

تقریر درس خارج اصول فقه استاد عبدالکریم فرمانی

سال تحصیلی ۹۶-۹۵

موضوع: مسئله ضد



بسم الله الرحمن الرحيم

جزوه موجود، تقریرات درس خارج اصول حضرت استاد فرHanی، در سال تحصیلی ۹۵-۹۶ می باشد.
باید توجه داشت که هدف اصلی این تقریر، ذکر کامل بیان استاد بوده و تا حد امکان از خلاصه کردن، جمع بندی، حذف یا اضافه جملات جلوگیری شده است تا مباحث مورد اختلاف و نزاع، که موجب اختلاف برداشت از کلام استاد می شود، برای عموم قابل استفاده باشد.

درس خارج این سال تحصیلی، ادامه بررسی مسئله ضد می باشد. در این جلسات، پس از تحلیل مسلک مقدمیت و مسلک تلازم، ذیل ثمره بحث ضد به مسئله ترتیب پرداخته شده است. عناوین مباحث مطروحه، به تفکیک جلسات در فهرست ذکر شده است.

دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله فرHanی

۳۲	توضیح مطلب سوم امام
۳۳	اختلاف امام(ره) با محقق اصفهانی(ره)
۳۴	ارتقای علامه طباطبائی(ره) با واقعیت
۳۵	مفهوم سازی ذهن
۳۶	جواب شهید مطهری به اشکال فخر بر صدرا
۳۶	تحلیل معدهله در بیان شهید مطهری و پاسخ به فلاسفه غرب
۳۸	جلسه چهارم: مسلک مقدمت
۳۸	مروری بر مطالب گذشته
۳۸	نحوه مفهوم سازی ذهن
۳۹	شباهت تضاد منطقی و فلسفی در مفهوم سازی ذهن
۴۰	بررسی عبارات اصولیین در مسلک مقدمت
۴۰	مرحوم مظفر(ره)
۴۲	عدم المانع از وجود و عدم المانع از تأثیر
۴۳	مقدمه مفقود کلام مظفر(ره)
۴۵	جلسه پنجم: مسلک مقدمت
۴۵	مروری بر مباحث گذشته
۴۵	تحلیل آخوند و محقق خوانساری از مقدمت

۱۶	جلسه اول: مسلک مقدمت
۱۶	مروری بر آنچه گفته شد
۱۸	دقتی دیگر در مسأله اعدام
۱۹	تعمیم اشکال به سایر اصولیین
۲۱	عدم المانع از آجزا علت تامه نیست
۲۳	جلسه دوم: مسلک مقدمت
۲۳	مقدمت از نظر مشهور
۲۴	تقریر امام(ره) از عدم
۲۵	تجویه محقق اصفهانی(ره) در مقدمت عدم
۲۵	عدم ملکه نظر محقق اصفهانی(ره)
۲۶	اشکال امام و علامه به توجیه محقق اصفهانی
۳۰	جلسه سوم: مسلک مقدمت
۳۰	تنقیح نظر امام در سلب تحصیلی و ایجاب عدولی
۳۱	اشکال امام(ره) به تقسیم تقابل مرحوم مظفر(ره)
۳۲	مطالب سه گانه حضرت امام(ره)
۳۲	تلخیص مطلب اول
۳۲	تلخیص مطلب دوم

جلسه هفتم: مسلک مقدمیت

۵۹.....	مروری بر مطالب گذشته.....
۶۰.....	بیان نقضی محقق نائینی(ره).....
۶۳.....	نقد محقق نائینی به آخوند در دور تقدیری.....
۶۴.....	تقریر محقق خویی از بیان محقق نائینی.....
۶۵.....	تفاوت تقریر محقق خویی(ره) و تقریر استاد از محقق نائینی(ره).....
۶۵.....	اشکال محقق خویی(ره) به نائینی(ره).....

جلسه هشتم: مسلک مقدمیت

۶۷.....	مرور مطالب گذشته.....
۶۸.....	اشکال محقق خویی(ره) در عدم قبول مقدمه دوم محقق نائینی(ره).....
۷۰.....	تقریر مطلب سوم محقق نائینی و اشکال محقق خویی به آن.....
۷۱.....	پاسخ به اشکال محقق خویی(ره).....
۷۱.....	اشکال به محقق خویی در «بی اثری عدم» در مقدمه اول.....
۷۲.....	تنزل محقق نائینی(ره).....
۷۲.....	تفاوت نظر محقق نائینی(ره) در أجود التقریرات.....
۷۴.....	عدم تطبیق تقریر محقق خویی بر أجودالتقریرات.....
۷۵.....	پاسخ به اشکال محقق خویی به مطلب سوم محقق نائینی.....

بیان دور از کلام محقق خوانساری(ره).....

توقف شانی عدم ضد بر ضد دیگر.....

آیا توقف شانی، با دو اراده فعلی ممکن است ؟.....

جواب إن قلت.....

اشکال توقف لوى آخوند به تحلیل محقق خوانساری از دور.....

جواب دور از نظر جناب آخوند(ره).....

حل دور با تحلیل محقق نائینی(ره).....

اضافه محقق نائینی بر کلام محقق خوانساری.....

مبانی بیان محقق نائینی(ره).....

جلسه ششم: مسلک مقدمیت

۵۲.....	مروری بر مطالب گذشته.....
۵۳.....	رابطه کلام محقق نائینی، محقق خوانساری و آخوند(ره).....
۵۳.....	توضیح طولیت.....
۵۴.....	اضافه محقق نائینی بر محقق خوانساری و آخوند(ره).....
۵۶.....	از نظر محقق نائینی، عدم المانع ، عدم مقتضی است.....
۵۷.....	اشتباه مرحوم مظفر و آخوند(ره).....
۵۷.....	نقد برداشت محقق خویی(ره) از محقق نائینی(ره)

۸۸.....	معانی اقتضاء.....
۸۸.....	تضمن و عینیت در بیان آخوند(ره).....
۸۹.....	پاسخ جناب آخوند(ره) به تضمن.....
۸۹.....	راه حل آخوند(ره) برای منع از ترک.....
۹۲.....	جلسه یازدهم: مسلک مقدمیت
۹۲.....	مرور مطالب گذشته.....
۹۳.....	تقریر مرحوم شیخ(ره) از کلام قائلین به عینیت.....
۹۳.....	تقریر دیگر از عینیت.....
۹۴.....	تقریر محقق خویی(ره) از عینیت.....
۹۶.....	مبنای استاد در مسئله عینیت و تضمن.....
۹۹.....	جلسه دوازدهم: مسلک مقدمیت
۹۹.....	مروری بر مطالب گذشته.....
۱۰۱.....	مقدمه دوم بیان مختار.....
۱۰۳.....	ثمرات مبنای مختار.....
۱۰۵.....	جلسه سیزدهم: مسلک مقدمیت
۱۰۵.....	مروری بر جلسات گذشته.....
۱۰۶.....	تعبیر مرحوم مظفر و مرحوم خوئی(ره) از عینیت در ضد عام.....

۷۵.....	«عدم» نه تأثیر می گذارد و نه اثر می پذیرد.....
۷۷.....	جلسه نهم: مسلک مقدمیت
۷۷.....	مروری بر مطالب گذشته.....
۷۷.....	بیان محقق خویی بعد از رد مطلب دوم و سوم محقق نائینی.....
۷۷.....	خلاصه اشکال دور و پاسخ آن.....
۷۸.....	پاسخ محقق خوانساری(ره).....
۷۸.....	پاسخ محقق نائینی به تقریر محقق خویی.....
۷۹.....	پاسخ محقق نائینی بر اساس تقریر استاد.....
۸۰.....	مطلوب چهارم محقق خویی همان تقریر استاد از محقق نائینی است.....
۸۰.....	عدم المانع در تضاد منطقی و فلسفی یک حکم دارد.....
۸۲.....	تحلیل امام از دور در مانحن فیه.....
۸۵.....	جلسه دهم: مسلک مقدمیت
۸۵.....	مروری بر مطالب گذشته.....
۸۶.....	ضد عام.....
۸۶.....	بحث ضمنی ضد عام.....
۸۷.....	دو معنای ضد عام.....
۸۸.....	تفاوت ترک و عدم.....

۱۱۹.....	تقریر مقدمه‌ی اول
۱۲۰.....	نقد مقدمه‌ی اول
۱۲۰.....	نکته‌ی اول
۱۲۱.....	نکته‌ی دوم
۱۲۱.....	جمع‌بندی نقد مقدمه‌ی اول
۱۲۱.....	نکته‌ی سوم
۱۲۲.....	بررسی مقدمه‌ی دوم
۱۲۲.....	بیان شبهه‌ی کعبی
۱۲۳.....	بیان آخوند در وحدت حکم متلازمین
۱۲۴.....	بیان اجمالی دیدگاه مشهور در وحدت حکم متلزمین
۱۲۵.....	جلسه شانزدهم: مسلک تلازم
۱۲۵.....	مروری بر جلسات گذشته
۱۲۶.....	محل نزاع در مقدمه‌ی دوم مسلک تلازم
۱۲۶.....	تقریر امام(ره) از استدلال قائلین به کبرای تلازم
۱۲۷.....	مبنای کبرای مسلک تلازم در بیان جناب آخوند(ره)
۱۲۷.....	مثال اول برای توضیح بیان آخوند(ره)
۱۲۸.....	مثال دوم

۱۰۷.....	بیان مرحوم فاضل(ره) در عینیت
۱۰۸.....	بررسی بیان مرحوم فاضل(ره) در عینیت
۱۰۹.....	تفاوت دلیل استاد، با دلیل مرحوم فاضل در انکار اقتضاء به نحو لزوم
۱۰۹.....	رد بر ایراد لزوم دو عقاب
۱۱۰.....	اعجاب از متفاوت دانستن متعلق امر و نهی در بیان مرحوم فاضل(ره)
۱۱۱.....	جلسه چهاردهم: مسلک مقدمیت
۱۱۱.....	مروری بر جلسات گذشته
۱۱۲.....	نحوه‌ی ورود مرحوم امام(ره) به مساله
۱۱۳.....	بیان مرحوم فاضل(ره) در بررسی نظر مرحوم نائینی(ره)
۱۱۴.....	ناتمام بودن بیان مرحوم فاضل(ره) در بررسی نظر مرحوم نائینی(ره)
۱۱۵.....	پاسخ اشکال مرحوم فاضل در الزام محقق نائینی به لزوم دو عقاب
۱۱۶.....	بهترین راه جمع‌بندی مساله
۱۱۸.....	جلسه پانزدهم: مسلک تلازم
۱۱۸.....	مقدمات مسلک تلازم
۱۱۸.....	مقدمه اول
۱۱۸.....	مقدمه دوم
۱۱۹.....	مقدمه سوم

۱۴۲	بیان نظر محقق نائینی (ره).....
۱۴۴	اشکال محقق خویی(ره) به محقق نائینی(ره).....
۱۴۵	نقل حضرت امام از فرمایش محقق نائینی.....
۱۴۷	جلسه نوزدهم: مسلک تلازم.....
۱۴۷	بیان محقق نائینی در مسلک تلازم.....
۱۴۸	اشکال محقق نائینی به بیان خود.....
۱۵۰	ناتمام بودن برداشت محقق خوئی از عبارات محقق نائینی.....
۱۵۱	پاسخ به استدلال محقق نائینی(ره).....
۱۵۴	جلسه بیستم: مسلک تلازم
۱۵۴	مروری بر جلسات گذشته.....
۱۵۵	نقل امام از نظریه‌ی محقق نائینی.....
۱۵۸	اشکال از طرف مرحوم نائینی به بیان خود.....
۱۵۸	پاسخ مرحوم نائینی به اشکال.....
۱۵۹	نقد امام به نظر محقق نائینی.....
۱۶۰	لزوم جمع بین عبارات أَجُود و فوائد برای درک صحیح نظر محقق نائینی.....
۱۶۱	پاسخ به نقد حضرت امام به محقق نائینی.....
۱۶۱	چرایی ورود نقد امام به بخش اول بیان محقق نائینی.....

۱۲۸	مثال سوم.....
۱۲۹	پاسخ های مرحوم فاضل(ره) به کبرای مسلک تلازم.....
۱۲۹	اشکال اول به پاسخ دوم مرحوم فاضل(ره).....
۱۳۰	اشکال دوم به پاسخ دوم مرحوم فاضل(ره).....
۱۳۰	پاسخ سوم مرحوم فاضل(ره) به کبرای تلازم.....
۱۳۲	جلسه هفدهم: مسلک تلازم
۱۳۲	مروری بر مطلب گذشته.....
۱۳۳	استفاده محقق خویی از کلام آخوند در انکار کبری.....
۱۳۳	اشکال به فرمایش محقق خویی(ره).....
۱۳۵	پاسخ سوم مرحوم فاضل(ره).....
۱۳۵	اشکال به پاسخ سوم مرحوم فاضل(ره).....
۱۳۷	اشکال بر حدوسط دیگر محقق خویی(ره).....
۱۳۸	جمع بندی بحث.....
۱۴۰	جلسه هجدهم: مسلک تلازم.....
۱۴۰	مروری بر مطلب گذشته.....
۱۴۱	اشکال به بیان مرحوم فاضل(ره).....
۱۴۱	تفاوت تقریر حضرت امام(ره).....

۱۷۶.....	مراتب حکم از دیدگاه مرحوم آخوند.....
۱۷۶.....	مخالفت مشهور با دیدگاه آخوند.....
۱۷۸.....	جلسه بیست و سوم: مسلک تلازم
۱۷۸.....	مروری بر جلسات گذشته.....
۱۷۹.....	اشکال امام به مبنای آخوند و مشهور در مراتب حکم.....
۱۷۹.....	لزوم تفکیک بین دو قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان و قبح تکلیف
۱۸۱.....	مختر مرحوم امام در مراتب حکم.....
۱۸۲.....	جلسه بیست و چهارم: مسلک تلازم
۱۸۲.....	مروری بر جلسات گذشته.....
۱۸۲.....	نقد مرحوم فاضل(ره) در تقریر نظر امام و آخوند
۱۸۴.....	پاسخ امام به کبرای مسلک تلازم
۱۸۶.....	تفاوت نقل مرحوم فاضل(ره) از دیدگاه امام با عبارات تهذیب الأصول.....
۱۸۶.....	اشارة به لا مفرّ منه بودن پاسخ امام در هر دو دیدگاه مراتب حکم
۱۸۷.....	جلسه بیست و پنجم: مسلک تلازم
۱۸۷.....	مروری بر جلسات گذشته.....
۱۸۷.....	ناتمام بودن پاسخ آخوند به کبرای مسلک تلازم حتی بر مبنای خود ایشان
۱۸۸.....	بحثی پیرامون مفاد روایت اسکتوا عما سكت الله عنه

۱۶۲.....	ایراد یک اشکال به محقق نائینی در عدم و ملکه.....
۱۶۴.....	جلسه بیست و یکم: مسلک تلازم
۱۶۴.....	مروری بر جلسات گذشته.....
۱۶۵.....	ضرورت پیگیری بحث عدم و ملکه در مبنای محقق نائینی(ره)
۱۶۶.....	قول به اشتراط شائینت در عدم ملکه از سوی امام(ره)
۱۶۷.....	بیانات امام(ره) در مورد صغای مسلک تلازم
۱۶۷.....	عدم نمی تواند متعلق حکم واقع شود.....
۱۶۷.....	آیا در لسان شرع، اعدام متعلق تکلیف واقع شده اند؟
۱۶۸.....	پاسخ امام(ره) به سوال فوق.....
۱۶۸.....	بررسی اشکال امام(ره) و پاسخ ایشان
۱۶۹.....	عبارت امام(ره) در تهذیب الأصول
۱۶۹.....	تفاوت تعلق تکلیف به اعدام در حال صلاة، صوم و إحرام
۱۷۰.....	رد اشکال امام(ره) در تعلق تکلیف به اعدام حتی با قبول شرط شائینت.....
۱۷۲.....	جلسه بیست و دوم: مسلک تلازم
۱۷۲.....	مروری بر جلسات گذشته.....
۱۷۳.....	کافی نبودن رأی امام و محقق خوئی در بازگشت بعض نواهی به وجوب
۱۷۵.....	بررسی کبرای مسلک تلازم

۲۰۴.....	خلاصه جلسه قبل.....
۲۰۴.....	خلاصه بیان محقق خوئی از کلام محقق کرکی.....
۲۰۵.....	اشکال محقق نائینی به کلام محقق ثانی.....
۲۰۸.....	جلسه بیست و نهم: ثمره مسئله ضد
۲۰۸.....	خلاصه مباحث جلسه گذشته.....
۲۰۸.....	اشکال محقق نائینی بر تفصیل مذکور.....
۲۰۹.....	جواب محقق نائینی به اشکال مذکور.....
۲۱۰.....	اشکال محقق خوئی به میرزای نائینی.....
۲۱۱.....	پاسخ به اشکال محقق خوئی.....
۲۱۳.....	جلسه سی ام: ثمره مسئله ضد
۲۱۳.....	خلاصه ای از جلسه گذشته.....
۲۱۴.....	توسعه اشکال اول محقق خوئی بر طبق مسلک محقق کرکی.....
۲۱۴.....	جواب از اشکال محقق خوئی به ماموربه بودن طبیعی.....
۲۱۴.....	اشکال دوم محقق خوئی به محقق نائینی.....
۲۱۵.....	نقد و بررسی اشکال دوم محقق خوئی.....
۲۱۶.....	اشکل سوم محقق خوئی به محقق نائینی.....
۲۱۷.....	نقد و بررسی اشکال سوم محقق خوئی.....

۱۸۹.....	تقریر شبهه‌ی کعبی بر اساس عبارات محقق خوئی(ره).....
۱۹۰.....	پاسخ اول مرحوم خوئی به شبهه کعبی.....
۱۹۰.....	پاسخ دوم.....
۱۹۰.....	امکان استفاده از مسلک تلازم برای اثبات شبهه‌ی کعبی و پاسخ به آن.....
۱۹۱.....	لزوم اثبات وجوب ترک حرام قبل از رسیدگی به سائر مقدمات شبهه‌ی کعبی.....
۱۹۱.....	عدم وجود حکم در اعدام.....
۱۹۳.....	جلسه بیست و ششم: ثمره مسئله ضد
۱۹۳.....	مقدمه.....
۱۹۴.....	اشکال مرحوم شیخ بهائی در وجود ثمره.....
۱۹۵.....	پاسخ مرحوم آخوند از اشکال شیخ بهائی.....
۱۹۵.....	جواب محقق کرکی و میرزای نائینی به اشکال شیخ بهائی.....
۱۹۶.....	تبیین کلام محقق کرکی(ره).....
۱۹۸.....	جلسه بیست و هفتم: ثمره مسئله ضد
۱۹۸.....	خلاصه جلسه قبل.....
۱۹۹.....	تقریر مرحوم آخوند از فرمایش محقق کرکی.....
۲۰۲.....	تقریر محقق خوئی از فرمایش محقق کرکی.....
۲۰۴.....	جلسه بیست و هشتم: ثمره مسئله ضد

۲۳۴.....	خلاصه دیدگاه‌های موجود در بحث تزاحم واجب اهم و مهم
۲۳۵.....	پاسخ اشکال شیخ بهائی به وسیله ترتب
۲۳۶.....	مقدمات بحث از ترتب
۲۳۶.....	مبانی محتاج به نظریه ترتب
۲۳۷.....	بیان محقق خراسانی در تبیین نظریه ترتب
۲۳۹.....	جلسه سی و پنجم: مسئله ترتب
۲۳۹.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۳۹.....	تبیین بحث ترتب از لسان مرحوم آخوند
۲۳۹.....	فرق بین عصیان و عزم بر عصیان
۲۴۰.....	تمکمله مرحوم آخوند بر بحث ترتب
۲۴۱.....	اشکالات مرحوم آخوند به ترتیب
۲۴۲.....	پاسخ مرحوم مظفر(ره) به اشکال آخوند خراسانی(ره)
۲۴۴.....	جلسه سی و ششم: مسئله ترتب
۲۴۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۴۴.....	بررسی فرمایش محقق خوئی درباره ترتب
۲۴۴.....	مقدمه اول محقق خوئی درباره ارزش مسئله ترتب
۲۴۴.....	مقدمه دوم محقق خوئی در مسئله ترتب

۲۱۹.....	جلسه سی و یکم: ثمره مسئله ضد
۲۱۹.....	مروری بر جلسات گذشته
۲۱۹.....	نکات موجود در کلام محقق نائینی ذیل اشکال به محقق کرکی
۲۱۹.....	بررسی فرمایش محقق نائینی درباره اقتضاء خطاب یا تکلیف بر قدرت
۲۲۲.....	اشکال و ملاحظه اول به کلام محقق خوئی(ره)
۲۲۲.....	ملاحظه دوم در کلام محقق خوئی(ره)
۲۲۴.....	جلسه سی و دوم: ثمره مسئله ضد
۲۲۴.....	بررسی کلام محقق خوئی در اصل مسئله تزاحم واجب مهم و اهم
۲۲۵.....	اشکال علامه طباطبائی به پاسخ محقق کرکی
۲۲۶.....	ارتباط کلام علامه طباطبائی با کلام محقق خوئی
۲۲۷.....	نظر مرحوم امام درباره کلام محقق کرکی و تعلق امر به طبیعی
۲۲۹.....	جلسه سی و سوم: ثمره مسئله ضد
۲۲۹.....	خلاصه مباحث جلسه گذشته
۲۲۹.....	بررسی اشکال حضرت امام به کلام محقق کرکی
۲۳۰.....	تمکیل اشکال حضرت امام توسط استاد
۲۳۴.....	جلسه سی و چهارم: مسئله ترتب

جلسه چهل: مسئله ترتب	۲۶۴
دليل محقق خوئي(ره) برامكان ترتب	۲۶۴
برهان آنی بر امكان ترتب	۲۶۴
برهان لمی بر امكان ترتب	۲۶۵
جلسه چهل و یکم: مسئله ترتب	۲۶۸
خلاصه جلسه گذشته	۲۶۸
کلام محقق خوئي(ره) در اشتراط عصيان اهم بر فعليت مهم	۲۶۸
کلام محقق نائيني(ره) در اشتراط عصيان اهم بر فعليت مهم	۲۶۹
نقد و بررسی فرمایش خوئي(ره)	۲۷۰
جلسه چهل دوم: مسئله ترتب	۲۷۲
خلاصه جلسه گذشته	۲۷۲
استدلال محقق خوئي بر وحدت زمان و رتبه خطاب اهم و مهم	۲۷۳
جلسه چهل و سوم: مسئله ترتب	۲۷۶
خلاصه جلسه گذشته	۲۷۶
ادame کلام محقق خوئي در جهت ثانی قبل از برهان لم بر ترتب	۲۷۶
بررسی فرمایش محقق خوئي(ره) در جهت ثانی	۲۷۷

اشکال بر فرمایش محقق خوئي(ره)	۲۴۷
جلسه سی هفتم: مسئله ترتب	۲۴۹
خلاصه جلسه گذشته	۲۴۹
بررسی مقدمه دوم محقق خوئي(ره) در بحث ترتب	۲۴۹
مقدمه سوم محقق خوئي(ره) در مسئله ترتب	۲۵۲
مقدمه چهارم محقق خوئي(ره) در مسئله ترتب	۲۵۲
مقدمه پنجم محقق خوئي(ره) در مسئله ترتب	۲۵۲
جلسه سی و هشتم: مسئله ترتب	۲۵۴
نظر محقق نائيني در عدم جريان ترتب در واجبات مقيد به قدرت شرعی	۲۵۴
اشکال محقق خوئي(ره) بر محقق نائيني(ره)	۲۵۶
پاسخ به اشكال محقق خوئي(ره) به محقق نائيني	۲۵۶
بررسی کلام محقق خوئي درباره مثال اول	۲۵۷
بررسی کلام محقق خوئي در مثال دوم	۲۵۸
جلسه سی و نهم: مسئله ترتب	۲۵۹
خلاصه جلسات گذشته	۲۵۹
نقد فرمایش محقق خوئي(ره)	۲۶۱
اشکال مبنيايی به کلام محقق خوئي(ره)	۲۶۲

۲۹۷.....	تقسیم بندی محقق نائینی(ره) برای دو تکلیف مطلق و مشروط
۲۹۹.....	اشکالات محقق خوئی(ره) بر کلام محقق نائینی(ره)
۳۰۰.....	بررسی اشکالات محقق خوئی(ره)
۳۰۱.....	تأمل استاد در کلام محقق نائینی(ره)
۳۰۲.....	جلسه چهل و هشتم: مسئله ترتب
۳۰۲.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۰۲.....	اشکال محقق نائینی به مرحوم کاشف الغطاء در اشتراط عزم
۳۰۴.....	اشکال محقق خوئی(ره) به محقق نائینی(ره)
۳۰۵.....	پاسخ به اشکال محقق خوئی(ره)
۳۰۸.....	جلسه چهل و نهم: مسئله ترتب
۳۰۸.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۰۸.....	بررسی فرمایش محقق خوئی در محاضرات
۳۰۹.....	بررسی اشکال محقق خوئی(ره) به محقق نائینی(ره)
۳۰۹.....	بررسی اشکال تعدد عقاب مرحوم آخوند(ره) به ترتب
۳۱۰.....	پاسخ محقق خوئی به اشکال مرحوم آخوند
۳۱۲.....	جلسه پنجم: مسئله ترتب
۳۱۲.....	خلاصه جلسه گذشته

۲۷۷.....	اشکال اول به فرمایش محقق خوئی(ره)
۲۷۸.....	اشکال دوم به فرمایش محقق خوئی(ره)
۲۸۰.....	جهت سوم در کلام محقق خوئی(ره) قبل از بیان برهان لمی بر ترتب
۲۸۲.....	جلسه چهل و چهارم: مسئله ترتب
۲۸۲.....	جهت ثالث محقق خوئی(ره) در بیان برهان لمی بر ترتب
۲۸۲.....	نکته اول در جهت ثالث کلام محقق خوئی(ره)
۲۸۴.....	نکته دوم در جهت ثالث کلام محقق خوئی(ره)
۲۸۷.....	جلسه چهل و پنجم: مسئله ترتب
۲۸۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۸۷.....	نکته دوم در جهت ثالث مقدمات برهان لمی محقق خوئی
۲۸۹.....	جهت چهارم مقدمات برهان لمی محقق خوئی بر ترتب
۲۹۱.....	جلسه چهل و ششم: مسئله ترتب
۲۹۱.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۹۱.....	تتمه کلام محقق خوئی در جهت رابع از مقدمات برهان لمی بر ترتب
۲۹۶.....	جلسه چهل و هفتم: مسئله ترتب
۲۹۶.....	خلاصه جلسه گذشته

۳۳۴.....	نقد و بررسی برهان آئی بر ترتیب در بیان مرحوم فاضل.....
۳۳۴.....	فرع محقق نائینی برای ترتیب.....
۳۳۵.....	مقدمات سه گانه برای بررسی صغیری محقق نائینی(ره).....
۳۳۷	جلسه پنجاه و پنجم: مسئله ترتیب.....
۳۳۷.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۳۷.....	اشکالات مرحوم فاضل به برهان آئی محقق نائینی(ره).....
۳۴۳	جلسه پنجاه و ششم: مسئله ترتیب.....
۳۴۳.....	خلاصه‌ای از سلسله مباحث ترتیب.....
۳۴۳.....	مبنای حضرت امام خمینی(ره) در حل تراحم اهم و مهم.....
۳۴۴.....	تقریر مرحوم فاضل(ره) از مبنای حضرت امام ره.....
۳۴۷	جلسه پنجاه و هفتم: مسئله ترتیب.....
۳۴۷.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۴۷.....	اشکال ثبوتی مرحوم فاضل به ترتیب.....
۳۵۲	جلسه پنجاه و هشتم: مسئله ترتیب.....
۳۵۲.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۵۳.....	مقدمه سوم اشکال مرحوم فاضل در اشتراط شرعی در ترتیب.....

