ندارد .

احتمال سوم این است که مقصود از مره و تکرار یعنی دفعه و دفعات اگر مولی فرمود جئنی بماء این جا یک دفعه باید آب بیاورد یا چند دفعه ؟ این هم ممکن است محل نزاع باشد . فرق این سومی با دومی چیست ؟ این است که اگر مولی فرمود جئنی بماء و انسان ده تا لیوان آب را آورد یک دفعه ، همه ی این ها مأمور به است چرا ؟ چون یک دفعه آب آورد . اما اگر گفتیم مقصود از مره و تکرار وجود است ، ده تا لیوان آب را آورد یک وجود بیشتر مأمور به نیست ، حالا به نحو کلی فی المعین یا احدثم که شاید غیر از کلی فی المعین تطبیق دیگری نداشته باشد . یکی مصداق مأمور به است .

سوال : دفعه هم یکی از آن ها مصداق مأمور به است ، لیوان ها متعدد است ولی آوردن آب واحد است و یک آب آوردن حساب می شود.

جواب : یعنی غلط است بگوید من ده لیوان آب آورده ام ؟ اگر کسی ده تا لیوان آب بیاورد و بگوید من ده وجود آورده ام غلط است ؟

مستشکل : آوردن یکی است ده لیوان است .

مقصود اگر از آوردن دفعه است درست است .

سوال : ده عالم وارد اتاق شوند و کسی بلند شود ده اکرام است؟

جواب : بله

مستشکل : پس ده اکرام است ؟

جواب : ده اکرام است ولی ده تا یک دفعه انجام شده

مرحوم آقای ایروانی ره یک اشکالی کرده اند به فرمایش آخوند ، چون آخوند یک خط می فرماید می توان مقصود از مره و تکرار فرد باشد و افراد یا دفعه باشد یا دفعات . ان قلت : اگر فرد باشد یا افراد ، در ذیل بحث تعلق امر به طبایع یا افراد باید بحث شود چرا این جا بحث شده است ؟ می گوید مقصود از این فرد وجود است یعنی یک وجود یا ده وجود به همین یک کلمه مرحوم آخوند، فرمایشات آقا ضیاء را بیان فرموده است .

مرحوم آقای ایروانی اشکال کرده : آقای آخوند ، اصلا اگر ما خصوصیات شخصیه را کنار بزیم یک وجود و ده وجود معنی ندارد شما وقتی می توانید بگویید وجود این یک وجود است و این وجود دیگری است که این را وجود ساعت سه در نظر بگیرید و آن را وجود ساعت چهار ، و الا اگر سه و چهار را کنار بزیم یعنی این یک وجود است ؟ معنی ندارد .

آقاضیاء واضح تر بیان کرده . شما فرمودی مقصود از مره و تکرار می تواند فرد و افراد باشد ولی مقصود از این فرد آن خصوصیات شخصیه نیست و وجود است . می فرماید تعدد در جایی درست می شود که یک خصوصیات شخصیه ای را بیاوریم و الا یعنی چه تعدد؟

این اشکالی که مرحوم آقای ایروانی کرده یک عویصه ای است ، این در واقع نه آقای ایروانی می تواند خیلی چیزی بفرماید و نه ما هم چیزی نمی توانیم عرض کنیم و بزرگان هم اگر چیزی بفرمایند به حمل شایع عرض ماست منتهی بزرگ اند فرمایش است و از ما عرض است . این حرف که تقریباً مرحوم آقای خوئی ره و دیگران قبول کرده اند و به آخوند هم در آن بحث اشکال کرده اند که طبیعت انسان ، زید، همه ی خصوصیات شخصیه را کنار بزنیم آن حصه ای از این انسان که در ضمن عمر و است غیر حصه ای از انسان است که در ضمن بکر است . رنگ و استعداد و... را کنار بزنیم باز حصص است و همان تشکیک عرضی است ، یعنی در خود انسانیت اگر از اول خلقت تا آخر خلقت پانصد میلیارد میلیارد جمعیت بیاید دو تا از آن ها مثل هم نیستند نه در عوارض بلکه در خود حصه ی انسانیت مثل هم نیستند و حصص اند . این یک ادعا است برهان هم ندارد

مرحوم آقای ایروانی که اشکال کرده است آن هم یک ادعا است منتهی کلام آقای ایروانی به ارتکاز نزدیک است و کلام دیگران به ارتکاز دور است که تشکیک عرضی یعنی چی؟! حصه ای از انسانیت که در ضمن زید است غیر از حصه ای است که در عمر و است یعنی چه؟! باز اگر در انسان و حیوان قبول کنیم ولی در آب ، یک لیوان آب تمام خصوصیاتش را کنار بزنیم غیر از آن یک لیوان است ، این چه حرفی است؟

یک نقضی که ما برای به کمک آقای ایروانی کنیم این یک لیوان آب است ما این را در دو لیوان آب ریختیم و شد دو وجود ، بعد می گوئید این حصه ی از آب در خود مائیت با حصه ی دیگر از مائیت فرق می کند؟ یعنی چه؟ این که یکی بود . انسان و حیوان که عرض کردم می توان ماسمالی کرد چون انسان را نمی توانیم نقض کنیم که انسان را دو تا می کنیم ولی آب را که دو تا می کنیم ، الان اینجا بگوئیم این وجود غیر این وجود است در خود مائیت خصوصیات شخصیه را کنار بگذاریم . آب دریا یک وجود است ده تا پارچ از آن بر می داریم و ده وجود می شود خصوصیات را کنار بگذاریم در

خود مائیت ده وجود است ؟ واقعا باید شلاق بخورد کسی که این حرف را بزند . این نقض را کردیم به کمک آقای ایروانی ولی کلام آقای ایروانی دور از آبادی نیست ولی من در تعجبم این کلام چطور مورد تأیید حتی مثل مرحوم آقای خوئی شده ، حالا فلاسفه تبعا لملا صدرا این حرف را می زدند ، چون این تشکیک عرضی ، البته ربطی به ملا صدرا هم ندارد چون این اصلش شاید قبل از بوعلی باشد چون این بحث رجل همدانی که آیا این نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت آباء به ابناء است یا نسبت آب واحد به ابناء؟ این شاید قبل از بوعلی هم قطعاً بوده حالا اگر قبل از او هم نبوده در بوعلی و رجل همدانی معروف است ، اما این عرض کردم اگر در زید و بکر و عمرو کسی ماسمالی کند بگوید، در زید خود خصوصیات انسانیتش، فرق می کند، مرتبه ای از وجود است. ولی در مثل آب مشکل است.

ولی آنی که فصل الخطاب است و مطلب را سهل می کند، این است که این بحث غلط است که ما بخواهیم حالا بحث کنیم که مقصود از مره و تکرار چیست؟ آیا فرد و افراد است؟ وجود و وجودات است؟ دفعه و دفعات است؟ چون مره و تکرار که در روایات وارد نشده. اصولی باید بحث کند. هر سه تا را هم باید بحث کند. حالا یک کسی بگوید باید این بحث، ذیل آن بحث باشد. نه. این یک حیث بحث است و آن یک حیث بحث است.

جهت ثانیه از بحث این است که کسانی که فرموده اند امر دلالت می کند بر فور به هر معنایی که باشد یا بر تکرار، آیا مقصودشان این است که صیغه امر دلالت می کند بمادتها یا بهیئتها؟

مرحوم آخوند ظاهر عبارتش در کفایه این است که صیغه امر دلالت می کند بر مره و تکرار، ممکن است کسی ادعا کند بمادتها و ممکن است کسی ادعا کند بهیئتها. هر دوی اینها محل بحث است.

مرحوم صاحب فصول اشکال کرده که مره و تکرار اگر نزاعی هست، در هیئت است نه در مواد چون همه قبول دارند مصدر، فقط دلالت می کند بر طبیعی فعل، در آن نه مره هست و نه تکرار و مصدر هم اصل کلام است.

آخوند به این کلام اشکال می کند: مصدر یکی از هیئات است. اگر یک جایی مثلا کسی گفت هیئت فاعل، دلالت بر مره می کند و مجمع علیه هم هست، این منافات ندارد که بحث شود که هیئت افعال چگونه؟ هیئت مصدر، یکی از هیئتهاست مسلم است که نه دلالت می کند بر مره و نه دلالت می کند بر تکرار. ولی بحث ما در صیغه افعال است.

مرحوم آقای ایروانی و آقاضیاء اشکال کرده اند. بیان فنی آقا ضیاء این است که اگر قبول کنید که مصدر، عند الکل فقط دلالت بر طبیعت می کند و نه دلالت بر مره دارد و نه دلالت بر تکرار آن وقت یک سوال می کنیم که درست است که مصدر خودش یکی از هیئات است و یکی از مشتقات به معنای اصولی است (یکی از هیئات است) و لکن آیا این هیئت ماده دارد یا ندارد؟ شما دو راه دارید:

یا باید بگویید ماده در هیئات یک وضع بیشتر ندارد و آن هم وضع نوعی است یعنی ماده ی ضرب را به وضع نوعی برای یک معنا وضع کرده اند. اگر این را بگویید کار آخوند خراب می شود چون همین ماده ضرب، در یضرب و ضارب و اضرب هم هست. همه هم که یک وضع بیشتر ندارد. اگر قرار است ماده محل نزاع باشد، پس باید مصدر هم محل نزاع باشد. اگر قرار است مصدر محل نزاع نباشد پس ماده هم نباید محل نزاع باشد.

راه دوم این است که بگویید ماده چند تا وضع دارد. یعنی یک بار ماده ضرب را در هیئت مصدر وضع کرده. یک بار ماده ضرب را در هیئت ضارب وضع کرده. یک بار در هیئت لا تضرب وضع کرده. اگر این را بگویید خوب است و کلام آخوند تمام می شود چون می گوید ماده ی ضرب، در مصدر محل

نزاع نیست ولی منافات ندارد ماده ی ضربی که در اضراب است محل نزاع باشد. آقا ضیاء می فرماید ولی فکر نمی کنم که کسی بگوید ماده ی ضرب هزار تا وضع دارد. هر هیئتی ماده ی ضرب، یک وضعی در آن دارد. عندالکل ظاهرا مسلم است که مواد مشتقات، مگر در یک جاهای خاصی به یک معناست. پس قطعا نزاع در ماده نخواهد بود به خلاف هیئت. هیئت وضع های متعدد دارد. هیئت مصدر، یک وضع دارد. هیئت ضارب یک وضع دارد. هیئت مفعول، یک ضرب دارد. این منافات ندارد که کسی بگوید هیئت ضرب، فقط برای ذات طلب یا ذات حدث وضع شده ولی هیئت اضراب، وضع شده برای طلب مره یا طلب تکرار. پس فرمایش صاحب فصول تمام است چون اگر بخواهیم بگوییم تمام نیست، باید ملتزم شویم که ماده در هیئتهای مختلف، وضعهای متعدد دارد. این نکته ی کلام صاحب فصول است نه این که چون مصدر، اصل کلام است تا شما بفرمایید اولاً این که مصدر اصل کلام است محل نزاع است و بعضی می گویند فعل ماضی اصل است، یا اشکال بفرمایید اصل است یعنی اول مصدر قرار داده و بعد باقی را از آن ساخته.

این نسبت جهت دوم که هم ماده محل نزاع است و هم هیئت محل نزاع است.

جهت سوم: این صیغه افعال آیا دلالت بر مره می کند یا دلالت بر تکرار می کند اگر هیچ قرینه ای نباشد؟ مرحوم آخوند می فرماید نه دلالت بر مره می کند و نه دلالت بر تکرار چون صیغه افعال، یک ماده دارد و یک هیئت. ماده اش فقط وضع شده برای طبیعت مبهمه مهمله و هیئت هم که فقط وضع شده برای طلب یا نسبت ارسالیه، بله در یک صورت کسی می تواند ادعا کند که بگوید ما در واقع سه وضع داریم. یکی هیئت اضراب و یکی ماده ی ضرب، یکی هم مجموع این دو یعنی خود اضراب. اگر وضع سوم می داشتیم، آن وقت جای این سوال بود که این اضراب، برای چه وضع شده؟ ولی وقتی که ما وضع

سومی نداریم، فقط یک هیئت داریم و یک ماده داریم و هیچکدام از این ها نه دلالت بر مره می کند و نه تکرار، دیگر مره و تکرار از کجا در بیاید؟ وضع سوم هم که بالوجدان درست نیست.

آقای صدر برای این مدعایش دو مؤید هم ذکر می کند:

مؤید اول: اگر شما بگویید صیغه افعال، وضع برای تکرار شده، اگر کسی گفت جئنی بالماء مرة واحدة باید بگوید مجاز است چون می گوید وضع برای تکرار شده یعنی به شرط شیء است. حال آن که بالوجدان اگر مولى بفرماید جئنی بالماء مرات یا مرة واحدة، انسان عنایتی در هیچکدام احساس نمی کند و قرار بود که وضع برای تکرار شده بود، باید مرة مجاز می شد. بنابراین نه مره و نه تکرار در ذات افتاده است.

مؤید دوم این است که اگر بگویید جئنی بالماء، دلالت بر تکرار می کند لازمه ی فاسدی دارد و آن این است که وقتی می گوید جئنی بالماء، یعنی ده دفعه بیاور، این ده دفعه از کجا آمده؟ ماده که از آن فقط ذات طبیعت در می آید. پس قطعاً بایستی از هیئت در بیاید. از هیئت هم بخواهد در بیاید اشکالش این است که معنای هیئت، معنای حرفی است و اگر قرار باشد جئنی بماء دلالت بر تکرار کند، بایستی معنای هیئت هم نسبت باشد و هم طرف نسبت باشد یعنی هم باید طرف را درست کند و هم خود نسبت را. اما باید طرف را درست کند چون شما می گوید تکرار، از ماده در نمی آید. خوب طرف این نسبت، تکرار است پس بایستی طرف این نسبت را درست کند.^۱

^۱ اگر دلالت بر ده بار می کند، ابتدا باید ده طرف را درست کند و بعد ده نسبت برقرار کند.

اگر بخواهید بگویید معنای اسمی است، آن وقت خود هیئت هم نسبت می خواهد و لازم می آید که این کلمه، هم معنای مستقل داشته باشد و هم معنای ربطی داشته باشد و این محال است. پس اگر کسی بخواهد تکرار از هیئت در می آید، وجهی ندارد.

شاید سر اینکه ایشان گفته مؤید به همین خاطر باشد که این دلالت می کند بر ده تا ارسال، وقتی که شد ده تا ارسال، قطعاً به دلالت اقتضاء می کند بر آن ده تا.

ان قلت: شما می گوید هیئت دلالت بر آن میکند (نه این که به دلالت اقتضاء باشد).

قلت: مقصود این است که از آن تکرار فهمیده می شود یا به مدلول لفظی یا به چیز دیگری.

منتها این اشکالات به آقای صدر وارد نیست چون آقای صدر اول بحث، بحث را دو تکه می کند. ایشان می گوید تارة شما می گوید صیغه افعال، دلالت می کند بر مره یا تکرار بالوضع، یک وقت می گوید بالاطلاق و مقدمات الحکمة. فعلاً بحث در وضع است. اگر در وضع بحث باشد، این کلام معنا ندارد که می شود ده نسبت تکراریه مگر این که توجیه کنیم.

شاید کسی بگوید این که دلالت می کند هم بر معنای اسمی و هم بر معنای حرفی، محال است. اگر برگردد به ده نسبت ارسالیه، غریب است (کما این که می گوید غیر مألوف)

چهارشنبه ۹۵/۱۱/۱۳ (جلسه ۱۸۳)

بسم الله الرحمن الرحيم

کلام در این بود که آیا امر دلالت بر مره یا تکرار می کند یا نمی کند؟

عرض کردیم جهاتی را برای تنقیح بحث باید بیان بکنیم ان شا الله

جهت اولی: معنای مره و تکرار بود که گذشت

جهت ثانیه : این بود که آیا نزاع در مره و تکرار در هیئت و ماده هر دو است یا فقط در هیئت است و در ماده نزاع نیست و ماده مسلم است که نه دلالت بر مره می کند و نه بر تکرار.

جهت ثالثه : بیان اقوال : که عرض کردیم قول مرحوم آقای آخوند آقاضیا مرحوم آقای خوئی بلکه معروف و مشهور بین اقوال این است که صیغه ی امر نه دلالت بر مره می کند و نه دلالت بر تکرار چه به معنی وجود و وجودات باشد و چه به معنی دفعه و دفعات باشد .

استدلالی که مرحوم آقای خوئی ، آخوند و دیگران دارند این بود که این صیغه ی افعال یک ماده دارد ، ماده اش که وضع شده برای طبیعت مبهمه ی مهمله ، برای ذات طبیعت ، در آن مره و تکرار نیست ، و هیئت هم به نظر آقای آخوند وضع شده برای طلب و به نظر مرحوم آقای خوئی وضع شده برای اعتبار فعل به ذمه عبد و ابراز آن. به نظر مرحوم آقاضیا که آقای صدر هم از ایشان گرفته است برای نسبت ارسالیه ، در این ها نه مره است و نه تکرار . دو موید آقای صدر در کلام خود ذکر می کند که صیغه ی افعال بدلالة الوضعیه نه دلالت بر مره می کند و نه دلالت بر تکرار:

موید اول این است که اگر شما بگوئید صیغه ی افعال دلالت می کند بر مره وقتی که شارع یا کسی بفرماید صل مرات ، اضرب مرات ، این می شود مجاز ، یا بر عکس اگر بفرمایید صیغه ی افعال وضع برای تکرار شده، استعمال شود در مره می شود مجاز و حال آن که انسان می بیند بالوجدان استعمال صیغه ی افعال در موارد مره و تکرار هیچ عنایتی و مجازیتی در کار نیست .

موید دوم : این بود که ایشان گفت که شما که می گوئید صیغه افعال دلالت می کند بر مره یا تکرار ، چون گفتیم صیغه افعال یک هیئت دارد و یک ماده ، یا باید هیئت آن دلالت کند یا ماده ی آن ، مجموع ماده و هیئت که وضع ندارد ، و واضع نیامده اضرب را جعل کند مجموع اضرب را و یک هیئت افعال و یک ماده ضرب ، اگر بگوئید این تکرار از هیئت در می آید ، ماده دلالت می کند بر ذات طبیعت ، یک

اشکالی پیش می آید وقتی که مولی گفت اغسل الثوب مرات ، باید بگوئید هیئت هم دلالت می کند بر معنای حرفی و هم دلالت می کند بر معنای اسمی ، چرا ؟ اما بر معنای حرفی دلالت می کند چون فرض این است که می خواهد وجوب از آن فهمیده شود ، اما بر معنای اسمی دلالت می کند چون این تکرار از کجا فهمیده شده؟ از ماده که فرض این است که فهمیده نشده پس از هیئت فهمیده شده پس هیئت هم باید دلالت کند هم بر نسبت و هم بر طرف نسبت که تکرار است ، این غریب است ، ما دیروز عرض کردیم که این که هم بخواهد دلالت کند بر نسبت و معنای حرفی و هم بر معنای اسمی این در واقع جمع بین لحاظ آلی و استقلالی می شود ، چون که طرف نسبت که معنای اسمی است لحاظ استقلالی دارد حرف معنایش لحاظ آلی دارد ، جمع بین لحاظ آلی و استقلالی محال است آقای فقیه اشکال کردند که در کلام آقای صدر می گوید غریب است نمی گوید محال است ، این درست است ، محال که عرض می کنیم بر مسلک آقای صدر محال نیست چون این مبتنی بر این است که استعمال لفظ در اکثر از معنی را محال بداند اما اگر کسی بگوید این صیغه ی افعال یک دفعه وضع شده برای معنای حرفی و یک دفعه وضع شده برای اسمی و دو وضع دارد ، این توجیه غلط است چون یک دفعه وضع شده برای معنای حرفی و یک دفعه وضع شده برای معنای اسمی ، نه آقای صدر و نه احدی در دنیا ادعا ندارد صیغه ی افعال به معنای اسمی هم وضع شده است که کسی به معنای اسمی استعمال کند ، اگر وضع آن دو وضع باشد کسی در معنای اسمی استعمال می کند ، این را نه ایشان ادعا دارد و نه کسی گفته ، استدلالی هم که می کند نمی گوید که استعمال لفظ در اکثر از معنی غریب است ، استدلال ایشان این است که صیغه ی افعال در ارتکاز معنایش مثل سایر ادوات حرفیه است مثل صیغه ماضی و مضارع و... این غریب است که صیغه ی افعال به تنهایی هم معنای حرفی دارد و هم معنای اسمی دارد و توجیه کلام آقای صدر این است که نمی خواهد بگوید صیغه ی افعال دو وضع دارد که مربوط بشود به استعمال لفظ در اکثر از معنی، چون اگر مقصودش این بود وقتی که استدلال می کرد می گفت استعمال

لفظ در اکثر از معنای واحد اگر چه که محال نیست ولی خلاف ظاهر است ، ایشان استدلالشان این است که در ارتکاز این است که افعال یک معنای حرفی دارد و همه ی هیئات هم یکسان اند این که ما هیئت افعال را جدا کنیم از سایر هیئات و بگوئیم سایرین معنای حرفی دارند و هیئت افعال وضع شده برای مجموع معنای اسمی و حرفی نه دو وضع که بشود استعمال لفظ در اکثر از معنا ، صیغه ی افعال استثناءً موضوع له آن دو جزء دارد یک معنای اسمی و یک معنای حرفی . این توجیه بهترین توجیه بلکه توجیه درست برای کلام ایشان است که صدر و ذیل کلامشان را بشود جمع کرد . اگر گفته شود تکرار از ماده در می آید این نیز یک لازمه ی غریب دارد و آن این است که ما باید بپذیریم ماده در صیغه ی امر یک معنی دارد و ماده در مصدر و ماضی و مضارع یک معنی دارد و حال آن که ماده وضعش نوعی است و در جمیع هیئات یک معنی بیشتر ندارد . این کلام ایشان اما این که آقای علم الهدی فرمودند که ما بگوئیم نسبت ارسالیه ی متکرره ، تصریح دارد که مراد، الطلب المکرر نیست بلکه طلب المکرر است ، نسبت ارسالیه مکرر نیست خود متعلق این نسبت و طلب مکرر است .

مؤید دوم که چیزی غیر از فرمایش صاحب فصول نیست که فرمودند نزاع در هیئت است و مصدر متفق است که دلالت دارد بر ذات طبیعت و ماده در همه یکی است که عرض کردیم مرحوم آقای ایروانی اشکال کرده .

این هم که این لازمه ی غریب است که بگوئیم این معنایش با معانی هیئات دیگر فرق می کند ، این همان استدلال مرحوم آقای خوئی ره و آخوند است که صیغه ی افعال یک ماده دارد و یک هیئت دارد و هیئتش فقط دلالت بر طلب می کند و ماده اش فقط دلالت بر طبیعت می کند ، و الا اگر کسی بگوید هیئت افعال استثناءً فرق می کند ، چون در صیغه مثل ماده نیست و هر صیغه وضع جدایی دارد ، این لازمه ی غریب است یعنی چه ؟

حرف اولی ایشان هم که همان کلام دیگران است که اگر چنان چه مره و تکرار داخل صیغه باشد می شود مجاز ، و آن هم ممکن است کسی جواب دهد مجاز نمی شود ، چرا ؟ در بحث صحیح و اعم یک اشکالی شده که در قول به اعم موضوع له چیست اگر پنج جزء را می گیرد ششمی یا مجاز می شود که مجاز نیست یا باید بشود حقیقت و اگر حقیقت بشود پنج جزئی باشد بشود مجاز ، این را جواب داده اند که موضوع له ارکان است که نسبت به بقیه اجزاء لا بشرط است اگر باشد داخل موضوع له است و اگر نباشد نیست ، در این جا نیز اگر کسی بگوید ضرب را وضع کردم چه ماده را و چه هیئت را برای طبیعی ضرب که نسبت به تکرار لا بشرط است یعنی اگر باشد جزء موضوع له است و اگر نباشد جزء موضوع له نیست .

سوال : این کلام به درد نمی خورد چون می خواهیم استظهار کنیم تکرار را .

جواب : یک وقت کسی می گوید این خلاف ظاهر است ، ایشان می گوید موید : مجاز می شود ، می گوئیم مجاز نمی شود و موید نشد .

مستشکل : مجازیت لازمه ی چه قولی است ؟

جواب : لازمه ی این است که افعال وضع شده منتهی مثل حیوان منصرف است و بیشتر در آن استعمال شده و در این هم مجاز نمی شود ، ایشان می گوید مجاز می شود .

یک وقت کسی می گوید صیغه افعال ظهور در تکرار ندارد ، و یک وقت می گوید موید می آورم و آن این که وقتی می گوئی مره ، مجاز می شود ، نه وقتی می گوئیم مره مجاز نمی شود . چرا ؟ چون ممکن است صیغه افعال را اینطور وضع کرده باشند .

این نسبت به حرف اول ایشان و دیگران که کسی بگوید صیغه افعال ، بالدلالة الوضعية دلالت می کند بر مره یا تکرار .

اما اطلاق:

این عویصه ای است که وقتی شارع مثلاً می فرماید لا تشرب الخمر، می گوئیم حکم انحلالی است و به تعداد خمرهای عالم، حرمت دارد. وقتی می فرماید صلّ می گوئیم انحلالی نیست و صرف الوجود لازم است.

مقدمات حکمت در احل الله البیع هم جاری می شود نتیجه اش شمول است و انحلال است. در صلّ هم جاری می شود، نتیجه اش عدم انحلال است و فقط وجوب صرف الوجود است. این چطور می شود؟

این مطلب مسلم است که از مقدمات حکمت، نه انحلال در می آید و نه عدم انحلال. وقتی شارع بفرماید احل الله البیع، مقدمات حکمت کارش این است که موضوع، ذات طبیعت بیع است. هیچ قیدی در آن اخذ نشده. اما آیا یک حکم است که روی طبیعت رفته یا احکام متعدده است که روی وجودات رفته؟ انحلال چطور می شود و سرش چیست، به لحاظ فنی عویصه ای است.

بیان فنی، بیانی است که شیخنا الاستاذ دارد و ظاهراً از آقای خوئی ره باشد. یک بیانی آقای صدر دارد که این بیان ببینیم فنی هست یا فنی نیست؟

بیان آقای صدر: حکم در موضوع، انحلالی است. ولی حکم در متعلق، به قاعده اولی انحلالی نیست. در لا تشرب الخمر، یا احل الله البیع، خمر و بیع، موضوع هستند. در صلّ، صلوة موضوع نیست بلکه متعلق است.

چرا در موضوع به قاعده اولیه، انحلال است و در متعلق انحلالی نیست؟ می گوید چون موضوع در قضیه حقیقیه در مقام جعل، فرض وجودش شده. هر وجودی که هست، حکم روی آن می رود. بیع در خارج هزار تا وجود دارد. لذا هزار حکم هم دارد. خمر در خارج، هزار موضوع دارد، هزار حکم هم دارد. ولی متعلق، فرض وجودش نشده لذا کاری با وجودات خارجی ندارد. می گوید ایجاد کن. والا

در مقام جعل، فرقی بین موضوع و متعلق نیست. همانطور که طبیعی صلوة را لحاظ کرده و وجوب را روی آن برده، همانطور طبیعی بیع را لحاظ کرده و صحت را برده روی آن. انحلال در مقام فعلیت و مجعول است. سر این که انحلال در مقام فعلیت و مجعول است، این است که آنی که درجعل، فرض وجودش شده، در خارج وجودهای متعدد و احکام متعدد دارد. متعلق، وجود متعدد ندارد لذا انحلال هم ندارد.

سوال: موضوع را چطور مفروض الوجود فرض کرده؟ همانطور که مفروض الوجود فرض کرده، انحلال دارد یا ندارد. مفروض الوجود که یک عنوان موجب اطلاق نیست. اگر مفروض الوجود را به عنوان مطلق فرض کرده، مطلق است و اگر به طور خاص فرض کرده، منحل نمی شود.

جواب: این اشکال شما وارد است منتها ممکن است بگویند به مقدمات حکمت، وجود، نه اول وجود چون اول وجود یا یک وجود، مقدمات حکمت، او را بر می دارد چون مقدمات حکمت می گویند موضوع هیچ قیدی ندارد. فقط صرف وجود است. اگر شما بگویید حکم رفته روی یک وجود، این قید می شود. اگر بگویید حکم رفته روی دو تا وجود، این قید می شود.

اگر مثالی که عرض کردم دقت کنید معلوم می شود. اگر کسی بگوید نمره ی بیست جاززه دارد. چهار نفر بیست شدند. معلوم بگویند من به یک نفر بیشتر جاززه نمی دهم. می گویند چرا؟ معلم می گویند مقدمات حکمت که نمی گویند انحلال. می گویند مقدمات حکمت می گویند که نمره بیست، قید ندارد که یک نفر باشد یا دو نفر باشد. وقتی که قید نداشت، می شود ذات نمره ی بیست. چهار تا نمره ی بیست می شود.

بیان دوم برای اینکه در موضوعات انحلال است و در طبیعت انحلال نیست، مرحوم آقای خوئی در فرموده گاهی در موضوعات انحلال است و گاهی در موضوعات انحلال نیست. مثلاً وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ

حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً، استطاعت موضوع است ولی انحلال نیست یعنی اینطور نیست که اگر انسان در طول عمرش سی دفعه مستطیع شد، سی دفعه حج بر او واجب باشد ولی در لا تشریب الخمر موضوع است، ولی انحلال است. در زوال موضوع است ولی انحلال است به خاطر این که اگر امروز زوال شود باید نماز بخوانم، فردا هم زوال شود باید نماز بخوانم و هكذا. لذا ضابطه ندارد.

ولی در جای دیگر (ظاهراً در بحث عام و خاص) در ذهن من این است که مرحوم استاد که ظاهراً از استادشان گرفته، می فرماید سر این که امر در ناحیه متعلق انحلالی نیست چون وقتی می فرماید یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة، یا صلوا سه حالت بیشتر ندارد:

یا صرف الوجود صلوة است یا همه وجودات است و بعضی وجودات است.

اگر صرف الوجود باشد ثبت المطلوب.

بگویند همه ی وجودات است، همه ی وجودات محال است چطور می تواند کسی همه ی وجودات صلوة را از ابتدا ظهر تا غروب و در رأس ساعت سه، هر چه فرد دارد، یکی در مسجد اعظم آن هم در جای جای آن، و یکی هم در حرم و یکی در خانه اش، این در ساعت سه، یا در خانه اش نماز می خواند و یا در مسجد اعظم.

اگر بگویند بعضی از وجودات است، قرینه می خواهد و بیان می خواهد و قرینه ای در کار نیست.

به خلاف متعلق در نواهی که انحلالی است و هر شربی حرام است چون اگر مقصودش از لا تشریب الخمر این باشد که صرف الوجود شرب خمر حرام است، یعنی یک وجود در عالم حرام است، این نهی لغو است چون هر کسی یک خمری را قطعاً ترک می کند. خلاصه آن خمری که در کاخ شاه عربستان است را ترک می کند.

اگر بگویید بعضی از وجودات است، آن هم که تعیین ندارد و باید تعیین کند چند تا وجوب.

پس می شود همه ی وجودات.

یک بیان سوم هم هست: در نواحی مفسده است و معمولا مفسده انحلالی است. در وجوب، مصلحت است و معمولا مصلحت انحلالی نیست. مثلا وقتی انسان تشنه می شود، یک لیوان آب بخورد، مصلحت استیفاء می شود. به خلاف سمّ که وقتی مفسده دارد در همه مفسده دارد.

این بیانات درست است یا نه و مقتضای اطلاق آیا مره هست یا تکرار؟ ان شاء الله شنبه.

شنبه ۹۵/۱۱/۱۶ (جلسه ۱۸۴)

کلام در این بود که آیا امر دلالت می کند بر مره یا بر تکرار یا هیچ کدام . یک مقام این بود که در مدلول وضعی امر بحث کنیم که خلاصه ی ما ذکرنا این شد که مدلول لفظی نه دال بر مره است و نه بر تکرار

مقام ثانی این است که در مدلول اطلاقی صیغه ی امر بحث کنیم که صیغه ی امر به دلالت اطلاقیه ظهور دارد در مره و یا تکرار یا نه ؟

آقای صدر گفت که یک مطلب مسلم است عرفا که نسبت به موضوع حکم انحلالی است ، متعدد است ، نسبت به متعلق حکم واحد است این دو مطلب جای شبهه ندارد ، انما الکلام در تخریج فنی این است که چه فرقی است بین متعلق و بین موضوع که در موضوع احکام متعدد است و متعلق حکم واحد است . ممکن است توهم شود وجه فنی این مطلب اطلاق و مقدمات حکمت است ، مقدمات حکمت در موضوع اقتضا می کند تکثر موضوع را و در متعلق اقتضا می کند مره را این را رد کرد به این که مقدمات حکمت فقط یک وظیفه ی واحده دارد و آن این که این متعلق یا این موضوع هیچ قیدی ندارد اما حال که هیچ قیدی ندارد چطور می شود این متکثر می شود و آن نمی شود ، این ربطی به مقدمات حکمت

ندارد و مقدمات حکمت در هر دو سیان است . فرمود وجه فنی صحیح این است که در ناحیه ی موضوع در مقام جعل موضوع طبیعت اخذ شده ولی فانی فی الوجود خارجی ، فرض وجود طبیعت شده یعنی طبیعت فانی فی الوجود خارجی و چون وجود خارجی متعدد است طبیعت در خارج متکثر است و افراد زیادی دارد ، هر فردی که موجود می شود به تبع او یک وجوب هم موجود می شود ، چون حقیقت این قضیه بر می گردد به قضیه ی شرطیه ، اذا كان العالم موجودا فأكرمه ، عمر یک عالم است فأكرمه ، بکر یک عالم است فأكرمه ، خالد یک عالم است فأكرمه ، به خلاف متعلق ، متعلق نیز فانی فی الخارج در جعل اخذ شده و لکن قبل از وجوب این متعلق در خارج وجود ندارد و وجود آن در طول وجود است ، وقتی که در طول وجوب است ، وقتی که در طول وجوب است شارع فرموده اکرم العالم ، اکرم وجود خارجی در رتبه ی قبل از وجوب ندارد وجوب که می آید بعد در رتبه ی بعد از وجوب در خارج موجود می شود وقتی که یک فرد را شما ایجاد کردی تمام شد دیگر فرد دوم و سوم و چهارم را نمی خواهد ، این سر انحلال در موضوع و عدم انحلال در متعلق است ، یعنی مقام جعل هم جعل واحد است و هم حکم واحد است اختلاف بین موضوع و متعلق در مقام جعل نیست در مقام جعل هر دو واحد اند ، هم در متعلق یک جعل و یک حکم است و هم در موضوع یک جعل و یک حکم است ، تکثر در ناحیه ی فعلیت و تطبیق در عالم خارج است وقتی موضوع متکثر شد به تبع او محمول هم متکثر می شود ، وجوب ها هم متعدد می شود ، این سر فرق موضوع و متعلق است .

این بیان آقای صدر یک مقداری اندماج دارد و یک مندمج است و بیان زائدی که ما عرض کردیم این کلام را توضیح دادیم که اگر معنی منظورش باشد کما این که لا یبعد این فنی تر و مطابق با اصول بیشتر است .

اصل این کلام برای آقا ضیاء است ، نه این فرق ، کیفیت جعل نه فرق ، یک کلامی مرحوم آقا ضیاء ره دارد که ما سه چیز در مقام ذهن و تصور داریم : وقتی که شما عالم را در نظر می گیرید ، یک - وجود

ذهنی عالم را که تصور می کنید دو - کلی طبیعی ، ماهیت عالم و ذات عالم که این ذات عالم و ماهیت عالم بر وجود خارجی هم منطبق می شود ، بر وجود خارجی هم منطبق می شود ، سه - وجود خارجی عالم . ایشان می فرماید معروض بالذات آن اولی و وجود ذهنی است منتهی گاهی بما هی در جعل اخذ می شود و یک وقت بما هی فانیة فی الخارج أخذ می شود و هم در متعلق و هم در موضوع بما هی فانیة فی الخارج أخذ شده منتهی این خارجی که در متعلق است غیر از خارجی است که در موضوع است ، چون ما سه چیز درست کردیم ، وجود ذهنی ، ذات طبیعت ، وجود خارجی این طبیعت این وجود ذهنی در متعلق بما هی فانیة فی الخارج أخذ شده ، یعنی بما هی فانیة فی الکلی الطبیعی یعنی از این آن ماهیت را دیده و آن طبیعت را دیده و آن را موضوع قرار داده ، در موضوع وقتی می گوید این صورت ذهنی بما هی فانیة فی الخارج أخذ شده یعنی آن سومی و وجود خارجی عالم نه ماهیت عالم .

این کلام آقا ضیاء ره را ندیدم کسی تقریب این کلام را بکند و ما نیز هجده نوزده سال خیال می کردیم که می گوید صورت خارج دیده ، همان مبنای مرحوم نائینی است ، ایشان هم می گوید بما هی فانیة فی الخارج شما هم می گوید خارج دیده ، این فرقی چیست ؟ حتی اساتید هم که توضیح می دادند متوجه این نکته ، این کلمه ی خارج دیده ی آقا ضیاء چیست ؟ شاید ... حداقل ما نمی فهمیدیم یعنی چی این خارج دیده ؟.

پس در واقع این لبش به این بر می گردد که متعلق کلی طبیعی است و ذات ماهیت است ، موضوع وجودات خارجی است ، وجود خارجی قابل تکرار است ولی کلی طبیعی که تکرار ندارد و صد تا هم که در خارج موجود شود یک کلی طبیعی بیشتر نیست ، وجودات نیست ، بلکه کلی طبیعی وجودات دارد ولی خودش که تعدد ندارد در ماهیت که تعدد نیست ، اگر آقا ضیاء این مقصودش باشد که سر این که در متعلق تکرار به وجود نمی آید این است که در آن در رتبه ی قبل از وجوب اکرام وجود ندارد وقتی

وجود ندارد یک چیز بیشتر نیست ، این نکته را که عرض می کنم را چاشنی کند که کلی طبیعی تعدد بردار نیست ، این حرف یک صورتی دارد اما اگر این را چاشنی نکند به آن مقداری که در تقریرات نوشته شده و در کلمات نوشته شده آن حرف خیلی پرت است به خاطر این که خودش نیز حواسش هست که اکرام هم افرادی دارد اکرام به تقبیل ید اکرام به قیام و اکرام به اطعام ، ممکن است بگوئیم این اکرام العلماء منحل می شود و تمام اکرام ها را می خواهد ، به مقداری که در کلمات آقای صدر است آن اصلاً بزنگاه نیست ، چون این را باید حل کند که در رتبه ی قبل از وجوب درست است که وجود ندارد ولی آن هم حصص مختلف دارد ، اکرام به قیام و اکرام به اطعام و... ، مگر آن جمله این که عرض کردیم آن را چاشنی کنید .