۳۱۲	اشکالات مرحوم فاضل به بحث ترتیب.....
۳۱۴	بررسی اشکال ثبوتی مرحوم آقای فاضل(ره).....
۳۱۵	اشکال دوم مرحوم فاضل(ره) (اشکال اثباتی).....
۳۱۷	جلسه پنجاه و یکم: مسئله ترتیب.....
۳۱۷	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۱۷	اشکال ثبوتی دوم مرحوم فاضل به ترتیب.....
۳۱۸	اشکال اثباتی مرحوم فاضل به ترتیب.....
۳۲۰	پاسخ به اشکال مرحوم فاضل.....
۳۲۳	جلسه پنجاه و دوم: مسئله ترتیب
۳۲۳	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۲۳	پاسخ محقق خوئی به اشکال اثباتی.....
۳۲۶	بررسی فرمایش محقق خوئی(ره).....
۳۲۸	جلسه پنجاه و سوم: مسئله ترتیب
۳۲۸	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۲۸	بررسی فرمایش محقق خوئی درباره اشتراط عصيان خارجی.....
۳۳۴	جلسه پنجاه و چهارم: مسئله ترتیب.....

۳۷۳.....	ادله مرحوم فاضل بر نفی شرطیت علم
۳۷۵.....	ادله نفی شرطیت قدرت عقلی
۳۷۷ جلسه شصت و سوم: مسئله ترقب	
۳۷۷.....	تقریر مرحوم فاضل(ره) از دلیل امام(ره) بر نفی شرطیت قدرت عقلی
۳۷۸.....	تصحیح تکلیف به فعل مهم با توجه به مبنای خطابات قانونی
۳۸۳ جلسه شصت و چهارم: مسئله ترقب.....	
۳۸۳.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۸۳.....	بررسی فرمایشات محقق سبحانی در بحث ترقب
۳۸۶.....	نقد فرمایشات محقق سبحانی در ترقب
۳۸۸ جلسه شصت و پنجم: مسئله ترقب	
۳۸۸.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۸۸.....	بررسی فرمایش آقای سبحانی در باب ترقب
۳۹۰.....	تقریر آقای سبحانی از فرمایش حضرت امام
۳۹۱.....	مقدمه اول فرمایشات حضرت امام(ره)
۳۹۴..... جلسه شصت و ششم: مسئله ترقب.....	
۳۹۴.....	خلاصه جلسه گذشته

۳۵۴.....	نقد اشکال ثبوتی مرحوم فاضل به ترتیب
۳۵۷ جلسه پنجاه و نهم: مسئله ترقب	
۳۵۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۵۸.....	اشکال به اشتراط عقلی عصیان اهم در فعلیت امر به مهم
۳۵۸.....	بررسی مراتب حکم در بیان مرحوم فاضل(ره)
۳۶۲ جلسه شصتم: مسئله ترقب.....	
۳۶۲.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۶۲.....	توضیح فرمایش مرحوم فاضل(ره) در باب اراده تشریعی
۳۶۶ جلسه شصت و یکم: مسئله ترقب	
۳۶۶.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۶۶.....	مقدمه دوم فرمایشات مرحوم فاضل در نقد ترقب
۳۶۹.....	بررسی اشتراط عقلی عصیان اهم در ترقب
۳۷۰.....	نقد فرمایشات مرحوم فاضل(ره)
۳۷۲ جلسه شصت و دوم: مسئله ترقب	
۳۷۲.....	تقریب اشکال حضرت امام به ترقب در بیان مرحوم فاضل
۳۷۲.....	اشکال به بیان مرحوم فاضل(ره)

مقدمه دوم فرمایشات حضرت امام ۳۹۴

ثمره مقدمه دوم فرمایش امام ۳۹۸

مقدمه سوم فرمایشات حضرت امام ۳۹۹

جلسه شصت و هفتم: مسئله تربیت

مقدمه سوم فرمایشات حضرت امام ۴۰۱

مقدمه چهارم فرمایشات حضرت امام ۴۰۳

جلسه شصت و هشتم: مسئله تربیت

مقدمه چهارم نظریه حضرت امام(حکم انشائی و فعلی) ۴۰۶

جلسه شصت و نهم: مسئله تربیت

مقدمه پنجم نظریه حضرت امام خمینی(ره) ۴۱۱

جلسه هفتادم: مسئله تربیت

خلاصه جلسه گذشته ۴۱۷

دلیل دوم حضرت امام بر خطابات قانونی ۴۱۷

دادیم ولی بررسی کامل آن بیان و تحقیق آن که در واقع زیرساخت بیان محقق خوبی و محقق نائینی خواهد شد باقی ماند.

سال گذشته خیلی تلاش کردیم این قسمت را تمام کنیم ولی نرسیدیم. لذا من از جهت بیان، یک بار دیگر آن تحقیق حضرت امام رضوان الله تعالیٰ علیه و اصل فرمایش ایشان را که مبنای نقد صغروی و کبروی سه بیان آخوند است، خدمت سرورانم عرض می کنم و آن را یادآوری می کنم تا دوستان با ما همراه شوند. بعد بر اساس این توضیح، فرمایش محقق اصفهانی را توضیح خواهم داد. اگر بررسی عبارت ایشان ماند، فردا ان شاء الله عبارات محقق اصفهانی را بررسی می کنیم.

اصل فرمایش حضرت امام رضوان الله تعالیٰ علیه این است که کسانی که عدم یک ضد را مقدمه وجود ضد دیگر می دانند، یا عدم یک ضد را مقارن با وجود ضد دیگر می دانند، یا بین عدم یک ضد و وجود یک ضد تمانع قائل اند - یعنی آن مینا را ایشان هدف گیری کرده است- این ها خلاصه فرمایشان به این بر می گردد که به عنوان مثال من می گویم یک سواد دارم. یک بیاض دارم. عدم سواد مقدمه تحقق بیاض است. عدم بیاض مقدمه تحقق سواد است. یا بین عدم سواد و بیاض مقارنت وجودی در کار است. یا بین عدم سواد و بیاض معانده وجودی در کار است. فرمایشات آخوند و فرمایشات محقق قوچانی - که سال گذشته بررسی کردیم- بر این محور می چرخد، که من یک رابطه ای بین عدم یک ضد و وجود ضد دیگر داشته باشم که یا آن رابطه مقدمه وجودی بودن است. یا آن رابطه، مقارنت است. یا آن رابطه معاندت است. یک رابطه ای بین وجود یک ضد یعنی سواد و عدم بیاض درست می کنم. بین وجود یک ضد یعنی بیاض و عدم سواد

جلسه اول: مسلک مقدمیت

تاریخ : ۹۵/۰۸/۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر آنچه گفته شد

بحث ما در مسأله ضد مسأله مسلک مقدمیت بود. ما مبنایمان در بحث اصول عبارات آخوند در کفایه است. در بحث امروز قصدم این است که مختصری از سیر بخشی را که ما خدمت شما داشتیم، ارائه کنم که بتوانیم ان شاء الله فردا بحث را ادامه بدھیم. مبنای ما عبارت آخوند در کفایه بود که در مسأله مسلک مقدمیت برای اثبات حرمت ضد عبارتی دارند و از این عبارت سه حد وسط استفاده کردیم. من قصد نداریم سه حد وسط را وارد بشویم. مراجعه می فرمایید. نوار درس هم هست، استفاده می کنید. آخرین حد وسط که در عبارت آخوند بود مسأله تمانع بود که ضدان لوجود المانعه و تمانع من جانبین، اگر وجود یکی متوقف بشود بر ترک دیگری دور پیش می آید. این آخرين عبارت آخوند بود. ما هر سه حد وسطی را که از عبارات آخوند به دست می آمد، با مبنای حضرت امام بررسی کردیم. و بحثمان به عبارت محقق اصفهانی رسید که بیان ایشان را هم توضیح

وجودی است. وقتی مقابل این امر وجودی قرار می‌گیرد، تقابل هم دارند. دو امر وجودی اند. حتی گاهی وقت‌ها از باب ضدان لا ثالث، قانون لا یجتماع و لا یرتفعان هم بیانشان محقق است. اما دو امر وجودی اند. دیگر سلب تحصیلی در کار نیست. این جا عدم را نفهمیده است. یعنی چه؟ بله! تصویر درست سلب تحصیلی این است که من بگوییم یک مقیدی دارم؛ سلب می‌کنم آن مقید را. در اینجا سلب، قید ندارد. بلکه مسلوب یعنی آنکه مقید مقید است، آن را بر می‌دارم. برداشتن آن مقید به معنای سلب امر مقید است. در اینجا دیگر سبب نمی‌شود در خود سلب قید بیاض. خدا رحمت کند علامه طباطبائی را! لذا بزرگان مثل امام و علامه طباطبائی که معنای سلب تحصیلی را با دقت فلسفی تبیین می‌کنند، معناش را می‌فهمند. می‌گویند ببینید من نمی‌توانم در سلب تحصیلی امر وجودی داشته باشم. بله! ذهن می‌تواند اشتباه کند و سلب مقید را با السلب المقید قاطی کند. بعد فکر کند خود سلب، مقید شده است. حرف اصلی امام این بود. می‌گفت اگر کسی این را خوب بفهمد، آن موقع دیگر نمی‌تواند بگوید عدم سواد در رتبه بیاض است. نمی‌شود! بیاض امر وجودی است ولی عدم سواد حکمی نمی‌پذیرد. نمی‌تواند بگوید عدم سواد مقدمه تحقق بیاض است کما اینکه نمی‌تواند بگوید عدم سواد مقارن با تحقق بیاض است. دیدید عبارات آخوند اینگونه بود. آخوند تلاش کرد که تقدم را خراب کند و مقارنت را درست کند

در معاندت هم همنیطرور است. در معاندت هم همین مسئله مطرح است. می‌گوییم این با آن معاند است. این با چی معاند است؟ عدم بیاض که شیئت ندارد. اگر شما به معنای درست فلسفی، سلب تحصیلی را تعقل کنید، دیگر نمی‌توانید بگویید اجتماع نقیضین جایز است. غربی‌ها مشکلشان این

درست می‌کنم. امام رضوان الله تعالیٰ علیه می‌خواهد بفرمایند – و ما در دو جلسه مفصل این را توضیح دادیم – که مشکل اصلی این دیدگاه، این است که سلب تحصیلی را نفهمیده است. اگر یک حکیمی، یک اصولی، معنای درست سلب تحصیلی را بفهمد، اینگونه حرف نمی‌زند. چطور می‌شود معنای سلب تحصیلی را خوب فهمید؟ امام توضیح می‌دهند و می‌گویند سلب تحصیلی در واقع نقیض آن امر وجودی است. سلب تحصیلی مثلاً عدم سواد که نقیض سواد است. یا عدم بیاض که نقیض بیاض است.

تصویر از عدم سواد را باید با دقت معنا کنم. یک بار تصویر من از عدم سواد این است که سلبی دارم که قید نمی‌پذیرد و لو مسلوبش مقید است. یک بار تصویرم این است که سلب من مقید است. امام می‌گوید این دو تا را باید خوب فهمید. اگر من گفتم سلب مقید است، به چه گمانی؟ به زعم این که در نقیضین اجتماع رتبه شرط است. حالا که سواد در این رتبه است، عدم سواد هم باید در این رتبه باشد. در آن استدلال‌های آخوند و آقای قوجانی این‌ها بود. به چه گمانی؟ به این گمان که «در تناظر هشت وحدت شرط دان». اگر یک قیدی در امر وجودی بود، باید در امر عدمی هم این قید باشد. ذهن اینگونه خطأ می‌کند. اگر کسی آمد و یک قیدی را برای سواد قائل شد، باید همین قید را برای عدم سواد هم داشته باشد.

امام می‌گوید اگر کسی اینگونه فکر کرد یعنی آمد سلب را مقید کرد. و السلب المقید را نقیض آن امر وجودی قرار داد. این در واقع دارد بین یک امر وجودی با یک امر وجودی دیگر، تقابل درست می‌کند. آن السلب المقید سلبی که قید پذیرد، عدم مضاف است، له حظ من الوجود. یک امر

تقدیم عدم بر چیزی؛ تأخیر عدم از چیزی؛ معانعت عدم از چیزی؛ ابداً از این حرف‌ها نمی‌زند. - حالاً که بر زبانم جاری شد، این یک جمله هم مهماتنان کنم. به قول علامه طباطبائی در نهایه در ذیل بحث اعادة معدوم، اینگونه نیست که عدم یک شیئیتی دارد و خارج را پر کرده باشد و وجود می‌آید و این عدم را رد می‌کند و جای آن می‌نشیند. - اگر کسی این را خوب بفهمد که عدم شیئیتی ندارد، دیگر آن حرف‌ها را نمی‌زند.

دقیقی دیگر در مسأله أعدام

فلسفه اسلامی ما این را خوب می‌فهمیدند، - فیلسوفان نه متكلمين - اصلاً از این حرف‌ها نمی‌زند. حالاً خود آن‌هایی که این را خوب فهمیدند، علی قسمین هستند. بعضی از آنها اصاله الوجود را خوب می‌فهمند و عدم مضاف له حظ من الوجود را هم قبول ندارند. و بعض دیگر آنها اصاله الوجود را خوب نفهمیدند و می‌گویند عدم مضاف له حظ من الوجود. در اینصورت بین عدم مضاف و آن امر وجودی تقابلی از جنس ضدان لا ثالث درست می‌شود.

لذا در واقع اگر بخواهیم از جهت عقلی شماره گذاری کنیم - بدون این که من بخواهم وارد مبانی بشوم - این سه مرحله را باید یاد بگیریم:

مرحله اول تعقل عدم و سلب تحصیلی و تفکیک بین سلب تحصیلی از ایجاب عدولی. بفهم سلب تحصیلی یعنی چه؟ ایجاب عدولی یعنی چه؟ این‌ها را از هم جدا کنم. این را همه فلسفه‌ما می-

بود. خدا رحمت کند آقای مطهری را! به قول ایشان وقتی غربی‌ها می‌گفتند اجتماع نقیضین جایز است، آدم خنده اش می‌گرفت. اصلاً نقیض شیئیتی ندارد که با چیزی اجتماع کند. خدا بی‌امرزد ایشان را! و خدا رحمت کند آقای طباطبائی را! خدا رحمت کند آقای مطهری را! خدا حفظ کند مقام معظم رهبری را! ایشان به بعضی از بزرگان و مراجع هم پیغام دادند و گفتند نگذارید این فلسفه از حوزه برود. اگر از حوزه رفت، کار خراب می‌شود. تا آن دز حوزه بوده است. بدون فلسفه نمی‌توانیم عدم اجتماع سلب تحصیلی را درست تعقل کنیم. اجتماع عدم را با چیزی؛ مقارنتش را با چیزی؛ معاندتش را با چیزی؛ تقدمش را بر چیزی؛ تأخیرش را از چیزی؛ بدون فلسفه نمی‌توانیم این‌ها را بفهمیم.

بنابر این اصل فرمایش امام رضوان الله تعالیٰ علیه بود که بر اساس این فرمایش، تمام حرف‌هایی که آخوند و تلامذة محقق خراسانی می‌گفتند چهار اشکال کبروی می‌شد. حالاً اشکالات صغروی اش را کار ندارم، مثلاً دور و چیزهای دیگر را قبل از کردیم. دیگر کاری با آن‌ها نداریم.

سلب تحصیلی نقیض آن امر وجودی است. سلبی که تحصیلی است قید ندارد. سلب می‌شورد و همه آن مقید را با قیودش بر می‌دارد. اگر کسی اینگونه فهمید، بر اساس یک چنین ضابطه فلسفی، معنای عدم را سلب تحصیلی فهمید، آن موقع به این نتیجه می‌رسد که من نمی‌توانم بگویم عدم مضاف له حظ من الوجود. اگر کسی خوب فهمید که سلب تحصیلی قید ندارد، متوجه می‌شود که عدم حکمی ندارد و حکمی نمی‌پذیرد. و اگر اینگونه فهمید، فتوانم نمی‌دهد به تقارن عدم با چیزی؛

تعمیم اشکال به سایر اصولیین

در ما نحن فيه هم، آقای آخوند یک حرفی زده محقق قوچانی یک حاشیه به آن داده است آقای محقق اصفهانی یک حاشیه به آن داده است، امام آمده دو حاشیه را بررسی کرده و به خاطر همین نکته با محقق قوچانی درگیر شده است. - حالا با محقق اصفهانی هم در ادامه خواهم گفت- متاسفانه محقق خوبی هم درست در شیوه غربی ها افتاده است. هم خودش و هم استادش محقق نائینی. شهید صدر هم همین طور! متاسفانه چون سیستم فلسفی ضعیف است. یعنی نمی فهمند که سلب تحصیلی یعنی چه؟ وقتی نمی فهمند، خطأ می کنند. فرق هم نمی کند خطأ را چه کسی بکند. شهید صدر هم همین کار را کرده است. البته شهید صدر در «فلسفتنا» این کار را نکرده است. چون «فلسفتنا»‌ی ایشان توضیح اصول فلسفه علامه طباطبائی است. ولی در علم اصول من حيث لا يشعر با سیر آقایان وارد شده است و چون ذهن شریفش در بحث مبانی منطقی به سمت فلسفه غرب رفته، در بحث های اصولی اش این اثر خودش را گذاشته است.

حالا یک بار اگر یک بزرگی قبول کرد این را به خوبی تحقیق کند، ما حاضریم مشاوره آن را هم بدھیم. یک شهیدی هم یک بار به من مأموریت داد، این کار را بکنم که دیگر منافقین ریختند و خانه اش را آتش زندند. دیگر جلسه ما به هم ریخت. در اهواز درب خانه ای که درس می خواندیم را سوزانند. آن زمان من در همین موضع آقایان بودم و ایشان که از شاگردان شهید مطهری بود، سر همین موضعی بود که من الآن هستم. به من گفت این را تحقیق کن بیاور تا با هم بحث کنیم.

گویند. مشاء می گوید. اشراق می گوید. صدرا در حکمت متعالیه هم می گوید. علامه طباطبائی هم می گوید. چون حکما می فهمند سلب تحصیلی یعنی چه. اصلا از این جهت خطأ نمی کنند.

خدا بیامرزد آقای مطهری را ! وقتی می خواست فلسفه هگل نقد کند، همین یک جمله را می گفت. می گفت بوعلى اصلة الوجودی کامل نبود اما نمی گفت که اجتماع نقیضین داریم. چون می فهمید سلب تحصیلی یعنی چه. شیخ اشراق اصلة الماهیتی بود، ولی نمی گفت اجتماع نقیضین داریم. چون می فهمید سلب تحصیلی یعنی چه. بینید آقای مطهری کجا خیلی قوی شده بود؟ در همین درس اصول استادش حضرت امام خمینی. سر درس اصول استادش این را خوب یاد گرفته بود که سلب تحصیلی نمی تواند حظی از وجود داشته باشد. از این جهت هم فرقی بین مکاتب فلسفی نیست. نه اصلة الماهیتی؛ نه اصلة الوجود متوسط؛ نه اصلة الوجود اعلای ما؛ نمی گوید که اجتماع نقیضین دارم. بینید یعنی در ما نحن فيه ، این حرفی که در مسلک مقدمیت زده می شود، عین حرف هگل است. هگل همین طور می گفت. این مطلب را باید شما در مسلک مقدمیت در همین بحث ضد یاد بگیرید. خدا بیامرزد آقای مطهری را که می گفت تمام دقت طلبه ها مربوط به علم اصول است. این جاست که ذهن قوی عمل می کند و می تواند بفهمد.

سواد نمی تواند مصدق لا بیاض باشد. نمی تواند مصدق عدم ضدش باشد. لا بیاض با سواد هیچ نسبتی ندارد. هر نسبتی بخواهد بین لا بیاض و سواد وجود داشته باشد، معنایش وجودی شدن این است. خیلی مهم است. کسانی که در فلسفه غرب کار می کنند و در این بحث ها ورود دارند، متوجه می شوند.

زد- اگر کسی خوب این وجود ثابت را بفهمد، وجود سیال را بفهمد. دیگر نمی گوید وجود سیال، جمع وجود و عدم است. حالا ان شاء الله ببینید، متأسفانه رشحة این حرف در بیان محقق اصفهانی وجود دارد.

اگر اینگونه شد که این وجود سیال وجود است، وجود ثابت هم وجود است، -منتها وجود ثابت جمع است وجود سیال پخش است- دیگر نمی توانم عدم مضاف بگویم. عدم مضاف یعنی چه؟ یعنی چیزی غیر از وجود اضافه به وجود بشود؟ ندارم. در واقع اینکه یک شیئیتی به عدم بدhem و بر وجود حملش کنم؛ ندارم. چنین چیزی نمی شود. این خیلی گوهر بزرگی است. در فلسفه اسلامی بزرگانی مثل امام و علامه طباطبایی به این مساله ملتزم اند. متأسفانه بعضی از تلامذه علامه از استادشان فالصله گرفته اند و این مطلب را خراب کرده اند. بعضی از بزرگان هم در اصول، حرف امام را نفهمیده اند و همین طور مستقیم یا غیر مستقیم بمب بارانش می کنند.

ببینید این مسأله مهمی است که امام رضوان الله تعالى عليه بر آن متفق و ملتزم است. امام بر این اساس، می گوید در ما نحن فيه، کسی بباید جواب ما را بدهد؟ شما می گویید تمانع. ما می گوییم تمانع یعنی چه؟ یعنی سواد با عدم بیاض. یعنی عدم سواد با بیاض. خدا شاهد است برای بازنگری ذهن این ها صد صفحه مطالعه نیاز دارد. حتی اگر بلد هستیم هم باید برگردیم و عباراتش را بخوانیم. باید ذهن با این قضیه قوی برخورد کند.

این تمام بحث سال قبل ما بود با یک مقدار توضیحات و یادآوری که شما را حساس کنم.

خواهش می کنم سر این دقت کنید. من دیگر بحث را نگه داشته ام. چاره ای ندارم. باید اول سال بیایم و این مطلب را به خوبی بگویم.

نتیجه مطلب این شد که بفهمم نمی توانم بگویم سواد مصدق عدم بیاض است. عدم بیاض در عالم واقع مصدق ندارد. این مطلب را هم اصاله الماهیتی ها می گویند، هم اصاله الوجودی های متوسط می گویند، هم اصاله الوجودی های بالای فلسفه می گویند.

مرحله دوم این است که ببینم آیا عدم مضاف حظی از وجود دارد یا ندارد؟ اینجا مکاتب فلسفی با هم فرق می کند. اصاله الوجودی هایی مثل علامه طباطبایی و حضرت امام، محکم می ایستند و می گویند: «عدم مضاف له حظ من الوجود» غلط است. اگر این غلط است در وجود سیال یعنی حرکت چه اتفاقی می افتد؟

علامه طباطبایی رضوان الله تعالى عليه همه حرفش با فلسفه غرب در این بود. می گفت غربی ها اگر وجود سیال را خوب بفهمند، دیگر نمی گویند حرکت جمع وجود و عدم است. خیر! حرکت وجود سیال است و ذهن می تواند بخاطر تزلزلی که در وجود سیال است، از آن انتزاع مفهوم عدم کند.

این موجودی که ممتد است، سیال است. وجود سیال، وجود است. وجود ثابت، وجود است. این ها وجودند. از طرف دیگر، وجود ثابت، می تواند بی ماهیت باشد. در مراتب اعلی هم وجود سیال می تواند بی ماهیت باشد. - خداوند را کار ندارم. اصلاح برای وجود خداوند از این حرف ها نمی شود

حالا با آن تحلیل فلسفی که ما کردیم شما باید سؤال کنید و بگویید: عدم سیاهی یعنی چه؟ شما دارید عدم المانع را از اجزاء علت تامه قرار می دهید. عدم سفیدی یعنی چه؟ آیا عدم سفیدی از اجزاء علت تامه است؟

لذا امام رضوان الله تعالیٰ علیه خواسته بگویید این حرف محقق اصفهانی دادن حیثیتی از تأثیر، به عدم است و در مرحله بعد، اگر این حرف غلط است، بیان درست چیست؟

من یک مقدار این مقدمه را یادآوری کردم تا بحثمان به خوبی به اینجا برسد. محقق اصفهانی آمدند در این فضا ورود فرمودند و رفتند سراغ این که عدم الضد، از باب عدم المانع، از مقدمات است و آن هم مانعی است که قابلیت قابل را از بین می برد.

با این توضیحاتی که من در ابتدا دادم؛ حرف ایشان دو جواب دارد. یک جواب متوسط و یک جواب اعلیٰ. جواب متوسطش این است که با این بیان ، شما دیگر این عدم را وجودی کردید و دیگر عدم نیست. چون به آن نقش دادید. عیب ندارد ولی دیگر نباید بگویید عدم. این تحلیل خیلی آسان مسئله است. اینکه بگویید آقا! اصلاً این جا عدمی در کار نیست تا بگویید این عدم از مقدمات است. خیلی راحت این را می گویید و بیان ایشان را کنار می گذارید.

اما یک جواب بالاتر هم دارد که آن مسئله انتزاع مفهوم است که کار ذهن است. ابتدا باید خود این حرف را توضیح دهم. این را هم باید یاد بگیریم و یک مقدار قوی شویم. بعد از اینکه این را درست کردیم، شما را به خدا این عبارت آقا! خوبی را درباره بررسی و نقد فرمایش استادش محقق

عدم المانع از اجزاء علت تامه نیست

حال بحث ما به این قسمت رسید که اگر کسی اینگونه گفت: «ما می توانیم بگوییم عدم المانع جزئی از اجزاء علت تامه است. بعد بگوییم عدم المانع گاهی وقت ها در قابلیت قابل دخیل است و گاهی وقت ها در فاعلیت فاعل.»

خدا رحمت کند امام و آقای طباطبایی را که سر اصاله الوجود ایستاده اند و می گویند این مطلب را نمی فهمیم. نمی توانیم بگوییم عدم المانع از اجزاء علت تامه است. - این را می خواهم یک مقدار توضیحش بدهم بعد هم عبارات محقق اصفهانی را بخوانیم و بعد هم ان شاء الله عبارات محقق خوبی و محقق نائینی را که وعده سال قبل ما بوده است.-

آقایان اینگونه در ذهنشان بوده است که اجزاء علت تامه یا مقتضی است یا شرط است. شرط هم یا وجودی است یا عدمی. این شرط عدمی که عدم المانع به آن می گوییم، از این باب است که گاهی وقت ها این مانع، قابلیت قابل را خراب می کند و گاهی هم ، این مانع، در فاعلیت مؤثر است. بعد می گویند باید این عدم برود تا قابلیت قابل درست شود.

محقق اصفهانی اینگونه پیاده کرده و گفته مثلاً این دیوار قابلیت ندارد هم سفید باشد، هم سیاه. باید عدم سفیدی باشد تا سیاهی قابلیت پیدا کند. این جا باید عدم سیاهی باشد، تا سفیدی قابلیت پیدا کند. این جا عدم المانع از مقدماتی شده است که در قابلیت قابل دخالت می کند.

نائینی بیینید؛ تماماً بر همین پایه است که شما عدم ضد را از مقدمات بدانید و بگویید عدم المانع از اجزاء علت تامه است.

حالا ان شاء الله این برای فردا بماند. دیگر ما یک مقدار مفصل تر مطالب سال قبل را گفتیم و یادآوری کردیم و بحث را به اینجا رساندیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين اللهم صل علی محمد و آل محمد

مقدمه واجب واجب است عدم اکل و جوب غیری پیدا می کند وقتی عدم اکل واجب شد ضد عامش یعنی عدم عدم اکل حرام می شود.

بحث حرمت ضد خاص است من از وجوب صلاة بخواهم حرمت اکل را استدلال کنم. ریشه این بحث بر می گردد به مقدمه بودن عدم یک ضد برای ضد دیگر. حالا در ارتباط با این مقدمت یکی از توضیحاتی را آقایان داده اند گفته اند این مقدمت از این باب است که علت تامه اجزائی دارد. یک مقتضی دارد یک شرط دارد و یک عدم المانع. وقتی قرار است سوختن تحقق پیدا کند ما یک ناری لازم داریم که اقتضا سوزاندن میکند، یک مجاورتی می خواهیم که این نار باید مجاور شیء قابل سوختن باشد، مجاورت شرط میشود، یک عدم رطوبتی می خواهیم که باید رطوبت متنفی شود تا نار بتواند افر کند.

گفتند وقتی علت تامه را نگاه می کنید یک امر مرکبی است از سه بخش یک مقتضی و یک شرط و یک عدم مانع.