سوال : معنای متعلق این است که این را ایجاد کن و اگر همه ی حصص را شامل شود ساقط می شود .

جواب : قبل از ایجاد می گوید یک اکرام به تقبیل ید است و یک اکرام به زیارت است ، کدام یک را ایجاد کنم ؟ همه اش را ایجاد کنم می گوید بلکه مقدمات حکمت قید ندارد . اگر این نکته را ایشان اضافه کند صورتی پیدا می کند . این توضیحی بود که در توان ما بود برای کلام آقای صدر اما اصل مطلب : جهاتی از ابهام در کلام ایشان هست :

جهت اولی : اصل انحلال را ما نفهمیدیم آقای صدر می خواهد چکار کند و عبارت تقریرات مقصودش چیست ؟ ما یک انحلال عقلی داریم و یک انحلال شرعی ، انحلال عقلی یعنی شارع یک وجوب بیشتر ندارد و عقل است که می گوید این را انجام بده و این را انجام بده ، مثل احل الله البیع که به نظر بعضی شارع فقط طبیعی بیع را امضاء کرده منتهی عقل است که می گوید منطبق بر این است این هم امضاء شد ، این امضاء عقلی است نه شرعی ، و یک انحلال شرعی داریم ، یعنی شارع به تعداد وجودات عالم

حکم جعل کرده . شما مقصودتان چیست ؟ مقصودتان این است که انحلال شرعی است مثل مرحوم آقای خوئی یعنی شارع هر عالمی که در خارج است برایش یک وجوب اکرام جعل کرده است ، زید ، بکر و ... خود شارع وجوب اکرام جعل کرده ؟ یا نه مقصود این نیست که شارع در خارج وجوب اکرام جعل کرده عقل است که می گوید. این یک مقدمه ، مقدمه ی دوم این که ما در جعل سه چیز داریم یک جعل است که عملیه ی تکوینه است تصور است و ابراز است و دومی ای که داریم وجوب انشائی و حکم منشأ است ، سه مجعول و حکم فعلی که به تبع موضوع است ، ظاهر عبارت شما این است که در متعلق و موضوع هر دو جعل یکی است و وجوب یکی است ، جعل واحد و حکم واحد ، اگر شارع در اکرام العالم یک وجوب جعل کرده این به تبع موضوع در خارج متعدد می شود یعنی چه ؟ این معقول نیست . به قضیه ی شرطیه بر می گردد یعنی چه ، قضیه ی شرطیه یعنی هر شرطی یک جزائی برایش جعل کرده ، و اصلاً این فانیاً فی الوجود الخارجی یعنی چه ؟ اگر یک وجوب است یک موضوع بیشتر ندارد آن یک موضوع هم طبیعت است

اما این که شما این را درست کنید که چرا به تبع موضوع ، حکم متعدد می شود، غیر از انحلال عقلی، معنای معقولی ندارد. بله اگر می گفت جعل واحد است، کلامش را درست می کردیم و می گفتیم مقصود از جعل، عملیه تکوینیه است. ولی وقتی تصریح دارد که جعل واحد و وجوب واحد، جعل واحد و حکم واحد، اینها با انحلال نمی سازد مگر با انحلال عقلی و اینها نمی سازد با این که فانیاً فی الوجودات و چون موضوع، وجودات متعدد است حکم هم متعدد می شود. لذا یا مقررین بد نوشته اند کلمه حکم را یا ایشان صدر و ذیل مطلب را خوب تصور نکرده.

خلاصه کلام این است که یک وضع عام موضوع له عام داریم و یک وضع عام موضوع له خاص. اینی که شما می گوئید منحل است، از قبیل وضع عام موضوع له عام است که یک معنایی عامی که عالم باشد که تصور باشد و همان معنای عام را موضوع قرار داده؛ این انحلال نیست. یا این که از قبیل وضع

عام موضوع له خاص است که یک معنای عالم را تصور کرده و حکم را برای افرادش جعل کرده؛ این انحلال شرعی می شود که مرحوم آقای خوئی ره و شیخنا الاستاذ گفته اند.

جهت دوم از ابهام در کلام ایشان: حتی با آن توضیحی که عرض کردیم و چاشنی ای که عرض کردیم، اگر مقصود آن باشد، البته ما این جمله را نوشتیم که مهم در بحث های علمی مطلب و مبنا است. حالا این که شیخ انصاری ره مثلا چه می فرماید؟ به چه دردی می خورد؟ بله یک وقت انسان فکر می کند در مبنا، این خوب است. آقای صدر یا این که ما عرض می کنیم می گوید، یا آنی که ظاهرش است می گوید و یا چیز دیگری می گوید. حالا این که کسی بگوید مقصود آقای صدر این نیست، خوب نباشد. کلام امام علیه السلام که نیست که قائلش مهم است.

تقریبی که ما عرض کردیم، این تقریب باز ابهام دارد. چطور شما در موضوع گفتید موضوع تکلیف، هیچ قیدی ندارد لذا بر همه منطبق می شود. خوب در متعلق هم هیچ قیدی ندارد لذا بر همه منطبق می شود.

ان قلت: این که وجود نیست.

قلت: قبل از وجوب، حصص دارد. خود شما مثال زدید به اکرام به تقبیل ید، اکرام به سلام، شارع فرموده اکرم العلماء، هیچ قیدی نیاورده، معنایش این است که همه این حصص را می خواهم. چطور می شود که در متعلق، فانی است و وجودات است و در آنجا این نیست، این را شما ذکر نکردید. و عجیب این است که در بعضی از کلمات ایشان این است که لا یعقل. حالا در بعضی از کلمات دارد که قاعده منضبطه، که اگر قرینه ای بر خلاف نباشد. خوب این قاعده منضبطه را شما توضیح ندادید که چرا در آنجا هم بگوییم این صرف وجود طبیعت است و صرف وجود طبیعت، به یک وجود قائم می شود. آن هم صرف وجود طبیعت به یک ایجاد وجود پیدا می کند. این را که بزنگاه است توضیح ندادید.

جهت سوم از ابهام که در کلام ایشان هست این است که نزاعی هست که آیا متعلق، وجود طبیعت است یا متعلق، ذات طبیعت است؟

مثل مرحوم آخوند ره و مثل آقای نائینی ره و مثل آقای خوئی و شیخنا الاستاذ ره، نظر شریفشان این است که متعلق، وجود طبیعت است چون مصلحت در وجود است و مفسده در وجود است. در مقابل مثل مرحوم آقا ضیاء ره و مرحوم حاج شیخ اصفهانی ره، قائلند که متعلق، ذات طبیعت است نه وجود طبیعت و ثمره اش هم در اجتماع امر و نهی ظاهر می شود. اصلا نزاع اجتماع امر و نهی را بعضی مثل مرحوم نائینی ره این طور تصور کرده اند. البته این تصور درست نیست. گفته اند اگر کسی بگوید امر، تعلق می گیرد به وجود، نهی هم تعلق می گیرد به وجود، این قطعا باید امتناعی بشود. اگر کسی بگوید امر تعلق می گیرد به عنوان، طبیعت، نهی هم تعلق می گیرد به عنوان و طبیعت، این باید قطعا جوازی شود و نزاع در اجتماع امر و نهی، نزاع صغروی است. آیا امر از عنوان به معنوی سرایت می کند یا نمی کند؟ اگر به معنوی سرایت می کند قطعا امتناعی باشد. اگر سرایت نمی کند، قطعا باید جوازی بشود.

این را مرحوم آقای نائینی ره با همه جلالتی که دارد فرموده، ولی به عقل قاصر ما هیچ ربطی به اجتماع امر و نهی ندارد.

خوب آنجا اشکال کرده اند که امر، به وجود بخورد، وجود ظرف سقوط تکلیف است. می شود تحصیل حاصل.

آخوند ره فرموده مقصود من ایجادش است. اضرب یعنی طلب ایجاد الضرب نه به این معنا که ایجاد، داخل در ماده است بلکه داخل در امر است. اگر کسی بگوید به نظر آخوند آیا امر تعلق می گیرد به وجود طبیعت یا طبیعت؟ باید بگویید آخوند می فرماید تعلق می گیرد به ذات طبیعت. آیا طلب، تعلق می گیرد به وجود طبیعت؟ بله. یعنی خود امر معنایش طلب الوجود است.

خوب این فرمایش آخوند ره را اشکال کرده اند:

آقای صدر اشکال کرده که تغایر وجود و ایجاد اعتباری است نه حقیقی.

این اشکال وارد نیست. ایجاد و وجود یکی هستند یعنی وقتی که ایجاد صدق کرد، وجود هم قطعا صدق می کند. اما قبل از ایجاد، نه ایجاد می هست و نه وجودی هست. خوب می گوید من ایجاد را می خواهم. اگر یک کسی بگوید ایجاد کن این برق را در خانه ی من. بعد بگوییم که تو سواد نداری چون طلب به ایجاد نمی خورد!! اگر بگوییم خداوند سبحان اوجد العالم غلط است؟ خداوند سبحان موجد است غلط است؟! حالا خداوند سبحان می فرماید من موجد عالم است، شما هم موجد این فعل باش.

بله این که آیا طلب تعلق می گیرد به ذات طبیعت، یا به ایجاد؟ اثر عملی به عقل قاصر ما ندارد و به اجتماع امر و نهی هم ربطی ندارد.

خوب همانطور که این طبیعت، در متعلق فانی فی الخارج است، یعنی در وجود خارجی، این هم فانی است. هر دو فانی در وجود است. منتها در یکی فرض وجود شده و در یکی فرض وجود نشده.

دوتا کلمه است. اضرب، یعنی طلب ایجاد الضرب؟ یا اضرب یعنی طلب طبیعت الضرب لیوجد؟ آیا ایجاد، غرض از طلب است؟ که مرحوم آقا ضیاء و حاج شیخ ره می فرماید. یا ایجاد، خودش متعلق طلب است؟ این محذور عقلی ندارد که آقای صدر شما به محذور عقلی بردید.

کدام یکی عرفا درست است؟ ما که هر چه فکر کردیم تشخیص ندادیم که کدام یکی درست است. سرش این است که اینها را ما باید از سیره عقلاء بفهمیم و اثر عملی هم ندارد.

این هم که می فرمایید مصلحت در وجود است، منافاتی ندارد. مصلحت در وجود است، او می خواهد به مصلحتش برسد. آیه که نازل شده که باید امر به همانی بخورد که مصلحت دارد. غرض از این امر

این است که مصلحت، استیفاء شود. خوب او دوجور می تواند: طبیعت را طلب کند لیوجد یا ایجاد را. اگر چه که اصلا طبیعت را طلب کند، با عقل سازگار نیست اما فعلا به آن کاری نداریم.

خلاصه ی ما ذکرنا این شد که با این بیان آقای صدر، نتوانستیم فنیاً تصحیح کنیم که چرا اضراب، در متعلق انحلالی نیست ولی در موضوع انحلالی است.

بیان دوم عرض کردیم بیانی است که مرحوم آقای خوئی ره در فرمایشاتشان هست که مرحوم شیخنا الاستاذ آن را تقریب می کرد: شارع وقتی می خواهد بفرماید اکرم العالم، اینجا انحلالی است به چه دلیل؟ چون به مناسبت حکم و موضوع، مصلحت در اکرام همه ی علما هست نه در اکرام یک نفر. وقتی مصلحت در اکرام همه هست، باید همه را اکرام کند. ولی در اکرام، مصلحت معمولاً در اوامر، در طبیعی اکرام است چون اگر بخواهد بگوید همه افراد اکرام را باید بیاوری، همه ی افراد اکرام که معقول نیست. بعضی را هم که ذکر نکرده. مقدمات حکمت نفی می کند. پس صرف الوجود مطلوب است. در ناحیه عالم، به مناسبت حکم و موضوع، مصلحت در اکرام هر عالمی است پس اکرام هر عالمی هم متعلق امر است.

به این مقدار که در فرمایشات آقای خوئی و بعضی دیگر از بزرگان هست، به عقل قاصر ما ناتمام است چون شما می گوئید همه را که نمی تواند. خوب بله، قید می زند. مگر کسی می تواند همه علمای عالم را اکرام کند؟ نه. هیچ کس قدرت ندارد. چطور می گوئید آنهایی که مقدور است؟ در متعلق هم یک قید می زند به آن هایی که مقدور است. بنابراین اگر اطلاق اقتضاء دارد در موضوع همه ی آنها را، در متعلق همه اقتضاء می کند همه ی آنها را. لذا این بیان به این مقدار ناتمام است.

یکشنبه ۹۵/۱۱/۱۷ (جلسه ۱۸۵)

کلام در این بود که این اکرم العالم چطور می شود نسبت به موضوع انحلالی است و نسبت به متعلق انحلالی نیست و صرف الوجود را می خواهد. یک بیان آقای صدر داشت که آن جا فرض وجود شده ، چون وجوداتش در خارج زیاد است به تبع او احکام هم متعدد می شود که عرض کردیم کلام ایشان ظاهرش به انحلال عقلی می خورد اگر چه دیروز گفته بودیم لایبعد که مقصودش انحلال شرعی باشد و ظاهر کلامتش باشد ، نه در بحث مطلق تصریح می کند انحلال عقلی است و شرعی نیست ، احکام متعدده ی عقلیه . اما در متعلق ، اکرام قبل از طلب وجودی ندارد تا متعدد شود وقتی که وجودی ندارد لذا متعدد نیز نمی شود و صرف الوجود را می خواهد ، این بیان را عرض کردیم نا تمام است . وجه دیگری که مرحوم آقای خوئی رض بیان فرموده آن وجه خلاصه اش این است که می فرمایند وقتی که شارع می فرماید صلّ ، یا تمام افراد را می خواهد یا صرف الوجود می خواهد یا بعض افراد را می خواهد ، اگر تمام افراد را بخواید این که غیر مقدور است و هیچ کس نمی تواند تمام افراد صلاة را اتیان کند ، چون یک فرد صلاة در ساعت چهار بعد از ظهر در مسجد اعظم است و یک فرد هم در همان ساعت در حرم حضرت معصومه سلام الله علیها است و یک فرد هم در همان زمان در حرم امام رضا علیه السلام است و اگر هم بگوییم بیست تا یا سی تا ، این را هم که بیان نفرموده پس قطعاً می شود صرف الوجود ، این بیانی که مرحوم آقای خوئی ره فرموده این بیان ناقص است به عقل قاصر فاطر ما دو شبهه دارد ، یک شبهه این است که قید می خورد به افراد مقدوره ، افراد مقدوره را بیاور ، بگویید این قید از کجا می آید ؟ این قید به حکم عقل است ، تکلیف مشروط به قدرت است . اشکال دوم و شبهه دوم به فرمایش ایشان رض این است که این کلامی که شما فرمودید در اکرم العالم نمی آید ، اکرم العالم چرا نسبت به عالم انحلالی است ، خوب می فرمایید اکرام یک عالم ، محذوری ندارد ، اما این که اکرام همه ی علما به چه دلیل ؟ این جا نمی توان گفت که همه اش مقدور نیست خود شما می

فرمایی به تعداد قدرت ، این اکرم العالم چطور می شود که انحلالی است نسبت به عالم و انحلالی نیست نسبت به اکرام . اما این که وجه فنی چیست ؟ وجه فنی ای وجود ندارد ، و لکن می شود (من خیال می کنم دل مرحوم آقای خوئی همین است و لو این که در کلمات آقای خوئی این نوشته شده ، و قطعا این مقصود آقای خوئی همین است چون مرحوم شیخنا الاستاذ هم همین طور تقریب می کرد وقتی که ایشان صندوقچه ی کلمات آقای خوئی بود ، اگر کسی در میزان علمیت ایشان شبهه داشته باشد در این که ایشان صندوقچه ی کلمات آقای خوئی بود و هیچ کس مثل ایشان بر کلمات آقای خوئی مسلط نبود این ظاهرا حتی بعضی از شاگردان آقای صدر هم به این اعتراف دارند لذا کلامی که ایشان تقریب می کنند قطعا نظر آقای خوئی است و احتیاج به کتاب ندارد) اینی که باید بگوئیم و در بعض فرمایشات آقای خوئی هم هست ، در اوامر نسبت به متعلق انحلالی نیست و صرف الوجود را می خواهد چون قالباً مصلحت در صرف الوجود است ، و این غلبه خود قرینه ی عامه می شود بر این که صلّ صرف الوجود را می خواهد و اکرم العالم صرف الوجود اکرام را می خواهد و لکن در موضوع در مثل احل الله البیع یا مثل اکرم العالم این جا در واقع به مناسبت حکم و موضوع احترام عالم به خاطر این است که مردم با عالم محشور بشوند و حشر و نشر داشته باشند و علما عزت پیدا کنند که این باعث بشود مردم بروند دنبال علم ، این نکته اش است و این نکته در اکرام یک عالم پیاده نمی شود . این تنها بیانی است که انسان می تواند بگوید برای تقریب به ذهن و لو این که این بیان هم عرض کردم یک چیز فنی ای نیست و یک بیان عرفی است غیر از این بیان کسی بخواهد تقریب کند تقریبش فکر نمی کنم درست از کار در بیاید .

سوال : نسبت به موضوع هیچ ضابطه ای نیست طبق فرمایش شما ، یعنی همه اش به قرینه ی خارجی واگذار می شود .

جواب : قرینه ی عامه است .

بعد آقای صدر در ذیل این بیانش اموری را متذکر می شود . امر اول این است که آقای صدر چطور می شود که امر نسبت به متعلق انحلالی نیست ولی نهی نسبت به متعلق انحلالی است ، الآن شارع می فرماید صلّ ، می فرماید لاتکذب ، در صلّ می فرماید یکی بس است و در لا تکذب می فرماید هیچ کذبی نباید باشد ، می گوید سرّش این است که ما گفتیم حکم نسبت به متعلق انحلالی نیست بحث اقامه ی قرینه ی عقلیه که نکردیم (اگر چه که گفتیم کلماتش مشوش است) ما گفتیم در جایی که قرینه ای نباشد این جا در ناحیه ی امر قطعاً صرف الوجود است و در ناحیه ی نهی که انحلالی است ما نمی خواهیم بگوئیم همان طور که گفتیم در صل جعل تعلق گرفته به ذات طبیعت همان طور که گفتیم در اکرم العالم وجوب تعلق گرفته است به ذات اکرام در لاتکذب هم نهی تعلق گرفته به ذات کذب همان طوری که آن جا متعلق طبیعت لیسیده بدون هیچ قیدی بود این جا هم متعلق طبیعت لیسیده بدون هیچ قیدی است اما سر این که این جا انحلالی است این است که قرینه ی عامه ای است که وجود دارد ، و آن قرینه این است که مفسده غالباً انحلالی است به خلاف مصلحت در هر صلاتی نیست در صرف الوجود است ، غالباً این طور است این غلبه ی مفسده در محرمات و غلبه ی مصلحت در صرف الوجود باعث می شود از آن قاعده ی منضبطه دست بر می داریم و می گوئیم که امر می گوید صرف الوجود را بیاور ولی در لاتکذب می گوید باید همه ی کذب ها را ترک کنی . این بیان در فرمایشات مرحوم آقای خوئی هست و مرحوم شیخنا الاستاذ نیز بیان می فرمود . یک بیان فنی آقای خوئی اضافه دارد می فرماید لاتکذب امرش دائر است یا صرف الوجود را ترک کن یا بعض کذب ها را یا همه ی کذب ها را ، این که صرف الوجود کذب را ترک کن گفتن ندارد چون کذاب ترین آدم ها هم نمی تواند بگوید تمام دروغ ها را گفته ام .