ما هم که می گوییم عدم یک ضد از مقدمات است مطلبمان ناظر به این عدم مانع است. وقتی باید این شیء بسوزد باید یک نار وجود داشته باشد و در مجاورت شیء قرار بگیرد و رطوبتی مانع نشود.

جلسه دوم: مسلک مقدمت

تاریخ: ۹۵/۰۸/۰۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مقدمت از نظر مشهور

بحث ما در ارتباط با مسالة ضد خاص و عبارتی بود که در کفایه جناب آخوند ارائه فرمودند و دیروز هم یک اجمالی از مجموع بیانات سال گذشته را بیان کردیم. خلاصه فرمایشات مشهور این است که عدم ضد از مقدمات تحقق ضد دیگر است. اگر قرار است بیاض در جایی تحقق پیدا کند باید سواد معصوم شود. وقتی عدم ضد از مقدمات تحقق ضد دیگر است اولاً و مقدمه واجب واجب است ثانياً بنابراین عدم ضد واجب است اگر عدم ضد واجب شود ضد عامش یعنی وجود ضد دیگر محروم میشود.

حالا در مثال شرعی مثلاً اکل و صلاة با هم تضاد دارند وقتی قرار است در جایی صلاة تحقق پیدا کند به خاطر ممانعت وجودی صلاة عدم اکل از مقدمات تحقق صلاة به حساب می آید و چون

یک واقعیتی باید ذهن داشته باشد تا عدم را به آن نسبت دهد یا چیزی را به عدم نسبت بدهد یعنی شما آن موقع بین دو واقعیت یک نسبت دارید. هرگاه شما نسبتی بین دو واقعیت درست کردید از فضای به اصطلاح آقایان سلب تحصیلی خارج شدید. ثبota و عقلامکان ندارد شما بگویید من هیچ چیز ندارم و بین هیچ و یک واقعیتی نسبتیهست، این حرف راه فلسفی ندارد مگر این که آن هیچ را یک نوع واقعیت به آن بدھید.

در فلسفه یاد داده اند که ذهن می تواند برای یک عدم نسبت درست کند، ولی آن چیز به حمل شایع وجود است، عدم نیست. لذا ذهن اگر بخواهد مفهوم سازی کند، بخواهد مسامحه کند، بخواهد بگویید سلب تحصیلی اما در حق تصورش ایجاد عدولی ببیند، دارد اشتباه می کند. لذا بزرگان از فلاسفه اسلامی مثل حضرت امام وقی به سلب تحصیلی می رساند می گویند در سلب تحصیلی نسبت نیست. اللهم الا بحسب الاعتبار الذهني.

لذا این را از جهت منطقی تعبیر کنید می گویید باید بین سلب تحصیلی و ایجاد عدولی فرق کذاست. از نظر فلسفی می گویید عدم لا شيء است و واقعیت ندارد، اگر عدم این گونه بود، آن موقع هم استدلال های قبلی باطل است که کسی می گفت عدم شيء و نقیضش در یک رتبه اند، می گفتیم نقیض یعنی چه؟ سواد و سلب تحصیلی سواد است؟ که نسبت ندارند. اگر بگویی شيء و نقیضش در یک رتبه اند، همراه هم اند، تخالف دارند، تعاقب دارند، تمانع دارند، نسبت ایجاد کرده ای، هر نسبتی چه یک طرفه چه دو طرفه چون باب مفاعله مثل تمانع، هر طور کار کنی مجبوری به عدم وجود بدھی.

در ما نحن فیه هم باید یک مقتضی وجود داشته باشد که بیاض را روی دیوار بیاورد و آن مقتضی هم باید مجاور دیوار باشد اما نباید روی دیوار سواد وجود داشته باشد چون سواد به منزله رطوبتی است که مانع اثر این مقتضی است.

لذا اصل استدلال به این بر می گردد که عدم مانع از مقدمات است و وجود ضد دیگر مانع است.

بنابراین بقیه استدلال ما درست در می آید. عدم المانع از مقدمات است به جهت آن که این عدم مانع از اجزاء علت تامه است. این تقریباً اصل مدعای آقایان.

تقریر امام(ره) از عدم

ما دیروز عرض کردیم بر اساس بحث هایی که ما مفصل سال گذشته از زبان حضرت امام در سه چهار جلسه درسی به آن رسیدگی کردیم از نظر فلسفی آیا ما می توانیم برای عدم نقشی در علت تامه قائل بشویم و بگوییم عدم از اجزاء علت تامه است. از نظر فلسفی ما برای عدم شیئیتی قائل نیستیم، دیروز هم مختصرایاد آوری کردم، اگر کسی از جهت فلسفی مسلط به مفاهیم فلسفی شود و بفهمد که عدم شیئیت ندارد، واقعیت ندارد، و وقتی عدم می گوید، درست تصور کند عدم یعنی چه؟ به عبارتی که جلسات قبل خواندیم و دیروز یادآوری کردیم، عدم را سلب تحصیلی معنا کند، نه ایجاد عدولی. یعنی برای عدم واقعیتی قائل نشود تا عدم را به چیزی نسبت دهد. من وقتی عدم را به چیزی نسبت می دهم، ایجاد عدولی می شود.

بیاض بدهد قابل می گوید من سواد دارم بیاض را نمی پذیرم، عدم بیاض شرط قبول سواد میشود. عدم ضد از مقدمات قبول محل است. به خاطر این که ضدان لا یجتماعان اند، جایی که بیاض دارد، سواد را نمی پذیرد، لذا گفته عدم در قابلیت قابل دخالت کرد، چگونه؟ می گوید رطوبت مانع است یعنی آنی که آتش می آید می خواهد این نار را بدهد، اما قابلیت قابل تمام نیست، این رطوبت را باید بردارید تا کاغذ نار را بپذیرد. این مانع است متمم قابلیت قابل است. ایشان می گوید عدم این جا این نقش را ایفاء می کند.

عدم ملکه نظر محقق اصفهانی(ره)

ایشان در فلسفه یک مبنایی دارد، می گوید قابلیت ها، اضافات و استعداد ها و اعدام ملکات. من معذورم بخواهم این ها را به تفصیل شرح بدهم، چون عبارت ایشان به یک صفحه از عبارت اسفار اشاره دارد. ایشان میگوید این چهار تا اموری هستند که من برای شیء خارجی آنها را ثابت می کنم، مثلا می گوییم این جا قابلیت یک چیز را دارد یا مثلا در عدم ملکه که دیگر ذهن شما راحت تر با آن کار میکنند مثلا می گوید این جا اعمی است، می گویند این زید اعمی است، عدم ملکه بصر در زید هست، زید اعمی شده چون زید قابلیت داشت بصیر باشد اما بصر را ندارد، لذا اعمی است، ایشان می گوید عدم ملکه یک مفهوم انتزاعی است.

این عدم ملکه، یعنی اعمی، عدم ملکه بصر که یک مفهوم انتزاعی است، امری است که من آنرا برای زید ثابت می کنم، قاعدة فرعیه می گفت ثبوت شیء لشیء، یعنی ثبوت اعمی از برای زید، فرع

وقتی عبارات محقق خویی و نائینی را می خوانیم در این فضا اند و باید این را تصور کند. اگر کسی این را خوب متوجه شد که حیث سلب تحصیلی با حیث ایجاب عدوی فرق دارد و عدم واقعیت ندارد که نسبتی داشته باشد، آن استدلال هایی که آخوند و محقق قوچانی برای کمک به آخوند گفت، خراب میشود. این استدلالی هم که الآن با آن کار میکنیم که عدم المانع از اجزاء علت تامه است این هم خراب میشود.

توجیه محقق اصفهانی(ره) در مقدمیت عدم

اگر گفتم عدم المانع از اجزاء علت تامه است باید ببینم می خواهم چه بگویم، محقق اصفهانی اینگونه تبیین کرده است گفته شرایط چه وجودی باشند چه عدمی باشند دو نقش ایفاء میکنند، این دیگر بالاترین توجیه برای نقش دادن به عدم است، اگر کسی بخواهد خیلی فنیبه عدم نقش دهد این گونه نقش میدهد ما که فعلا به شکل فلسفی گفته ایم ما نمی فهمیم عدم چطور میتواند نقش داشته باشد محکم و قاطع هم گفتیم اما محقق اصفهانی یک تعبیری به کار برده است گفته است که بعضی شروط در قابلیت قابل نقش ایفاء می کنند، یعنی متمم قابلیت قابل اند. و بعضی شروط هم در متمم فاعلیت فاعل نقش ایفاء می کنند، در ما نحن فیه عدم یک ضد متمم قابلیت قابل است یعنی این دیوار، این محل، می تواند به شرط نبود بیاض پذیرای سواد باشد، اگر در این محل سواد باشد دیگر قابلیت قبول بیاض را ندارد، اگر در این محل بیاض باشد قابلیت قبول سواد را ندارد، پس قابلیت قابل باید تمام باشد تا فاعلیت فاعل که تمام است، فاعل بتواند چیزی به او بدهد. فاعل می خواهد

نکند، چون من یک کبری فلسفی تحویل می دهم می گویم اعدام ملکات بر خارج صدق می کنند، ولی ثبوتشان به نحوی است که مثبت له آنها موجود است و ثبوت منحاز نمی خواهد.

لذا محقق اصفهانی خیلی با قوت آمده این مساله را این طور حل کند، ایشان می گوید اگر اینگونه شد، استعداد ها و قوه و قابلیت ها و اضافه هم همینگونه است.

اشکال امام و علامه به توجیه محقق اصفهانی

امام این حرف را بر نمی تابد کما این که علامه طباطبائی این حرف را بر نمی تابد، منتها بر تناقضن امام و علامه در دو مرحله است. مرحله اول برنتافتن این حرف از امام به آن بحث فلسفی ایشان بر میگردد، می گوید شما می گویید عدم شیئیت دارد؟ ما نفهمیم یعنی چی، می خواهید بگویید عدم در عین این که لا شیء است، در قابلیت قابل دخالت می کند ؟ این را فلسفه نمی فهمد، اگر این را نمی خواهید بگویید بلکه می خواهید بگویید عدم ملکه مثل اعمی وقتی برای زید ثابت شد، فقط زید وجود دارد، عدم ملکه وجود ندارد که حیثیت عدم ملکه بشود همان حیثیت سلب تحصیلی، که در این صورت دیگر قضیه موجبه نیست، چیزی برای چیزی ثابت نشده است.

امکان ندارد. اگر عدم ملکه اعمی برای چیزی ثابت نمی شود، نسبتی با چیزی پیدا نمی کند، آن موقع معنایش این است که عدم البصر با اعمی یک معنا دارند. منطق این را نمی گوید، منطق می

ثبتوت المثبت له، این فرع ثبوت زید است، اگر من بگویم زید اعمی است، زید مثبت له می شود، اعمی ثابت میشود، قاعدة فرعیه در فلسفه می گوید ثبوت این اعمی از برای زید فرع ثبوت جناب زید است.

ایشان می گوید فرع ثبوت ثابت که نیست، اعمی در خارج لازم نیست ثابت شود، اما همین که زید باشد، این اعمی برای زید درست می شود، همین مقدار کافی است که شما بگویید یک مثبت لهی به نام زید دارم که شانیت بصر داشت، حالا بصر ندارد پس اعمی دارد، نه این که اعمی یک ثبوتی جدای از زید دارد، می گوید قاعدة فرعیه این است، قاعده می گوید ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، مثبت له که زید است وقتی وجود داشته باشد کافی است که من به این زیدی که الان هست و مثبت له است و میتوانست بینا باشد و الان به یک دلیلی بینایی را از دست داده است، من اعمی بگویم، ایشان می گوید هم عدم را در خارج می برد، هم به آن یک ثبوت مجزا نمی دهید.

شما می توانید بگویید عدم المانع متمم قابلیت قابل است و عدم را یک مفهوم انتزاعی بدانید و یک نقشی هم به تبع مثبت لهیه آن بدھید. خود به خود ایجاد عدولی می شود. تمام هدف گیری امام سر این یک جمله است.

ایشان می گوید عدم المانع متمم قابلیت قابل است چون تا آنی که ضد وجود دارد قابل قابلیت ندارد ضد دیگر را بپذیرد، ولی وقتی شما می گویید عدم ضد متمم است، خیلی ذهنتان استیحاش

مضاف می شود، عدم مضاف یعنی این عدم بصر باخاطر نسبتی که با زید پیدا کرده است ایجاب عدولی شده واعمی بشود، بعد ذهن برای این که درست عمل کند اینگونه می گوید که من وقتی سلب تحصیلی می گویم عدم بصر می گویم، وقتی ایجاب عدولی می گویم اعمی می گویم، این حرف اشکال فلسفی ندارد.

ملاصدرا در اسفار و علامه هم آن جا که دارد با مستوای حکمت متعالیه حرکت می کند، می گوید نسبت هر جا بود طرفین نسبت باید در همان ظرف وجود داشته باشد، اگر به زید نسبت دادم که عدم البصر داری و اسمش را اعمی گذاشت ایجاب عدولی می شود.

ما نسبت تناقض نداریم در خارج چون عدم در خارج نداریم. بنابراین امام میگوید اگر شما محقق اصفهانی می گویید عدم نقش دارد، ما نمی فهمیم. اگر می گویید این عدم سلب تحصیلی است درست است. اگر می گویید این عدم، ایجاب عدولی است و عدم مضافي را که می گویید حظی از وجود دارد با توجیه بالا درست میکنید، ما حرفی نداریم، این حرف متوسط فلسفه اسلامی است، این آن اشکالات را ندارد، فقط یک اشکال اصاله الوجود دارد. یک اشکال بیشتر ندارد آن هم این است که با اصاله الوجود جور در نمی آید، که البته ما یک مقدار جلوتر می برمی می گوییم این با اصل واقعیت هم جور در نمی آید. چطور جور در نمی آید؟ این طور که ما یک چیزی نداریم که از بیرون از وجود با وجود نسبت داشته باشد، لذا وقتی می گوییم عدم مضاف له حظ من الوجود این حرف مسامحه دارد، ولی اشکال آن حرف قبلی را ندارد.

گوید عدم البصر سلب تحصیلی است، اما اعمی ایجاب عدولی است. عدم البصر تقیض است، اعمی عدم ملکه است.

امام می گوید اگر اعمی برای زید که درست می شود یعنی چیزی به زید نسبت داده نشد، فقط مثبت له وجود دارد و این طرف چیزی نیست که نسبت بین این ها برقرار شود، این معایش این است که شما در فضای سلب تحصیلی حرف می زنید.

اما اگر معایش این است که وقتی اعمی را به زید نسبت می دهید در واقع زید را دارید و طرف نسبتی هم دارید، آن موقع حرف علامه میشود ، که نسبت هر جا هست طرفینش باید همان جا باشد، آن موقع مجبورید بگویید هم مثبت له دارم هم ثابت دارم. این معایش ایجاب عدولی است. اگر معنای این حرف ایجاب عدولی شد، معنای این حرف تحقق اعدام مضافه است.

آقای محقق اصفهانی، ملاصدرا هم در حرف متوسط خود این حرف را قبول دارد و این حرف ادق فلسفه اسلامی نیست. دیروز من گفتم فلاسفه در دو فضا حرف می زنند، در یک فضا سلب تحصیلی را از ایجاب عدولی جدا می کنند، لذا هیچ کدام دچار اشکال و شبهه اجتماع تقیضین نمیشوند، چون می فهمند که تقیض، ایجاب عدولی نیست، سلب تحصیلی است.

حداکثر چیزی که فلاسفه ممکن است بگویند این حرف دوم است، یعنی بگویند اعمی برای زید ثابت است پس من با ایجاب عدولی کار می کنم. اگر با ایجاب عدولی کار کردم ایجاب عدولی عدم

ایشان می گوید قابلیات و الاستعدادات بل و الاضافات لها نحو وجود بخلاف اعدام ملکات چون عدم ملکه بر میگردد به عدم مضاف و عدم مضاف باطل است.اما قابلیات و استعدادات حتی اضافات، این ها نحو وجودی دارند و وجود سیال را نمیشود حتی با ربط طرفینی تصویر کرد.

امام در چند پله با محقق اصفهانی درگیر است،امام می گوید همان عدم ملکه را که تصویر کردیم باید پاسخ بدھی اگر ایجاب عدولی تصویر می کنی، ما حرفى نداریم، ولی با اصاله الوجود نمیخواند. اگر سلب تحصیلی هم تصور می کنید _ که بحث بر سر سلب تحصیلی است_ که نمی توانیم نسبت برای آن با چیز دیگری قائل شویم.

حالا بر گردیم فلسفه را درست کنیم، بالاخره این دیوار نمی تواند هم سواد را داشته باشد هم بیاض را، امام می گوید این دیوار اگر قوه داشته باشد قابلیت یک امر وجودی است. اگر قابلیت بیاض دارد، میتواند ایض شود. و هیچ ربطی به چیز دیگری ندارد. قابلیت امر وجودی است.

اگر قابلیت امر وجودی شد این جا یک اتفاق دیگر می افتد به نام تزاحم مقتضیات.که این را کمی تحلیل می کنیم و وقتی ذهن آمده شد آن موقع حرف های محقق نائینی و خوبی را می گوییم.

لذا به شما سفارش کنم که نگذارید فلسفه از حوزه برود که سفارش آقا است. اگر این قوت را این جا پیدا نکنیم هیچ جای دیگر پیدا نمی کنیم.

شیخ اشراق و بوعلی و ملاصدرا بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی فرق گذاشته اند. فقط فرق این علماء در مرحله بعد است که بعضی نفهمیده اند که وقتی شیئی در خارج نسبت پیدا می کند، باید وجود باشد. بعد ملاصدرا که متوجه این نکته شد این را تصحیح کرد که نمیشود عدم در خارج وجود داشته باشد.

بعد امام یک جمله ای می گوید که این دیگر از امام است و این را از میان فیلسوفان ما _من با دقت که نگاه کردم _ دیدم در علامه طباطبایی هم هست، می گوید عدم مضاف که می گویند حظی از وجود دارد این را کنار بگذارید، ولی یک اشکالی به محقق اصفهانی دارد، مع ما فی کلام المحسنی المحقق من التسویة بین القابلیات و الاستعدادات و الاضافات و اعدام الملکات، امام می خواهد بگوید شما نباید قوه را با عدم ملکه یکی کنید، ما می توانیم ربط طرفینی را در حرکت تحويل دهیم. مع ما فی کلام المحسنی المحقق من التسویه بین القابلیات استعدادات اضافات و اعدام ملکات لم یقع فی محله، کیف و القابلیات و الاستعدادات بل و الاضافات ایشان در این بل ترقی از آقای مطهری هم جدا می شود که ما فقط تابع امام و علامه می شویم چون آقای مطهری در اضافه اشکال دارد، کیف و القابلیات و الاستعدادات این ها امور وجودی اند قوه نقیض فعل نیست، در قوه وجود سیال است، بعد یک بل می آورند بل و الاضافات لها نحو وجود که علامه هم در اضافه با ایشان مشترک اند برخلاف آقای مطهری در بعضی عباراتشان در حرکت و زمان.

اگر این کار را ما با آقای خوبی و محقق نائینی انجام دادیم اگر کسی این را در افکار شهید صدر تحلیل کند، تحویل ما بدهد، ما در خدمتش هستیم. این ضعف البته در فلسفتنای ایشان نیست در فلسفتنا ایشان متأثر از علامه بوده است ولی بعد جدا شده است.

وصلی الله علی محمد وآلہ الطاهرين

جسم‌سوختنی داشته باشد، رطوبت هم که مانع است معدوم بشود؛ این‌ها مقدمات تحقق آن معلول می‌شوند و عدم المانع از مقدمات وجودی می‌شود.

امام نشان دادند این غلط است. ما نمی‌توانیم بگوییم عدم المانع جزء مقدمات است، چرا؟ به خاطر این که اگر منظور از عدم، سلب تحصیلی است، که خارجیت و هیچگونه اثر ندارد و ما عقلاً نمی‌توانیم نقشی برای عدم بما این که سلب تحصیلی است قائل بشویم. که گفتیم این‌قدم اول بسیار مهمی است که فلسفه اسلامی با تصویر درست عدم به عنوان سلب تحصیلی بر می‌دارد، بعد هم ترقی کردند قدم دوم را برداشتند، گفتن عدم مضاف ایجاب عدولی است نه سلب تحصیلی. گفتیم این قدم دوم باز قدم بسیار مهمی است که در فلسفه اسلامی خوب برداشته شده، هر چند روشنی و بداهش به اندازه قدم اول نیست. قدم اول یعنی این که من بفهمم سلب تحصیلی خارجیت ندارد. این را همه فلاسفه اسلامی می‌گویند، اصالة الماهیتی‌ها می‌گویند، اصالة الوجودی‌ها می‌گویند، تشکیک الوجودی‌ها می‌گویند، تباین وجودی‌ها می‌گویند، آن‌هایی که با واقعیت کار می‌کنند می‌گویند، همه فلاسفه اسلامی علی افتراق الفرق و المذاهب و المبانی این را خوب می‌فهمند لذا من باز هم تأکید می‌کنم هیچ گاه شیخ اشراق قائل به اجتماع نقیضین نشدو لوا اصالة الماهیتی بود. بوعلی اصالة الوجودی هیچ گاه قائل به اجتماع نقیضین نشد چون نقیض را سلب تحصیلی میدانست. سلب تحصیلی چیزی نیست که با چیزی جمع شود، اصلاً اجتماع معنا ندارد. خدا آقای مطهری را بیامرزد و باز من فرمایش مقام معظم رهبری را تاکید می‌کنم این فهم فلسفی را حوزه می‌خواهد. امام می‌فرماید این را همه می‌گویند هیچ کس خطأ نمی‌کند.

جلسه سوم: مسلک مقدمیت

تاریخ: ۹۵/۰۸/۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

تلقیح نظر امام در سلب تحصیلی و ایجاب عدولی

بحث ما به اینجا رسید که عرض کردیم، حضرت امام رضوان الله تعالى عليه در این عبارات بسیار ارزشمندانه نشان دادند که ما نمی‌توانیم برای عدم، نقشی قائل بشویم و عدم را به عنوان عدم المانع، جزء اجزاء علت تامه بدانیم تا بتوانیم بر اساس این تصویر که عدم، جزء اجزاء علت تامه است و عدم المانع یکی از اجزاء علت تامه است، عدم ضد را از مقدمات وجودی ضد دیگر بدانیم و مسلک مقدمیت را سامان بدهیم.

با همان توضیحی که دیروز دادیم که آقایان می‌گویند علت تامه یک مقتضی دارد، یک شرط دارد، یک عدم المانع دارد و چون عدم المانع از اجزائی علت تامه است، پس عدم المانع جزء مقدمات وجودی تحقق معلول است، لذا وقتی می‌خواهد معلول محقق بشود، باید مانع مرتفع بشود. وقتی قرار است سوختن تحقق پیدا کند، باید آتشی وجود داشته باشد، مجاورت و مماسه ای با

نسبتی با آن شیء وجودی دارند، نسبت هر جا بود، طرفین نسبت آن جا هستند. اگر من گفتم عدم بصر نسبتی با زید دارد، معناش این است که این نسبت در خارج است، باید زید در خارج باشد این عدم هم در خارج باشد، این حرف متوسطی است، اشکال قبلی را ندارد. چرا؟ چون می گوید من ایجاب عدولی می گوییم. اگر کسی این حرف را زد معناش این است که ایجاب عدولی را فهمیده است.

اشکال امام(ره) به تقسیم تقابل مرحوم مظفر(ره)

فقط اشکالی که این جا وارد است، به مثل آقای مظفر و بقیة آقایان وارد است. که وقتی تقابل را تقسیم می کنند باید بگویند دو امر وجودی در مقابل یک امر وجودی و یک امر عدمی و از آن جایی که یک امر وجودی و یک امر عدمی داریم، یا تناقض است یا عدم ملکه. این حرف غلط است. چون تناقض حقیقتا عدم است اما عدم و ملکه با این تصویر که من آن را ایجاب عدولی تصویر کنم، حقیقتا عدم نیست، بلکه یک نسبتی را در خارج برده ام. این نسبت را که در خارج بردم طرفین نسبت هم باید در خارج باشند.

نسبت به تعبیر علامه طباطبائی هر جا بود، طرفین نسبت هم همان جا هستند. اگر نسبت در ذهن است طرفینش در ذهن است، اگر نسبت در خارج است طرفینش در خارج است. ولی دیگر این نسبت است، ایجاب عدولی است. اگر کسی این را بگوید آن موقع اشکال این مسأله این است که، آیا

این جا قدم دوم این است که من نگویم سلب تحصیلی بلکه عدم مضاف بگویم، بعد امام فرمود: اگر عدم مضاف بگوییم، عدم مضاف ایجاب عدولی است، ایجاب عدولی موجبه استدیگر سلب تحصیلی نیست. اگر کسی گفت عدم مضاف له حظ من الوجود، معناش این است که عدم را به یک وجودی اضافه کرده. من کلماتش را معنا می کنم که خیلی پیچیده نباشد، می گوییم عدم مضاف، عدمی که اضافه شد به چیزی، یعنی شما عدم البصر را به زید اضافه می کنید، می گویید زید عدم البصر دارد، حالا به جای آن کلمه اعجمی می گذارید، وقتی عدم البصر را به زید اضافه می کنید عدم مضافی شود.

امام می فرماید این حرف ولو سخافت حرف قبل را ندارد، سخافت حرف قبل این است که کسی عدم بگوید و بداند عدم یعنی سلب تحصیلی، بعد بخواهد برای عدمی که سلب تحصیلی است در عالم نقش قائل بشود، این خیلی سخيف است.

حرف دوم این است که وقتی می گوید من می خواهم برای عدم نقش قائل بشوم، سلب تحصیلی نگویید، ایجاب عدولی یعنی عدم مضاف بگوید. اگر کسی این حرف را زد، امام می فرماید این حرف ولو به سخافت حرف قبل نیست، اما یک اشکالی دارد، اشکالش این است که در واقع شما آمده اید یک چیزی را که خارج از وجود است، به وجود نسبت داده اید، این کار را نمی شود کرد.

من این فرمایش امام را در سه مرحله تحویلتان دادم که خوب تصویر کنید، اگر کسی گفت عدم مضاف له حظ من الوجود که گفتم این حرف متوسط ملاصدرا استدر اسفار، که اعدام ملکات که

تلخیص مطلب دوم

مطلوب دوم حرف اماماین است که من سلب تحصیلی نگویم ،ایجاب عدولی بگویم ، بعد بگویم عدم ملکه خارجی است. می گوییم این حرف بدی نیست، فقط اشکالش در اوج اصاله الوجود نمایان می شود، که من چیزی که غیر وجود است ندارم، که بخواهم با وجود برایش نسبت درست کنم. این حرف مطلب دوم است.

ما می توانیم یک چیزی که ماهیتا غیر وجود است _ و فرض بر این است که ما غیر وجودی نداریم- به وجود نسبت بدهیم. این مشکل داستان عدم مضاف است.

مطلوب سه گانه حضرت امام(ره)

بر اساس این فضا یک حرف سومی متولد می شود، حرف سوم این است که شما بین محمولات این امر وجودی فرق بگذارید.

توضیح مطلب سوم امام

حرف سوم ما که از این مطلب متولد می شود این است که آن موقع مجبورم بین محمولات فرق بگذارم که امام در آن جمله بسیار اساسی، خلافاً لمحقق الاصفهانی رضوان الله تعالى عليه، می گوید شما چگونه بین قابلیات، استعدادات، اضافه البته اضافه با بل و عدم ملکه فرق نمیگذارید. خیلی این حرف ارزشمند است.امام می گوید قوه و استعداد، بلاضافه را نباید کنار عدم ملکه بنشانیم. عدم ملکه عدم است، نمی شود با وجود نسبت داشته باشد،امکان ماهوی عدم است نمی شود با وجود هیچ است، نمی تواند با وجود اصلیل مرتبط بشود.

اما اگر یک چیزی خودش از جنس وجود بود، مثل قوه، مثل امکان استعدادی، مثل اضافه، البته اضافه با بل، حالا توضیح بل اضافه جایش در اصول نیست.

تلخیص مطلب اول

مطلوب یک این شد که من سلب تحصیلی را بفهمم. اگر فهمیدم، فلسفه اسلامی می شوم ، شیخ اشراقی شوم ، بوعلی سینامی شوم ، ملاصدرا می شوم ، علامه طباطبائی می شوم ، حضرت امام می شوم ، مرحوم آقای مطهری می شوم در مقابل غرب، در مقابل هگل. که می فهمم سلب تحصیلی چیزی نیست که بگوییم اجتماع نقیضین.

نقیضین اجتماع ندارند. چون نقیض حقیقی سلب تحصیلی است. سلب تحصیلی هیچ چیزی نیست.

نکته اول اجماع فلسفه اسلامی بر فهم سلب تحصیلی است، خلافاً لاستادمان آیت الله مصباح، که با استادش علامه طباطبایی درگیر شده، که سالبه نسبت دارد. متناسقانه حیث ذهن و واقع را خلط فرموده اند.

نکته دوم این است که من بین سلب تحصیلی و ایجاد عدولی فرق بگذارم و وقتی بین سلب تحصیلی و ایجاد عدولی فرق می‌گذارم، بگوییم در ایجاد عدولی نسبت معنا دارد، ولی دیگر ایجاد عدولی است. عیبی ندارد اشکال سلب تحصیلی را ندارد.

نکته سوم این که من بگوییم نمی‌شود ایجاد عدولی را در محمولی که لیس است پیاده کنم، نمی‌شود در آن جایی که چیزی غیر وجود دارد با وجود نسبت برقرار کند.

اختلاف امام(ره) با محقق اصفهانی (ره)

لذا امام رضوان الله تعالیٰ علیه در نهایت مطاف در درگیری با محقق اصفهانی این را تبیین فرموده اند که عدم از محمولاتی نیست که بتواند خارجیت داشته باشد، یا بشود در آن ایجاد عدولی تصویر کرد. خلاصه حرف امام این دو خط است نه خارجیت دارد نه در آن ایجاد عدولی می‌شود تصویر کرد. اگر در عدم نشود این کار را کرد، امکان هم همین است.

خدا آفای طباطبایی را رحمت کند، آفای طباطبایی نمی‌گوید امکان موجبه معدوله است، می‌گوید در قوه معدوله است، چون تا آخر امکان سلب است. هر وقت یک محمولی دارید که در آن لیس

اگر یک چیزی از جنس امر واقعی بود، می‌شود برایش نسبت با وجود درست کرد، خدا علامه طباطبایی را رحمت کند.

لذا خوب ببینید شماره سه این حرف چقدر خوب است لذا علامه طباطبایی در بحث حرکت فی استیناف القول وقتی می‌گوید در وجود سیال نسبت طرفینی هست، این اشکالی ندارد. چون این نسبت در متن وجود دارد، نه نسبت بین وجود و غیر وجود.

یکی از مشکلاتی که ما با استاد بزرگوارمان حضرت علامه مصباح دام ظله العالی داریم همین است. ایشان فرمایش آفای طباطبایی را نفهمیده است. یکی از محسنات فرمایش آفای مطهری همین است. ما عبارتش را دیروز از امام خواندیم. اینجا علامه امکان استعدادی را، قوه را، فی استیناف القول در وجود شیء بالقوه و بالفعل، با وجود ربطی درست کرده است. خیلی از شاگردان اعتراض کرده اند که علامه ربط طرفینی را بر اساس اصلة الوجود انکار کرده. این اشکال غلط است، ایشان ربط طرفینی را در محمول امکان ماهوی انکار کرده است. ربط طرفینی را در عدم ملکه انکار کرده، اما ربط طرفینی در وجود سیال، عین وجود است. یعنی وجود سیال وجود منبسط است، انبساط عرضی دارد. البته این وجود سیالی که به انبساط عرضی منبسط است، دیگر اشکالی ندارد برایش ربط طرفینی قائل شد، چون طرش خارج وجود نیست. آن اشکالی که ما آن جا داشتیم، این بود که شما لیسی را به وجود نسبت بدھید. اما اگر لیسی را به وجود نسبت ندادید، مشکل ندارید.

لذا حرف امام سه نکته شد:

رضوان الله تعالى عليه این حرف بسیار بسیار عالی را با وجود در اوچ مطالب اصاله الوجودیشان تبعاً للحکیم المتأله صدراً تبیین کرد. علامه طباطبائی رضوان الله تعالى عليه این حرف را بر اساس واقعیت یک مقدار جلوتر برده‌اند. علامه طباطبائی نشان دادند، که اگر کسی در فضای واقعیت قرار گرفت، واقعیت به گونه‌ای است که راه را بر همه چیز می‌بندد. لذا علامه طباطبائی با واقعیت، انکار لم می‌کند، با واقعیت، انکارِ این می‌کند، با واقعیت، ملازمۀ عامه درست می‌کند.

ملاصدرا با وجود این کار را می‌کند. لذا اگر کسی بخواهد این فرمایش امام را و فرمایش ملاصدرا را که در اوچ است، خوب کار کند، می‌تواند در مدرسه علامه طباطبائی این را با واقعیت درستش کند.

این تا اینجا در واقع سه چهار قدم که من جلسه سوم است این را دارم توضیح می‌دهم، اما در هر جلسه‌ای یک مقداری مطلب را جلوتر می‌برم که شفاف‌تر بشود. اگر کسی حرفی زد که آدم احساس کرد این را جزم نکرده، دیگر نمی‌شود با او حرف زد. مثلاً اگر کسی گفت درسلب تحصیلی حکم هست. اگر کسی آمد گفت که فی استیناف القول در وجود حرکت ربط طرفینی هست و ربط طرفینی با اصاله الوجود جور در نمی‌آید. شما حتماً تعلق‌های بعضی از بزرگان را و توضیحات بزرگان را بر نهایه علامه‌نگاه بکنید. هر کس اینگونه حرف زد، دیگر معلوم است در یکی از این پله‌ها از ما جدا شده است. البته می‌گوییم هیچ فلسفه‌ای اجتماع نقیضین نگفته چون سلب تحصیلی را معنا می‌کنند.

خوایده، نمی‌شود بین آن محمول و واقعیت نسبت درست کرد، مگر ذهناً. بله با ذهن می‌شود. حال ذهن را بعداً می‌گوییم. لذا علامه تصویر می‌کند هذا بناء بر این که من برای ماهیت احکام ذهنی درست کنم. اگر من بخواهم در متن یک امر اصلی وارد شوم نمی‌توانم. این به خلاف این است که من در فی استیناف بخواهم در وجود سیال ربط طرفینی درست کنم، که این در متن واقعیت است.

بله اگر کسی مثل آقای فیاضی بخواهد ماهیت را عین وجود کند با آن مینا این حرف‌ها حرف‌هایی است که مبنای غلط است، مینا این است که یک شیء باطل را شما با واقعیت یکی کنید. بعد گفته‌یم اینجا یک فرقی بین حرف امام و آقای مطهری وجود در بل الاضافات. در اضافه متأسفانه ما دیده ایم آقای مطهری که خیلی جاها با ما است، در اضافه ایشان متشطط المینا است. که آن‌هم، دیگر جای تحلیل و تفسیر و تبیینش، در فلسفه است. ربطی به بحث‌ما ندارد.

ارتقای علامه طباطبائی(ره) با واقعیت

یک جمله‌های ما به عبارت اضافه کنیم که بر اساس واقعیت اگر کسی کار کرد نه وجود، این حرف به طریق اولی درست است. چون واقعیت وقتی امر اصلی شد، مستقیماً ما را به وجود وجود می‌رساند نه به خود وجود. اگر من نتوانستم به وجود اصلی، لیس را نسبت بدهم، به وجود واجب به طریق اولی نمی‌توانم، لیس را نسبت بدhem. این هنر بزرگ علامه طباطبائی رضوان الله تعالى علیه است که این دیگر اضافه بر فرمایش حضرت امام است و ما ندیدیم الا نزد علامه طباطبائی. امام

سؤال...پاسخ: بله بله یعنی وجود فی الذهن، یعنی به حسب واقعیت خارجی.

بنابراین وقتی من می توانم با مفاهیم ذهنی کار می کنم. بین عدم و وجود، نسبت درست می کنم.

دیگر سلب تحصیلی واقعاً ندارم. بلکه با ایجاد عدولی دارم کار می کنم. چرا؟ چون خود مفهوم عدم یک واقعیت شده. بعد این مفهوم عدم را به این وجود نسبت می دهم. حکمی می خواهد که به تعییر علامه حکم به واقعیت خارجی_که فعل نفس است_ بین موضوع و محمول ربط ایجاد می کند. یک قضیه موجبه می شود منتها موجبة معدوله. موجبه ای که محمولش، معدهم است. نسبت دارم، مفهوم ذهنی دارم، با مفاهیم ذهنی دارم کار می کنم.

همین را من در حرکت ببرم، خدا آقای مطهری را رحمت کند، حرکت هم همیگونه است وجود سیال یک وجود است دراین وجود، عدم نیست، در خارج وجود است، نحوه ای از وجود است. صدرا اولین کسی بود که فهمید، وقتی من می گویم موجود یا ثابت است یا سیال. این راه ندارد الا با وجود، وجود سیال وجود است، وجود و عدم نیست. چون عدم خارجیت ندارد، منتها این وجود سیال امتداد عرضی دارد، شما هر قسمتش را که نگاه می کنید قسمت دیگر آن جا نیست. آن موقع از نبود قسمت دوم در این قسمت، ذهنعدمش را انتزاع می کند. بعد ذهنا صدق می کند شما بگویید آن جا، این جا نیست. آن موقع این عدمی که ذهن انتزاع می کند و بر این جاآن را حمل می کند، موجبه معدوله است.

سؤال...پاسخ: چون امام وقتی می خواهد موضوع فلسفه را بحث کند یک تعییر از ملاصدرا می آورد که علامت التفات ایشان به این نکته است حالا بعد بررسی میکنیم.

مفهوم سازی ذهن

حيث پنداري عدم، حيث پنداري ماهيت، اين ها به حمل شایع، وجود است. من ذهنش را می خواستمتوضیح بدhem. یعنی قدم بعدی ما این است که اگر ما این ها را خوب یاد گرفتیم، بعد می گوییم بروم سراغ ذهن، ذهن چه کار می کند، من در ذهن می توانم مفهوم سازی کنم. وقتی در ذهن بخواهم مفهوم سازی کنم، می گوییم من در ذهن نسبتی به نام تناقض دارم. ذهن وقتی می گوید من نسبت تناقض را دارم، تناقض که نسبت خارجی نیست. تناقض نسبت است. نسبت در وعائش طرفین می خواهد. وقتی من گفتم سلب تحصیلی خارجیت ندارد، دیگر نمی توانم بگویم نسبت تناقض، خارجی است. خارجی ندارم. اما می توانم بیایم در ذهن بین سلب تحصیلی، که در ذهن ایجاد عدولي شده است اللهم الا بحسب الاعتبار الذهنی، یک واقعیتی به نام سلب تحصیلی را با یک واقعیتی به نام وجود می آورم، یک نسبتی به نام مطارده طرفینی درست می کنم. این جا به حمل شایع با وجود کار می کنم. نسبت دو واقعیت ذهنی را دارم بررسی می کنم.

سؤال...پاسخ: از جهت اضطراری است که نفس به علم حصولی دارد. اگر من در یک پله بالاتری، علم حصولی را جمع کردم، همه چیز درست می شود. که بعد همت دوم علامه طباطبایی به فلسفه این بوده که خواسته در فروع اصالة الوجود، در فروع واقعیت ذهن را جمع کند.

تحلیل معدوله در بیان شهید مطهری و پاسخ به فلاسفه غرب

جواب سؤال: حالا توسط و قطع، من این کلمات را به کار نمی برم. چون اصطلاحات مختلف دارد. فعلاً اصل محتواش را به کار می برم چون باید توسط و قطع توضیح داده شوند چون مشترک لفظی اند. چون کلماتش در فلسفه با هم فرق دارد، ممکن است رهزن شود. من اصلش را گفتم. که ذهن می تواند از یک امر ممتدمفهوم سازی کند. برای مقاطع وجودی اش وجودی و عدمی بگیرد.. این عدم، چه عدمی است؟ ایجاب عدولی است. به خاطر چه معدوله است؟ این به خاطر امتدادش درست شده است.

خدا ایشان را بیامرزد لذا ایشان می فرمود که آقایان که در غرب کار می کنند عقب تراز فخر رازی اند چون فخر رازی نمی خواست امتداد را بفهمد. اگر کسی گفت من امتداد را فهمیدم، دیگر نباید اینگونه حرف بزند. وجود سیال اینگونه است.

اما اگر وارد فلسفه اسلامی شدیم یک کسی آمد گفت: سالبه مگر می شود حکم نداشته باشد. سالبه اگر حکم داشته باشد موجبه می شود، اگر موجبه شد، سلب تحصیلی از دست می رود. یا یک کسی بگوید شما اگر ربط طرفینی را انکار کردیدنایادر وجود سیال فی استیناف القول بگویید.

ما نسبت طرفینی را بین لیس و وجود انکار کردیم نه نسبت در متن وجود را. این یعنی حرکت، ما قوه را نقیض فعل نمی دانیم، ما فعل و قوه را مرتب شدید و ضعیف یک واقعیت می بینیم، بین این ها ربط درست می کنیم. این وجود سیال می شود. بعد وجود سیال، وجود محض است. هیچ نیستی

جواب شهید مطهری به اشکال فخر بر صدرا

در ذهن، آقای مطهری در فلسفه شدن و بودن، وقتی می خواهد آن مارکس و مارکسیسم را بحث کند، وقتی می خواهد اشکالات هگل را بگوید، از آن شبهه معروف فخر رازی بر صدرا شروع می کند که شیئی که نبود و به وجود آمد، وجودش ابتدایی دارد، ابتداء بسیط و غیر منقسم است. بعد می گوید این غلط است وجود سیال، ابتداء وجود ندارد، چون دفعی نیست، سیال است. این وجود این جاست، این جا نیست، فقط این جاست.

بعد ذهن می تواند این وجود ممتد را، تکه تکه کند، بگوید این جا، این جا نیست. این جا نیست. هر جا بر اویک عدم را منطبق کند. هگل اشتباہش این است، آن عدمی که دارد منطبق می شود که ایجاب عدولی است و امر ذهنی است اجتماع نقیضین کرده است. ایشان می گوید این مفهوم سازی ذهن است.

حالا هگل که اشتباہ کرد، اگر کسی گفت سالبه حکم دارد، همین اشتباہ هگل را باید بکند. یعنی اگر نفهمید سلب تحصیلی چیست، ایجاب عدولی نیست، همین اشتباہ را دارد می کند. حالا هرچه بگوید من مخالف تناظر هستم، فایده ندارد. این سازمانی که ما آن داریم تحويل می دهیم، این سازمان را از دست ندهیم، این سازمان، سازمان بسیار مقدسی است. این مفهوم سازی ها کار ذهن است. حالا اگر کسی این مفهوم سازی را باید گرفت آن موقع من می خواهم برای او بگویم چطور ذهن عدم المانع را جزء اجزائ علت تامه می کند، این ها را بیخود نگفتم.

اول ما خودمان احداث مینا بکنیم، خوب این را یادش بگیریم بعد سراغ ایشان برویم. اگر هم رسیدم فرمایش شهید صدر را هم اینجا عرض خواهم کرد. فقط به شرط این که این را خوب مسلط بشویم که وقتی بخواهیم بگوییم آقایان کجا خطأ کرده اند، دیگر خیلی معطل نشویم. این فرمایش حضرت امام با سه پله کار ایشان، یک پله هم ما بر اساس واقعیت از علامه به آن اضافه کردیم بحث مفهوم سازی ذهن را هم گفتیم حالا تتمه بحث مفهوم سازی را هم ان شاء الله فردا درباره بحث عدم المانع که از اجزاء علت تامه هست یا نیست، خدمتتان خواهیم گفت.

به برکت صلوات بر محمد و آل محمد

در آن نیست. اگر کسی اینها را یاد گرفت، اینجا سیستم مفهوم سازی را یاد گرفت، آن موقع باید به او بگوییم چطور می‌شود که ذهن بباید عدم المانع را جزء علت تامه بکند؟ این غلط است، هر کس گفته غلط است، اگر ثبوتی بخواهد بگوید غلط حرف زده است. بباییم این را درستش کنیم. چون در عدم نمی‌شود سلب تحصیلیو نه ایجاب عدولی معنادار باشد. با این جمع بندی ای که کردیم هردو غلط است.

شما تا اینها را نفهمید، نمی‌توانید تعلق کنید، اگر نتوانستید در حقایق تعلق کنید، در اعتباریات به طریق اولی نمی‌توانید تعلق کنید. البته عیبی ندارد، اگر نخواهیم در اعتباریات بحث‌های دقیقی بکنید. اگر اجتهاد نخواهیم بکنیم، همین طوری هر چه خواستیم بگوییم، بگوییم، خب کاری نداریم، با هم حرفی نداریم، نه اجتهاد است، نه استنباط است، نه حساسیتی داریم. اما اگر رسید به آن‌جا که، این سره است، این‌هم ناسره است، اینگونه می‌شود گفت. باید این را کامل یاد گرفت، حدش را یاد گرفت، بعد گفت: این مساله سواد و بیاض است، بعد صوم و صلاة و اكل و ضحک و ... این است.

حالا ان شاء الله از جلسه بعد هم فرمایش محقق خویی رضوان الله تعالیٰ عليه را شروع می‌کنیم. آدرس را هم بدم که مطالعه بفرمایید، ایشان بسیار عالی در محاضرات، همین موسوعه ایشان جلد چهل و چهارم بحث بسیار خوبی محقق نائینی را بررسی فرموده اند. این فرمایش بسیار خوب محقق نائینی را، ایشان رسیدگی فرموده اند. این‌ها را ببینید ببینیم اختلاف ایشان با استادش محقق نائینی، در این‌که عدم المانع جزء اجزاء علت تامه است یا نیست به کجا بر می‌گردد.

استعدادی، امور وجودی است. نباید استعداد، قوه، امکان استعدادی را در زمرة عدم ملکه و عدم مانع قرار داد. لذا اگر این محلقابلیت یک کمالی را دارد این قابلیت صفت وجودی آن محل است. قوه یک نسبت است، یک امر وجودی خارجی است، ما نمی توانیم نقشی برای عدم در این امر وجودی قائل بشویم. لذا امام رضوان الله تعالى علیه حرف مهمشان این است که، محقق اصفهانی چگونه دارند می گویند عدم مانع متمم قابلیت قابل است، قابلیت یک امر وجودی است، هیچ ربطی به دخالت عدم در این امر وجودی ندارد. از این حرف از جهت فلسفی نمی شود دفاع کرد. لذا این که ایشان عدم مانع را در ردیف قابلیت قابل قرار می دهد یا در ردیف فاعلیت فاعل قرار می دهد، این مسامحه فلسفی است. فاعلیت یک کمال وجودی در فاعل است. قابلیت یک کمال وجودی در قابل است. عدم بما این که عدم است در هیچ کدام از این ها نمی تواند دخالت داشته باشد.

نحوه مفهوم سازی ذهن

اما از جهت مفهوم سازی ذهن چگونه کار می کند. ذهن این گونه کار می کند، ذهن می گوید این دیوار آن سفید است، این دیوار قبل از آن که سفیدی بباید، قابلیت سفیدی را به عنوان یک کمال وجودی داشت، قابلیت سیاهی را هم به عنوان یک کمال وجودی داشت، این دیوار قابل بود، هیچ دریافت این کمال را داشت. قبل از این که سفیدی بباید قبل از آن که سیاهی بباید اینگونه بود، هیچ دخالتی هیچ چیزی در آن نداشت، یک کمال وجودی بود با روال خاص خودش. هیچ چیز یعنی هیچ چیز عدمی دخالتی ندارد. بله یک سلسله امور وجودی در این قابلیت دخالت دارند، نه

جلسه چهارم: مسلک مقدمت

تاریخ : ۹۵/۰۸/۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر مطالب گذشته

بحث به اینجا رسید که عرض کردیم این که ما می گوییم عدم المانع از اجزاء علت تامه است، با توجه به این نکته که عدم نمی تواند خارجیتی داشته باشد و دخالتی در امر وجودی بکند و عدم مضاف هم با آن فضای فهم اصاله الوجودی، جور در نمی آید. این جمله که می گوییم عدم المانع از مقدمات است، معناش چیست. عرض کردیم که این مساله به آن خاصیت مفهوم سازی ذهن بر می گردد، گفتم این را هم توضیح بدھیم که امام رضوان الله تعالى علیه خیلی خوب این را توضیح داده اند.

امام می فرمایند که محقق اصفهانی که فرموده عدم المانع متمم قابلیت قابل است یا متمم فاعلیت فاعل است، اگر منظورشان این است که قابلیت به عنوان یک امر وجودی ارتباط با عدم پیدا می کند، این از نظر فلسفی غلط است. همان طوری که من عرض کردم، استعداد، قوه، و امکان

خاصیت مفهوم سازی ذهن است. ریشه اش هم این معاند و وجودی این سفیدی و سیاهی است. که دیروز عرض کردم در حرکت، در امر ممتد این اتفاق می‌افتد، همه جا این اتفاق می‌افتد.

شباهت تضاد منطقی و فلسفی در مفهوم سازی ذهن

تکمیل این مطلب را هم به شما بگویم این اتفاق اختصاص به تضاد منطقی ندارد، در تضاد فلسفی هم هست. چون بعداً در فلسفه شما می‌خوانید که ما یک تضاد منطقی داریم که دو عرض هستند که در یک جوهر جمع نمی‌شوند، یک تضاد فلسفی داریم که دو صورت نوعیه اند، دو کمال اند، دو فعلیت اند. همه جا اینگونه است یعنی وقتی یک کمال نوعیه‌ای وجود دارد به نام فسفر، این جا که صورت فسفری وجود دارد، صورت کربنی وجود ندارد. این جا که صورت کربنی وجود دارد، صورت فسفری وجود ندارد، فسفر یک صورت نوعیه است، کربن یک صورت نوعیه است، اکسیژن یک صورت نوعیه است، هیدروژن یک صورت نوعیه است، با بیاض و سواد که دو عرض اند فرق دارند، این‌ها دو صورت نوعیه اند ولی در همه جای امور سیال و ممتد، ذهن اینگونه کار می‌کند. دیروز هم توضیح دادم که از یک امر وجودی، انتزاع عدم‌دیگری را می‌کند. این خاصیت مفهوم سازی ذهن است.

امام رضوان الله تعالیٰ علیه از آن تحلیل استفاده می‌کند که آقای محقق اصفهانی یادت باشد، شما نمی‌توانی بگویی عدم، متمم قابلیت قابل است یا فاعلیت فاعل است، قابلیت قابل قوه است، یک

عدمیات. این دیوار قابلیت سفیدی را داشت، قابلیت سیاهی را هم به عنوان یک امر وجودی داشت. منتها چون سفیدی به عنوان یک امر وجودی، با سیاهی به عنوان یک امر وجودی، معانده وجودی دارند، یعنی در یک جا جمع نمی‌شوند.

ذهن از وجود سفیدی، عدم سیاهی انتزاع می‌کند، از وجود سیاهی، عدم سفیدی انتزاع می‌کند. بعد می‌گوید این جا سفیدی ملائم با عدم سیاهی است، این تعبیری است که در کفايه هم خیلی با آن کار کردیم. عدم سیاهی چیزی نیست که سفیدی با آن ملائم باشد.

حالا بعداً ان شاء الله ما خود آن نظر آخوند را می‌خوانیم. بعده عبارت آخوند را می‌خوانیم ما حالا نخوانده ایم با امام داریم کار می‌کنیم. آخوند در کفايه می‌گوید این سفیدی چون ملائم با عدم سیاهی است در رتبه عدم سیاهی است، بعد سیاهی چون در رتبه نقیضش است، سفیدی در رتبه عدم سیاهی است و عدم سیاهی در رتبه سیاهی است، برای همین سفیدی نمی‌تواند مقدمه عدم سیاهی باشد یا عدم سیاهی نمی‌تواند مقدمه سفیدی باشد. من الان مورد نظرم حرف آخوند نیست. می‌خواهم نکته امام را عرض کنم ولی مطلب، خود شاهد فرمایشات امام خواهد شد.

خلاصه مطلب پس این شد که ذهن از وجود سفیدی عدم سیاهی انتزاع می‌کند، از وجود سیاهی عدم سفیدی انتزاع می‌کند، ذهن این کار را می‌کند. اشکالی ندارد. بدون این که عدم خارجیتی داشته باشد ذهن بر سر این واقعیت وجودی، عنوان عدم ساختگی ذهنی را منطبق می‌کند. این

امام می خواهد بفرماید اگر کسی خوب این مطالب فلسفی را یاد بگیرد این را یاد هم می گیرد، حالا ما عبارات آخوند را می خوانیم. از امروز بررسی کردن بحث های اصولی دارج را شروع می کنیم، وقتی کسی این ها را خوب یاد گرفته باشد، خوب می تواند با این ها کار کند و بهنمود که متاسفانه نوعاً در کلمات اصولیین این ها خلط و خبط شده. این پایان فرمایشات امام در نقد کلمات محقق اصفهانی، محقق قوچانی و بعضی از عبارات آخوند در ارتباط با مساله ضد خاص و مسلک مقدمیت و بقیه حرف هایی که از سال گذشته گفتیم و امسال هم یادآوری و تکمیل کردیم.

بررسی عبارات اصولیین در مسلک مقدمیت

وارد عبارات اصولیین بشویم. اولین کتاب اصولی ای که شما در این رابطه با آن آشنا شدید عبارات خوب مرحوم آقای مظفر است، من سه یا چهار عبارت اصولیین را می خواهم بررسی کنم. اگر هم رسیدم بعد هم ان شاء الله شهید صدر. یک مرحوم آقای مظفر، دو آخوند، سه محقق نائینی، چهار محقق خوبی، اگر رسیدم ان شاء الله شهید صدر را هم یک مروری می کنیم.

مرحوم مظفر (ره)

مرحوم آقای مظفر رضوان الله تعالى عليه که انصافاً بین اصولی ها در این بحث ها از اصولی های قوی تر است و عبارتشان هم عبارات محکمی است، در آنها کمتر اشکالات اینگونه ای دیده می شود باز این جا متاسفانه عبارتشان دچار مشکل است. حالا بخوانم ببینید فرمایش ایشان چیست.

امر وجودی است، فاعلیت فاعل یک امر وجودی است، عدم در آن دخالتی ندارد. اما ذهن مفهوم سازی کرده، از این وجود عدم انتزاع کرده است.

آخوند از این استفاده کرده است، با قطع نظر از این اشکالی که امام به او می گیرد. آخوند گفته این جا وقتی سفیدی هست، عدم سیاهی هم هست، وقتی سفیدی با عدم سیاهی یک جا هستند بنابراین سفیدی و عدم سیاهی هم رتبه اند، چون سفیدی و عدم سیاهی هم رتبه اند، نمی شود گفت عدم سیاهی مقدمه تحقیق سفیدی است، ما بعد این حرف آخوند را نقد می کنیم با این حرف خودمان که اصلاً آقا عدمی در کار نیست که هم رتبه باشند، اما انتزاع ذهنی وجود دارد. امام رضوان الله تعالیٰ علیه در همین فضا آمده با آن تحلیل دقیقی که ما ارائه کردیم اشکال کلام محقق اصفهانی را تحويل داده است.

سوال....با سخن: در فضای ذهنی به خاطر این که وجود ابده است مفاهیم وجودی اول درک می شوند، بعد از مفاهیم وجودی ما عدم آن وجود دیگر را انتزاع می کنیم منتها با این تحلیلی که من عرض کردم و امام فرمودند، عدم اعتباری است، عدم ساختگی است، عدم مقدمه چیزی نیست عدم مؤخره چیزی نیست. و انتزاع عدم اختصاص به ضدین ندارد یعنی این ها به این دلیل نیست که سواد و بیاض با هم تضاد دارند که یک چنین انتزاع عدمی صورت می گیرد اگر تضاد منطقی هم وجود نمی داشت چنین انتزاع عدمی در کار بود.

اکل را ترک کرد تا صلاة بتواند تحقق پیدا کند. پس مقدمه اول ما که صغای قیاس ما است این است که ترک ضد از باب عدم المانع است.

کبرای حرف ما این است که عدم المانع هم از مقدمات است، چون تحقق معلول محتاج به مقتضی و شرط و عدم المانع است. عدم المانع یکی از مقدمات می شود.