سوال : ترک صرف الوجود به ترک تمام افراد است نه به ترک یکی .

جواب : آنی که شما می فرمایید یعنی حتی یک دروغ هم نگو ، نه یک کسی می گوید من می خواهم این طور نباشد که بعدا بگویند او عبادش خیلی انسان های دله ای هستند یکی از این غذاها ترک شود

بگویم چهار تا کذب یا پنج تا کذب این را هم که بیان نکرده است ، پس قطعاً همه ی کذب های عالم است ، فرمایشی هم که آقای فائزی می فرمایند فرمایش آقای آخوند است که می فرماید وقتی امر به طبیعت شد ، طبیعت یعدم یاعدم جمیع افراده و یوجد بوجود أحد افراده منتهی این را در جای خود به مرحوم آخوند اشکال کرده اند . این درست است که در کذب مفسده همین است و به مناسبت حکم و موضوع کما این که عرض کردم انحلالی است و این مطلب درست است و فرمایش مرحوم آقای خوئی و این مطلبی که ایشان اضافه کرده اند درست است .

سوال : اشاعره و کسانی که احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی دانند نباید این حرف ها را بفهمند و حال آن که قطعاً این حرف ها را می فهمند ، پس این نکته ی عامی نشد که در همه جا باشد .

جواب : اتفاقاً می خواستم عرض کنم که اشاعره چه می گویند ، این مفسده که عرض می کنیم یعنی متفاهم عرفی در نهی انحلالی است منتهی وجه فنی آن ها نمی توانند ذکر کنند .

مستشکل : فهم آن ها با فهم ما فرق ندارد و این نکته نمی تواند نکته عام باشد .

جواب : یک مطلب مسلم است از نهی مردم انحلال می فهمند و ما می خواهیم این را توجیه کنیم (مستشکل : یک توجیه غلط) نه یک توجیه درست ، توجیه غلط این است که احکام تابع مصالح و مفاسد نباشد ، این توجیه صحیحی است که کسانی که غلط می گویند گیر می افتند . همه معترف اند که نهی انحلالی است ، که بیان آقای خوئی که در اشاعره نیز می آید که کذب یا تمام کذب هاست یا بعض کذب ها یا یک کذب .

سوال : قرینه ی متصله ی عقلی که قید به قدرت می زند در این جا نمی آید ؟

جواب : ترک همه ی افراد مقدور است و جناب عالی می توانید جمیع سیگار های عالم را ترک کنید .

سوال : متوقف نیست که ترک را وجودی بدانیم یا عدمی ؟

جواب : نه ، کف نفس هم باشد همین است و عنایت نمی خواهد و اگر کسی در ماه رمضان متوجه نیست که آلو بخارا در قم پیدا می شود ، خداوند سبحان بفرماید کف نفس نکردی از همه چیز ، نه کف نفس کرده است .

امر دومی که آقای صدر بیان می کند این است که ما یک عام داریم و یک اطلاق داریم. فرق بین عام و اطلاق چیست؟ فرق بین عام و اطلاق در این است که اطلاق در ناحیه جعل مولی و لحاظ مولی، هیچ تکثری نیست. طبیعی عالم را لحاظ کرده و موضوع قرار داده. طبیعی اکرام را لحاظ کرده و متعلق قرار داده. هیچ تکثری نیست. جعل واحد، حکم واحد، دال هم همینطور است. احل الله البیع بالدلالة الفظیة فقد دلالت می کند بر حلیت ذات طبیعت بیع. ولی در عموم، در ناحیه جعل مولی و در ناحیه لفظ، فرق می کند. عموم دو قسم است. یکی عام شمولی، اکرم کل عالم. یکی عام بدلی. اکرم ای عالم. عام شمولی نیز، هم می تواند در موضوع باشد و هم می تواند در متعلق باشد مثل این که بفرماید اکرم کل عالم، این نسبت به موضوع. بفرماید اکرم زیدا بکل اکرام، این در ناحیه متعلق. عام بدلی می تواند در ناحیه موضوع باشد، اکرم ای عالم شئت. می تواند در ناحیه متعلق باشد، اکرم زیدا ای اکرام شئت.

فرقش این است که در ناحیه عموم، حکم را روی افراد برده و افراد را تصور اجمالی کرده. لذا هم لفظ دلالت بر عموم می کند و هم لحاظ مولی عام است و هم جعل ها عام است، انحلال شرعی است. ولی در اکرم العالم، هم از لفظ، عمومی فهمیده نمی شود و هم از مقدمات حکمت عمومی فهمیده نمی شود و هم در لحاظ مولی عمومی نیست، اصلا حکم روی افراد نرفته، حکم روی ذات طبیعت رفته. پس

فرق بین عام و مطلق این است که اطلاق، تکثرش فقط در ناحیه تطبیق است و در عالم فعلیت است که می شود عقلی. اما تکثر عام به لحاظ عالم جعل است. بر می گردد به مولی.

خوب این کلامی که ایشان در فرق بین این دو گفته، در اینجا درست است اما نقضی به ایشان وارد می شود. خوب آقای صدر! شما قبول دارید که مولی می تواند بگوید اکرم زیدا بکل اکرام. یعنی اکرام به تقبیل ید، اکرام به سلام، اکرام به اطعام ... خوب آقای صدر! شما چرا در مطلق گفتید متعلق چون قبل از طلب است و وجود ندارد، تعدد در آن معنا ندارد؟ پس چطور اینجا تعدد معنا دارد؟ خوب اینجا هم مثل آنجا باشد.

سوال: ایشان نگفت بی معناست بلکه گفت که مقتضای مقدمات حکمت این است.

جواب: مقتضای مقدمات حکمت در موضوع و متعلق، هر دو یکی است. می گوید در هر دو ذات طبیعت است. چرا در موضوع مقتضای مقدمات حکمت این است که ذات عالم موضوع است، به لحاظ تطبیق، انحلالی می شود، آنجا انحلالی نمی شود؟

سوال: ایشان جواب داد که بر این مبتنی است که مقدر الوجود اخذ شود یا نشود.

جواب: خوب اینجا که کل عالم، مقدر الوجود اخذ نمی شود.

سوال: مقدر الوجود نیست. ولی به تمام افراد است.

جواب: خوب چرا آنجا همین تطبیق نشود؟

سوال: چون طبیعت یوجد به اول فرد.

جواب: خوب چرا اول فرد؟ پس می شود حرف آخوند.

این نسبت به فرق بین مطلق و عام ولی عرض کردیم که مرحوم آقای خوئی ره هم مطلق را انحلال شرعی می داند و هم عام را. هم در احل الله البیع می فرماید به تعداد بیع های عالم، شارع صحت جعل کرده و هم در احل الله کل البیع، می فرماید به تعداد بیع های عالم، شارع حکم جعل کرده.

اما فرق بین عام و مطلق چیست؟ فقط در مقام اثبات است. در مقام اثبات، در مطلق دالش مقدمات حکمت است اما در عموم، دالش لفظ است ولی با غمض عین از مقام اثبات، در مقام ثبوت، به نظر ایشان فرقی بین عام و مطلق نیست به خلاف آقای صدر که ایشان در مقام ثبوت هم فرق می بیند. در مقام دلالت و اثبات هم فرق می بیند.

حال کدام مسلک را انتخاب کنیم؟ بگوییم حق با آقای خوئی ره است که انحلالی است یا بگوییم حق با مرحوم حاج شیخ اصفهانی است که انحال را عقلی می داند؟

فهم این مطلب مشکل است. این که بگوییم اینجا برهان دارد، نه برهانی ندارد. خود آقای صدر تصریح می کند در متعلق، می گوید چون اکرام در طول وجوب است، قبل از وجوب، اکرامی نیست تا متعدد شود، بعد شما می گوئید صرف الوجود! می گوید در آنجا موضوع متعدد است لذا به تبع، تعدد وجود، حکم متعدد می شود. می گوید در متعلق چون قبل از وجود، اکرامی نیست. قبل از وجود اکرامی نیست یعنی چه؟! خوب اگر تعدد نیست، پس اکرم زیدا بکل اکرام چیست؟ دیگر این اظهر من الشمس است. حالا یک کسی بگوید مقصود آقای صدر این نیست، این یک حرف دیگر است.

آیا انحلال عقلی است یا شرعی است؟ تشخیصش در سیره عقلا مشکل است اگر چه مرحوم آقای خوئی ره به ارتکاز نزدیکتر است ولی تشخیص نمی توانیم بدهیم چون فرقی بین انحلال شرعی و انحلال عقلی در سیره عقلائی نیست و ثمره ای نمی بینیم تا تشخیص بدهیم آیا نظر عقلاء در جعلهایشان

انحلال عقلی است یا شرعی بعد بگوئیم چون خداوند سبحان، بر طریق عقلاء و عرف مشی فرموده، انحلالش عقلی است.

ولی یک اشکالی که به مسلک انحلال عقلی است این است که آقای صدر! اگر شما شک می کنید معامله را که صحیح است یا فاسد است؟ مثلاً بیع تلفنی، شما چطور اصالة الفساد جاری می کنید؟ آقای خوئی راحت است چون می فرماید هر بیعی یک حکمی دارد. شک می کنم آیا اینجا صحت جعل شده یا نه؟ استصحاب می گوید جعل نشده. این یک نکته.

نکته دیگر که آن را تا به امروز عرض نکرده ام: در احل الله البیع، انحلال عقلی است یعنی چه؟! اگر بنده مکاسبم را فروختم، آیا این مکاسب، ملک مشتری شده یا نشده؟ خوب به نظر آقای خوئی انحلال شرعی است و ملک مشتری شده. ولی به نظر شما ملک مشتری نشده چون صحت بیع، مگر معنایی غیر از همین نقل و انتقال دارد؟ بیع صحیح است یعنی چه؟ یعنی اثر بار است. اثر بار است یعنی ثمن می شود ملک بایع و مثن می شود ملک مشتری. شما که می گوئید انحلال عقلی است. اگر بنده کتاب مکاسبم را فروختم، آیا این کتاب مکاسب، ملک مشتری میشود یا نمی شود؟ ثمن ملک من می شود یا نمی شود؟ شما گیر می کنید. لذا اگر هم بخواهیم بگوئیم در مطلقاً، انحلال عقلی است در اکرم العالم، می شود یک طوری درستش کرد ولی در احل الله البیع نه. به همین جهت ما در مثل احل الله البیع، قطعاً ملتزم می شویم که انحلال شرعی است چون در سیره عقلاء، وقتی کتاب مکاسب را خرید می گویند مکاسب، ملک شده. ارتکاز قطعیه متشرعه از روز اول خلقت عالم همین است.

سوال: شما که فرمودید این بحث ثمره ای ندارد.

جواب: اشاره کردم که در اکرم العالم، در احکام تکلیفی، ثمره ندارد. همین قدر که در بعضی جاها ثمره دارد نمی شود در کل فهمید. شاید در احکام تکلیفیه عقلاء قائل به انحلال عقلی شوند.

پس سه حرف به آقای صدر می زنیم:

۱- شما چطور اصالة الفساد را در معامله جاری می کنید؟

۲- انحلال عقلی دون انحلال شرعی را دلیل نیاوردید. بله مقدمات حکمت گفت ذات این طبیعت، موضوع است و قید ندارد اما حالا افراد را خواسته یا خود طبیعت را؟ ربطی به مقدمات حکمت ندارد چون در واقع این بر می گردد به سیره عقلاء و ما باید ببینیم در میان آنها چطور است. و الا ممکن است کسی بگوید در احل الله البیع، مقدمات حکمت می گوید بیع هیچ قیدی ندارد ولی در عین حال شمولی است.

۳- اینکه در مثل احل الله البیع اگر بگویید انحلال عقلی است، پس بنده کتاب مکاسب را می فروشم، به چه دلیل مکاسب ملک مشتری می شود و ثمن ملک من می شود. طبق مبنای آقای خوئی واضح است چون هر بیعی امضاء شده. ولی طبق مبنای شما چکار باید بکنیم؟

اما این که چه باید بگوییم؟ انحلال شرعی است یا عقلی؟ عرض کردیم وجدان نمی توانیم بکنیم در احکام تکلیفیه. بله در احکام وضعیه می شود وجدان کرد.

آخرین نکته این است که وجه فنی ای که ذکر کردید در مثل اکرم زیدا بکل اکرام، خودتان آن وجه فنی را رفع ید کردید.

امر ثالث در کلام ایشان این است که ما این جمله ای که گفتیم حکم در ناحیه متعلق انحلالی نیست و نسبت به موضوع انحلالی است در این جهت فرقی بین اخبار و انشاء نمی کند. توضیح مطلب ان شاء الله فردا.

دوشنبه ۹۵/۱۱/۱۸ (جلسه ۱۸۶)

کلام در این بود که آقای صدر گفت اوامر نسبت به متعلق انحلالی نیست ، نسبت به موضوع انحلالی است ، انحلالش هم عقلی است . سرش هم این است که میزان کلی و ضابط کلی این است که هر جا که این قضیه ی حمله به قضیه ی شرطیه برگردد این جا قطعاً انحلال است و هر جا که این قضیه ی شرطیه به قضیه ی حمله بر نگردد انحلال نیست وقتی که می گوید اکرم العالم یعنی اذا وجد العالم فأکرمه ، مقتضای قضیه ی شرطیه هم این است که عند تحقق شرط جزاء هم محقق شود این یک وجود یک فأکرمه دارد آن یک وجود عالم یک فأکرمه دارد منتهی انحلال به حسب مقام فعلیت و تطبیقات است که مقصودش انحلال عقلی است به خلاف اکرم که ندارد که هر جایی که وجد فی الخارج اکرم ، اکرمه چون که این اکرام قبل از طلب وجودی ندارد و بوسیله ی طلب این اکرام می خواهد در خارج به وجود بیاید .

سوال : اگر قضیه حقیقیه نباشد و خارجی باشد ؟

جواب : قضیه ی خارجی هم باشد همین است ، هر دو به قضیه ی شرطیه برمی گردد منتهی قضیه ی حقیقیه افراد مقدره الوجود را نیز می گیرد قضیه ی خارجی افراد مقدره الوجود را نمی گیرد .
مستشکل : شرطیه اش را بیان بفرمایید .

جواب : مثل این که اکرم علماء الموجود فی هذا المكان که شرطیه اش این است که اذا وجد عالم فی هذا المكان فأکرمه .

بعد می گوید این که ما گفتیم انحلال را در موضوع حقیقی می گوییم ، ما سه چیز داریم (کلام آقای صدر در تقریرات خیال می کنم صاف نیست) یکی موضوع یکی متعلق و یکی متعلق المتعلق ، مثلاً راوی عرض می کند اصاب ثوبی البول ، امام علیه السلام می فرمایند اغسله بالماء ، این اغسله بالماء

یک متعلق دارد که غسل است و یک متعلق المتعلق المتعلق دارد که ماء است ، بعضی مثل مرحوم نائینی در بعضی از کلماتشان می فرمایند متعلق المتعلق بر می گردد به موضوع ، ایشان می فرماید ما که می گوئیم انحلالی است نمی خواهیم نسبت به متعلق المتعلق هم بگوئیم ، چرا ؟ به خاطر این که ما گفتیم سرّ انحلال یک کلمه است ، در جایی است که فرض وجودش بشود و آن هم برگردد به قضیه ی شرطیه ، آنی که فرض وجودش می شود و برمی گردد به قضیه ی شرطیه آن موضوعی است که واقعا موضوع است نه متعلق المتعلق الآن وقتی می فرماید اغسله بالماء معنایش این نیست که اذا وجد ماء فی الخارج اغسل ثوبک ، تا بگوئید یک ثوب را باید هزار مرتبه بشوئیم ، و به همین جهت فقهاء فهمیده اند اگر ماء نباشد و می توانی ماء را تحصیل کنی باید ماء را تحصیل کنی ولی در اکرم العالم و لو این که من می توانم درس بدهم عالم را تحصیل کنم اکرم العالم نمی گوید عالم را تحصیل کن ، ولی اغسل بالماء نمی گوید ماء را تحصیل کن ، این سرّش این است که ماء موضوعی که ما گفتیم نیست . این یک حرفی است که در این جا دارد و مقصودش این است ولی یک حرفی دارد در استصحاب تعلیقی که ما در آن جا موضوع دو اصطلاح دارد یک اصطلاح محمل حکم است یک اصطلاح این است که هر چیزی که در خطاب فرض وجود آن شده است ، مثلا در العصیر اذا غلی یحرم یک موضوع به معنای محمل حکم است که عصیر حرام است ، یک موضوع به معنای آن که فرض وجود آن شده آن هم عصیر است و هم غلیان . این که می گویند استصحاب تعلیقی جاری می شود یا نمی شود ، نزاع بین مرحوم شیخ و آخوند و دیگران که فرموده اند استصحاب تعلیقی جاری می شود با کسانی مثل مرحوم نائینی که فرموده اند استصحاب تعلیق جاری نمی شود و خیال است ، در واقع صغروی است ، مرحوم آخوند یک کلمه در کفایه دارد که حکم تعلیقی یک سنخ حکمی است در مقابل حکم تنجیزی ، شیخ اعظم هم نود و هشت درصد در ذهنم همین است که می فرماید حکم تعلیقی یک سنخ حکمی است در مقابل حکم تنجیزی ، به خلاف مرحوم نائینی و آقای خوئی و من تبعهما که می فرمایند ما حکم تعلیقی نداریم و همه ی

این ها به موضوع بر می گردد العصیر اذا غلی یحرم لبس در مقام ثبوت این است که العصیر المغلیّ حرام ، اگر العصیر المغلیّ حرام بود استصحاب جاری می شد ؟ نه آخوند هم می فرماید جاری نمی شد این هم حقیقتش این است ، ولی مرحوم آخوند می فرماید نه العصیر اذا غلی با العصیر المغلیّ ثبوتا فرق دارند ، در آن جا یک عبارتی دارند که آن چیزی که حقیقتا موضوع است ، این جا نمی دانم چرا عبارت آقای صدر مقررین این طور بیان کرده اند یا خودش و الا آن که حقیقتا موضوع است را نباید این قدر لفت می داد باید این جمله را ذکر می کرد که همین هم مقصودش است و در کلامش هم هست که آن جایی ما قائل به انحلال هستیم که فرض وجود بشود که در نتیجه هر جا فرض وجود بشود به قضیه ی شرطیه بر می گردد ولی در متعلق المتعلق فرض وجود نمی شود و به قضیه ی شرطیه بر نمی گردد لذا قائل به انحلال نمی شویم .