به قول ایشان قیاس شکل می گیرد،
صغری: ترک ضد از باب عدم المانع است.

کبری: عدم المانع از مقدمات است.

نتیجه: پس ترک ضد از مقدمات است مدعی ثابت می شود.

مرحوم آقای مظفر وقتی قیاس را شکل می دهد برای نقد این قیاس یک جمله دارد که این جمله محل بررسی ما است. مرحوم آقای مظفر می فرماید که باید بینیم این عدم المانعی که در صغای آمده است و عدم المانعی که در کبری آمده است یک جنس اند؟ حد وسط واقعاً تکرار شده است تا قیاس منتج باشد یا نه؟ حد وسط یعنی عدم المانع تکرار نشده و یک نوع اشتراک لفظی در این حد وسط وجود دارد. صغای ما این شد که ترک ضد از باب عدم المانع استکبرای ما این شد که عدم المانع از مقدمات است. اگر واقعاً عدم المانع تکرار شده باشد آن موقع ترک ضد از مقدمات است.

آقای مظفر در اصول فقه جلد اول در ذیل این بحث مسلک مقدمیت صفحه سیصد تا سیصد و دو باین کتابی که الان دست بنده است _ایشان خیلیخوب همین چیزی که ما دو جلسه پیش گفتیم اول تقریر می کند. که مسلک مقدمیت در حرمت ضد خاص یک ادعا دارد، ادعایش این است که ترک ضد خاص مقدمه فعل مأمور به است. فعل مأمور به واجب است، مقدمه واجب هم واجب است پس مقدمه تحقق فعل مأمور به که ترک ضد خاص است واجب می شود. خود ضد خاص حرام می شود. همین که ما از اول توضیح می دادیم، خوب ایشان مقدمات را توضیح می دهد، بعد ایشان می خواهد بفرماید که ما مقدمه واجب، واجب است را قبول نکردیم. ما هم مثل ایشان همین طور زیر بار اصل مبنای نرفیم.

اما وقتی می خواهیم تنزل کنیم، با فرض قبول مقدمه واجب، واجب است، بینیم آیا ترک ضد خاص مقدمه واجب است یا نه؟ ایشان می گوید برای اثبات مقدمیت ترک ضد خاص از برای واجب یک استدلالی مطرح است، همین استدلالی که ما الان داریم رسیدگی می کنیم.

این استدلال به تعبیر مرحوم آقای مظفر یک قیاسی است که دو مقدمه دارد:

صغرایش این است که در واقع فعل ضد خاص چون با ضد دیگر تمایع دارد، فعل اکل تمایع دارد با فعل صلاة، اکل ضد خاص صلاة است، فعل اکل و فعل صلاة با هم تمایع وجودی دارند، بنابراین چون تمایع دارند با هم دیگر ترک اکل از باب عدم المانع است. اکل با صلاة جمع نمی شوند، باید

این مثل سواد و بیاض نیست که مانع در وجود باشد، مانع از تأثیر است. لذا آن عدم المانعی که جزء اجزاء علت تامه است و ما می‌گوییم نباید باشد، تا علت تامه محقق باشد، عدم المانع فی التأثیر است. یعنی مقتضی دیگری به نام آب که اثرش رطوبت است اثری می‌گذارد به نام رطوبت، که این مقتضی یعنی آب وقتی اثری به نام رطوبت را گذاشت جلوی تأثیر این مقتضی یعنی نار را در سوختن این جسم می‌گیرد. این نباید باشد. ایشان می‌گوید پس آن عدم المانعی که از مقدمات است، عدم المانع از تأثیر است. نبود یک عامل وجودی دیگر که مانع تأثیر عامل دیگر بشود. ایشان می‌گوید این از مقدمات است. بنابراین آقای مظفر می‌گوید شما در صغراستان می‌گفتید ترک ضد از باب عدم المانع است. چرا؟ می‌گویید به خاطر تمانع وجودی ضدین. در کبراستان می‌گویید عدم المانع از مقدمات است. چرا؟ می‌گویید چون یکی از اجزاء علت تامه، نبود مانع از تأثیر است. مانع از وجود یک مسئله است مانع از تأثیر یک مسئله دیگر است. حد وسط تکرار نشده است قیاس منتج نیست. شما اینجا قیاس منتجی ندارید که بخواهید با این قیاس ثابت کنید که عدم ضد از مقدمات است، حد وسط اینجا مشترک لفظی است. انتاج وجود ندارد، مدعای ثابت نمی‌شود لذا مشکل دارید. بعد هم ایشان می‌گوید که من به نظرم همین مقدار برای رفع مغالطه کافی است. اما من بخواهم این را تکمیل کنم، اشکالاتش را برطرف کنم مستوایی بیشتر از کتاب من لازم دارد و خیلی لازم نیست من این مسئله را به این شکل بررسی کنم.

ما با این تحلیلی که خودمان داشتیم، ما یک بار می‌خواهیم فرمایش آقای مظفر را رسیدگی حلی کنیم، بینیم اصل این مدعای چطور خواهد بود. این را ان شاء الله درم درسه ای که بعداً عبارات

عدم المانع از وجود و عدم المانع از تأثیر

ایشان می‌فرماید باید ما اعلام بکنیم که این عدم المانعی که در صغیری است یک معنا دارد عدم المانع کبری یک معنای دیگر دارد، برای همین حد وسط تکرار نشده، حد وسط که تکرار نشود قیاس منتج نیست. چطور؟ مرحوم آقای مظفر می‌فرماید راهش این است که عدم المانعی که ما در صغیری داریم و می‌گوییم ترک ضد از باب عدم المانع است این عدم المانع فی الوجود است. چرا؟ چون استدلالما برای اثبات صغیری این بود، می‌گفتیم ضد ها با هم تمانع در وجود دارند، گفتیم اکل و صلاة تمانع وجودی دارند، بیاض و سواد تمانع وجود دارند، جمع نمی‌شوند، لا یجتمعان اند، بیاض مانع وجود سواد است، سواد مانع وجود بیاض است، اکل مانع وجود صلاة است، صلاة مانع وجود اکل است، برای همین وقتی خواستیم صغیری را ثابت کنیم، گفتیم ترک ضد به خاطر تمانع وجودی عدم المانع است. ما صغیری را از باب تمانع وجودی ثابت کردیم. پس این صغیری من که می‌گوید ترک ضد از جنس عدم المانع است، از جنس عدم المانع در وجود است. بیاض و سواد مانع در وجود هم اند، ایشان می‌گوید این عدم المانع صغیری من اینگونه است.

بعد ایشان می‌فرماید عدم المانعی که در کبری هست و من می‌گوییم این عدم المانع از مقدمات است کدام عدم المانع است؟ ایشان می‌گوید عدم المانع از تأثیر است، می‌گوید بینید شما می‌گویید رطوبت مانع تأثیر آتش در سوختن این جسم است، رطوبت که شما می‌گویید از مقدمات و عدم المانع است، عدم المانع فی التأثیر است. ایشان می‌گوید شما اینجا یک رطوبتی دارید که جلوی تأثیر آتش را می‌گیرد.

می خواهد اثری در این محل بگذارد این مقتضی به نام آب می خواهد اثری در این محل بگذارد. حالا آب یا هرچه که الان در آتش نشانی ها استفاده می کنند. من می خواهم بگویم که ببینید این جا از نظر فلسفی اینگونه می شود من می خواهم بگویم که اگر کسی تحلیل فلسفی کامل نکند، آن نتیجه گیری غلط در می آید. باید بگوییم من هستم و یک واقعیت وجودی یعنی تحول این شیء. این شیء وقتی می خواهد متحول بشود، بسوزد، سوختن یک تحول است، یک قابلیت می خواهد، یک فاعل می خواهد که اثر وجودی خودش را بگذارد اما این شیء اگر بخواهد بسوزد و فاعل اثر خودش را بگذارد قابل هم قابلیتش به فعلیت بررسد، تحول اینگونه می شود. همین تحلیلی که من جلسه قبل داشتم با امر وجودی انجام می دادم. می خواهم این فلسفه جای خودش را در ذهن شما بپیدا بکند. این تحلیل آخرش اینجا است، این تحلیل وقتی درست می آید که یک امر وجودی دیگر به نام آب نیاید اثر خودش را به گونه ای وارد محیط کند که این اثر بر اثر نار غلبه کند. و الا اگر آب بپاید و اثر خودش را بر اثر نار غالب کند، سوختن تحقق پیدا نمی کند. به عبارت فلسفی تر اینگونه بگوییم اینجا یک تضاد فلسفی بین دو فعلیت و آثارشان وجود دارد. ذهن از این تضاد فلسفی موجود بین دو فعلیت و آثارشان مفاهیم وجودی، عدمی انتزاع می کند. ما در فلسفه این گونه می گوییم، می گوییم این مقتضی دیگری است که آن مقتضی دیگر اثرش بر اثر این مقتضی غلبه می کند و اثر این مقتضی به جهت غلبه اثر آن مقتضی، به فعلیت نمی رسد. هیچ عدمی در کار نیست.

آخوند را معلوم می کنیم بعدا عبارات محقق نائینی تکلیف فرمایش ایشان معلوم می شود. که عدم المانع در وجود و عدم المانع در تأثیر تفاوت هایشان چه است این را عرض می کنم بعدا ان شاء الله تحلیلا این را بررسی می کنیم. اما اگر ما باشیم و این مقدار اطلاعاتی که به دست آوردهیم ببینیم فرمایش مرحوم آقای مظفر که قبول دارند عدم المانع از تأثیر جزء مقدمات است ما الان بحثمان این بود. ما می گفتیم که ما می خواستیم در فلسفه ببینیم اصل این حرف درست است که من بگوییم عدم المانع از مقدمات است حالا آقای مظفر برای ما توضیح داد که این عدم المانع عدم المانع از تأثیر است.

مقدمه مفقود کلام مظفر (ره)

خوب توجه کنید این حرف وقتی از جهت فلسفی تصدیق می شود که آقای مظفر یک مقدمه به این حرف اضافه کند، یعنی مقدمه ای که امام اضافه کرده است. بعد هم یک نکته ای را من تکمیلی بگوییم، حرف آقای مظفر درست در می آید. آن مقدمه این است که آقای مظفر باید اینگونه می گفت، هر اصولی، هر فیلسفی، می خواست بگویید باید اینگونه بگویید، باید بگویید چیزی که در مقدمات دخالت دارد امر وجودی استو بس. آن امر وجودی یک مقتضی دیگر است که آن مقتضی دیگر یا باید در کار نباشد که مقتضی اول بتواند اثرش را به کار ببرد یا اگر هم در کار است باید مغلوب مقتضی اول قرار بگیرد. یعنی این تحلیل فلسفی ما که امام انجام داد اینگونه می شود. این جا یک قابلیتی وجود دارد این قابلیت به عنوان یک امر وجودی وجود دارد. این مقتضی به نام نار

یک جا عدم تأثیر بگوییم. بعد هم بگوییم عدم تأثیری که در علت تامه است عدم نیست بلکه یک مقتضی دیگر است که این کار را می‌کند. حالا یا آقای مظفر نخواسته این حرف‌ها را تفصیل بدهد، تبیین کند، چون ذیل عبارتش هم یک چنین جملاتی هست و انصافاً ما حسن ظنمان به ایشان در بعضی جاها زیاد است، ولی این را باید مورد توجه قرار دهید. ریشه این تحلیل هم فرمایش بسیار بسیار دقیق امام و علامه طباطبائی و شاگردان این دو فیلسوف است. کسی بخواهد عبارت آقای مظفر را خوب توضیح بدهد و درس بدهد باید این را بدل باشد و الا گرفتار می‌شود.

یک اشکالی در این تفکیک هست که عدم تمانع در وجود غیر تمانع در تأثیر است. آن را هم عرض می‌کنم. جلسه بعد می‌خواهیم وارد عبارت آخوند بشویم. آخوند در ادامه این بحث کفايه همین عبارت‌ها را دارد. عبارت آخوند را با آن سرمایه هم یک مرور در همین حد اجمالی می‌کنیم. که آماده بشویم برای مرور عبارت محقق نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه، بعد هم محقق خوبی. ولی انصافاً بعداً می‌بینید بین این‌ها عبارت آقای مظفر قوی‌تر است، کمک می‌خواهد، کمک توضیحی می‌خواست که من دادم، نشان دادیم که این توضیح با همان تبیین حضرت امام قابل تعقیب است.

و صلی الله علی محمد و آل‌الطاهرين اللهم صل علی محمد و آل محمد

آقای مظفر در تحلیلش که می‌خواهد بگوید عدم المانع از مقدمات است اگر این مطلب را تبیین نکند مطلب خراب می‌شود.

سوال....پاسخ: انتزاع است. دیگر نرسیدن به فعلیت نگو. فعلیت دیگری این‌جا تحقق پیدا کرده که از آن فعلیت دیگر عدم سوختن انتزاع می‌کنیم. فلسفه اینگونه با شما کار می‌کند. شما وقتی این قانون را یاد گرفتی باید در هر تحولی این را پیاده کنی. باید یک فعلیتی این‌جا می‌آمد، این فعلیت فاعلی داشت، مقتضی ای داشت، قابلی داشت، نه فاعلیت فاعل، نه قابلیت قابل، به عنوان امور وجودی، هیچ ارتباطی با نقش عدم و اعدام نداشت، اما دار ماده دار تراحم در واقع فاعل‌ها و مقتضی‌های متعدد است.

ذهن از عدم آن مقتضی یا غلبه نکردن اثر آن_ حتماً هم لازم نیستکه‌نباشد_ حتی غلبه نکردن باز عدم را انتزاع می‌کند، می‌گوید آن اثر نباید این‌جا غالب باشد، یا اصلاً نباشد یا اگر هم هست این قدر ضعیف باشد که حرارت رطوبت را تبخیر کند، بتواند بسوزاند. لذا شما می‌بینید این فرمایش بسیار خوب مرحوم آقای مظفر ریشه اش به آن مساله بر می‌گردد. و الا اگر مرحوم آقای مظفر این تحلیل را ملتم نشود _من بعداً در ادامه تحلیل آخوند عرض می‌کنم_ تلاش مرحوم آقای مظفر ابتر است. چون شما اگر به این تحلیل نگاه نکنید، بلکه صرفاً به آن نتیجه یعنی عدم، حیث عدم نگاه کنید، عدم این امر وجودی _حالا چه عدم بیاض باشد، در مقابل عدم سواد، چه عدم رطوبت باشد._ اگر از این حیث عدم به مسأله نگاه کنید هیچ فرقی نمی‌کند، هیچ اتفاقی نمی‌افتد. این تحلیل مرحوم آقای مظفر که تحلیل بسیار خوبی است که من یک جا عدم وجود بگویم و

از یک طرف توقفش فعلی است و از یک طرف توقفش شائی است و با توجه به اختلاف در فعلیت و شائیت دور منتفی است. چگونه؟

بیان دور از کلام محقق خوانساری(ره)

محقق خوانساری اینگونه توضیح می دهد، می گویند دور اینگونه بود که من بگویم وجود یک ضد، متوقف بر عدم ضد دیگر استو عدم یک ضد متوقف بر وجود ضد دیگر است تا دور محقق بشود. از ناحیه وجود این حرف درست است. وجود یک ضد متوقف بر علت تامه است، علت تامه یکی از اجزائش عدم المانع است، پس درست است که من بگویم وجود بیاض متوقف بر عدم سواد است از باب این که عدم سواد جزء علت تامه تحقق بیاض است، از باب این که عدم المانع یکی از اجزاء علت تامه است. لذا از طرف وجود یک توقف فعلی و کاملا قابل قبولی وجود دارد.

توقف شائی عدم ضد بر ضد دیگر

محقق خوانساری می گوید ولی از طرف عدم من نمی توانم بگویم عدم سواد متوقف بر وجود بیاض است. چرا نمی توانم این را بگویم؟ محقق خوانساری می گوید به خاطر این که رتبه عدم المانع متأخر از رتبه وجود مقتضی و وجود شرایط وجودی است، اگر یک چیزی مقتضی اش موجود بود، شرایط وجودی اش محقق بود، بعد تتحقق پیدا نکرد، من می گویم این به خاطر عدم المانع است یعنی مانع وجود داشته و آن عدم المانع که جزء اخیر علت تامه است محقق نشده لذا

جلسه پنجم: مسلک مقدمیت

تاریخ : ۹۵/۰۸/۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر مباحث گذشته

فرمایش آخوند را در پاسخ به مسئله دور و مقدمیت عدم یک ضد برای تحقق ضد دیگر داشتیم بررسی می کردیم، فرمایش آقای مظفر را بررسی کردیم و نشان دادیم که این تحلیل در واقع بر می گردد به همان تحلیلی که اگر بخواهد درست باشد، مفروض این تحلیل همان فرمایش حضرت امام رضوان الله تعالى عليه است.

تحلیل آخوند و محقق خوانساری از مقدمیت

اما فرمایش آخوند ابتدا در مقام پاسخ انکار دور است، از باب این که فرمایش محقق خوانساری را آخوند بیان کرده که محقق خوانساری خواسته بفرماید دوری وجود ندارد، به جهت آن که این دور

نداشته. لذا ایشان می فرماید، اگر در باب تحقق ضدین با یک فاعل کار کنید، همیشه با عدم اقتضاء در ضد دیگر مواجه هستید و وقتی با عدم اقتضاء مواجه شدید، نمی توانید ادعا کنید که عدم ضد به دلیل وجود ضد دیگر است، بلکه عدم ضد به دلیل عدم وجود مقتضی است.

آیا توقف شائني، با دو اراده فعلی ممکن است؟

إن قلت: محقق خوانساری در يك اراده حرف شما درست است، اگر اراده من زيد به تنهايي مطرح باشد، من همیشه يا بياض را اراده می کنم يا سواد را اراده می کنم، و آن موقع عدم تتحقق ضد دیگر به واسطه عدم مقتضی است و من نمی توانم يك توقف فعلی داشته باشم، حق با شمامست، اين جا ها توقف شائني وجود دارد، توقف شائني يعني چه؟ يعني اگر مقتضی موجود بود، عدم تتحقق ضد، به واسطه وجود مانع بود، ولی لوی است، فرضی است، تقدیری است، توقف فعلی در کار نیست. محقق خوانساری می فرماید لذا جمع مطلب اینگونه می شود که در يك اراده در ناحیه تحقق يك ضد توقف فعلی داریم، وقتی من می خواهم بياض را اراده کنم ، اراده کردم، مقتضی دارم، باید شرایط وجودی در کار باشد از طرف دیگر باید مانع هم از تحقیقات اراده وجود نداشته باشد، در ناحیه تحقق درست می گویید، وجود بياض بر عدم سواد متوقف است ، متوقف بر وجود مقتضی، وجود شرط و عدم مانع است، این کاملا درست است. در ناحیه عدم، عدم سواد متوقف بر وجود بياض نیست، بر رتبه سابق بر وجود مقتضی متوقف است.

آن شیء موجود نشده است. همین الان هم همینگونه است وقتی که آتشی هست، مجاورتی در کار است، بعد شیء نمی سوزد بعد من می روم دنبال این که چرا، چه چیزی مانعاست. می گوییم مانعش رطوبت است.

اما اگر فرض کردم اصلا آتشی وجود ندارد، نمیگوییم سوختن تحقق پیدا نکرد به خاطر رطوبت، می گوییم مقتضی ای در کار نیست. لذا محقق خوانساری می گوید شما در ارتباط با نبود سواد، عدم سواد را وقتی می خواهید بررسی بکنید، وقتی می توانید بگویید عدم سواد متوقف بروجود بياض است و بياض به عنوان مانع نگذارد سواد تتحقق پیدا بکند، که برای شما وجود مقتضی و وجود شرایط وجودی آنسالم باشد. اگر مقتضی و شرایط وجودی محقق بود، نبود معلول را به وجود مانع نسبت می دهیم. ولی باید اول وضعیت مقتضی معلوم شود، لذا محقق خوانساری می بگوید در ناحیه عدم، توقف عدم ضد بر وجود ضد دیگر، بعد از احراز وجود مقتضی است.

حالا در ما نحن فيه ایشان می فرماید، ما یا باید با یک اراده کار کنیم یا با دو اراده. اگر اراده فاعل واحدی مورد نظر است، اراده فاعل واحد در مقام تتحقق به ضدین تعلق نمی گیرد، بلکه اراده فاعل واحد همیشه به عنوان مقتضی به تحقق احد الضدین تعلق می گیرد. لذا زید فاعل واحد یا تتحقق سواد را اراده می کند، یا تتحقق بياض را اراده می کند، اگر تتحقق بياض را اراده کرد سواد محقق نمی شود، ولی نه از باب وجود مانع، بلکه از باب عدم مقتضی. اگر تتحقق سواد را اراده کرد، از این طرف بياض محقق نمی شود، باز هم نه از باب این که سواد در کار است، بلکه از باب این که مقتضی يعني اراده تحقق معلول در فاعل منتفی است. مقتضی يعني آن اراده فاعل بر تحقق معلول وجود

ای که غالب است اثر خودش را می گذارد. این جا هم برمی گردد به وجود اراده، یعنی اراده غالب. فقط مقتضی را درست تشخیص بدھید، مقتضی صرف اراده نیست و لو این اراده مغلوب یک اراده دیگری باشد بلکه باید این اراده غالب باشد، تا مقتضی وجود داشته باشد. لذا ایشان می فرماید، حتی اگر با دو اراده کار کنید نبود یک ضد، به واسطه نبود اراده است، نبود اراده غالب است، یعنی نبود مقتضی. وجود یک ضد هم به واسطه وجود اراده است، اراده غالب. پس همیشه مسئله، مسئله مقتضی است. ایشان اینگونه می فرماید.

نشان دادند که توقف از یک طرف، یعنی از ناحیه وجود ضد فعلی است. توقف از طرف عدم ضد، توقف تقديری است. دیگر دور خراب شد، دور این است که این دایره مثل هم باشد، کامل باشد. اگر وجود بیاض بر عدم متوقف شد فعلاً، عدم سواد هم بر وجود بیاض متوقف بشود فعلاً، دور کامل است ولی چنین توقفی در کار نیست. بلکه یک توقف لوى و تقديری است. دور منتفی شد. حالاً این جا هم یک سری بحث های دیگر است، من دیگر چون نمی خواهم خیلی شما را معطلبکنم از آنها می گذرم، برسم به آن مصب فرمایش آخوند.

اشکال توقف لوى آخوند به تحلیل محقق خوانساری از دور

آخوند می فرماید این حرف خوبی است، حرف متینی است که رتبه مقتضی مقدم بر رتبه عدم مانع است. و باید مقتضی وجود داشته باشد تا بعد مسئله عدم مانع مطرح شود. و لذا توقف از

بعد محقق خوانساری به خودش إن قلت می کند، می گوید اما اگر دو اراده بود چه؟ ما با اراده زید به تنها ی کار نکنیم، که بگوییم عدم متوقف بر وجود مانع نیست بلکه با دو اراده کار کنیم، می گوییم این دیوار را زید می خواهد سفید کند، عمره می خواهد سیاه کند، دو اراده داشته باشیم. اگر دو اراده داشتیم آن موقع دیگر دو مقتضی وجود دارد، شما می گویید بعد از احراز وجود مقتضی، آن دو مقتضی دارم، هم اراده زید را برای اقتضا سواد دارم، هم اراده عمره را برای اقتضا بیاض دارم، دو إراده دارم، این جا دیگر می توانم بگویم که یک توقف بالفعل وجود دارد، هم وجود متوقف بر عدم است، هم عدم متوقف بر وجود است. چون فرض بر این است که دو اراده وجود دارد. اگر فی الجملة هم این استحاله درست بشود کافی است، لازم نیست بالجمله اش درست بشود. لذا محقق خوانساری در ذیل توضیحی که می دهنده، اینگونه به خودشان اشکال می کنند. که ما به دو اراده برمی گردانیم، که شما نگویید این عدم متوقف بر عدم مقتضی است بلکه در دو اراده متوقف بر وجود مانع است.

جواب إن قلت

بعد به خودشان می گویند، قلت: در این جا هم که دو اراده وجود دارد مقتضی فقط اراده نیست، مقتضی اراده غالب است، چون قابلیت تحقق اراده وجود ندارد، این دو مقتضی با هم درگیر می شوند، آن اراده غالب، اراده قادر_آن جایی که قدرت مطرح است_ اراده غالب مقتضی است. اگر این جا هم شما دیدید اراده زید وجود دارد، اراده عمره هم وجود دارد به خاطر قابلیت، آن اراده

بر وجود ضد دیگر، وجود دارد. آخوند می گوید اگر کسی بگوید امکانش نیست، آن موقع معانده بین ضدین را منکر است و الا معنای معانده بین ضدین در وجود، این است. وقتی می گوییم دو ضد در وجود با هم معاندت وجودی دارند، یعنی همین. حداقل این است که امکانی، قائل باشم، که‌اگر مقتضی می بود، به خاطر معانده وجودی، عدم این ضد بر وجود ضد دیگر متوقف است. اگر بگوییم اصلاً اینگونه نیست، حتی اگر مقتضی می بود، من چنین توقفی را نداشتم، معنایاًین حرف انکار معاندت است. حداقل قبول معاندت، این قضیه شرطیه از باب لو کان فیه‌ما آله‌ه است، لو کان المقتصی لوجود الضدین موجوداً، فوجود احدهما متوقف علی عدم الآخر، و عدم الآخر متوقف علی وجوده. این را باید قائل بشویم. آقای آخوند می گوید اگر در حد همین قضیه شرطیه لوی، کسی قائل باشد که معنای توقف تقدیری همین است، همین مقدار برای استحاله کافی است. چرا؟ چون می گوییم امکان دارد عدمی بر وجود ضدی متوقف باشد، آن وجود ضدی که در رتبه سابق بر او است. چون قبول کردم آن وجود ضد بر این عدم متوقف است واز طرف وجود که توقف فعلی را قائل بودم، به این دور اصطلاحی نمی گویند، این دایره از یک جنس نیست، امادر آن توقف هست، امکان توقف شیء بر نفس تجویز شده، همین کافی است. استحاله توقف شیء بر نفس اینگونه است که شما، نه می توانید بگویید هست، نه می توانید بگویید امکان دارد. محظوظ استحاله توقف به شما اجازه نمی دهد. بالفعل سواد بر عدم بیاض متوقف است، چون عدم بیاض در رتبه سابق به عنوان اجزاء علت تامه وجود دارد، عدم بیاض امکان دارد، یجوز، یصح، در فضای وجود مقتضی، امکان دارد، چون در رتبه علت است، باید این عدم باشد که این معلوم باید، جلوی این امکان را توقف می گیرد.

یک طرف فعلی است از یک طرف تقدیری است، حرف بسیار خوبی است، و لذا دور منتفی می شود.

اما محظوظ دیگری وجود دارد، که مناطش اعم از دور است. و آن محظوظ در توقف تقدیری هم هست، لذا محقق خوانساری نتوانسته آن محظوظ را جواب دهد، آن محظوظ چیست؟ آخوند می گوید آن محظوظ توقف شیء بر نفس است، که مناط دور است. اصلاً دور چرا استحاله دارد؟ چون یک شیء نمی تواند بر خودش توقف پیدا بکند. آخوند می گوید آن محظوظ توقف شیء بر نفس، که مناط استحاله دور است، در اینجا علی رغم این که توقف یک طرف فعلی است، یک طرف تقدیری، وجود دارد. چگونه؟ آخوند می گوید اینجا من می توانم در ناحیه عدم یک قضیه شرطیه داشته باشم. در ناحیه وجود، که یک توقف بالفعل دارم، مشکلی ندارم، می گوییم وجود سواد از باب عدم المانع متوقف بر عدم بیاض است. در ناحیه عدم، می توانم یک قضیه لوی و شرطی داشته باشم همانگونه که ایشان فرمود فرضی از باب لو کان فیه‌ما آله‌ه الا الله لفسدتا. فرضاً اگر دو آله‌ه می بود در آسمان و زمین فسادی به وجود می آمد. خارجاً ما دو آله‌ه نداریم، فساد هم نداریم. اما این قضیه لوی، که همین مقدارش درست است، من درست است بگوییم اگر مقتضی می بود، عدم سواد بر وجود بیاض متوقف بود. این را می توانستم بگوییم؟ در فرض و فضای شرط و تقدیر وجود مقتضی، عدم را بر وجود ضد متوقف کنم، قطعاً می توانم این حرف را بزنم. آخوند می گوید همین قدر که توانستم این را بگوییم آن موقع امکان توقف را قائل هستم. همین لو، این قضیه شرطیه لوی، این امکان لوی را به من می دهد، نه فعلیت امکان را. امکان این که عدم یک ضد، متوقف بشود

نشده است، همان توضیحاتی که از زبان آقای مظفر داده شد این تکرار نشده است. بعد می‌گوید تنها راه همین است که بگوییم اصلاً حد وسطماً تکرار نشده است، تا محظوظ را و لو در حد صحت، انکار کنیم. این فرمایش آخوند.

ما پاسخ نهایی آخوند را که خیلی روشن و راحت‌ترسان دادیم که مثل پاسخ آقای مظفر متوقف است بر آن تحلیل عقلی که انجام دادیم.

پاسخ مقدماتی آخوند را درباره سخن محقق خوانساری، و اختلاف رتبه مقتضی و شرط و عدم المانع و آن نکته که توقف یک جا فعلی است، یک جا شائی است، که در واقع نهایت تحلیل آخوند است، اجازه بدھید در ادامه فرمایش محقق نائینی با آن کار کنیم. پاسخ نهایی بر مختار آخوند فرمایش آقای مظفرشده، و ما آن جا آن را بررسی کردیم.

اول وارد فرمایش محقق نائینی می‌شوم، بعد ان شاء الله پاسخ مقدماتی محقق خوانساری و تحلیل آخوند را یک جا جمع‌بندی می‌کنیم.

حل دور با تحلیل محقق نائینی (ره)

محقق نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه برای حل مسئله دور یک تحلیلی دارد، که تحلیل محقق نائینی، به این نکته ای که در کلام محقق خوانساری بود بر می‌گردد. حالا با توسعه ای که عرض می‌کنم، خوب توجه بکنید. و خوب هم بود که ما این فرمایش محقق خوانساری را از کفایه خواندیم، تا

جواب سوال: نه، عقل، بحث عقل است، بحث تجویز عقلی است. صحت تجویز ثبوتی عقلی است. این صحت تجویز ثبوتی عقلی دچار محظوظ صحت و امکان توقف شیء بر نفس است. به ایندور نمی‌گویند، اما این محظوظ اینجا وجود دارد. مگر کسی بگوید امکان را من قبول ندارم. آخوند می‌گوید اگر کسی بگوید چنین امکانی متنفی است، در واقع معاندت وجودی را متنفی کرده است.

فرمایش محقق خوانساری برای انکار دور، درست در آمد. اما محظوظ توقف، با صحت توقف یک شیء بر نفس باقی است. بعد که آقای آخوند راه ها را می‌بندد، که پس ما این جا محظوظ را دور نمی‌گوییم، امکان می‌گوییم، با همین توضیحاتی که داده شد.

جواب دور از نظر جناب آخوند(ره)

آخوند می‌گوید یک راه داریم. یک راه وجود دارد. همان حرفی که آقای مظفر در اصول فقه گفت و ما جلسه قبل خواندیم. بگوییم اصلاً آن توقف را حتی در ناحیه وجود از باب اشتراک لفظی خراب کنیم. همان فرمایشی که از آقای مظفر خواندیم که دیگر در کفایه مفصلش آمده، ما جلسه قبل خواندیم. بگوییم مگر این که کسی بگوید عدم المانع در تأثیر را از عدم المانع در وجود جدا بکنیم.

بگوییم که یک بار ما داریم با عدم المانع کار می‌کنیم که از اجزاء علت تامه است، آن عدم المانع که از اجزاء علت تامه است، عدم المانع در تأثیر است. یک بار با تمانع وجودی کار می‌کنیم که آن مانع از وجود است، نه مانع از تأثیر، و این ها دو تا هستند. و در واقع حد وسط عدم المانع تکرار

اضافه محقق نائینی بر کلام محقق خوانساری

محقق نائینی آن فرمایش محقق خوانساری را که ایشان درباره عدم این را گفته بود، توسعه می دهد می خواهد در وجود هم پیاده کند، خوب فرق هایش را توجه کنید، که این سیر اصولی رامتوجه بشویم. محقق خوانساری این حرف را در وجود نفرمود، گفت قبول داریم وجود متوقف بر عدم است، ولی قبول نداریم عدم متوقف بر وجود است. چون عدم سواد، وقتی متوقف بر وجود بیاض است که احراز مقتضی شود، مقتضی هم اراده است، اراده نه در فاعل واحد، نه در فاعلین وجود ندارد، با همان توضیحاتی که دادیم، متوقف در کجا بود؟ عدم وجود مقتضی در مواردی که کسی می خواهد عدم را متوقف بر وجود کند. نائینی می گوید این حرف بسیار خوبی که شما می گویید، من می خواهم تحلیلش کنم، این تحلیل را در وجود هم پیاده کنم، این حرف اختصاصی به عدم ندارد. اگر کسی گفت از باب عدم المانع وجود سواد متوقف بر عدم بیاض است، یا وجود بیاض از باب عدم المانع متوقف بر عدم سواد است، این جا می گوییم، تو اول احراز مقتضی بکن، احراز شرط بکن، حتی در وجود، اگر احراز مقتضی و احراز شرط کردی، آن موقع دنبال عدم برو.

این مبنای بسیار خوب فرمایش محقق خوانساری را آقای محقق نائینی در هر دو طرف پیاده کند. و نائینی می خواهد بگوید می خواهم ببینم آیا این مبنای من در مواردی که ادعا می کنم یک متوقف فعلی در ناحیه وجود دارم، آن جا مقتضی دارم یا ندارم؟ ایشان می خواهد ثابت کند همیشه و همه جا وجودها در باب ضدین از باب عدم مقتضی منتفی می شوند. لذا آن طرف اول را هم که

علوم شود فرمایش محقق نائینی تمامش از خودش نیست، ریشه فرمایش محقق نائینی در فرمایشات محقق خوانساری است. محقق نائینی آن مطلب مبنایی فرمایش محقق خوانساری را می آورد، فرمایش مبنایی این است که ما وقتی می آییم اجزای علت تامه را بررسی می کنیم، می گوییم اجزای علت تامه یک مقتضی دارد یک شرط دارد و یک عدم المانع. من جایی می آیم دخالت مانع را وجودا و عدما بررسی می کنم، که وجود مقتضی را احراز کرده باشم. اگر وجود مقتضی و وجود شرایط وجودی درست شد، بعد سراغ مانع می آیم، همانگونه که مثال زدم اولش برای توضیح محقق خوانساری، من اگر خواستم به یک جایی بگویم چرا این نمی سوزد اول می آیم دنبال آتش، می بینم آتشی دارم، مجاورتی وجود دارد، اگر آتش داشتم، مجاورت وجود داشت، سریع دنبال مانع می روم، اما اگر آتشی در کار نبود نمی گوییم که چون رطوبتی در کار است نمی سوزد، اگر آتشی بود مجاورت نداشت، یک آتشی آن طرف عالم افتاده یک جسمی این طرف، هیچ وقت نمی گوییم این چون مرطوب است نسخت، دنبال مانع نمی آیم، آتش را می آورم، مجاورت را می آورم، مقتضی آتش که آمد، شرط وجودی مجاورت که آمد، بعد که سوختن تحقیق بیدا نکرد، می گوییم مانع ممانعت کرده است. لذا این نکته که می گوییم وجود معلول بر عدم المانع متوقف است، بعد از این است که مقتضی و شرط را احراز کنم.

ندارد. حالا چه فاعل واحدی وجود داشته باشد، همان تحلیل محقق خوانساری، چه فاعلین در کار باشد، همه همینطور است.

لذا محقق نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه در واقع فرمایش محقق خوانساری را مبنا کرده، مسئله را خواسته در این مرحله تمام کند. ما ان شاء الله فرمایش محقق نائینی و محقق خوانساری را بررسی میکنیم، اولاً نسبت آنها را با تحلیلمان در باب وجود و عدم بررسی می کنیم، ثانیاً نسبت فرمایش محقق نائینی را با محقق خراسانی هم باید بررسی کنیم. چون محقق خراسانی هنرشن این بود که خواست لوی هم ایجاد مناطق استحاله را در لو قائل شود. بعد هم ان شاء الله فرمایش محقق خویی رضوان الله تعالیٰ علیه را این سه پله را با هم طی می کنیم.

ولی اجمالاً این نکته را فهمیدیم، که این مبنای بسیار اساسی محقق خوانساری توسط محقق نائینی توسعه داده شد. محقق خوانساری در عدم ها این را پیاده کرد، محقق نائینی گفت این در وجود ها هم قابل پیاده شدن است. و دور را انکار کرد یا توقف را انکار کرد.

به برکت صلوات بر محمد و آل محمد

محقق خوانساری مفروغ عنه می گرفت، ایشان می گوید به خاطر این مبنا آن جا را هم من کار دارم. اگر من ثابت کردم همیشه و همه جا یک مقتضی وجود دارد، مسئله حل است.

مبنای بیان محقق نائینی (ره)

بعد محقق نائینی می گوید چگونه من همیشه و همه جا یک مقتضی دارم؟ ایشان میگوید به این دلیل که تضاد مقتضاهای تضاد مقتضی ها را اقتضا می کند. نائینی یک مبنا دارد اگر جایی بیاض و سواد با هم تضاد داشتند، مقتضی سواد و مقتضی بیاض هم باید با هم تضاد داشته باشند. لذا در جایی که سواد می آید بیاض به دلیل تمانع وجودی نمی آید، مقتضی بیاض آمده دیگر مقتضی سواد به دلیل تمانع وجودی محال است بیاید. مبنای محقق نائینی است. بنابراین بر اساس آن مبنای محقق خوانساری که رتبه مقتضی مقدم است، بعد رتبه شرط، بعد رتبه عدم مانع، و بر اساس این مبنای تکمیلی من محقق نائینی که تضاد دو مقتضای تضاد دو مقتضی را اقتضا می کند، همیشه و همه جا یک مقتضی بیشتر در کار نیست.

و لذا توقف از هر طرف غلط است. هیچ راه ندارد که شما بگویید وجود متوقف بر عدم او است یا عدم متوقف بر وجود آن ضد است. وجودها باید مقتضی اش احراز شود، عدم ها باید مقتضی اش مطرح باشد. شما این ها را باید به مقتضی نسبت بدھید، اگر مقتضی احراز شد چه میشود؟ مبنای نائینی می خواهم بگویم امکان ندارد احراز شود. در جایی که تضاد بین دو مقتضای وجود دارد، امکان

حرفی حق خوانساری این شد. اول باید مقتضی باشد، بعد باید شرایط وجودی باشند، بعد باید مانع مفقود باشد. اگر من خواستم عدم یک ضد را پیگیری کنم، اول نمی‌گوییم این عدم، واسطه‌به وجود ضد دیگر است. و آن ضد مانع شده است که این ضد معدوم به وجود بیاید بلکه اول می‌بینم مقتضی اش در کار است، اول ببینم شرایط وجودی در کار اند، اگر مقتضی بود که دیروز توضیح دادیم، شرایط وجودی در کار بود، بعد می‌گوییم نبود ضد به خاطر آن مانع است. کما این که گفتیم اگر آتشی در کار نباشد، من عدم سوختن را به وجود رطوبت نسبت نمی‌دهم، آتشی در کار نیست، اگر آتشی آن طرف شهر روشن شود، عدم تحقق سوختن را به این مانع نسبت نمی‌دهم، که این شیء الان مرطوب است بلکه می‌گوییم مجاورتی در کار نیست، مقتضی هست، اما این شرط مجاورت نیامده، اما اگر آتش بود، مجاورت هم بود، آن موقع رطوبت مانع است. لذا جناب آقای آخوند در کفایه برای دفع این دور، اینگونه گفته اند، از زبان محقق خوانساری، کهیک طرف توافق، فعلی است، این درست است، که وجود یک ضد، وقتی تحقق پیدا می‌کند، که همه اجزاء علت تامه، من جمله عدم مانع، وجود داشته باشد. اما طرف دیگر، که عدم را بخواهم متوقف کنم، لویو تقدیری است. و لذا دور به هم می‌خورد.

بعد آقای آخوند گفتند دور به هم می‌خورد، ولی یک اشکال دیگری وجود دارد، و آن وجود مناط دور است، که دیروز هم توضیح دادیم. دیگر تکرار نمی‌کنیم. که درست است، دور نیست، چون دور وقتی است که این دایره از یک جنس تکرار شود، اما این جا اینگونه نیست. اما همین که من بتوانم تقدیری، لوی، بگوییم اگر مقتضی موجود می‌بود و شرایط هم موجود می‌بود، عدم ضد

جلسه ششم: مسلک مقدمیت

تاریخ: ۹۵/۰۸/۱۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر مطالب گذشته

بحث ما به این جا رسید که در آن برهان دوری که برای مقدمیت ترک ضد برای تحقق ضد دیگر مطرح شد، که آقای آخوند فرمودند که، اگر ترک ضد مقدمه تحقق ضد دیگر باشد، دور پیش می‌آید و استدلال کردند به استدلال دور، برای اثبات این که ترک یک ضد، مقدمه تحقق ضد دیگر است. خود آقای آخوند از محقق خوانساری بیانی را ارائه کرده اند، که یک طرفاین دور فعلی است، طرف دیگر شائی است. و گفتند این درست است که من بگوییم تحقق یک ضد، وجود یک ضد، بر تمام اجزاء علت تامه متوقف است، که یکی از آن اجزاء علت تامه عدم المانع است. اما از طرف دیگر که من بگوییم عدم ضد هم متوقف بر وجود ضد دیگر است، این را قبول نکردند. گفتند این شائی است، فعلی نیست، به خاطر این که ما در اجزاء علت تامه، یک طولیتی داریم.

رابطه کلام محقق نائینی، محقق خوانساری و آخوند(ره)

خوب توجه کنید، که هم سهم محقق نائینی دیده شود، هم سهم آخوند، هم سهم محقق خوانساری، بعد برگردیم ببینیم آقای خوبی که خواسته فرمایشات استادش را رضوان الله تعالیٰ علیهم برسی کند، موقف این برسی کجاست. محقق نائینی دنبال این است که بگوید من توقف در ناحیه وجود را هم قبول ندارم، یعنی یک ترقی کرده است، ببینید آخوند اینگونه گفت، گفت من توقف در ناحیه وجود را قبول دارم، اما توقف در ناحیه عدم را شائی می دانم. لذا من بر همین نکته دوباره تأکید کردم، چون با آن کار داشتم، یعنی آخوند گفت این که من می گویم وجود ضد، متوقف بر مقتضی، شرط، و عدم المانع است، درست است، این توقف را من قبول دارم. اما این که بگویم عدم این ضد، متوقف بر وجود آن ضد است را قبول ندارم. چون این توقف را شائی می دانم، آن توقف را فعلی می دانم. محقق نائینی با این تحلیلی که من با دقت می خواهم شما از عبارتش به دست بیاورید، خواسته بگوید اشکال این است که توافقان وجود هم مخدوش است، اگر توقوج وجود مخدوش بشود، محقق نائینی خواسته یک پاسخی بگوید بالاتر از پاسخ محقق خوانساری، ببینیم محقق نائینی چه می خواهد بگوید، که توقف آن وجود را خراب کند.

توضیح طولیت

محقق نائینی یک جمله در توضیحاتش هست که اضافه بر طولیت است. اصل طولیت در فرمایشات دیروز محقق خوانساری و محقق خراسانی بود. طولیت یعنی اول مقتضی باید رسیدگی

به واسطه این مانع است، همین قدر که می توانم بگویم. همین قدر که بتوانم این را بگویم، آن موقع این را در رتبه علت برده ام ، و با توجه به این که آن طرف، وجود این ضد بر عدم این مانع متوقف شد، عدم این مانع هم می خواهد برود در رتبه آن علت ولو تقديراً، استحاله وجود دارد. این فرمایش آخوند بود و لذا فرمایش محقق خوانساری را نپذيرفت که توضیح داده شد نپذيرفت و لذا مسئله تمام شد.

بعد جناب آخوند يك راه حل يارا کرد، که گفته این راه حل را مرحوم آقای مظفر هم گفته اند. و آن راه حل این بود که ما اصلاً دو مانع داریم، مانع از تأثیر و مانع از وجود، و لذا به قول مرحوم آقای مظفر حد وسط تکرار نشده، این بحث تمام شد.

عرض کردیم فرمایشات محقق نائینی را باید ملاحظه کرد، و دید فرمایشات محقق نائینی در فضای فرمایشات محقق خوانساری است، که آخوند نقل و نقد کرده، یا فرمایش محقق نائینی در فضای بالاتری است؟ اگر فرمایش محقق نائینی در فضای بالاتری است، محقق نائینی نسبت به این فرمایش محقق خراسانی، چه واکنشی می خواهد نشان دهد، و اصلاً چرا فرمایش محقق نائینی از محقق خراسانی که نقل کرده فرمایش محقق خوانساری را و ایراد گرفته، بالاتر است توضیحش را

این جلسه عرض می کنیم.

می گوییم، اما با این توضیح، اگر صرفا مسأله طولیت بود، فرمایش محقق خوانساری و محقق خراسانی می شد، بعد نتیجه آن همان تحلیلی می شد که آخوند گفت، که یک طرف توقف فعلی است، یک طرف توقف شائی است، دور منتفی است.

نائینی این را نمی گوید، نائینی می گوید من آدم مقتضی را احراز کردم، شرط را هم به عنوان یک امر وجودی که متمم قابلیت قابل است یا متمم فاعلیت فاعل است را فهمیدم، عدم المانع چه نقشی دارد؟ یعنی عدم می خواهد تأثیر بگذارد؟ خیلی بیان خوبی دارد، این دقت را کرده است، لذا ما به همه می گوییم فلسفه هر جا بخوانی فلسفه است، نائینی هم فلسفه گفته است. شما این را باید بلد باشید، این جنس بحث را باید بلد باشید، نائینی^{گفته} عدم نمی تواند در چیزی تأثیر داشته باشد، اگر عدم در چیزی تأثیری ندارد، آن موقع معنای عدم المانع یعنی وجود مقتضی دیگر که مزاحم با تأثیر این مقتضی است، ایشان می گوید مانع از وجود معنایش این است. من باید بگوییم مقتضی احراز شد، شرط احراز شد، مقتضی دیگری که مانع تأثیر این مقتضی باشد در کار نباشد.

آخوند بود که اول بار نشان داد که مانع از تأثیر است. نائینی می گوید اگر آن شما به آن حرف درست ملتزم باشید و به آن طولیت را اضافه کنید، آن موقع متوجه می شوید دو نکته اصلی این جا وجود دارد، یکی طولیت، یکی عدم تأثیر و اثرگذاری عدم. عدم نمی تواند در چیزی تأثیر گذار باشد. نمی شود گفت یک چیزی متوقف بر عدم است یا عدم متوقف بر چیزی است. این را نمی توانیم بگوییم. اگر متوجه بشوید که نمی توانی عدم المانع را به ظاهره چون عدم است داخل در اجزاء علت تامه قرار بدھی، آن موقع یک نتیجه بسیار خوب می

شود، بعد باید شرط رسیدگی شود، بعد نوبت به عدم مانع می رسد. حرف این بود. لذا گفته ام اگر مقتضی نیست، من نمی گویم این عدم معلول به خاطر وجود مانع است، مقتضی ای در کار نیست، ناری وجود ندارد، اگر شرطی وجود ندارد، نمی گویم عدم معلول به خاطر وجود مانع است، می گوییم مجاورتی در کار نیست. اول باید مقتضی را احراز کنم، بعد باید شرط را احراز کنم، بعد اگر دیدم معلولی در کار نیست بگویم به خاطر وجود مانع است. لذا طولیت در فرمایش محقق خوانساری و در فرمایش محقق خراسانی بود.

که نقش اول را من به مقتضی می دهم، نقش دوم را به شرط می دهم، نقش سوم را به عدم المانع چرا؟ نائینی همین را هم توضیح داده، گفته مقتضی یعنی ما منه الوجود، چیزی که معلول از او ترشح پیدا می کند، این مقتضی است. نقش شرط چیست، نائینی می گوید شرط فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل را تعمیم می کند ولی از شرط ترشحی حاصل نمی شود. لذا همان طولیتی را که محقق خوانساری اشاره کرد و آخوند پذیرفت توضیح می دهد. پس اول باید دنبال مقتضی باشم، بعد دنبال شرط باشم.

اضافه محقق نائینی بر محقق خوانساری و آخوند(ره)

اما یک نکته ای محقق نائینی اضافه می کند، که در بیان محقق خوانساری و محقق خراسانی نیست. و آن نکته این است، نکته مهم و اصلی که در بیانات امام هم آمد، نائینی به آن پرداخت. نائینی می گوید عدم چطور می خواهد در اجزاء علت تامه نقش ایفاء کند. من طولیت را مثل بقیه

عدم المعلول، و الا فلا يعقل أن يكون العدم، بما هو، من اجزاء العلة التامة. خيلي این حرف عالی است. منتهآ آقایان عادتشان این است، این را نائینی بگوید قبول دارند، اگر یک فیلسوفی بگوید، دیگر فیلسوف ها گفتند اند و قبول نمی کنند.

و هذا معنا دخل عدم المانع، فی وجود المعلول، و الا فلا يعقل أن يكون العدم بما هو، من اجزاء العلة التامة. بداهه استحالله أن يكون العدم دخیلا فی الوجود و مؤثرا فی الوجود. پس بنابراین اگر کسی این نکته را از محقق نائینی خوب به دست بیاورد، مدعای محقق نائینی روشن می شود. مدعای محقق نائینی همین است، همین یک جمله است. می گوید من طولیت را قبول دارم، طولیت را محقق خوانساری هم گفت، این مقدار بحث امام نبود، ما هم قبلا به شما وعده دادیم این را پیاده می کنیم، این مقدار در بحث امام نیست، یعنی آن نکته دقیق امام نیست، این مقدار را محقق خوانساری گفته، درست هم گفته، محقق خراسانی هم قبول کرده، ثمره اش این است که، توقف از طرف عدم لوی کرده است بر عکس طرف وجود، ایشان می گوید اگر کسی این را اینگونه تعقل کرد و تلقی کرد محکم می ایستد، قدم دوم محقق نائینی این است، می گوید پس من یک طولیتی دارم، مقتضی باید باشد، شرط وجودی باید باشد، مقتضی دیگری که مانع تأثیر این مقتضی در محیط باشد، باید معدوم باشد.

سوال....پاسخ: عدم مانع یعنی دخالت عدم نیست. شما وقتی با عدم المانع کار می کنید ... متوقف بر عدم مقتضی مزاحم، معنایش این نیست که به عدم دخالت دادید ... توقف را با طولیتی که در واقع در امور وجودی قائل هستم درست کردم.

گیری. نتیجه بسیار خوبی که می گیری این است که، وقتی این مقتضی که وجودش محزز است، شرایط وجودی اثرگذاری اشدر قابلیت قابل یا فاعلیت فاعلمحرز شد، وقتی این معلول به وجود می آید که مقتضی دیگر که مانع اثرگذاری این مقتضی است وجود نداشته باشد. لذا محقق نائینی آمده بر اساس آن فرمایش نهایی آخوند، فرمایش محقق خوانساری را کامل کرده است. طولیت را آورده و این معنا را اضافه کرده است و گفته بنابراین اگر این نکته را خوب کسی یاد بگیرد، آن موقع متوجه می شود وجود یک ضد هیچگاه بر عدم ضد دیگر توقف ندارد. آن توقف در ناحیه وجود بر عدم خراب می شود.

سوال....پاسخ: آن طرف که خراب بود ... به شکل راقی تری خراب می شود نوع دیگری از بیان است ... حرف اقای مظفر هم دیگر به درد نمی خورد.

من یک بار در مؤسسه امام خمینی درس می دادم، بعضی از این دوستان تفکیکی سر درس ما آمدند ، من داشتم برایشان لیست می کردم مسائل فلسفی را که محقق خوبی خیلی خوب از زبان خودش یا استادش محقق نائینی بیان کرده است. گفتم یکی از مسائلی که خوب بیان کرده، همین مسئله است اما از زبان نائینی. حالا در مقام نقد، بعدا آقای خوبی خودش ملتزم به این شده یا نشده سر جای خودش بررسی می شود. این بیان در کفایه نیست، این بیان در بیان محقق خوانساری نیست. این بیان را یک فیلسوفان متضلعی مثل امام و علامه طباطبائی ملتزم اند، و لذا حتی بر اساس تقریری که محقق خوبی از بیان محقق نائینی ارائه می کند، می گوید فلن دخل عدمها فی الاحتراق باعتبار آن وجودهمانع عن تأثیر النار فی الاحتراق، و هذا معنا دخل عدم المانع فی وجود

هرگاه معلولی در جایی موجود بود، شما می‌دانید که آن جا هم مقتضی وجود در کار است، هم شرایط وجودی او در کار است، هم مقتضی دیگری که مانع تأثیر آن مقتضی در این معلول باشد در کار نیست.

سوال.....پاسخ: یکی از نقض‌های آقای خوبی است این نقض ممکن است بعداً بررسی شود حالاً بیان آقای نائینی را فعلاً تمام کنیم.

بنابراین بیان مطلب دوم محقق نائینی این است، می‌گوید اگر کسی آن تحلیل من را در آن بحث‌های اجزاء علت تامه با آن اضافه ای که داشتم تصویر کند، نه صرفاً طولیت بلکه آن نکته دوم را هم بیاورد، آن موقع نتیجه این می‌شود که هرگاه بیاضی دارم مقتضی دیگری که مانع تأثیر بیاض باشد آن جا وجود ندارد. اگر اینگونه شد بیاض وقتی موجود شد تمام اجزاء علت تامه آن با این تحلیل ما موجود اند، وقتی تمام اجزاء علت تامه اش موجود اند، یعنی مقتضی سواد منتفی است، وقتی مقتضی سواد منتفی شد، آن موقع سواد را به انتفاء مقتضی نسبت بدھید، چون مبنای ما این شد که طولیت را ملتزم بشویم. حرف‌محقق نائینی این است. می‌گوید هرگاه شما بیاض داشتید، دنبال این که بگویید این بیاض مانع سواد استنروید، وجود بیاض یعنی مقتضی بیاض و عدم مقتضی دیگری که مانع تأثیر این مقتضی در محل بشود. معناش این است که وقتی بیاض این جا بود، دیگر مقتضی سواد منتفی است. اگر بیاض آمد و وجود بیاض دلیل انتفاء مقتضی سواد شد، آن موقع عدم سواد را به چه نسبت می‌دهید؟ به انتفاء مقتضی سواد نسبت می‌دهید.

نکته دوم را ایشان به آن اضافه می‌کند بعد نتیجه می‌گیرد، فقط دقت کنید که محقق نائینی علاوه بر طولیت، یک عنصر فلسفی به بحث ما اضافه کرد، که لا یعقل دخالت عدم در وجود، و تأثیر عدم در وجود.

از نظر محقق نائینی، عدم المانع، عدم مقتضی است

محقق نائینی وقتی این طولیت را بین این امور وجودی درست می‌کند، بعد ایشان می‌فرماید معنای وجود یک ضد، وجود مقتضی آن ضد است. خواهش می‌کنم توجه کنید تا فارغ با مرحوم آقای مظفر هم در آن بیان نهایی مشخص بشود. وقتی ضد وجود دارد این ضد می‌شود معلول، فرار شد این معلول وقتی موجود است چه چیزی وجود داشته باشد؟ مقتضی اش موجود باشد، شرایط وجودی اش وجود داشته باشد، وقتی مقتضی هست، شرایط وجودی در کار است، مقتضی مزاحم منتفی است. محقق نائینی می‌گوید اگر یک ضدی بود مثل بیاض، در این جا که بیاض هست، مقتضی بیاض هست، شرط تأثیر مقتضی بیاض وجود دارد، و مقتضی مزاحم دیگری که مانع این اقتضا باشد موجود نیست. اگر اینگونه شد، هرگاه یک بیاضی موجود است، مقتضی ضدش منتفی است. چرا؟ چون اگر مقتضی ضدش منتفی نبود، مقتضی مانع از تأثیر موجود بود، آن موقع آن مقتضی بیاض اثر نمی‌کرد، بیاض موجود نمی‌شد.