این در انشاء بود عین همین که در انشاء گفتیم در اخبار هم هست اخبار هم وقتی می فرماید العالم نافع یک موضوع دارد و یک متعلق ، یک مبتدا دارد یک خبر (تعبیر موضوع و متعلق از باب تشابه است) قضیه اخباریه ی العالم نافع نسبت به عالم انحلالی است ، العالم نافع نمی خواهد خبر بدهد عالم در خارج موجود است یا نه ، فرض وجود عالم می کند که اذا وجد فی الخارج عالم فهو نافع ، ولی در نافع فرض وجودش نشده و الا لغو می شود و این معنی ندارد، پس نسبت به نافع معنایش این است که صرف الوجود نفع را دارد . یک وقت کسی از عالمی می پرسد یارانه ها را کی پرداخت می کنند می گوید نمی دانم می گوید پس العالم نافع چه شد ؟ العالم نافع معنایش این نیست که همه ی نفع ها را دارد یعنی منفعة ما و فرد ما از منفعت ولی در عالم نمی گوید فرد ما از عالم نافع است بلکه می گوید هر عالمی نافع اند لذا نسبت به نفع مثل متعلق است که فرض وجودش نشده لذا دلالت بر تعدد نمی کند و دلالت بر انحلال نمی کند ولی در عالم فرض وجودش شده لذا دلالت بر اکرام می کند و تعدد می کند . این کلام آقای صدر به این مقدار که ذکر کرده ایراد دارد چرا ؟ چون می گوید اگر نافع قرار باشد

فرض وجودش شده باشد اخبار لغو خواهد شد ، نه اخبار لغو نمی شود چون غرض از اخبار این نیست که ایجاد کند که لغو بشود می خواهد اخبار کند که طرف مقابل علم پیدا کند بله در صورتی که فرض علم بشود اخبار لغو خواهد شد ، الان اگر کسی گفت زید موجود این وجود زید را در خارج فرض کرده که خبر می دهد . ولی بحث اخبار به ما چه مربوط است آنی که برای ما مهم است انشاء است و ما وارد شویم بی خود است ، العالم نافع اصلا قابل قیاس نیست عالم با نافع هیچ فرقی نمی کند عالم هم معنایش این نیست که تمام وجودات عالم و نافع هم معنایش این نیست ، یعنی جنس عالم جنس نفع را دارد پس ممکن است که یک عالم باشد که خبیث باشد که نافع نیست و مضر هم هست ، أعوذ بک من علم لا ینفع ، اگر منظور از نفع این است که هر کس حظّ از وجود دارد نافع است این عالم نمی خواهد شمر بن ذی الجوش (لعنة الله علیه) هم نافع است چون بهره ای از وجود دارد .

آخرین بحثی که قبل از تبدیل امثال نقل می کند که مهم است این است که ما، بین امر و نهی دو فرق می فهمیم:

وقتی که شارع می فرماید یا ایها الذین آمنوا اقموا الصلوة، می گوید امر دلالت می کند بر صرف الوجود. یک فرد را بیاوری کافی است. فرد دوم لازم نیست همه ی فردهای عرضی هم لازم نیست. ولی در نهی دو خصوصیت هست: ۱- اگر فرمود لا تکذب، هیچ نباید دروغ بگویی. تمام افراد این طبیعت را باید ترک کنی. ۲- اگر یک دفعه عصیان کردی، مجددا لا تکذب هست.

بعد از آن که ایشان می گوید ما قبول داریم که همانطور که در متعلق، مقدمات حکمت دلالت می کند که ذات طبیعت است و چیزی در آن نیافتاده، در نهی هم همینطور است.

خوب اگر در مقام جعل و نهی، این دو یکی هستند، این دو خاصیت از کجا آمده؟

این خاصیت دومی که لا تکذب می گوید اگر یک دروغ گفتمی، باز دروغ نگو، ایشان گفت که از قرینه ی خارجی می فهمیم و آن قرینه ی خارجی این است که نهی، یا ناشی از مفسده می شود یا ناشی از ترک مصلحت می شود و غالبا مفسده و ترک مصلحت انحلالی است به خلاف مصلحت. پس اگر یک کسی لا تکذب را عصیان کرد، مجددا هم باید دروغ نگوید.

اما چرا افراد عرضی را باید ترک کند یعنی هیچ دروغ نگوید؟

مرحوم آخوند ره در کفایه می فرماید این ربطی به مقدمات حکمت ندارد و ربطی به مفسده هم ندارد. سرش این است که وقتی به مقدمات حکمت ثابت کردیم که هیچ قیدی ندارد و ذات طبیعت، متعلق نهی است، کما این که ذات طبیعت متعلق امر است، طبیعت، یوجد باحد افراده و تنعدم بانعدام جمیع افراده. این سر این است که باید همه ی کذبها را ترک کنی. آقای صدر هم این را قبول می کند. پس مفسده نسبت به خاصیت دوم بود.

به این حرف آخوند اشکال کرده اند که این حرف، مبتنی بر یک مبنای فاسدی است و آن مبنای رجل همدانی است. اگر ما گفتیم کلی طبیعی در خارج موجود است و نسبت کلی طبیعی به افراد، نسبت اب واحد به ابناء است، کی این کلی طبیعی منعدم می شود؟ وقتی جمیع افراد از بین برود. مثل این می ماند که یک کسی صدتا گردو آورده، یکی چسب قرمز چسبانده، یکی چسب سفید چسبانده. بعد می گوید در این اتاق گردو نباشد. خوب قطعاً باید همه ی گردوها را بریزیم بیرون. چون یک گردو هم که باشد، آن گردو در اینجا هست. اما این مبنای فاسد است. اگر ما گفتیم کلی طبیعی نسبتش به افراد نسبت آباء به ابناء است، همانطور که وجودات داریم، اعدام داریم. هر وجودی یک عدمی دارد. خوب این چه معنا دارد که بگوییم کلی طبیعی یوجد بوجود احد افراده و یعدم بانعدام جمیع افراده. چون وجود و عدم، متناقضین هستند و اجتماعشان محال است و حال آن که این طور که شما معنا می کنید، اجتماعش

ممکن است. ممکن است هم وجود باشد، و هم عدم. وجود این در ضمن زید هست، عدمش هم در ضمن عمرو **نیست**. پس اگر وجود معتدد شد، باید عدم معتدد شود. لذا اگر آنجا کلی طبیعی مقصودش طرف الوجود و یک وجود است، عدمش هم می شود یکی، اعدام نمی شود. بله اگر حرف رجل همدانی درست شود، می شود گفت الکی یوجد بوجود احد افراده و یعدم بانعدام جمیع افراده. ولی حرف رجل همدانی باطل است و کسی قبول ندارد.

آقای صدر می گوید اصلا این حرفی که نزاع ما نحن فیه را مبتنی کرده اند بر نزاع رجل همدانی و نزاع، ابن سینا غلط است. چون نزاع رجل همدانی و ابن سینا، در وجود خارجی کلی است نه در مفهوم کلی. اگر امر یا نهی، تعلق می گرفت به وجود خارجی، اشکال درست بود که مبتنی بر قول رجل همدانی است. ولی امر و نهی تعلق می گیرد به مفهوم. رجل همدانی و بوعلی که در مفهوم نزاع نکرده اند که یک کسی بگوید مفهوم کلی نسبت به افراد، آباء به ابناء است یا اب واحد نسبت به ابناء است. بله اگر کسی می گفت امر تعلق می گیرد به وجود کلی، یا نهی تعلق می گیرد به وجود کلی، آن وقت این حرف درست بود که بگوییم مبتنی بر نزاع رجل همدانی است. ولی امر و نهی تعلق می گیرد به مفهوم و صورت ذهنیه.

جواب اشکال آقای صدر:

اولا آنی که اعتراض کرده عقیده اش این است که امر و نهی تعلق می گیرد به وجود حتی خود آخوند از این افراد است چون در تعلق اوامر به طبایع می فرماید امر تعلق به ماهیت گرفته ولی طلب تعلق به وجود گرفته. امر یعنی طلب الوجود.

ثانیا حرف این است که این مفهوم واحد و این صورت ذهنی که متعلق امر نیست. آن را که در خارج نمی شود ایجاد کرد. این صورت ذهنی در واقع فانی در خارج است منتها آن خارج، وجود خارجی نیست

بلکه مقصود از آن، کلی طبیعی و ماهیت است. وقتی که این افراد متعددند، کلی طبیعی محال است که موجود باشد حتی مفهومی. شما بین ستون و بین زید، کلی طبیعی دارید؟ کلی طبیعی باید یک چیزی باشد که مشترک باشد. اگر واقعا در خارج، حصص هستند، حصه ی زید با حصه ی عمرو، فرق می کند ما کلی طبیعی نداریم. همه اش می شود کلی اعتباری مثل عنوان تحت السقف، مثل عنوان احدهما. کلی طبیعی باید یک جزء مشترک باشد که از آن جزء مشترک انتزاع شود و حال آنکه جزء مشترکی نیست. جزء مشترک زید و عمرو، فقط در اصل وجود است. اگر بخواهید وجود را بگویید کلی طبیعی، پس کلی طبیعی بین افراد زید و عمرو و بکر و تقی و نقی، اصل مفهوم وجود می شود که مفهوم وجود بر حیوان هم صدق می کند و حال آن که انسان، بر حیوان صدق نمی کند. موضوع له انسان چیست آقای صدر؟ می تواند یک امر اعتباری باشد مثل حرکت متوسطة و حرکت قطعية. حرکت متوسطة حرکتی نیست. کون المتحرک بین المبدأ و المنتها. اینجا هم همینطور است. انسان یعنی یک چیزی بین مرتبه ی یک و مرتبه ی صد. اینها (ماهیت) اصیل نیست و مفهوم ندارد. نمی توانیم بگوییم انسان به خلاف احدهما هست بلکه مثل احدهما می شود. لذا درست که امر به طبیعت می خورد، ولی طبیعت، واحد نیست. کدام طبیعت را خواسته؟ مقصود از انسان، کدام یکی است؟ چون بالوجدان از انسان معنای مشترک معنوی می فهمیم. انسان به خلاف احدهما هست. این که می گوید نباید در خارج، انسان باشد، یا باید مقصودش صرف الوجود انسان باشد یا باید مقصودش همه ی انسانها باشد. اگر بگویید همه ی انسانها نباید باشند، خوب است چون مثل این می ماند که می گوید اکرم بکل اکرام. ولی اگر همه نباشد، این که انسان منعدم می شود بانعدام جمیع افراد، غلط است چون همه ی اینها که انسان نیستند. هر کدام از اینها یک انسانند. مخصوصا بنا بر این که مفاهیمی که ما انتزاع می کنیم و ماهیتی که ما انتزاع می کنیم، حد وجود است، وقتی وجودات متعدد باشند، قطعا حدش هم متعدد است. چطور شما می

گویید ماهیت انسان، با ماهیت بقر فرق می کند چون دو مرتبه از وجود است. خوب ماهیت زید هم با ماهیت عمرو فرق می کند.

سوال: در امتثال نظر عرف ملاک است.

جواب: اگر کسی بگوید این میناها، به ما چه مربوط است؟ عرفا انسان مشترک است بین زید و عمرو و بقر. یعنی در زید، انسان هست و آن انسانیت زید با انسانیت عمرو یکی است؛ این کلام آقای صدر است چون اگر کلام ایشان بود، لازم نبود بگوید بحث آنها در مورد اختلاف در وجود است، ما در وجود هم عرفا همین را می گوئیم. اصلا الحق ان الکلی الطبیعی موجود فی الخارج بوجود احد افراده، این که عقلا محال است. چون وجود مساوق با تشخیص است و این وجود، وجود کلی نیست، حصه ای از کلی است. ولی عرفا می گوید یک انسان بیاور، زید را بیاورد، انسان را آورده است. به قول مرحوم آقای خوئی، البته مرحوم آقای خوئی برهانی می فرماید ولی وقتی می خواهد برهانش را توضیح دهد، استشهاد به عرف می کند می فرماید بلا اشکال وقتی گفتیم زید در خارج موجود است، می شود گفت انسان در خارج موجود است.

سوال: پس چرا استصحاب کلی قسم سوم را قبول نکرده اند؟ اگر نگاه عرفی ملاک است، عرف در آنجا هم می گوید که واحد است.

جواب: استصحاب در مفهوم جاری نمی شود بلکه در وجود جاری می شود.

سوال: خوب شما فرمودید در وجود هم حرف رجل همدانی درست است.

جواب: مرحوم آقای تبریزی می فرمود که استصحاب کلی، استصحاب کلی نیست بلکه استصحاب شخص است منتها بنده که اینجا نشسته ام، چند عنوان بر من منطبق است. یکی عنوان انسان. یکی عنوان رجل، یکی عنوان احمدی شاهروی. یک وقت من به عنوان احمدی شاهرودی، استصحاب می شوم،

یک وقت به عنوان انسان، استصحاب می شوم. استصحاب کلی، یعنی استصحاب آن وجود به عنوان کلی. خوب کلی قسم ثالث، قطعاً آن وجود از بین رفته.

بنابراین این حرف را می شود گفت اما شما نباید نزاع را ببرید به این که در آنجا وجود است. لذا خود مرحوم آقای خوئی هم قبول دارد که وجود کلی طبیعی در خارج یکسان است. عرفا می گوید کلی طبیعی در زید موجود است. عرف نمی گوید انسان غیر انسانیة العمرو.

البته این حرف هم غلط است چون ما داریم عمل عقلاء را تحلیل می کنیم. وقتی عقلاء می گویند جئنی بماء، می گوید این ماء صرف الوجود و آن صرف الوجود در همه هست، ولی اینها غلط است چون چه بسا ممکن است عقلاء بگویند جئنی بماء یعنی یکی از آنها را بیاور و ثمره ی عملیه هم بین القولین نیست. این که اختلاف کرده اند که امر تعلق می گیرد به طبائع یا افراد، معلوم میشود که یک چیزی عرفا مسلم است. اما تحلیلش این هست یا نه؟ دلیلی ندارد.

بهترین تقریب این است که بگوییم عرفا طلبی طبیعی در خارج موجود است و مفهوم واحد هم دارد و بر همه منطبق است و چندی پیش شنیدم که بعضی از اهل معقول موجود، اشکال کرده اند که با این حرف ملاصدرا در تشکیک وجود عرضی، کلی طبیعی محال است داشته باشیم.

همینطور هم هست چون ملاصدرا می گوید ماهیت، انتزاع می شود از مرتبه ی وجود و بعد هم می گوید، وجودات با هم متعددند، بعد بگوید ماهیت واحده دارد.

سه شنبه ۹۵/۱۱/۱۹ (جلسه ۱۸۷)

دو مطلب از مباحث گذشته اضافه ای بکنم بعد ان شاء الله وارد این بحث تبدیل امثال یا امثال به فرد زائد که ثمره ی بحث مره و تکرار است بشویم ان شاء الله .

مطلب اول این که عرض کردیم در باب نواهی دو سوال هست یکی این که چرا امتثال نهی به ترک جمیع افراد است ، دوم این که چرا اگر عصیان شد مجددا بایستی ترک شود باقی افراد و مثل ماه رمضان نیست که اگر مثلا یک دفعه افطار کرد هرچه خورد خورد و مثل اوامر نیست که اگر یک دفعه اتیان کرد دومی وجوب اتیان ندارد ، این در کلمات آقای صدر دو تقریب دارد یک تقریب این است که این جا قرینه ی خارجی وجود دارد و اگر چه که ما گفتیم اصل اولی در متعلق عدم انحلال است و در موضوع انحلال است ، ربما ممکن است قرینه ای باشد که این قرینه حاکم باشد بر این اصل اولی و قاعده ی منضبطه . این قرینه ربما ممکن است در موضوع باشد مثل این که بفرماید اکرم عالما که این جا تنوین قرینه است که عالم اگر چه موضوع است ولی انحلالی نیست و یک اکرام بیشتر ندارد کما این که قرینه ممکن است در متعلق باشد که قرینه ی در متعلق مثل همین نهی . این قرینه چیست ؟ همین غلبه ی فساد چون معمولا نهی یا ناشی از مفسده است یا ناشی از ترک مصلحت است ، چه ناشی از مفسده باشد چه ناشی از ترک مصلحت باشد قرینه می شود که شارع در متعلق انحلال را در نظر دارد ، یعنی این جا مثلش مثل اکرم العالم است که چطور در موضوع انحلال بود و در مقام تطبیق همه را شامل می شد ، این جا هم در متعلق انحلال است قرینه اش هم غلبه ی مفسده در همه ی افراد در حرمت است . این بیان یک بیان تامی است هم جایی را که همه ی افراد باید ترک شود را شامل می شود ، چون مفسده در همه است و هم این که دفعه ی دوم و سوم هم اگر یک دفعه عصیان شد دفعه ی دوم باید عصیان نشود را شامل می شود .

سوال : هر دو تا با هم لازم نیست چون اگر گفتیم حکم ها متعدد است هر کدام یکی را هم بگیرد اشکالی ندارد ، در نتیجه یکی می شود هر نهی یک فرد را بگیرد چون نهی ها متعدد است نیازی نیست بگوییم این حکم همه را می گیرد.

جواب : اصلا این حکم همه را نمی گیرد در مقام تطبیق انحلال است ، انحلال شرعی نیست و مثل موضوع است .

بیان دومی هم که به عنوان قرینه ذکر می کند ، بیان دوم فرقی با بیان اول این است که در بیان دوم قائل به انحلال نمی شود ، می گوید متعلق در نواهی مثل متعلق در اوامر خصوص ذات طبیعت و کلی طبیعی است و انحلال عقلی به لحاظ مقام فعلیت و تطبیق هم نیست ولی عقل می گوید الکلی وجود بوجود احد افراده و یعدم یاعدم جمیع افراده ، این بیان (حداقل در بعضی تقریرات) را برای هر دو منطبق کرده است که هم تمام افراد را بایستی ترک کند تا امتثال صورت گیرد ، و هم این که اگر یک دفعه عصیان کرد باز دفعه ی دوم باید امتثال کند و ترک کند . این بیان هم اگر نگوئیم در تمام تقریرات در بعضی از تقریرات تصریح به عمومیت شده منتهی فرق بین بیان دوم و اول این است که در بیان اول در طبیعت قائل به انحلال می شود و در بیان دوم قائل به انحلال نمی شود و هیچ فرقی با اوامر ندارد منتهی به حکم عقل است .