محقق نائینی می‌گوید اگر سازمانمن را بپذیرید، که چیزی که جزء اجزاء علت تامه است و اسمش را عدم مانع می‌گذارم در واقع نبود یک مقتضی دیگری است که مانع تأثیر آن مقتضی اول بشود،

است. آن موقع وقتی بیاض وجودش دلیل انتفاء مقتضی سواد شد، همیشه در مواردی که ضدین را شما می خواهید نسبت سنگی بکنید، باید بگویید وجود یک ضد، چون دلیل عدم وجود مقتضی ضد دیگر است، ثمره اش این است، که در رتبه سابق مقتضی آن ضد منتفی است. لذا کافی است شما طولیت را بدانید ، بدانید عدم المانع، عدم المانع فی التأثیر است، همین که این را فهمیدید، دیگر نمیگویید من یک عدم المانع فی الوجود دارم یک عدم المانع فی التأثیر، شما همیشه و همه جا از منظر یک تحلیل فلسفی، نه از منظر یک بحث منطقی، تضاد منطقی، یک عدم المانع فی التأثیر دارید، که آن عدم المانع فی التأثیر، همیشه همین طور است.

نقد برداشت محقق خویی(ره) از محقق نائینی(ره)

آقای خویی یک تلقی ای کرده از این حرف نائینی، بعد تلقی خود را رد کرده است. حرف نائینی فقط همین یک جمله است. نمی گوید اقتضاء محال محال است، می گوییم که بعد مطالعه کنید، حرف آقای نائینی همین یک جمله است که من می گوییم، می گوید هرگاه معلولی موجود شد، در رتبه سابق اجزاء علت تامه آن موجود اند، اجزای علت تامه چیست؟ مقتضی و شرط وجودی و انتفاء مقتضی دیگری که مانع تأثیر این مقتضی بشود. لذا نائینی می گوید، مبنای این حرف کجاست؟ از باب بی معنا بودن دخالت عدم در وجود. می گفت عدم بما هو عدم که چیزی نیست، اگر چیزی وجود داشته باشد مقتضی دیگر است که مانع تأثیر باشد. لذا هرگاه بیاض دارم معلوم می شود مقتضی بیاض موجود است، شرایط وجودی تأثیر این مقتضی در مقتضا وجود دارد، مقتضی دیگری

سوال....پاسخ: آن سواد وجود دارد آن سواد ... من کار ندارم ... من آن سواد دارم وقتی سواد داشتم اجزاء علت تامه سواد را دارم یکی از اجزاء علت تامه سواد انتفاء مقتضی دیگر است ... همان بشود یا نشود آن من انتفاء ... به خاطر چی به خاطر این که بیان دیروزی که ما داشتیم صرفا طولیت درش بود، بیان دیروز ما در عدم المانع، معلوم است این عدم المانع تا بیان نهایی آخوند نیاید تمام نیست، نائینی دارد می گوید بیان نهایی آخوند این بود که این عدم المانع فی التأثیر است، نه عدم المانع فی الوجود. آخوند می گوید همین عدم المانع فی التأثیر کار را تمام می کند و جا برای عدم المانع فی الوجود نمی ماند. اصلا حالا در ادامه فرمایش محقق نائینی من باز این را برای شماتحلیل می کنم ، فقط خواهش می کنم پله های بحث قبل من را با من بیاید، حرف محقق نائینی این است و کسی که حرفمحقق نائینی را نفهمد خطای آقای مظفر را مرتكب می شود. کسی که فرمایش آقای نائینی را نفهمد، خطای محقق خراسانی را مرتكب می شود.

نائینی می گوید اگر کسی آن دو نکته را روی هم گذاشت ، طولیت در اجزاء علت تامه معنا نداشتند دخالت عدم در وجود، و بازگشت مسئله عدم المانع به عدم مقتضی مقابل.

اشتباه مرحوم مظفر و آخوند(ره)

مظفر حرف آخوند را تحويل داد، نائینی می گوید نمی شود، اگر کسی ایندو نکته را یاد گرفت، آن موقع می گوید هرگاه معلولی دارم، مثلا من بیاض دارم، مظفر گفت بیاض و سواد مانع در وجود آند، نائینی می گوید بیاض مانع در وجود سواد نیست، بیاض وجودش به معنای عدم مقتضی سواد

که مانع باشد منتفی است. چون آن مقتضی دیگر که مانع است منتفی است، بنابراین با آن بحث طولیت شما همیشه انتفاء سواد را به انتفاء مقتضی اش نسبت می‌دهید. شما نمی‌توانید بگویید وجود بیاض بر علت و شرط و عدم سواد توقف دارد. وجود سواد توقف دارد بر علت آن یعنی مقتضی و شرط و منتفی شدن مقتضی بیاض نه سواد. نائینی توقف را در ناحیه وجود درست می‌کند، وقتی توقف را در ناحی وجود درست کرد، جمله دقیقی گفته‌اند، توقف در ناحیه عدم به بیان راقی تری حل می‌شود، دیگر لوى هم نیست.

- شما اصلاً رکن سوم را نباید اضافه کنید وقتی مقتضی بود شرط هم بود دیگر کافی است.
 - به جهت تراحم فلسفی، چون دار وجود ماده، دار مزاحمات فلسفی است، لذا ما بعداً فرمایش محقق نائینی را که بیشتر توضیح می‌دهیم، می‌گوییم فرمایش محقق نائینی هم در تضاد فلسفی درست است هم در تضاد منطقی. لذا محقق نائینی خواسته بگویید هر جا فعلیتی می‌خواهد شکل بگیرد، مقتضی آن فعلیت باید باشد، شرایط تأثیر مقتضی باشد، مقتضی مزاحم دیگری که غلبه کند تأثیرش بر اینمقتضی معدوم باشد. به این نکته خوب عنایت کنید. این نکته فارق بیان محقق نائینی با محقق خوانساری با محقق خراسانی و بیان مرحوم محقق مظفر است.

شما بدانید ریشه اش هم به این بر می‌گردد، که نائینی یک بخشان بیان نهایی آخوند را برداشته و در مبنای خود و توانسته معنای دخالت عدم را اصلاح کند.

- این دو مقتضی با هم دیگر ضد اند؟
- ضد فلسفی اند، دو جوهر اند، نه دو عرض. این یعنی تراحم فلسفی، دو صورت نوعیه اند که دو اثر می‌گذارند، یعنی انتفاء تضاد فلسفی، یا غلبه یکی بر دیگری. من آن جایی که یک مقداری با حرکت با شما کار کردم برای این بود. نائینی اینگونه می‌گوید. آقا آن فلسفه را در کتاب‌ها نگذارید. من با همه اطلاعات شما می‌خواهم کار کنم. نائینی می‌گوید، وقتی ما تضاد فلسفی را تحلیل کنیم اینگونه است، یک فعلیتی می‌خواهد افاضه بشود، یک کمال وجودی می‌خواهد افاضه شود، مقتضی یعنی ما منه الوجود باید اثر را بیاورد، شرایط قابلیت قابل و فاعلیت فاعل تمام شود، که این فعلیت محقق بشود. بعد یک مقتضی مزاحمت کند که بر این مقتضی غلبه کند، و اثر خودش را بر محیط حاکم کند. محقق نائینی می‌گوید هرگاه یک فعلیتی اینجا دیدید، یک اثر وجودی اینجا دیدید، بدانید در رتبه سابق، مقتضی اش موجود است، شرایط وجودی اش موجود است، مقتضی مزاحمش مفقود است. بنابراین مقتضی مزاحم وقتی مفقود شد، چون طولیت قائل شدید، عدم فعلیت بعدی را به عدم مقتضی باید نسبت بدهید.

و صلی الله علی محمد و آل‌الطاهرين اللهم صل علی محمد و آل محمد

جلسه هفتم: مسلک مقدمیت

تاریخ : ۹۵/۰۸/۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر مطالب گذشته

سوختن تحقیق پیدا نکرد، می گوییم مانع ممانعت کرده. معنای ممانعت مانع نکته دوم محقق نائینی است، که خیلی مهم است، و در کلام آخوند و محقق خوانساری در کفایه نبود، حتی در توضیحات مرحوم آقای مظفر اصول فقه را خواندیم باز نبود، این نکته مهم است که این عدم المانع معنایش این نیست که عدم تأثیری در وجود می گذارد. چون معنا ندارد عدم بما این که عدم است جزء علت باشد و تأثیرگذار باشد. مانع این جا یعنی مقتضی دیگری که تأثیری دارد مغایر تأثیر این مقتضی، باید این مقتضی دیگر منتفی شود. لذا وقتی می گوییم رطوبت نباید باشد، معنایش این است که آبی که رطوبت را اقتضا می کند، که این آب یک مقتضی است، آن نار هم یک مقتضی است، آن نار اقتضا می کند سوختن را، آب اقتضا می کند رطوبت را، باید این مقتضی منتفی شود، این رطوبت از باب انتفاء مقتضی دیگری که مانع تأثیر آن مقتضی اول است. این محل بحث است. ایشان گفتیم این دو نکته را خیلی مرتب بیان می کنند و بر اساس این دو نکته نتیجه می گیرند که در ما نحن فیه، یعنی در بحث ضدین، اگر یک جایی بیاض آمد، معنایش این است که مقتضی ایجاد بیاض موجود است، شرط هم اثر کرده، شرط وجودی بوده، و مقتضی دیگری که اقتضا مغایر با بیاض داشته منتفی است. معنای تحقیق بیاض در این جا این است. که این را وقتی بخواهیم بر اساس توضیحاتی که در کفایه خواندیم و توضیح دادیم پیاده کنیم، معنایش این است که اراده آن فاعل که مقتضی این است که این دیوار را سفید کند و آن شرایط وجودی تأثیر فعل فاعل بر این دیوار و نبود اراده دیگری که مانع اثرگذاری این اراده باشد، این ها دست به دست هم می دهند، این دیوار سفید می شود.

محقق نائینی بیان می کند، این جمله خوب است، که محقق خوبی تعبیرشان این است "بعد بیان ذلک، نقول: انه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدين، مانعا عن وجود ضد الآخر" یعنی ایشان توقف را در ناحیه وجود خراب کرده. خیلی فرمایش خوبی است. چون اصلا بر اساس توضیحاتی که داده شد، نائینی می خواهد بگوید عدم چیزی نیست، که بر چیزی توقف داشته باشد و بعد من بگویم توقف شانی است. من می خواهم معنای دخالت عدم را به دقت فلسفی بگویم و می خواهم با دقت فلسفی متوجه بشوم که عدم را نمی شود بر چیزی متوقف کرد، و بعد گفت این توقف شانی است. این مسامحه ای است که در کلام محقق خراسانی و محقق خوانساری و مرحوم آقای مظفر وجود دارد. این ها را نباید بگوییم. بلکه آن چیزی که درست است، توقف وجود است بر چیز دیگری، و این توقف وجود، همیشه توقف وجود است بر وجود مقتضی و وجود شرط و نبود مقتضی دیگر. این را وقتی معنایش کنم، اینگونه می شود که این جا چرا سفید است؟ می گوییم چون مقتضی سواد نتوانسته بر مقتضی بیاض غلبه پیدا کند. پس عدم سیاهی به عدم مقتضی باز می گردد. تحلیل خیلی روش و شفافی که محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه ارائه می دهند. این توضیح فرمایش محقق نائینی است.

بیان نقضی محقق نائینی (ره)

بعد هم یک بیان دیگری دارند که بیان نقضی محقق نائینی است. پس این بیان، بیان حلی مسئله بود با دو مقدمه. یک طولیت، دو این نکته فنی که ما گفتیم که معنای عدم المانع آن مقتضی وجودی

و لذا این توضیح روش محقق نائینی است. و عرض کردیم بنابراین، محقق نائینی بر خلاف محقق خراسانی و بر خلاف فرمایش محقق خوانساری است. محقق خوانساری می آمد یک طرف توقف را می پذیرفت، یک طرف دیگر توقف را اشکال می کرد. بنابر آن چه که در کفایه خواندیم. می گفت این که ما می گوییم وجود یک ضد، متوقف بر عدم ضد دیگر است، این درست است، توقف فعلی است، اما آن طرف که عدم، متوقف بر وجود است آن شانی است، که توضیحش را در کفایه خواندیم. گفتم آن حرف، فرش با حرف محقق نائینی در مقدمه دوم کلام محقق نائینی است. که مقدمه دوم کلام محقق نائینی این بود که نائینی توضیح می داد که عدم، اصلا نمی تواند نقش در وجود ایفا کند. لذا حتی طرف اول یعنی توقف وجود یک ضد بر عدم مانع، هم در واقع تعلیقی می شد، تقدیری میشد، و این همیشه در ما نحن فیه به این که مقتضی موجود نیست بر می گشت، نه مانع. اگر این جا بیاض محقق شده، معنایش این است که مقتضی موجود است، شرط وجودی موجود است، مقتضی دیگری که بخواهد سواد را ایجاد کند، آن منتفی است. لذا اگر کسی بخواهد نبود سواد را بررسی کند، نبود سواد از باب نبود مقتضی سواد است، و الا اگر مقتضی سواد موجود بود و اثر مقتضی سواد غلبه می کرد بر مقتضی بیاض، الان این جا سواد حاضر بود نه بیاض. آن موقع اگر کسی می گفت چرا بیاض این جا موجود نیست؟ محقق نائینی می گفت بیاض موجود نیست چون مقتضی ای که بخواهد اثر بیاض را روی این دیوار محقق کند موجود نیست. لذا توضیحی که ما دادیم و اصرار کردیم که این سیر را از کفایه تعقیب کنیم، بعد اصول فقه، بعد فرمایش محقق نائینی، تفاوتش در مقدمه دوم است. این بسیار بسیار نکته درستی است و تعبیر بسیار خوبی که حتی محقق خوبی رضوان الله تعالی علیه که مقرر استادش محقق نائینی است، از زبان

نداده چرا؟ ما بعد در تحلیل خودمان، بعدا با فرمایش محقق خویی بیشتر توضیحش می دهیم.
بگذارید با سیر ایشان برویم.

ولی اصل حرف ایشان این است. می گوید اگر تمانع وجودی و لا یجتماعن بودن، توقف را اقتضا بکند، این لا یجتماعن، در نقیضان هم هست. پس باید همان طوری که در ضدان این حرف را می زنیم، در نقیضان هم این حرف را بزنیم. و چون در نقیضان این قول قطعاً غلط است، و بأدنه التفات آدم می فهمد که انسان با عدم الانسان در واقع دو چیز نیستند که یکی بخواهد بر دیگری توقف داشته باشد، معلوم می شود که آن تمانع توقف نمی آورد.

ما با بیان خودمان اگر بخواهیم فرمایش محقق نائینی را توضیح بدھیم، اینگونه توضیح می دهیم. محقق نائینی می خواهد بفرماید که اگر کسی مسامحه کند و برای عدم یک نوع جایگاه قائل بشود و بگوید عدم مثل همان جا که می گفتم بیاض با عدم سواد، می گفتم سواد با عدم بیاض، اگر مسامحه بخواهد بکند، باید این مسامحه را در نقیض ها هم مرتكب بشود. باید بگوید یک انسان دارم، یک عدم الانسان دارم، یک عدم عدم الانسان دارم، بعد متوجه می شود که این مسامحه غلط است. چون عدم عدم الانسان غیر از انسان نیست، و لذا نمی تواند توقفی قائل بشود. از همین جا کاشف به عمل می آید که از اول اشتباه کرده که به عدم یک جایگاهی داده و عدم سواد را بر بیاض سابق کرده، از همین جا آن حرف ما معلوم می شود، محقق نائینی می گوید آن حرف ما درست است، که این جا مسئله عدم سواد نیست، مسئله عدم یک مقتضی دیگری است، که آن مقتضی اثرش مغایر با مقتضی بیاض است، لذا یا باید به آن حرف ما تن بدهد، یا باید به مسامحه در اعدام تن

است که اقتضائش با اقتضاء مقتضی ما جمع نمی شود. این توضیح با این دو نکته. بعد یک بیان تقضی دارند که اگر کسی اصرار کند مانعیت در وجود، سبب شده که یک ضدی متوقف بشود بر عدم ضد دیگر. می گوید سواد و بیاض چون تمانع وجودی دارند، این سبب شده که سواد بر عدم بیاض متوقف بشود، بیاض بر عدم سواد متوقف بشود، از باب عدم المانع.

ما این را رد کردیم. گفتیم هیچگاه اینگونه نیست. اگر اما کسی خیلی به این اصرار بکند، می گوییم اگر قرار است این اتفاق در ضدان بیفتند، در نقیضان هم باید اتفاقیفتد. نقیض ها هم مثل ضد ها هستند. اگر دو ضد به خاطر این که وجودا با هم جمع نمی شوند و این تمانع وجودی سبب شده است که یک ضدی، توقف پیدا بکند بر عدم ضد دیگر، در نقیض ها هم همینگونه است. نقیض ها هم با هم جمع نمی شوند، لا یجتماعن اند، مگر لا یجتماعن فقط حکم ضدان است، ضدان لا یجتماعن، نقیضان هم لا ی社会效益، شما باید در نقیضان هم اینگونه بگویید، بگویید که وجود یک نقیض متوقف است بر عدم نقیض دیگر، یعنی بگویی وجود انسان متوقف بر عدم عدم الانسان است. انسان و عدم الانسان، انسان و لا انسان، نقیضان هستند. اگر قرار است صرف تمانع وجودی و لا یجتماعن بودن سبب بشود که یک ضدی متوقف بشود بر عدم ضد دیگر، بیاض متوقف بشود بر عدم سواد، سواد متوقف بشود بر عدم بیاض، باید لا یجتماعن انسان و لا انسان هم اقتضا بکند که تحقق انسان بر عدم نقیضشمتوقف بشود، یعنی لا لا انسان، عدم عدم الانسان. باید اینگونه بشود. بعد محقق نائینی می گوید که این غلط است، همه می دانند این غلط است. دیگر ایشان توضیح

محقق نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه با دو بیان، یک بیان تحلیلی حلی، یک بیان تقضی نشان می دهد که ما نمی توانیم یک وجود را متوقف بر یک عدم بکنیم. وجود را نمی شود بر عدم متوقف کرد. وجود را می شود بر وجود مقتضی و شرایط وجودی و نبود مقتضی دیگری که اثر مخالف داشته باشد متوقف کرد. این فرمایش محقق نائینی است. ملاحظه کردید با این توضیحاتی که بنده دادم، فرمایش محقق نائینی در مسیر صحبت های خودمان بود، و با توضیحاتی که ما دادیم و عباراتی که ایشان داشت، بادقت این عبارت را ملاحظه کردید. و ملاحظه کردیم که این فرمایش محقق نائینی، در واقع گرفتن آن پاسخ نهایی آخوند است و محقق نائینی نشان داد که ما آن پاسخ نهایی آخوند را باید به آن حرف محقق خوانساری اضافه کنیم. خواندیم آخوند می گفت تمانع در وجود، غیر تمانع در تأثیر است. نائینی اصلاً تمانع در وجود را خراب کرد. گفت تمانع در وجود جایگاهی ندارد. چیزی که معنا دارد، تمانع در تأثیر است. نائینی خیلی خوب انصافاً این کار را کرده است. لذا من عرض کردم، ما فرمایش نائینی را یاد بگیریم، الان نسبت فرمایش نائینی با آخوند را می فهمیم.

نائینی می گوید معنای تمانع در وجود را نمی فهمیم کما این که آن اشتراک لفظی که آفای مظفر به تع آخوند در قیاس آورد که تمانع یادر وجود است یا در تأثیر است، پس عدم المانع تکرار نشده است. نائینی آن را خراب کرد. و نشان داد که آن سرمایه اصلی ما، آن است که دو نکته را روی هم بگذاریم و تحلیل کنیم. و الا اگر کسی خوب این ها را یاد نگیرد، در نقیضان دچار مشکل می شود.

بدهد. وقتی به مسامحه در اعدام تن می دهد، به مسامحه در اعدام که تن داد، می فهمد که در نقیضانهم مشکل پیدا می کند.

- قیاسش درست است؟ چون نقیضان دو امر، یکی وجودی و یکی عدمی است، ولی ضدان دو امر وجودی اند؟

- حرف شما وقتی درست است که نائینی می گوید که عدم شیئیت ندارد، اگر این را خوب یاد بگیری و بدانی بین نقیض و ضد این تفاوتی جدی وجود دارد، که این ها دو امر وجودی اند، ولی در نقیض چیزی نیست. اگر آن حرف هایی که ما زدیم را یاد بگیری و بگویی اصلاً نقیض معنا ندارد در رتبه نقیض دیگر باشد، چون عدم شیئیتی ندارد که رتبه ای داشته باشد، نه تقدم، نه تأخر، نه تقارن. حالا این را دوباره با محقق خوبی می گوییم. من چند جلسه معطل کردم که خوب آن فرمایش حضرت امام رضوان الله تعالیٰ علیه و فرمایش علامه طباطبایی تعلق بشود. بله این فرمایش درست است، اما نائینی کأنه دارد نقض می کند، می گوید اگر کسی آن حرف ما را فهمید، که معنای عدم چیست، معنای عدم المانع چیست، دیگر به تمانع در وجود کار ندارد، به لا یجتمعان کار ندارد. نمی گوید عدم چیزی است که با چیز دیگر اجتماع کند. اصلاً این حرف ها را نمی زند. یادتان است گفتیم کسی که نقیض ها را خوب بفهمد، دیگر اصلاً نمی گوید نقیضان لا یجتمعان. اصلاً کسی که تصور اجتماع می کند، تصورش در نقیض غلط است. حالا این را دوباره ان شاء الله وقتی که فرمایش محقق خوبی را بررسی کردیم یک ملاحظه دوباره می کنیم. بنابراین

مشکل حوزه می دانید چیست؟ مشکل حوزه این است این ها را بیرون از درس ها یاد نمی گیریم، وقتی می آییم اصولمان متورم می شود، این مال اصول نیست، مال یاد نگرفتن خیلی چیزهای دیگر است. یک کسی بهمن گفت تورم، گفتم تورم ریشه اش این است، در اصول اول به ما ادبیات یاد می دهند، بعد به ما منطق یاد می دهنند، بعد به ما فلسفه یاد می دهنند و در آخر اصول. اگر ما مطالب خودمان را سر جای خودش خوب یاد گرفته باشیم، الان باید سریع بگذریم. لذا باور بفرمایید دوستانی که مجهر می آیند، یک دور اصول بیشتر نمی خوانند، تا آخر را هم یاد می گیرند. یعنی یک جایی هم که اخلاق عبارتی به تعبیر حضرت آقا نباشد، یعنی ما گیر عبارت نیقیم، خود مطالب را یاد بگیریم. فقط فرضش این است که این ها را از قبل بلد باشیم یعنی یک بار یاد بگیریم.

ما امروز در یک جلسه ای داریم به رفقا المنطق درس می دهیم، المنطق درس می دهیم کار دیگری نمی کنیم. فقط می گوییم این عبارت مرحوم آقای مظفر معنایش این است، چاره ای نداریم. یا باید یادش نگیریم، بگذاریم برویم، بعد هم تا آخر نفهمیم که اختلاف اشعاره و عدله چیست یا باید یادش بگیریم.

آقای مطهری را خدا رحمت کند، آقای مطهری خیلی جاها می گوید این حرف بوعلى در کتاب برهان است.

مؤسسه امام خمینی درس می دادم رفیق عزیzman حضرت آقای فیاضی، بعضی از این دوستان را سر کلاس آموزش فلسفه مامی فرستاد. این ها از دوستان خوب اصولی بودند، وقتی من صدایشان

الحمد لله این توضیحات داده شد و آن نسبت هایی که ما دنبالش بودیم، که بین فرمایش نائینی و فرمایش آخوند، فرمایش نائینی و فرمایش محقق خوانساری روشن شد.

نقد محقق نائینی به آخوند در دور تقدیری

کما این که آن توقف تقدیری هم به هم می خورد. آخوند اینگونه گفت، جواب آخوند که از آقای خوانساری نقل کرد این بود، آخوند می گفت این طرف توقفعلی است، آن طرف تقدیری. گفت فعلیت توقف وجود بر عدم و تقدیری بودن توقف عدم بر وجود درست است و این دور را بر می دارد، اما مناط دور باقی است، مناط دور توقف شیء بر نفس است. حالا شما به آخوند بگو تقدیری یعنی چه؟ عدم بر چیزی توقف ندارد، شما با این دقت هایی که ما کردیم و آن تحلیل خوب امام، که ملاحظه کردید این تحلیل در فرمایشات محقق نائینی هم وجود دارد، اینگونه است.

ما ابتدا فرمایشات حضرت امام را بیان کردیم، فرمایشات محقق اصفهانی را بیان کردیم، بعد فرمایش محقق خوبی را حالا می خوانیم. وقتی من این کتاب را دست گرفته بودم، برای کسی بعضی از عباراتش را می خواندم، بعد گفتم حالا من اگر نگویم این کتاب چیست، کتاب چه کسی است، تو چه حدسی می زنی؟ خوب که عباراتش را خواندم، گفت این کتاب، کتاب فلسفه است. گفتم نه، این کتاب محاضرات محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه است و بیانات ایشان است. که طولیت، اجزاء و ...، ما یا باید خوب بفهمیم، یعنی عقل مستقیم و فهم مستقیمی در مفاهیم داشته باشیم، یا نداشته باشیم.

دیالکتیک است. خیلی مهم است این ها را ما خوب مسلط بشویم، چاره ای هم نداریم باید یادشان بگیریم، یکجا هم باید یادشان بگیریم، بعد از نتیجه اش استفاده کنیم.

محقق نائینی رضوان الله تعالى عليه به نظر ما، نکته ای را در عباراتشان بیان فرمودند، که در عبارات آخوند نبود، در عبارات مرحوم آقای مظفر نیست. و توانستند علاوه بر حفظ طولیت، این نکته را اضافه کنند و حل کنند.

محقق خوبی رضوان الله تعالى عليه بعد از توضیح فرمایشات استادشان محقق نائینی، فرمایشات استادشان را تلخیص می کنند البته با یک فرقی. من توضیحات آقای خوبی را الان می گویم. از توضیحاتی که من در مورد آقای نائینی دادم، اشکالات آقای خوبی در می آید.

تقریر محقق خوبی از بیان محقق نائینی

محقق خوبی می فرماید که اولاً: استاد ما گفته مانعیت در مرتبه متأخر از وجود مقتضی است، درست است، ایشان میگوید حرف خوبی است، یعنی اول باید نار باشد، بعد باید مجاورت باشد، بعد می گوییم رطوبت مانع. اتصاف رطوبت به این که مانع وقتی است که مقتضی بیاید، مجاورت باشد، اگر آتشی در کار نیست، اگر مجاورتی در کار نیست، من به این رطوبت نمی گویم تو مانع. اتصاف رطوبت به این که مانع، بر وجود مقتضی و وجود شرط متوقف است. این حرف بسیار خوبی است. می گوید این تلخیص نکته اول است.

می کردم می گفتم بیا این عبارت محقق خوبی است، بخوان برایم معنا کن. می خواند، می خواند، می خواند، می گفت این فلسفه است. دیگر من چه بکنم، این محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه استاد ابوالاصول حوزه است. باید این ها را یاد بگیریم، چاره ای نداریم.

در چالش با فلسفه غرب مسأله بدتر است. بحث های هرمونوتیک پیش می آید بدتر می شود. بحث های معرفت شناسی پیش می آید بدتر می شود. یعنی اگر در درس های خودمان این ها را خوب یاد نگیریم، آن جا وضعمان بدتر می شود.

من نشانتان دادم مرحوم آقای مطهری یاد گرفته سلب تحصیلی یعنی چه؟ سلب تحصیلی یعنی هیچ. هیچ اجتماعی ندارد با چیزی، سلب تحصیلی را یاد می گیرد، ایجاب عدولی را یاد می گیرد، بعد تمام فلسفه شدن و بودن را در اروپا نقد می کند. من تقریباً این جا ها که می رسم، عبارات امام را می بینم، یقین می کنم این بزرگ مرد مرحوم آقای مطهری این جا پخته شده است. یعنی سر یک جلسه درسی رفته فهمیده سلب تحصیلی یعنی چه. کافی است آدم سلب تحصیلی را بفهمد، آن موقع اصلاً نمی فهمد اجتماع نقیضین یعنی چه.