مطلب دوم این اشکالی بود که مثل مرحوم آقای خوئی و بعض دیگر فرموده بودن این کلام شما آقای آخوند مبتنی بر مسلک رجل همدانی است . این مسلک رجل همدانی دیروز هم اشاره کردم یا وقت نبود یا هر چی ، بعضی از رفقا که سوال کردند جوابشان را عرض می کردیم ، این مسلک رجل همدانی یک مقدار خام است که مراد رجل همدانی چه بوده ، تعبیری که در تقریرات آقای صدر از نجات ابن سینا نقل می شود آن تقریب این است که رجل همدانی می گفته کلی طبیعی یک وجود در خارج دارد آن هم وجود سعی ، افراد ابناء هستند این که کلی طبیعی در خارج یک وجود دارد وجود سعی این را من تصور نکردم یعنی چه ؟ مثلا در واقع مثل این که بنده یک نفرم کلی طبیعی هم یک وجود است واحد عددی است که این وجود وجود سعی است ؟ یعنی چه وجود سعی ؟ یعنی همه ی افراد را در بر می گیرد یا این که مثل مثل افلاطونیه ، که ملاصدرا نقل می کند رب النوع ؟ این هم منظورش نیست

آن هم وجود سعی نیست . به این مقدار اصلا مفهوم نیست که مقصودش از این وجود سعی یعنی چه ؟ البته من این نجات را نگاه کردم ، نجات من قدیمی است و آدرس به نجات قدیمی داده اند فهرست هم نگاه کردم دیدم بحثی که به این جا بخورد پیدا نکردم که کلام بوعلی را نگاه کنم رجل همدانی چه می گوید ؟ به این مقدار وجود سعی که اصلا معنی ندارد خوب اگر بنده مردم این وجود سعی هست به جای خود و کاری به ما ندارد ؟ مقصودش من خیال می کنم این است که واحد عددی در مقابل ابن سینا یعنی مثالی که همیشه می زدم یعنی کلی طبیعی مثل چند تا گردو است منتهی تمایز من از غیر به کلی نیست به همان عوارض است ، اخلاقیات و رنگ و قد و ملابسات ، یعنی اگر این ملابسات برود کنار هیچ فرقی در کلی طبیعی ای که در من است و کلی طبیعی ای که در عمرو است نیست .

سوال : یعنی مراد رجل همدانی واحد نوعی است ؟

جواب : واحد نوعی را که بوعلی هم می گوید ، در واقع یعنی میز ندارند به خلاف مسلک بوعلی که نه من حصه ای از انسان را دارم که حصه ی من غیر از حصه ی عمرو است ، این در واقع تشکیک می شود تشکیک در افراد عرضی می شود ، البته فرقی نمی کند اصالة الماهیة و اصالة الوجود هر دو می توانند بگویند .

این معنایش معقول است و حق هم این است و اگر کسی بگوید حق این نیست و اشکال دارد ، مسلک بوعلی هم اشکال دارد ، شنیده ام برخی الآن مسلک رجل همدانی را قبول کرده اند و گفته اند بوعلی اشتباه کرده ، ظاهرا رجل همدانی همین حرف را باید بزند و الا یک وجود سعی یعنی چه ؟ بلا تشبیه مثل خداوند سبحان عالم گیر است ؟ این که معنی ندارد ، بیرون از افراد هم باشد داخل افراد هم که نمی تواند باشد، چطور خداوند بیرون از افراد است این هم بیرون از افراد باشد ، این که معنی ندارد

رجل همدانی این را بگوید ، حالا کسی هم بگوید رجل همدانی همین را که معنی ندارد می گوید ، خوب باشد ، رجل همدانی حرف ثالث می زند ، این که مهم نیست .

سوال : وجه تمییز ندارند چطور دوئیت ثابت می شود ؟

جواب : دو قالی که از کارخانه در می آید تمییزش به چیست ؟

مستشکل : این این جا است و آن آن جا

جواب : کلی هم همین طور است یکی در بدن شماست و یکی در بدن ما ، عرض کردیم بیست تا گردو است ، وجودات را که قرار نیست بگیریم خصوصیات را می گیریم . شما دو قالی را در نظر بگیرید که از کارخانه می آید این چه حرفی است که بگوییم این مرتبه نو و نه از وجود را دارد دیگری مرتبه ی نود را ؟

امر بعدی که آقای صدر ذکر می کند این است که آیا در امتثال می شود افراد را به عنوان امتثال اتیان کرد یا نمی شود افراد را به عنوان امتثال اتیان کرد ؟ این که کسی بگوید امر دلالت بر مره می کند این دو معنی دارد ، یک وقتی می گوید امر دلالت بر مره می کند به شرط لا مثل رکوع که اگر شما دو رکوع آوردید نماز باطل می شود یک وقت هست نه امر دلالت بر مره می کند یعنی لابلشرط ، انضمام فرد ثانی مضر نیست ، اما اگر کسی بخواهد دو فرد را بیاورد به قصد امتثال این ممکن است یا نه ؟ تارة این دو فرد عرضی اند مثل این که مولی گفته جئنی بماء این سی لیوان را باهم آورده ، اینجا امتثال به کدام یکی محقق می شود ؟ به همه ی افراد نمی شود دست روی یک کاسه گذاشت که این مصداق امتثال است ، ولی در دفعات که یک لیوان آب بیاورد و بعد دوباره یک لیوان دیگر بیاورد ، به طوری که مجموع لیوان اول و دوم را مصداق امتثال قرار دهد ، این معقول نیست ، چرا معقول نیست ؟ چون که یا مقصود تخییر عقلی است که عقل می گوید میتوانی این را امتثال کنی با یک فرد ، یا با دو فرد

طولی یا مقصود تخییر شرعی است اگر تخییر عقلی است که محال است چون مره بر دومی صادق نیست اگر مقصود تخییر شرعی است ، تخییر شرعی بین اقل و اکثر را مرحوم آقای آخوند تصویر می کند ، می فرماید شارع ممکن است امر کند به جامع بین دو فرد یا سه فرد مثل تسبیحات اربع ، تسبیحات اربع اگر کسی یک تسبیح بگوید این مصداق واجب است و اگر کسی سه تسبیح بگوید این هم مصداق واجب است هر دو مصداق واجب است . بعضی می گویند این بحث ها به چه درد می خورد ؟ الآن یک مسأله ای که خیلی از کسانی که مدعی اجتهاد و مرجعیت اند درست تصویر نکردند این است که کسی دو تسبیحات اربع گفت و رها کرد (قصدش دو تا نبوده بلکه سه تا بوده ولی بعد از گفتن دوتا، سومی را پشیمان می شود که بخواهد بگوید) آیا این اشکال دارد یا ندارد؟ چون در رساله ها نوشته اند که انسان یا باید یکی بگوید و یا سه تا و یا پنج تا و یا هفت تا، دو تا به قصد ورود نمی تواند بگوید. این اشکال ندارد چون این شخص، قصدش این بوده که سه تا بیاورد. اما دو تا آورده، دومی امر نداشته. خوب اشکال ندارد. امر نداشته، یعنی چه؟ چون به قصد مطلق که نیاورده. به قصد ورود آورده. این مثل کسی می ماند که در نماز خیال می کند که جزء نماز، یک الله اکبر هم هست. خوب الله اکبر می گوید. این کلام آدمی که نیست. بدعت هم نیست. چون در بدعت، قصد تشریح نهفته است. این شخص، اول، قصد داشته سه تا بگوید اما بعد از دو تا گفته، رها می کنم.

اگر کسی بگوید اینجا اقل و اکثر است، نمی تواند دوتا بگوید. ولی اگر کسی مثل مرحوم آقای خوئی ره بفرماید تخییر بین اقل و اکثر محال است، ولو این که دوتا بالخصوص مستحب نیست لذا در رساله ها هم نوشته اند به قصد ورود، یا باید یکی بگویی، یا سه تا، یا پنج تا، فرد باید بگوید. خوب اینها ثمره اش در همینجا ظاهر می شود. خیلی از مردم که نماز می خوانند، خیال می کنند قنوت در نماز واجب است لذا سوال می کنند من قنوتم را فراموش کردم. چه باید بکنم؟ خیلی از مردم خیال می کنند که سه تا سلام واجب است. هر سه را به قصد وجوب می گویند. اصلا واجب هم نیست که ما به آنها بگوییم

چون او که خلاف شرع نمی کند. مثل این می ماند که کسی فکر می کند نافله صبح واجب است. احتیاجی نیست به او بگوییم. می گویند به مردم باید بگویید که اشهد ان علیا ولی الله، جزء اذان نیست. خوب بی خود این حرف را می زنند. غرض این که اینها نکته اش همین است که در ما نحن فیه اگر کسی تخییر بین اقل و اکثر را قبول کرد، این دو تا که بگوید چه از اول قصد داشته باشد و چه از اول قصد نداشته باشد، دیگر نمی تواند سومی را نگوید. ولی اگر تخییر بین اقل و اکثر محال شد، نه.

از اول اگر قصد داشته باشد دومی را به قصد ورود بگوید، نمازش باطل نمی شود و فقط گناهی کرده است چون تشریح کرده است. مثل این می ماند که یک کسی تشریح کند در وسط نماز بسم الله اضافه بگوید.

بله در صورتی نمازش باطل است که وقتی بسم الله را به عنوان جزء می آورد، بگوید جزء که امر مستقل ندارد پس باید یک امری تشریح کند، مثلا امر نماز ده جزء است، او یک امری یازده جزئی تشریح می کند. بعد بگوید من این نماز را به قصد آن یازده جزء آوردم. در این صورت آن امری که قصد امتثالش را کرده، وجود ندارد و آنی هم که خداوند سبحان جعل کرده، این شخص قصد او را نکرده است. اما این چنین قصدی از اساتید هم نمی آید چه برسد به عوام.

خوب این تخییر بین اقل و اکثر را آخوند ره قبول دارد و آقای صدر هم ظاهر کلماتش این است که قبول دارد. منتها اشکالش این است که می گوید آن تخییری که معقول است که تخییر بین اقل و اکثر است شرعا، در مقام خلاف ظاهر است چون امر به طبیعت کرده. آن تخییری که مطابق ظاهر است که تخییر عقلی است، که بگوییم بر یکی هم صادق است و بر دو تا هم صادق است، عقلا محال است. لذا می فرماید اگر فرد دوم را هم بیاورد که هر دو را به قصد امتثال به عنوان مصداق فرد باشد محال است. البته نه این که طبیعت بر دو تا صدق نمی کند. مشکل از ناحیه متعلق نیست. طبیعت بر هر دو صدق می

کند. مشکل از ناحیه امر است چون وقتی که تدریجی باشد، فرد اول را که آوردی فرد دومی را که می خواهی بیاوری، امری باقی نیست.

فتلخص مما ذکرنا که دو حرف را باید از هم جدا کنیم: یک وقت کسی می گوید امر دلالت می کند بر مره‌ی به شرط لا؛ در این صورت قطعاً فرد دوم را بیاورد عصیان می شود. اگر بگویند مره‌ی لا بشرط؛ در این صورت در طولی گیر نمی کنیم چون یکی را آورده و امر ساقط شده. دومی هم که مضر نیست. مثل این که انسان در نماز، محاسنش را شانه می کند. ولی اگر ما ده لیوان را، ده فرد عرضی را با هم و به صورت یک دفعه بیاوریم و بگوییم امر، دلالت می کند بر مره‌ی ولو مره‌ی لا بشرط، مرحوم آقای ایروانی فرموده اینجا امتثال مشکل است چون کدام یکی مصداق امتثال است؟ این امر مصداق امتثال ندارد لذا باید یک لیوان دیگر بیاورد.

ولی اگر گفتیم امر، نه دلالت می کند بر مره‌ی و نه دلالت می کند بر تکرار، بلکه طبیعی به مره‌ی امتثال می شود کما این که به تکرار هم امتثال می شود لذا اگر ده لیوان بیاورد، اشکال ندارد چون هر ده تا مصداق امتثال و طبیعت است.

سوال: اشکال آقای ایروانی را وارد دانستید؟

جواب: بله وارد است.

سوال: شاید غرض مولی با یکی از آنها استیفاء شد.

جواب: یک وقت هست که مولی یک لیوان آب خواسته، نمی دانم لیوان قرمز خواسته، یا آبی خواسته یا سبز خواسته، در این صورت رنگهای متعدد را می آورد، این خوب است. ولی اینجا که تعیین واقعی ندارد.

سوال: خوب یکی از آنها را استفاده می کند و غرضش حاصل می شود.

جواب: این که استفاده می کند و غرضش حاصل می شود را از کجا می دانید؟

سوال: به شرط لا که نیست.

جواب: درست ولی مصداق مأمور به که نیست. چه می دانیم که غرضش چیست. می گوید مره را نیاوردی.

سوال: اگر یک شخصی به جای خمس مالش، مثل ثلث مال را می دهد. مثلاً ثلث خانه اش را می دهد. در این صورت که دال بر مره، باشد خمس نداده؟

جواب: بله خمس نداده لذا باید حاکم شرع قبول کند، یعنی ابراء کند ذمه ی او را. مثلاً اگر خمس تعلق گرفته به کاسه های چینی، کاسه ملامین بدهید به حاکم شرع، میتواند قبول کند چون در اختیار اوست. بله در سهم سادات، مرجع هیچ ولایتی ندارد و حقی ندارد که تصرف در آن کند. لذا بعضی از مراجع که سهم سادات می گیرند و به طلبه می دهند چه سید و چه غیر سید، نباید بگیرد. چون ولایت بر سهم سادات برای مرجع ثابت نیست. لذا اصلاً حق ندارد بگیرد مگر این که مرجع را وکیل قرار دهند. ولایت بر اعطاء فقط بر خود شخص داده شده. حتی بنا بر مسلک آقای خوئی ره اینهایی که سهم سادات را به حساب می ریزند مجزی نیست. بله سهم امام را وقتی حاکم شرع از بانک گرفت، ابراء ذمه می کند. او در واقع سهم امام نداده ولی حاکم شرع، ابراء ذمه می کند. لذا احتیاط در این است که سهم سادات را در حساب نریزد مگر این که به سیدی که خواهد بدهد، اول از او وکالت بگیرد یا این که مقلد کسی باشد که بگوید به حساب بریز که فردای قیامت معذور باشد مگر این که آن مرجع فوت کند و مرجع بعدی بگوید تمام سهم ساداتهایی که داده ای بی فائده است که حق هم همین است که اجزاء در باب تقلید نیست.

سهم امام، ملک طلق امام علیه السلام و نسبت به سهم سادات ولایت تامه دارد. ولی نسبت به سهم امام ولایت نیست، ملک است. میگویند امام رضا علیه السلام فرمود ما کان لأبی بسبب الامامة فهو لی، خوب این که منافات ندارد. تخصیص در ادله ارث است همانطور که هبوه به ولد اکبر می رسد. اینجا هم فرموده آن اموالی که به خاطر امام علیه السلام ملک شده، به ورثه نمی رسد. به فرزندى که امام است می رسد. لذا سهم امام ملک امام است ولی فقیه نه. لذا امام رضا علیه السلام به شخصی از لای در، چهارصد دینار تقریباً سی صد مثقال طلا، داد و فرمود من خجالت می کشم شما را ببینم. خوب ممکن است حضرت از سهم امام داشته باشد. بعد یک مرجعی بگوید من هم می خواهم بدهم، چطور می خواهد بدهد. او شاگرد مغازه است و امام، مالک است.

مرجع حتی ولایت بر سهم امام ندارد و حتی به قول شیخنا الاستاذ ما در زمان غیبت، نائب الامام نداریم. نیابت فقط در زمان غیبت صغری بوده. بله مرجع، از باب قطع به رضا است. لذا مرحوم آقای تبریزی می فرمود مرجع نمی تواند وکالت به کسی بدهد بگوید تو وکیل سهم امام را بگیری صرف کنی، مگر خودش وکالت دارد که به کسی وکالت بدهد؟! بلکه او مأذون است. یعنی می گوید من همانطور که در جایی که قطع به رضا دارم، اذن دارم، به شما هم اذن می دهم لذا می فرمود اگر کسی سهم امام بگیرد و قبل از آن که مصرف شود تلف شود ضامن است ولو مأذون هم بوده.

چهارشنبه ۹۵/۱۱/۲۰ (جلسه ۱۸۸)

کلام در این بود که یکی از ثمراتی که اگر ما گفتیم امر دلالت بر تکرار می کند این را شمرده اند که امتثال بعد الامتثال جایز است یعنی اگر مأمور به را آورد مجدداً می تواند مأمور به را بیاورد مرحوم آقای آخوند تفصیل می دهند و می فرمایند تارة با اتیان مأمور به غرض مولى حاصل می شود مثل این که مثلاً مولى گفته پای این درخت آب بریز و ریخت این جا امتثال بعد الامتثال معنی ندارد به خاطر این که غرض مولى حاصل شده و امر مولى قطعاً ساقط شده اما یک وقت هست غرض مولى به مجرد

اتیان مأمور به ساقط نمی شود مثل این که مولی تشنه است می گوید آب بیاور آن جا یک غرض ادنی هست و یک غرض اقصی ، غرض ادنی این است که آب بیاورد و جلوی او بگذارد غرض اقصی این است که آب را بخورد ، این جا اگر هنوز غرض اقصی حاصل نشده و مولی آب را نخورده است امر مولی ساقط نشده لذا اگر آب بریزد و مولی نتواند بخورد باید دوباره آب بیاورد ، یعنی از ظاهر عبارت مرحوم آخوند معلوم می شود که این جا تبدیل امتثال جایز است ، آقای خوئی و مرحوم محقق اصفهانی به تفصیل آخوند اشکال کرده اند که این فرمایش شما بی وجه است چون غرض مولی چیزی است که همیشه بر متعلق امر مترتب است جایی که مولی می فرماید آب بیاور و می خواهد رفع تشنگی کند غرض مولی تمکن از رفع تشنگی است از امر ، نه رفع تشنگی خود چون این در اختیار عبد نیست و عبد نمی تواند این را تحصیل کند ، وقتی که عبد نمی تواند این را تحصیل کند چطور می تواند غرض از امر باشد ؟ غرض مولی از این امر تمکن مولی از رفع تشنگی است و آنی که شما اسمش را غرض اقصی گذاشتید آن غرض از امر نیست غرض امر از امر تمکن از رفع تشنگی است ، لذا این فرمایش شما آقای آخوند درست نیست و همه جا به مجرد اتیان به مأمور و متعلق امر غرض حاصل می شود و امر ساقط می شود و امتثال بعد الامتثال جایز نیست .

سوال : غرض از امر تمکن است ولی تمکن می خواهد نتیجه ای داشته باشد و مادامی نتیجه حاصل نشده می تواند تبدیل کند و کاملاً عرفی هم هست .

جواب : شاید فرمایش شما چیزی باشد که آقای صدر می گوید .

آقای صدر هم به آخوند اشکال دارد و هم به آقای خوئی و محقق اصفهانی ، اشکالی که به آقای آخوند دارد این است که اتیان مأمور به موجب سقوط امر است سواء حصل الغرض أم لا ، این عقلی است لذا در بحث اجزاء خواهد آمد ان شاء الله اتیان مأمور به به جمیع اجزاء و شرائطه مسقط للامر و مجز عن

الامر و جای شبهه ندارد و اسمش هم اجزاء اتیان المأمور به الاختیاری عن الامر الاختیاری است .
غرض را چه کار داریم ؟ این اشکالی است که نسبت به مرحوم آخوند کرده است که غرض اقصی و
ادنی ندارد مگر سقوط امر دائر مدار حصول غرض است که این کلام را بگوئیم . به مرحوم حاج شیخ
اصفهانی و آقای خوئی اشکال کرده که درست است که غرض از امر رفع تشنگی نیست چون رفع
تشنگی در اختیار عبد نیست و غرضش تمکین است منتهی در بحث مقدمه ی واجب هم ما و هم مرحوم
آقای خوئی گفتیم که آنی که واجب است مقدمه ی موصله واجب است نه ذات مقدمه درست است که
غرض از امر تمکن مولی است ولی آن تمکنی که منجر بشود به ذی المقدمه و رفع عطش مقدمه ای که
منجر نشود این غرض از امر نیست ، غرض از امر غرض مقدمی است منتهی غرض مقدمی مجرد تمکن
نیست و تمکن موصل به رفع عطش است .

این اشکالی است که به مرحوم آقای خوئی و محقق اصفهانی کرده اند و به مرحوم آقای آخوند ، به
عقل قاصر فاطر ما این اشکالات نه به آقای آخوند وارد است و نه به مرحوم آقای خوئی وارد است ،
اما به آقای آخوند وارد نیست، در بحث تبعیدی و توصلی عرض کردیم آقای صدر اصلا این حرفی که
میزنی در واقع مثل این است که بگوئی اجتماع نقیضین جایز است که بدیهی البطلان است ، چرا؟ چون
امر اعتباری که سقوطش تکوینی نیست ، امر اعتباری سقوطش به دست مولی است ، مولی از اول می
گوید امر می کنم به این صلاة حتی تأتوا بها ، شما اشکال کردید که امر مقید سقوط نمی کند و داعویتش
ساقط می شود ، بسیار خوب کاری به آن نداریم ، حالا آقای آخوند که می فرماید این امر ساقط نمی
شود چون غرضش ساقط نشده است ، شما می گوئید سقوطش قهری است ، یعنی چه سقوطش قهری
است ؟ مولی باید امرش را مقید کند ، کاشف چه کسی است ؟ عقل ، عقل می گوید امر مولی به چقدر
مقید است ؟ به صرف اتیان مأمور به یا به صرف حصول غرض ؟ قطعاً به صرف حصول غرض ، چرا؟
چون آقای خوئی که می فرماید این امر ساقط می شود می گوید این امر بقائش بعد از آن لغو است ،

بقائش بعد از آن لغو است کی لغو است ؟ وقتی که غرض مولی حاصل شود ، عجب از شما آقای صدر که می گوئید این امر ها سیاق است و مثل لباس است و عمدۀ روح حکم به غرض مولی بر می گردد ، غرض مولی حاصل نشده امر مولی ساقط شده ؟ به کدام عقل ؟ اما این که شما در آن جا می گوئید اتیان مأمور به جمیع اجزاء و شرائطه ، مجزی است ، در صورتی است که محصل غرض باشد و الا احدی نمی گوید مجزی است ، خود شما هم نمی گوئید مجزی است . لذا این اشکال به آخوند بی وجه است .

سوال : ایشان برهانی ذکر می کنند که طبق آن می گویند حرف آخوند غلط است و شما برهان را ذکر نکردید ، می گوید امر که به چیزی می خورد یا از اول متعلقش جامع بین فرد مآتی به و غیر آن است که تحصیل حاصل است و یا متعلقش جامع غیر این فرد مآتی به است که در این جا تبدیل متعلق پیش می آید به این بیان که قبل از این اتیان کنم شامل تمام افراد می شد و وقتی که من اتیان کردم شامل این فرد نمی شود .

جواب : ایشان اگر می گفت اجتماع ضدین جائز است محترمانه تر بود به خاطر این که عرض کردیم سقوط امر تکوینی که نیست و مقید است می گوید یا به خصوص این مقید است یا به جامع . اگر به خصوص این مقید است ، دومی هم که بیاوری ، باز ساقط نمی شود . گفتیم به خصوص این مقید نیست . اصلاً مقید به اتیان مأمور به نیست . مقید به محصل غرض است . اگر دومی را مثل اولی بیاوری ، بله . مثل تعبدی و توصلی . ولی اگر دومی را طوری بیاوری که محصل غرض باشد . این که می گوئید مأمور به عوض شده ، نه عوض نشده چون قید محصل غرض ، داخل مأمور به که نیست . حالا یا مثل تعبدی و توصلی نمی تواند . یا در این رفع عطش ، نمی تواند چون مولی نمی تواند به عبدش بگوید تو بیا رفع عطش من کن حتی به این که آب بریز در دهنم چون باید او قورت بدهد . بعد هم ما در جای خودش گفته ایم حتی در جائی که غرض مولی می تواند مطابق امرش باشد ، عقل نمی گوید لازم است که امر

همانطور باشد. می گوید امر به ده جزء کردم، منتها غرض من به این جزء یازدهم هم هست. چرا امر نکردی به جزء یازدهم؟ می گوید به خاطر این که فضولها را بشناسم.

این اشکال آقای صدر به آقای خوئی که مقدمه ی موصله است، با اشکالش به آخوند تهافت دارد. در ما نحن فیه این که امر به اتیان متعلقش ساقط می شود به برهان عقلی نیست بلکه به خاطر این است که امر از اول مقید است. قیدش چیست؟ اتیان متعلق؟ نه. قیدش این است که حتی یحصل غرض المولی. بنابراین سقوط، تکوینی نیست بلکه به دست مولی است. مولی چه طور می تواند امرش را ساقط کند؟ از اول اعتبارش را مقید جعل کند. آن قیدی که اخذ کرده، اتیان متعلق نیست بلکه حصول غرض است چون این عقل است که دارد کشف می کند که قید را اخذ کرده. عقل می گوید که اخذ در متعلق لازم نیست چون علت محدثه اش غرضش بوده. اما این که می گوید فرد دومی هم مجزی نیست، خوب بله اگر فرد اولی را هم مثل دومی بیاوری، درست است. می گوید اگر جور دیگری بیاوری، مأمور به عوض شده، خوب مأمور به عوض نشده. مأمور به مثل تعبدی و توصلی، همان است منتها به تو فهمانده باید این را هم بیاوری تا غرض من حاصل شود. حالا چرا این را اخذ نکرده، چون مثلاً رفع عطش در اختیار عبد نبوده که آن را اخذ کند.

اشکال شما به آقای خوئی هم وارد نیست چون یک مطلب را آقای خوئی دست بر آن گذاشته که آن را آقای صدر غافل شده و آن نکته این است که اگر این آبی که میاورد، ریخته باشد، از محل بحث خارج است چون اگر ریخته باشد، امر دوم دارد که آب بیاورد. اگر آب اول موجود باشد چون تبدیل امتثال معنایش این است که یک لیوان دیگر هم بیاورد، تبدیل امتثال یعنی چه؟ یعنی من می خواهم مصداق امتثال، اولی نباشد، دومی باشد، خوب آقای صدر، اگر لیوان اولی هست، دومی هم هست، بگویند نه لیوان اولی را صرف نظر کردم می خواهم دومی باشد. این معقول است؟ این را حواسش هست

آقای خوئی که درست است که مقدمه ی موصله است، درست است که تمکن مولی است از رفع عطش، ولی اگر مقصود شما آنجائی است که آب بریزد، از محل بحث خارج است. فرض این است که آب هست، وقتی که آب دوم را هم آورد می توانید بگویید این آب دوم مقدمه ی موصله است، آب اولی نیست؟ من تبدیل امتثال کردم؟ تبدیل امتثال یعنی آن یکی امتثال نباشد و این امتثال باشد.

مقدمه ی موصله معنایش این است که اگر مولی آن را اختیار کند، تمام شود و لذا اگر سه لیوان آب بیاورد، مولی یکی را انتخاب کند، آن دو تای دیگر هم مصداق امتثال است. مقدمه ی موصله آنی نیست که رفع عطش خارجی به آن بشود.

و عجیب این است که خود ایشان قبل از این که وارد این اشکالات بشود، حواسش به یک مطلب هست و می گوید این که می گوئیم تبدیل امتثال جائز است یا جائز نیست یک مطلب از محل بحث خارج است. آن مطلب کجاست؟ مثلا اگر مولی گفته در را باز کن به شرط این که یک ساعت بعد بعد داخل اتاق برود. ولی اگر اینجا در را باز کرد ولی دوباره در بسته شد، می گوید این تبدیل امتثال نیست بلکه کشف می شود که آن، مامور به نبوده. خوب اگر حواس شما به این هست، اگر این لیوان بریزد قبل از خوردن، معلوم می شود که مامور به نبوده که شما می گوئید یا طبق حرف حق، امر دوم دارد. اگر باشد تا وقتی که بخورد، تبدیل امتثال نیست. چون مراد از تبدیل امتثال یعنی اولی مصداق نیست، دومی مصداق است.

ان قلت: تبدیل امتثال داریم. ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه. روایاتی داریم که اگر کسی نمازش را فرادی خوانده، با جماعت عامه می تواند اعاده کند. بعد دارد که فلیجعله الفریضة. آن را فریضة قرار دهد. خوب فریضة قرار دهد یعنی چه قطعا دو تا فریضة که نمی شود پس قطعا اولی مصداق نیست و تبدیل امتثال شده.

قلت: مرحوم آقای خوئی جواب می دهد که فليجعلها الفريضة نه این است که همان فریضه ای که خوانده ای این را نیز قرار بده. یعنی شما نماز فرادی را خوانده ای. بعضی خیال می کنند با عامه نمی شود نماز واجب خواند، مثلا می گوید که نماز با آنها به دل من نمی چسبد، البته همینطور هم هست. نماز با آنها که ثواب دارد، نماز فرادی است منتها همراه با آنها می خواند و شکل ظاهری است. خوب امام علیه السلام در این روایت می خواهد این توهم را دفع کند. دومی را با آنها بخوان به عنوان این که یکی از نمازهای واجبی که قضاء شده نه این که همان فریضه ی قبلی باشد.

آقای صدر اشکال کرده که فليجعلها فريضة ندارد بلکه فليجعلها الفريضة دارد. این «ال» مقصود این است که همان فریضه سابق است.

این اشکال آقای صدر تمام نیست. ان شاء الله روز سه شنبه.

سه شنبه ۹۵/۱۱/۲۶ (جلسه ۱۸۹)

کلام در این بود که امتثال بعد از امتثال یا امتثال بعد الامتثال جایز است یا جایز نیست؟ مرحوم آقای آخوند تفصیلی دادند که تفصیل ایشان را اشکال کردیم که این وجهی ندارد و مرحوم آقای خوئی هم اشکال فرمود بعد رسیدیم به این جا که شما سر بی صاحب می تراشید، ادل الدلیل علی شیء وقوعه، ما تبدیل امتثال داریم و امتثال بعد الامتثال داریم و وقتی داریم شما بحث در امکان آن می کنید؟

روایاتی که موهم این معنی بود دو طائفه روایات بود، یک طائفه در صلاة آیات وارد شده و یک طائفه در صلاة جماعت وارد شده. روایاتی که در صلاة جماعت وارد شده سه لسان دارد، بعضی لسانش این است که أعد، و بعضی لسانش این است که يجعلها الفريضة و بعضی لسانش این است که ان الله اختار احبهما و اتمهما، روایاتی که در صلاة آیات وارد شده شبیه طائفه ی اولی از روایاتی است که در صلاة جماعت وارد شده است، در باب هشت از ابواب صلاة آیات روایاتی هست که مستحب است نماز آیات

را آن قدر طولانی بکنید که کسوف و خسوف تمام شود و قرص شمس و یا قمر انجلاء پیدا کند و در بعضی روایات دارد آن قدر پیامبر گرامی اسلام صلوات الله علیه و آله و سلم و لعنة الله على أعدائهم اجمعین نماز را طولانی فرمودند که بعضی غشی علیهم ، یعنی یا ضعف مفرط پیدا کردند یا بی هوش شدند . اگر کسی آن قدر طولانی نکرد و قبل از آنی که قرص شمس یا قرص قمر انجلاء پیدا کند نماز آیات را تمام کرد، آیا دو مرتبه می تواند نماز آیات را بخواند؟ بله، حضرت فرمودند دوباره نماز آیات را بخوان . این روایات دو روایت است که در یک روایت هست که واجب نیست که آن قدر طولانی کند که شمس و یا قمر انجلاء پیدا کند .

روایت یک از باب هشت از ابواب صلاة الكسوف و الآيات ، مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلَاةُ الْكُسُوفِ إِذَا فَرَعْتَ قَبْلَ أَنْ يَنْجَلِيَ فَأَعِدْ. اگر کسی نماز آیات می خواند قبل از آن که خورشید باز شود نمازش تمام شد فأعد. روایت دوم در همین باب دارد که : وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: إِنْ صَلَّيْتَ الْكُسُوفَ إِلَى أَنْ يَذْهَبَ الْكُسُوفُ عَنِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَ تَطَوَّلَ فِي صَلَاتِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ أَفْضَلُ وَ إِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ تُصَلِّيَ فَتَفَرَّغْ مِنْ صَلَاتِكَ قَبْلَ أَنْ يَذْهَبَ الْكُسُوفُ فَهُوَ جَائِزٌ الْحَدِيثُ. اگر دوست داری نماز آیات خود را زودتر از انجلاء شمس یا قمر تمام کنی فهو جائز، حالا این که اگر تمام کرد واجب است دوباره بخواند یا نه جایش این جا نیست، جزء مسلمات است و شاید ضرورت مذهب بر این قائم است که نماز آیات إعاده اش واجب نیست اگر چنان چه قبل از انجلاء نماز را تمام کنی ، ولی أعد یعنی همان نماز را تمام کند اگر تبدیل امثال جایز نیست پس چطور حضرت فرموده اند أعد؟ این همان طوری که مرحوم آقای خوئی (رض) جواب داده اند این منافات ندارد، این تبدیل امثال نیست این أعد حمل بر استحباب می شود، چطور که یکی از مستحبات نماز شب است و یک از مستحبات نماز جعفر است

یکی از مستحبات هم اعاده ی نماز آیات است این تنافی ندارد ، پس این اعد ربطی به مقام ندارد اولی
مصدق واجب است و دومی هم که مستحب است، این مشکلی ندارد ، انما الکلام در طائفه ی ثانیه
است .

سوال : این که مستحب است نفی تبدیل امتثال نمی کند، تبدیل امتثال مستحب است نکته در جواب باید
این باشد که تبدیل امتثال مستحب نیست .

جواب : تبدیل امتثال مستحب است خنده دار است ، اولی آیا مصداق واجب هست یا نیست ؟ پس
تبدیل امتثال نشد، تبدیل امتثال یعنی روی اولی خط بکشید و یکی دیگر را بیاورد .

مستشکل : این که دو باره بیاورد مستحب است یا نه ؟

جواب : این که منافات ندارد ، تکبیره الاحرام یک واجب است ولی هفت تا مستحب است، این معنایش
تبدیل امتثال نیست، امر جداگانه دارد . چطور که تکرار تکبیره الاحرام مستحب است تکرار آن نماز
مستحب است .

انما الکلام در روایاتی است که در باب پنجاه و چهار از ابواب صلاة الجماعة وارد شده است، مرحوم
صاحب وسائل (ره) عنوان باب را این گونه ذکر می کنند : **بَابُ اسْتِحْبَابِ إِعَادَةِ الْمُنْفَرِدِ صَلَاتِهِ إِذَا وَجَدَ
جَمَاعَةً إِمَامًا كَانَ أَوْ مَأْمُومًا حَتَّى جَمَاعَةَ الْعَامَّةِ لِلتَّقِيَّةِ وَ عَدَمِ وُجُوبِ الْإِعَادَةِ.**

عرض کردیم این روایات سه لسان دارد:

یکی: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي
الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَيَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ.

دوم: وَ رَوَى أَنَّهُ يُحْسَبُ لَهُ أَفْضَلُهُمَا وَ أَمْتَهُمَا.

سوم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع أَنِّي أَحْضَرْتُ الْمَسَاجِدَ مَعَ جِيرَتِي وَغَيْرِهِمْ فَيَأْمُرُونَنِي بِالصَّلَاةِ بِهِمْ وَ قَدْ صَلَّيْتُ قَبْلَ أَنْ آتِيَهُمْ وَ رَبَّمَا صَلَّى خَلْفِي مَنْ يَقْتَدِي بِصَلَاتِي وَ الْمُسْتَضْعَفُ وَ الْجَاهِلُ فَآكْرَهُ أَنْ أَتَقَدَّمَ وَ قَدْ صَلَّيْتُ لِحَالٍ مَنْ يُصَلِّي بِصَلَاتِي مِمَّنْ سَمِيَتْ لَكَ فَمُرْنِي فِي ذَلِكَ بِأَمْرِكَ أَنْتَهِيَ إِلَيْهِ وَ أَعْمَلُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَتَبَ ع صَلِّ بِهِمْ.

این لسان صل بهم، از لسان صلوة آیات روشن شد که منافاتی ندارد و امر کرده استحبابا به دوباره خواندن. اگر روایت آمد که اگر مستطیع، حجة الاسلام را به جا آورده، مستحب است که دوباره حج به جا بیاورد کما این که همینطور هم هست، این تبدیل امتثال نیست. این در واقع یک امر دیگری است و مستحب است کما این که بهترین نقضش، تکبيرة الاحرام است. همانطور که مستحب است هفت مرتبه تکبيرة الاحرام بگویند ولی یکیش واجب است، این هم همینطور است، اولی واجب است و دومی مستحب است.

انما الکلام در دو لسان دیگر است. اولی را نمی شود گفت يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ، بگوئیم مستحب است چون می فرماید و يجعلها الفريضة.

چند جواب داده شده:

یک جواب مرحوم آقای خوئی داده که و يجعله الفريضة یعنی می تواند این نماز دوم را فريضة قرار دهد، نه همان فريضة، نماز قضاء دارد می فرماید دومی را به نیت نماز قضاء بخواند. تبدیل امتثال نیست.

آقای صدر به مرحوم آقای خوئی ره اشکال کرده: دو قرینه در روایت هست که این دو قرینه، خلاف مدعای شما را ثابت می کند.

قرینه اول: اگر می بود و يجعلها فريضة و نكره بيان می فرمود، له وجه. ولی ويجعله الفريضة ظاهر «ال» عهد ذكرى است یعنی همان فريضة ی قبلی را يجعلها. در این صورت می شود تبدیل امتثال و فريضة دیگر نیست.

قرینه دوم: ان شاء، به چه معناست و به کجا بر می گردد؟ دو جمله در فرمایش امام علیه السلام داریم: یک جمله: یصلی معهم، و یک جمله: و يجعله الفريضة. این ان شاء، آیا به یصلی معهم و يجعله الفريضة می خورد یا به يجعله الفريضة فقط؟ اگر بخواید به هر دو بخورد خلاف ظاهر است چون فرض این است که سوالش از مشروعیت بود که من اگر نمازم را خواندم، بعد یک جماعتی از عامه پیدا می کنم، آیا می توانم دوباره با آنها نماز بخوانم یا نه؟ چرا این را می گویی؟ به خاطر این که چه کسی می گوید پشت سر امام صادق علیه السلام نماز واجب است تا چه برسد به این که پشت سر عامه، آن هم کسی که نمازش را خواند؟ پس این قطعا سوالش از مشروعیت است یعنی اگر دلم بخواید، می توانم بخوانم؟ پس ان شاء به یصلی بخورد معنا ندارد چون او که از وجوب سوال نکرده. از مشروعیت سوال کرده. حضرت فرموده اگر دلت بخواید می توانی. خوب این گفتن ندارد. پس این یصلی معهم، ان شاء ندارد. ان شاء می خورد به يجعله الفريضة. خوب يجعله الفريضة، یعنی چه که ان شاء. خوب طرف مقابلش چیست؟ اگر بخواید فريضة قرار می دهد، یعنی اگر نخواهد چکار می کند؟ نافله قرار می دهد؟! ما اصلا نماز نافله چهار رکعتی داریم؟ این قطعا، این ان شاء، یعنی اگر دلش بخواید همان نماز واجب قرار می دهد. اگر دلش نخواهد، یک نماز قضاء دیگر قرار می دهد.

پس یک دفعه دیگر عرض می کنم: ان شاء به یصلی معهم نمی خورد. چرا؟ چون قطعا اعاده این نماز به جماعت واجب نیست چون حتی نماز پشت سر امام صادق علیه السلام واجب نیست چه برسد پشت سر عامه آن هم کسی که نمازش را خوانده.

پس قطعاً ان شاء، می خورد به يجعله الفريضة. خوب در مقابلش چیست؟ ما نماز چهار رکعتی مستحب نداریم.

سوال: نماز صوری بخواند

جواب: نماز صوری که امر ندارد. مستحب است. مشروع است. تقیه این است که نماز امر دارد. و الا می فرمود همانطور کنار آنها پائین و بالا شو.

پس يجعله الفريضة یعنی همان فريضة ی قبلی. به «ال» تمسک نکرد بلکه به کلمه ان شاء تمسک کرد. این توجیه مرحوم آقای خوئی و اشکالات آقای صدر.

یک توجیه دومی آقای صدر ذکر می کند که و يجعله الفريضة، عنوان فريضة عنوان وصفی نیست بلکه معرف است مثل عنوان نافله. اگر کسی نذر کند نماز نافله، بخواند، می شود واجب ولی به آن فريضة نمی گویند. فريضة، عنوان مشیر است نه این که فعلاً فريضة باشد. وقتی عنوان مشیر شد، می شود مثل کلمه «اعد» مثل کلمه «صل» یعنی مستحب است دوباره بخواند.

این را اشکال می کند که خلاف ظاهر است چون حمل فريضة، بر عنوان مشیر، خلاف اصل اولی است که هر عنوانی که اخذ می شود موضوعیت دارد. اگر یک کسی می گوید مجتهد جواز تقلید دارد، نمی شود از کسی که بعداً مجتهد خواهد شد تقلید کرد زیرا فعلاً باید مجتهد باشد و این که مشیر باشد به کسی سیصیر مجتهداً خلاف ظاهر است. فريضة بخواهد مشیر و معرف باشد به فريضة ی بالذات ولو فعلاً فريضة نباشد، خلاف ظاهر است.

توجیه سومی که آقای صدر ذکر می کند این است که وقتی برهان عقلی داریم که تبدیل امثال جائز نیست عقلاً، اصلاً طرح روایت غلط است. مثل این که کسی می گوید الرحمن علی العرض استوی را

معنا کن. می گوئیم یعنی خداوند سبحان مستولی بر عرشش است. می گوید نه، استواء یعنی بالا سر عرشش ایستاده. می گوئیم خداوند سبحان که جسم نیست. می گوید آیه را معنا کن. لذا این اصلش بی معناست. منتها این روایات را که می بیند، در حکم عقلی خودش شک می کند. می گوید نکند این حکم عقلی اشتباه باشد. اگر این روایت، توجیه مناسب نداشته باشد ما بایستی در حکم عقلی خودمان تجدید نظر کنیم و اگر توجیه مناسب داشته باشد نه. این روایت توجیه مناسب دارد:

این روایت دو احتمال دارد: یکی این که یصلی معهم و يجعله الفریضة ان شاء یعنی تبدیل امتثال باشد و دومی را مصداق واجب قرار می دهد. خوب این نقض به حکم عقل می شود.

احتمال دوم این است که فریضه مشروط به شرط متأخر است. شما الآن که نماز فرادی می خوانی، این نماز فرادی در صورتی مصداق واجب است که این نماز را دوباره به جماعت نخوانی. اگر دوباره به جماعت بخوانی، مثل نمازی می شود که خیال می کردی وضو داری خواندی، بعد می فهمی که وضو نداشتی. این تبدیل امتثال نیست چون قبلا در اول بحث عرض کردیم از قول ایشان که تبدیل امتثال اگر در جایی شارع شرط کند که این نماز به شرطی مصداق مأمور به است که تا آخر وقت، جماعتا خوانده شود، اگر جماعتا خوانده شد، می شود مثل نماز بی وضو. این مصداق امر نیست. خوب حالا می فرماید يجعلها الفریضة ان شاء. یعنی اگر دلش بخواهد می تواند این را نماز فریضه قرار دهد. این را فریضه قرار دهد نه این که این را تبدیل امتثال کند. بلکه یعنی وقتی نماز اولی، دومی پشت سرش آمد آن نماز اولی از بین می رود. مصداق مأمور به نیست. مثل زنی است که از صبح روزه گرفته می تواند روزه اش را باطل کند، یک قرص می خورد حائض می شود. اینجا هم نماز دومی که می آید نماز اولی را باطل می کند. این اشکالی ندارد.

پس این روایت دو احتمال دارد که یک احتمالش با حکم عقل می سازد و یک احتمالش با حکم عقل نمی سازد.

سوال: این هم خلاف ظاهر است چون اطلاق ماده می گوید واجب مشروط نیست.

جواب: خود آقای صدر هم جواب این را داده. تخصیص می شود. این روایت که آمد، مخصص اطلاق ماده می شود. همیشه در این موارد وقتی این تخصیص، هیئت را قید زد، ماده هم خود به خود تضییق قهری پیدا می کند.

توجیه بعدی این است که این روایت در مورد شخصی است که در وسط نماز است. در وسط نماز یک جماعتی بر پا می شود. حال می تواند این نماز را بشکند و با جماعت بخواند؟ حضرت فرمود بله می توانی. قرینه ی این حرف این است که در روایت آمده، فی الرجل یصلی وحده. فعل مضارع به معنای حال و استقبال است نه ماضی.

این توجیه را آقای صدر دو اشکال می کند:

یک: در روایت دارد «ثم یجد جماعة» اگر در وسط نماز جماعت پیدا شود که «ثم» نمی گویند. می گویند «فیجد جماعة»

دو: همیشه امام علیه السلام باید مدلول مطابقی سائل را جواب دهد. یعنی راوی سوال می کند آیا می شود در وسط نماز فرادی نماز را باطل کنیم و جماعت بخوانیم، خوب حضرت می فرمود نعم، یجوز. و یجعلہ الفریضه ان شاء غلط است. خوب قطعاً فریضه است. حضرت باید می فرمود یجوز و یصلی معهم.

ادامه ی بحث ان شاء الله فراد.

چهارشنبه ۹۵/۱۱/۲۷ (جلسه ۱۹۰)

کلام در این بود که اگر تبدیل امتثال بعد الامتثال جایز نیست عقلا پس تکلیف این روایاتی که وارد شده در باب صلاة جماعت چیست؟ روایاتی که در باب صلاة جماعت وارد شده بود سه طائفه بود، یک طائفه این بود که أعد معهم، این لسان هیچ مشکلی نداشت و دلالت می کرد بر این که مستحب است که انسان نمازی را که فرادی خوانده است دوباره با جماعت اعاده کند و ربطی به تبدیل امتثال ندارد مثل این که حج یک مرتبه اش واجب است و بقیه اش مستحب است. طائفه ی ثانیه مشکل داشت که روایاتش این بود که در صحیحہ ی هشام بن سالم صلّ معهم و يجعلها الفريضة ان شاء، این روایات را توجیہات عدیده ای کرده اند چهار توجیہ یا پنج توجیہ که تمام توجیہاتی که آقای صدر که ذکر کرده و حتی توجیہی که قبول کرده در فرمایشات مرحوم آقای خوئی در بحث اجزاء هست قطعا قبل هم بوده و نکته ی جدیدی در کلمات ایشان نیست و در کلمات آقای خوئی شاید قبل آقای خوئی هم بوده است که يجعلها الفريضة را حمل می کنیم بر این که مأمور به صلاة فرادی است ولی به شرط متأخر، به شرط این که بعد جماعت را نخواند، اگر صلاة فرادایی بعد جماعت را دنبالش آورد می گوئیم در واقع مصداق مأمور به و امتثال دومی است و نماز اول مثل نماز بی وضوء است که این ربطی به تبدیل امتثال ندارد و روایات نیز بر این مطلب اشعار دارد و محذوری در مقام نیست، این کلامی که ایشان در این مقام اختیار کرده خلاف مشی فقہی او است در مشی فقہی اش همان کلام آقای خوئی که استحباب اعاده دارد، در تعلیقه ای که بر منهاج الصالحین مرحوم آقای حکیم (ره) دارد آن جا مسأله ای هست که مشعر به مبنای آقای خوئی است منتهی در این الفتاوی الواضحة تصریح کرده است که اگر نمازی فرادی خواند بعد به جماعت آورد نماز فرادی مصداق مأمور به است و امر ساقط می شود و دومی را که آورد مصداق امر استحبابی است و مصداق مأمور به همان اولی است. این جای تأمل دارد که معمولا آقای صدر که در اصول ما من مطلب الا و این که اشکال می کند، در فقه فتاوايش به آقای خوئی

نزدیک تر است تا فتاویٰ مرحوم آقای تبریزی یعنی درصد مخالف ایشان با آقای خوئی اگر کم تر از آقای تبریزی نباشد بیشتر نیست. این تناقضی است که در اصول و در فقه ایشان دارد که مهم نیست. سوال: ظاهراً در کلام ایشان تناقضی نیست، چون ایشان به شرط لا از این که بخواهد فریضه قرار دهد مرادشان است یعنی جماعتی که به نیت فریضه باشد، به شرط لا از این است.

جواب: می‌گوید فریضه را مستحب است اعاده کند (مستشکل: می‌تواند مستحب قرار دهد) مستحب نگفت گفت می‌تواند این را همان فریضه قرار دهد می‌تواند قضاء قرار دهد، خودش تصریح دارد که به اولی امر ساقط می‌شود.

اما مطلب دوم، این است که این حرفی که شما زدید (عرض کردیم در فرمایشات آقای خوئی در بحث اجزاء هست، قطعاً قبل از ایشان هم فرموده اند ولی آقای خوئی دارد نیم خط دارد نه به عنوان این که این فریضه است به شرط این که بعدش جماعتاً اعاده نکند) این لبس بر می‌گردد به یک تخییری که آن تخییر قابل التزام نیست چون شما باید بگویید شارع امر فرموده یا به صلوة فرادای تنها، یا به صلوة جماعه تنها، یا به صلوة جماعتی که همان نماز، قبلش فرادای خوانده شده، این هم مصداق است. آن هم به اختیار خودش است یعنی بگوید یکی از مصادیق، فرادای تنهاست. یکی از مصادیق، جماعت تنهاست، یکی از مصادیق، آن جماعتی است که اول فرادای خوانده و بعد به میل خودش جماعت بخواند. پس در مقام ثبوت سه عدل دارد. اگر یک واجب تخییری ای یک عدلش به اختیار عبد باشد، لغو است. مثل این که شارع بفرماید امر شده به شتر سواری یا به فوتبال یا به فوتبال اگر هم دلش خواست اسب سواری کند، می‌گوییم این سومی که لغو است چون هیچ وقت واجب مقید نمی‌شود به اختیار مکلف. مثل این که می‌گوید اگر دلت می‌خواهد نماز بخوانی، نماز بر تو واجب است. بله یک وقت هست می‌گوید اگر فرادای را ظهر خواندی، در ذهنت خطور کرد که جماعت بخوانی، باید جماعت را بیاوری،

این خوب است. یعنی باید یک جائی یقه ی شخص را بگیرد. این از آن تخییرهای اقل و اکثری می شود که هبنقه هم نمی گوید. بله یک تخییر بین اقل و اکثر ممکن است مثلا بین یک و سه که اگر دو را آوردی، سه را باید بیاوری، ولی اگر بفرماید تخییر بین اقل و اکثر بین یک و دو و دو و دو هم اختیاریت است، این که در واقع امر نیست چون امر باید به عدلها داعویت داشته باشد و این عدل داعویت ندارد. حتی اگر تخییر بین اقل و اکثر ممکن باشد، این تخییر بین اقل و اکثر ثبوتا ممکن نیست.

لذا آقای خوئی این حرف را می فرماید گفتن ندارد.

مرحوم آقای خوئی یک اشکال اثباتی هم کرده و فرموده ما باید این روایت فلیجعلها الفریضة را حمل کنیم بر آن فریضه ی قضاء به خاطر موثقه ی اسحاق بن عمار که می فرماید مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَلْمَةَ صَاحِبِ السَّابِرِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع تَقَامُ الصَّلَاةُ وَقَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ صَلِّ وَاجْعَلْهَا لِمَا فَاتَ.

مرحوم آقای خوئی ره این واجعلها لما فات را قرینه گرفته بر این يجعلها الفریضه که یعنی فریضه ی قضاء نه فریضه ای که الآن خوانده.

این اشکالی که آقای صدر کرده که اگر مقصودش فریضه ی قضاء باشد، باید باشد و يجعلها فریضة، نه الفریضة، این حرف درست نیست چون این که اگر یک جایی کلمه ای قبلش گذشته باشد و بعد یک «ال» بیاید، عهد ذکری است، کلیتش درست نیست. می تواند «ال» جنس باشد. می گوید نماز به تنهایی خوانده ام بعد جماعت پیدا کرده ام حضرت می فرماید نماز می خوانی و آن را فریضه قرار می دهی. چه کسی گفته که این «الفریضة» همان فریضه است؟ مخصوصا این که کلمه ی فریضة قبلش تکرار نشده. اگر نگوئیم که قطعا «ال» جنس است، حداقلش این است که با «ال» جنس هم می سازد و الا می فرمود و يجعلها تلك الفریضة.

مخصوصاً به قول آقای خوئی به قرینه ی صل و الجعلها لما فات.

سوال: این ها دو روایت هستند.

جواب: می دانیم ولی اینها به عنوان زیادی در جواب ایشان بیان می کنیم و الا جواب ایشان که تمام شد.

بنابراین با «ال» جنس می سازد و شاهدش هم این است که آنهایی که خریط این فن هستند مثل صاحب حدائق و بقیه، نگفته اند و يجعله الفریضه، یعنی همان فریضه را قرار می دهد.

این اولاً.

ثانیاً: می ماند به این کلمه ی ان شاء. شما می گوئید اگر دلش خواست فریضه ی قضاء قرار می دهد. اگر دلش نخواست چه؟ امر استحبابی. همان نماز مستحب است اعاده اش، آن را اعاده می کند. لذا بعضی از روایات دارد که «أعد» أَيْجُوزُ لَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ قَالَ نَعَمْ وَهُوَ أَفْضَلُ. این ان شاء یعنی اگر دلت خواست، این را فریضه قرار می دهی و اگر دلت خواست، اعاده ی نماز قبلت باشد. این معنایش این نیست که این می شود مأمور به. خود شما در تعبیر «اعد» قبول کردید. گفتید می شود توجیه کرد.

سوال: چرا در این روایات فقط فریضه قرار دادن را بیان کرده اند. چرا استحبابش را ذکر نکرده اند.

جواب: سرش این است که تمام این روایات مربوط به جماعت عامه است. می گویند خوب جماعت عامه که باطل است. نماز واجب را که نمی شود با اینها خواند. لذا خیلی از عوام الناس هستند که می گویند اقتدا می کنیم و نمازمان را بعد فرادی می خوانیم. چون توهم این بوده که این نمازها باطل است

و جائز نیست به اینها اقتدا کنیم، (البته اصل بطلانش توهم نیست. مسلم است که باطل است.) حضرت فرمود می توانی این نماز را بخوانی و می توانی آن را قضا قرار بدهی.

سوال: یعنی با این نماز، نماز قضاء ساقط می شود؟

جواب: بله. مثل جماعت درست است.

سوال: شما که فرمودید اصل بطلانش معلوم است.

جواب: نماز عامه باطل است نه این شخص. منافات ندارد که وقتی من نماز جماعت با آنها می خوانم، نماز من صحیح باشد و نماز آنها باطل باشد. (به صورت نماز جماعت می خواند نه این که واقعا اقتدا کند اما چون ممکن است مجبور شود مثلا نماز جهری را اخفاتا بخواند، در این فرض خللی ایجاد نمی شود)

این نسبت به این حمل بر استحباب شود که صحیح است.

حملی که مرحوم شیخ الطائفه کرده همانطور که مرحوم آقای خوئی ذکر کرده ، فرموده این روایت در مورد کسی است که در اثناء نماز است، آنها می آید و جماعت تشکیل می شود، می گوید آیا من می توانم این نماز را بشکنم و با آنها نماز بخوانم؟ حضرت می فرماید صل معهم.

این را آقای خوئی اشکال کرده که «ثم» دلالت بر تراخی می کند.

این اشکال درست نیست چون «ثم» دلالت بر تراخی نمی کند. اصل این حرف از نحاة است و حرف آنها که اعتبار ندارد و شاهدش این است که اگر بگویید «ثم» برای تراخی است اگر این شخص گفت السلام علیکم و رحمة الله و برکاته، بعد دید جماعت تشکیل شد. مقصود روایت این است که نماز بخواند و بعد یک چرتی هم بزند و بعد جماعت تشکیل شود؟! مقصود که این نیست.

بله این مسلم است که این روایات اطلاق دارد. هم صورت بعد از نماز را می گیرد و هم صورت حین نماز را.

اتفاقا این فرمایش شیخ طوسی و علامه که یصلی، قرینه است درست است. لذا روایت اسحاق بن عمار دارد که تقام الصلوة و قد صلیت. معمولا اینها را اینطور می گویند نه یصلی. یعنی آن قدر که یصلی را بخواهیم حمل بر این کنیم که نماز تمام است مؤنه دارد، کمتر از مؤنه دارد که ثم را در اثناء نماز حمل کنیم. بله این روایت اطلاق دارد. شاهدش این است که اصلی فی اهلی ثم اخرج الی المسجد.

اما این اشکال آقای صدر که اگر مقصود اثناء صلوة باشد امام علیه السلام مقصود سائل را بالمطابقه جواب نداده چون شیخ طوسی می فرماید این روایات دال بر این است که این شخص می تواند نمازش را به نافله تبدیل کند و تمام کند و یا اگر نمی تواند به نافله تبدیل کند، قطع کند و جماعت بخواند: این اشکال درست نیست چون امام علیه السلام باید عرفا جواب دهد حال چه بالمطابقه و چه بالتزام. وقتی می فرماید یصلی معهم و يجعله الفریضه، یعنی نمازت را بشکن.

پس فرمایش شیخ طوسی اشکال ندارد ولی روایت را حمل کردن به آن خلاف ظاهر است و این روایت اطلاق دارد و لذا شبهه تبدیل امتثال باقی است.

بعضی یک جمع دیگر هم ذکر کرده اند که ما یک نماز داریم و یک فضیلت جماعت داریم. این روایات علی القاعده است. حضرت می فرماید یک بار دیگر هم بخوان (استحبابا) تا فضیلت جماعت را درک کنی.

این اشکال ندارد منتها اگر بنده نماز خواندم بعد مسجدی پیدا کردم، می توانم در مسجد نمازم را دوباره بخوانم؟ نه.