حالا من وقتی فرمایش آقای خوبی را گفتم فرق تضاد منطقی و فلسفی را برایتان می گویم. خدا شاهد است من اول انقلاب یادم است، همه درگیری ما با منافقین سر این عبارات ملاصدرا بود. "لولا التضاد لما صاح دوام الفيض عن المبدأ الججاد" این ها فکر می کردند این تضاد، تضاد

اشکال محقق خوبی(ره) به نائینی(ره)

بعد آقای خوبی فرمایش فرمودند ما نکته اول را کاملاً قبول داریم. استادمان حق دارد، محقق نائینی درست می‌گوید. اتصاف مانع به مانعیت بالفعل، بعد از تحقق مقتضی و تحقق شرایط وجودی است. این درست است.

اما ما در دومی حرف داریم، "اقتضاء المحال، محال" یعنی چه؟ که برای آن درست است، اما تطبیقات این جا غلط است. ایشان می‌گوید "اقتضاء المحال محال" یک مصدق درست دارد، یک مصدق غلط. مصدق غلطش همانی است که آقای نائینی فرض کرده است. آقای نائینی فرض کرده مقتضی بیاض و مقتضی سواد چون سواد و بیاض با هم لا یجتماعان اند، این دو مقتضی با هم لا یجتماعان اند ولی چیزی که درست است این است که، یک چیزی اقتضاء ضدین داشته باشد، این محال است. اگر یک مقتضی باید، اقتضاء سواد و بیاض کند، در یک جا، این محال است. "اقتضاء المحال محال" درست است اما آن جا درست است که یک چیزی باید هم سواد را اقتضاء کند، هم بیاض را اقتضاء کند.

آقای خوبی می‌گوید اما در بحث ما این ها نیست، بحث ما این است که ما دو مقتضی داشته باشیم، هر کدام جدا جدا اقتضاء بکند. شما عبارات محقق خوبی را ببینید، با این توضیحاتی که من در مورد محقق نائینی دادم، عبارات محقق خوبی را ببینید. ایشان می‌گوید به نظرم اشکال اصلی آن تحلیل استادم این یک جمله است، که استاد من آن کبرای مسلم و درست را این جا درست تطبیق

نکته دوم: ایشان می‌گوید که استاد ما می‌گوید اقتضاء محال، محال است. یعنی چه؟ خود آقای خوبی توضیح می‌دهد، اقتضاء محال، محال است یعنی چه. ایشان می‌گوید یعنی این که اگر یک چیزی اقتضا کرد سواد را، یک چیز دیگر اقتضا کرد بیاض را، نمی‌شود اقتضاء سواد و اقتضاء بیاض با هم جمع بشوند، چون سواد و بیاض با هم جمع نمی‌شوند. خوب خواهش می‌کنم دقت کنید.

تفاوت تقریر محقق خوبی(ره) و تقریر استاد از محقق نائینی(ره)

تمام فارق توضیح بنده و آقای خوبی سر همین یک جمله است. آقای خوبی اینگونه می‌گوید. می‌گوید استاد ما محقق نائینی گفته چون سواد و بیاض با هم جمع نمی‌شوند، یک چیزی که سواد را اقتضا می‌کند، نمی‌تواند با یک چیزی که بیاض را اقتضا می‌کند جمع شود. چون سواد و بیاض با هم ممانعت دارند، دو مقتضی ای که این ها را اقتضاء می‌کنند هم با هم جمع نمی‌شوند. بعد ایشان می‌گوید استاد ما گفته این یعنی اقتضاء المحال محال^۱. می‌گوید این نکته دوم فرمایش استادمان محقق نائینی است. که اقتضاء سواد و اقتضاء بیاض، نه خود سواد و بیاض، خود سواد و بیاض لا یجتماعان اند، اقتضاء سواد، اقتضاء بیاض با هم جمع نمی‌شوند.

بعد نکته سوم فرمایش استاد ما محقق نائینی این است که معاندلت و منافرت اگر توقف یک شیئی را بر عدم معاندش اقتضا کند، در ضدان هست، در تقیضان هم باید باشد. ایشان این سه نکته را می‌گوید.

سوال....پاسخ: ما به نظرمان خود نائینی چه در فوائد، چه در حتی توضیحات خود محقق خوبی، کاملاً وافی به این قضیه است.

سوال....پاسخ: شمره اش این است که مسلک مقدمیت خراب می شود. اول بحثمان این بود که، آن ها آمدند برای حرمت ضد خاص، برای حرمت اکل، مقدمیت ترک اکل شدند برای تحقق صلاة، حالا ما می خواهیم مقدمیت ترک اکل را انکار کنیم، بگوییم صلاة و اکل ضد اند.

نداده است. لذا هیچ اشکالی ندارد هم اقتضاء سواد این جا باشد هم اقتضاء بیاض. اما اشکال دارد یک مقتضی ای باشد که هم فی نفس الوقت اقتضاء سواد و بیاض کند، این اشکال دارد. لذا نباید استاد ما از معاندت وجودی سواد و بیاض، نتیجه بگیرد که این جا کبرای اقتضاء المحال محال محقق شده است. اگر این واقعاً محقق شود، آن موقع نتیجه می گیرد هر وقت چیزی اقتضاء بیاض کرد، دیگر وجود مقتضی بیاض محال است. آن موقع و قتیعه وجود مقتضی بیاض محال است، آن موقع باید بگوید عدم بیاض مستند به عدم المقتضی است.

آقای خوبی اینگونه تصویر کرده است. اگر چیزی اقتضاء سواد کرد، مقتضی بیاض نداریم. اگر چیزی اقتضاء بیاض کرد، سواد نداریم، با این تطبیقی که آقای نائینی داده است. ولی اصل مسئله اشکال دارد، لذا محقق خوبی می گوید اختلاف اصلی من با استادم در این یک جمله است.

این را مایک طور دیگر معنا کردیم. عبارات آقای خوبی را ببینید، توضیحات بندہ را که دادم درباره فرمایشات محقق نائینی ملاحظه بکنید.

یک راهنمایی هم به شما می کنم، حتی در خود عبارات آقای خوبی هم، این قابل بررسی است. یک برهانی هم آقای خوبی می خواهد بر حرفش اقامه بکند، آن برهان را هم ملاحظه بکنید، تا ان شاء الله به فضل الهی روز شنبه این بحث را جمع بکنیم.

به برکت صلووات بر محمد و آل محمد اللهم صل علی محمد و آل محمد

اجتماع سواد و بیاض محال بود، اجتماع دو مقتضی هم محال باشد. نخیر، دراین فی نفسه استحاله ای نیست.

محقق خوبی می‌گویند اگر مقتضی سواد، سواد را به قید تقارن با بیاض اقتضا کند، این محال است. اگر مقتضی بیاض بیاض را به قید تقارن با سواد اقتضا کند، این محال است، قبول داریم. لذا این نکته ای که آقای نائینی می‌فرماید، وقتی یک سواد دارم، یک بیاض دارم، وقتی اجتماع سواد و بیاض محال شد، مقتضی ای که سواد را اقتضا می‌کند و مقتضی ای که بیاض را اقتضا می‌کند، اجتماعاتین ها محال است. این درست نیست. چه اشکالی دارد یک اقتضای برای سواد داشته باشم، یک اقتضای برای بیاض داشته باشم؟ سواد و بیاض با هم جمع نمی‌شوند، اما دو مقتضی که وجودشان در عرض واحد باشد، جمعشان محال نیست.

اگر مقتضی سواد، سواد به قید تقارن بیاض را اقتضا کردان موقع وجود چنین مقتضی ای محال است. چون مقتضاش محال است. اگر مقتضی بیاض وجود بیاض را اقتضا کرد اما بیاض به قید تقارن با سواد را، بیاضی را که مجتمع با سواد باشد در یک جا، به چنین مقتضی ای وجودش محال است. چون مقتضاش محال است. اما اگر یک مقتضی ای اقتضا کند سواد به تنها یی را، یک مقتضی ای اقتضا بکند بیاض به تنها یی را، این اشکالی ندارد. لذا محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه می‌فرماید ما مقدمه اول محقق نائینی را کاملاً قبول داریم، طولیت درست است، اول مقتضی احراز شود، بعد شرط احراز شود، بعد بحث عدم مانع مطرح بشود. اگر مقتضی نباشد، ما نمی‌گوییم شرط نیست بلکه مقتضی ای وجود ندارد. اگر مقتضی باشد، شرط نباشد، نمی‌گوییم مانع یعنی

جلسه هشتم: مسلک مقدمیت

تاریخ: ۹۵/۰۸/۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

مرور مطالب گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایش محقق نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه بود و عرض کردیم که محقق خوبی، فرمایش ایشان را در سه نکته اینگونه جمع بندی کردند که طولیتی که محقق نائینی بین اجزاء علت تامه قائل اند، درست است و در اجزاء علت تامه، ما باید اول مسأله مقتضی را احراز کنیم، بعد شرط را به عنوان شرط تأثیر مقتضی، شرط وجودی تأثیر مقتضی، بعد مسأله عدم المانع را مطرح بکنیم. عدم المانع هم به همان معنایی که محقق نائینی ارائه فرمودند.

بعد محقق خوبی می‌فرمایند که نکته دوم فرمایش محقق نائینی این است که فرمودند اقتضا محال محال است. اگر ما گفته‌یم اجتماع ضدین محال است، یعنی اجتماع سواد و بیاض به عنوان دو ضد محال است، لازم نیست که در فضای استحاله اجتماع سواد و بیاض، اجتماع دو مقتضی ای که یکی اقتضا سواد کند و یکی اقتضا بیاض کند فی نفسه محال باشد. ما این را قبول نداریم، که وقتی

نائینیمی گوید وقتی دو ضداجتماعشان محال است، اجتماع دو مقتضی شان هم محال است. ما می‌گوییم این غلط است. آن چیزی که درست است، همانی است که ما گفتیم. وجود مقتضی ای محال می‌شود، که اقتضاً محال داشته باشد. اقتضاً محال یعنی بیاض به قید تقارن با سواد راقضاً کند، سواد به قید تقارن با بیاض راقضاً بکند، این محال است. حالا چرا حرف ما درست است و حرف نائینی غلط است؟ ایشان می‌فرماید به این دلیل حرف ما درست استچون اگر مافرمایش محقق نائینی را داشته باشیم که وجود هر گاه دو اقتضاً محال، دو امری که اجتماعشان با هم امکان نداشت، با هم جمع نمی‌شدند، مقتضی‌هایشان هم نمی‌شدند، اگر اینگونه باشد، ما هیچگاه نباید عدم معلول را به وجود مانع‌ستند کنیم. اگر حرف نائینی درست باشد، که چون سواد و بیاض با هم جمع نمی‌شوند، مقتضی‌هایشان هم با هم جمع نمی‌شوند، هیچگاه عدم معلول‌باید به وجود مانع‌ستند بشود، آفای خوبی می‌گوید امکان ندارد. چرا؟ آفای خوبی می‌گوید به این دلیل که شما مقتضی‌هایتان دو دسته‌اند، الف سواد راقضاً می‌کند، ب بیاض راقضاً می‌کند، این جا خود نائینی هم قبول دارد که عدم‌همیشه به عدم مقتضی‌ستند می‌شود، چون دو مقتضی دارم و جمع این دو محال است.

یک مثال دیگری بزنیم از غیر ضدین، نار سوختن راقضاً می‌کند، آب رطوبت راقضاً می‌کند، جمع بین رطوبت و نار که امکان ندارد، بالاخره یا در یک محل یا سوختن یا رطوبت‌تحقیق پیدا می‌کند، اگر رطوبت ماند، سوختن تحقیق پیدا نمی‌کند، شیء نمی‌سوزد، اگر شیء سوخت، قطعاً رطوبت منتفی شده، که آن نار توانسته این شیء را بسوزاند. آفای خوبی می‌گوید، و لو در مثل

رطوبت نگذاشت سوختن تحقیق پیدا بکند بلکه شرط نیست. اما اگر مقتضی باشد، نار باشد، مجاورت باشد، آن موقع رطوبت مانعیت کند، مانعیت مانع درست است. این حرف خوبی است. این فرمایش محقق نائینی که طولیت است ما این را قبول داریم، کاملاً درست است و متین است. اما مقدمه دوم ایشان که خیلی سرنوشت‌ساز است، که می‌خواهد بگوید که جمع بین دو مقتضی محال است، بین را ماقبول نداریم.

اشکال محقق خوبی(ره) در عدم قبول مقدمه دوم محقق نائینی(ره)

محقق خوبی می‌گویند اگر این حرف ما درست باشد، که درست است، حالا دلیلش را می‌گوییم، یعنی نمی‌شود این مقدمه را از نائینی قبول کرد، اول اثر این انکار مقدمه را بدانید، آن موقع استدلال نائینی خراب می‌شود. دیگر نمی‌شود نائینی بگوید، همیشه وقتی که سواد هست، عدم بیاض به خاطر نبود مقتضی بیاض است. چون آفای خوبی می‌فرماید، حرف نائینی این بود که، وقتی سواد موجود بود، نبود بیاض به خاطر این است که مقتضی بیاض نیست. چرا؟ چون نائینی مقدمه دومش را اینگونه تبیین کرد، گفت جمع بین دو مقتضی ضدین محال است. لذا وقتی یک سواد بود، حتماً مقتضی سواد هست، وقتی مقتضی سواد هست، فرض بر این است که دیگر نمی‌شود مقتضی بیاض هم کنار مقتضی سواد باشد.

آفای خوبی می‌گوید اگر ما مقدمه دوم را خراب کردیم، نتیجه‌ای که نائینی گرفته است خراب می‌شود. حالا چرا حرفما درست است و حرف نائینی غلط است؟ بر اساس فرمایش آفای خوبی

حرارت معلول نار است، نار مؤثر در حرارت است، رطوبت معلول آب است، آب مؤثر در رطوبت است، اشکالی ندارد که هم آب باشد، هم نار باشد. نار هست حرارت را می آورد، مجاورت هم هست می خواهد شیء را بسوزاند، آب می آید رطوبت را می آورد، اگر آب اقوی بود سوختن تحقق پیدا نمی کند، اگر نار اقوی بود سوختن تتحقق پیدا می کند، اما معنی نیست که هم نار باشد هم آب باشد. این فرمایش محقق خوبی است.

لذا محقق خوبی می خواهد بفرماید که آن مقدمه دوم نائینی غلط است، مقدمه دوم نائینیچه بود؟ وقتی دو اثر دارم مثل سواد و بیاض، که جمعشان با هم در یک جا محال بود، مؤثرهایشان هم یک جا جمع نمی شوند، اگر این حرف نائینی درست باشد، هیچگاه عدم معلول، نباید به وجود مانع مستند بشود، هیچگاه نباید بشود، در صورتی که خود نائینی این را قبول ندارد.

سوال... پاسخ: نائینی هم نمی گفت در محل واحد جمع بشوند، می گفت در عرض هم نمی توانند باشند، کلا نمی توانند باشد. چرا؟ می گفت چون جمع بین بیاض و سواد محال بود پس بین مقتضی هایشان هم محال است، این می شود اقتضاء محال. آقای خوبی می گوید اقتضاء محال محال است، کبرای درستی است، اما این جا پیاده‌نمی شود. اقتضاء محال محال، کجا پیاده می شود؟ محقق خوبی می فرماید وقتیکه اگر یک اثری وجودش محال بود، مثل جمع بین سواد و بیاض، بعد یک مؤثری می خواست این را بیاورد، بگوید سواد به قید تقارن باید باشد، این محال است، بیاض به قید تقارن باشد، این محال است. آقای خوبی می گوید کبرای اقتضاء محال محال درست است، اما تطبیق این جا نمی شود کرد.

رطوبت و سوختن، که آن حالت سواد و بیاض را ندارد، باز این ها با هم یک جا جمع نمی شوند. شما هم می گویی هرگاه دو مقتضی داشتم که اقتضا هایشان با هم جمع نمی شدند، خود مقتضی ها با هم جمع نمی شوند. اگر قرار شد این کبرای شما را من بپذیرم، آن موقع همیشه و همه جا، چه در مثل سواد و بیاض، چه در مثل حرارت و رطوبت، همیشه و همه جا عدم معلول به عدم مقتضی مستند می شود، یعنی من موردی پیدا نمی کنم که بگویم عدم معلول به دلیل وجود مانع است. در صورتی که از خارج این را بین دارم، خود نائینی هم قبول داشت، که بالاخره ما فی الجمله بعضی جاها داریم، که عدم معلول به دلیل وجود مانع است. آقای خوبی می گوید، وقتی نائینی اصل مسأله را قبول کرد، نائینی در مقدمه اول گفت اگر وجود مقتضی احراز شد یعنی نار، وجود شرط احراز شد یعنی مجاورت، آن موقع دیدم نمی سوزد، می گویم به دلیل وجود رطوبت است. آقای خوبی می گوید، شما بالاخره فی الجمله اش را که قبول دارید، قبول دارید بالاخره بعضی از جاها نبود معلول به واسطه وجود مانع است. اگر همین مقدار قبول کنی معلوم است کبرای غلط است. کبرا در مقدمه دوم این بود، هرگاه دو اثر داشتم که این ها با هم جمع نمی شدند، مؤثر هایشان هم با هم جمع نمی شوند. در سواد و بیاض شما این را پیاده کردی، بگذار ما در حرارت و رطوبت پیاده اش کیم، لذا آقای خوبی می گوید دلیل من این است، که فرمایش نائینی نمی تواند درست باشد. نائینی میگوید اگر هرگاه دو اثر داشتم که لا یجتماعن در وجود بودند پس دو مؤثر هم حتما لا یجتماعن اند، آقای خوبی می گوید اینگونه نیست.

آقای خویی رضوان الله تعالیٰ علیه می فرماید درست شمامی فرماید، ولی علتش این که شما می گوییدنیست. می خواهد این تنظیم نائینی را هم به هم بزند. محقق خویی رضوان الله تعالیٰ علیه می فرماید این مطلب سوم محقق نائینی باز درست است، اما نه به دلیلی که نائینی گفت. نائینی اینگونه می خواست بگوید، بگوید چون وقتی من یک سواد دارم، یک عدم عدم سواد دارم، نمی توانم عدم عدم سواد را مقدمه سواد قرار بدhem، نمی توانم وقتی یک سواد دارم و در کنارش یک بیاض دارم، عدم بیاض را مقدمه سواد قرار بدhem. آقای خویی می گوید، در نقیضین شما نمی توانی این کار را بکنی، چون مغایرتی واقعاً و خارجاً بین سواد و عدم عدم سواد وجود ندارد. سواد و عدم سواد خارجاً مغایر اند، ولی سواد و عدم عدم سواد خارجاً یکی هستند و فقط مفهوماً با هم فرق دارند. وقتی من سواد را یک طرفمی گذارم، عدم عدم سواد را طرف دیگرمی گذارم، این ها فقط در مفهوم فرق دارند و الا خارجاً عدم عدم سواد یعنی سواد، لذا آن مقدمیت و تقدم به هم می خورد.

به این دلیل آقای خویی می گوید، علت آن مشکلی که شما بیان فرمودید این است. اما بیاید سر سواد و بیاض این را پیاده کنید. سواد و بیاض مغایر اند، سواد و عدم بیاض هم مفهوماً مغایر هستند هم خارجاً مغایر هستند. عدم بیاض الزاماً عین سواد نیست خارجاً، عدم بیاض خارجاً عین سواد نیست، اما عدم عدم سواد خارجاً عین سواد است. آقای خویی می گوید مسأله این است.

لذا یک فارقی وجود دارد، که این فارق سبب می شود شما نتوانید تعدی کنید. شما می گویید اگر ممانعت اقتضای تقدم کند، این ممانعت در نقیض ها هم هست، چون این ممانعت در نقیض ها نمی تواند تقدم عدم احد نقیضین را بر وجود نقیض دیگر درست کند، پس در ضدین هم این ممانعت

لذا می فرماید پس مقدمه اول فرمایش نائینی را طولیت در اجزاء علت تامه ما قبول داریم، کبرای مقدمه دوم محقق نائینی را قبول داریم اما تطبیقی که دارد می کند را قبول نداریم. اقتضاء محال محال را قبول داریم، اما معنا یابش این نیست که این حرف نائینی درست باشد، والا هیچگاه ما نمی توانستیم عدم معلول را به وجود مانع مستند کنیم، حتی در جاهایی که خود نائینی هم قبول دارد.

تقریر مطلب سوم محقق نائینی و اشکال محقق خویی به آن

بعد می فرماید اما فرمایش سوم محقق نائینی، که آن را خواندیم، این بود که اگر آن مسأله شما درست بود، باید در نقیضین هم همین اتفاق می افتاد، نائینی اینگونه گفت. می گفت اگر ضدین، به دلیل تمانعی که در وجود دارند، عدم یکی از آن ها باید برای وجود دیگری مقدمه می شد، باید در نقیضین هم این اتفاق بیفتند، چون نقیضین هم با هم تمانع دارند، جمع نمی شوند، اگر سواد و بیاض به دلیل تمانع حتماً باید عدم سواد مقدمه بیاض باشد، عدم بیاض مقدمه سواد باشد، باید در نقیضین هم همین طور باشد. نقیضین مثل سواد و لا سواد، سواد و بیاض همان نسبتی را دارند که سواد و لا سواد دارند. باید آن موقع من بگویند عدم عدم سواد، عدم لا سواد، مقدم است برای وجود سواد، بعد نائینی می گوید این بطلانش واضح است، چون عدم عدم سواد یعنی خود سواد، این بر سواد مقدم نیست. لذا این مطلب نائینی نقض آن بود.

بررسی کنیم، اول باید مقتضی وجودی آن مطرح شود، اگر مقتضی نبود، دنبال شرط غیره نمی رویم. مثال زدیم، آقای نائینی هم مثال زدن، اگر ناری نبود، می گوییم سوختن نیست، چون نار نیست. اما اگر نار بود، می رویم دنبال مجاورت، یک ناری آن طرف شهر است، نمی گوییم سوختن نیست، می گوییم نار هست، نار آن طرف شهر کاری به این طرف شهر ندارد، اگر نار را داشتم، مجاورت هم داشتم، بعد می آیم دنبال این که حالا که نمی سوزد پس آب، رطوبت، کربن، هر چیزی که حالا مانع آن فعل و افعال است، اگر این باشد، نار نمی سوزاند. تا این حد آقای خوبی می گوید، یعنی ایشان مقدمه اول را همین قدر بیشتر توضیح نمی دهد.

اشکال به محقق خوبی در «بی اثری عدم» در مقدمه اول

اما ما می گفتیم نائینی در مقدمه اول این را دارد، اما یک چیز دیگر هم دارد. آن چیز را شما توضیح نمی دهید. آن این است که نائینی می گوید در عین طولیت، عدم تأثیر در چیزی نمی گذارد و از چیزی اثر نمی پذیرد. آن طولیت که شما می گویید هست. آن کاملا درست است. اول طولیت، بعد در این تکه اخیر می گوید وقتی که نار بود، مجاورت بود، آن وقت سراغ عدم مانع می روم. عدم مانع یعنی چه؟ نائینی می گوید عدم که نمی تواند از اجزاء علت تامه باشد. ما می گوییم آقای خوبی در این نکته تمرکز نمی کند.

دو تا مطلب در فرمایش نائینی هست، هم طولیت، هم اضافه. نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه می گوید، عدم تأثیر نمی گذارد. بنابراین وقتی مقتضی بود، مجاورت هم بود، من وقتی می گوییم مانع

نمی تواند عدم احد ضدین را مقدمه ضد دیگر قرار بدهد. ما برایتان توضیح دادیم که در نقیضین نمی تواند، به دلیل این که خارجا یکی هستند، فقط مفهوماً مغایر هم هستند.

جواب سوال: اتفاقا در ضدان لا ثالث، شاهد خوب آقای خوبی است. چرا؟ چون ما دلیل نداریم بر اتحاد خارجی. لذا محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه می فرماید، پس ما، نه مقدمه دوم محقق نائینی را قبول کردیم، نه مقدمه سوم محقق نائینی را قبول کردیم. و لذا محقق خوبی پاسخ محقق نائینی را رضوان الله تعالیٰ علیهمان پذیرفت، و زیر بار نرفت.

پاسخ به اشکال محقق خوبی (ره)

با توضیحی که ما برای فرمایش محقق نائینی دادیم، به نظر ما تحقیقی که محقق خوبی در رد مقدمه دوم انجام می دهنده درست نیست. حالا تا به سوم برسیم. چرا؟ چون ما به جمع بندی آقای خوبی یک مقداری اشکال داریم. جمع بندی آقای خوبی این بود که، نائینی سه نکته گفته است. بعد آقای خوبی گفت نکته اول درست است. ما می گوییم شما نکته اولی که آقای نائینی گفته‌ها تماماً نمی گویید. لذا یک فرقی دارد نکته دوم در بیان ما از نائینی با بیان آقای خوبی.

نکته اولی که محقق نائینی بیان فرمود، اگر صرفاً طولیت است، حرف آقای خوبی درست در می آید. اگر صرفاً محقق نائینی قائل می شد به این که اجزاء علت تامه، در طول هم هستند. یعنی آنگونه که آقای خوبی گفت اینگونه می شود، نائینی می گوید وقتی می خواهیم عدم معلول را

ما درست نیست، مقتضی سواد هست، مقتضی بیاض هم هست، نائینی می‌گوید، اما به خاطر آن نکته آخری که من در مقدمه اولگفتمکه عدم المانع به مقتضی وجودی ایبر می‌گردد که اثرش با اثر آن مقتضی اول با هم جمع نشوند، نائینی می‌گوید به خاطر آن نکته، حتی اگر حرف اول ما به فرض محال هم درست نباشد، باز عدم بیاض به نبود مقتضی بیاضمستند می‌شود، ولی نه به دلیل این که اقتضاء محال محال است.

تفاوت نظر محقق نائینی(ره) در أجود التقریرات

چرا این عرض را می‌کنند؟ یک آدرس می‌خواهم به شما بدhem، از تقریرات خود محقق خوبی از فرمایش نائینی در اجود. و خیلی برای ما عجیب است. محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه در اجود، جلد اول، با این اجودی که دست بنده است صفحه دویست و پنجاه و پنج به بعد، وقتی فرمایشات محقق نائینی را تقریر می‌کند، خیلی خوب تقریر می‌کند، تقریر دقیق و درستی است، در اینجا که تقریر می‌کند که حالا حتماً تقریرش را بخوانید، همانجا هم این دو نقد را که من از ایشان امروز خواندم، آنجا هم در پاورقی دارند.

آقای خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه دو نقدی که ما کبرای اقتضاء محال محال است را قبول داریم، تطبیقش را اینجا قبول نداریم، نقد دوم این است که فرق است بین نقیضان و ضدان. ایشان آنجا اول فرمایش محقق نائینی را تقریر می‌کند، با همین توضیحاتی که در درس خارج خودشان هم دارد، محقق خوبی در اجود این را دارند، ولی اینجا دیگر در درس خارجشان این را نیاورده اند.

نباشد، نائینی می‌گوید معنای مانع اینجا یعنیمانع تأثیر مقتضی، چون عدم دخالتی نمی‌کند. همان حرفی که گفتم آن پاسخ آخر آخوند را، نائینی اینجا زنده می‌کند. دیگر من مفصل دو جلسه اینها را توضیح دادم، لذا در مقدمه اول نائینیاین فارق سبب می‌شود، وقتی وارد بحث مقدمه دوم می‌شویم، نائینی در مقدمه دوم دو حرف دارد، آقای خوبی بخشی از فرمایشش درست است، نائینی یک بار می‌گوید اقتضاء محال محال است، خوب توجه کنید، یک بار می‌گوید حتی اگر اقتضاء محال محال نبود، به خاطر آن نکتهاضافه ای که من می‌گویم، باز عدم معلوله عدم مقتضیمستند می‌شود، نه وجود مانع. باز یک مقدار توضیح بنده با فرمایش آقای خوبی فرق دارد. ما می‌گوییم آقای خوبی، نائینی چون در مقدمه اول دو مطلب می‌گوید، در مقدمه دوم یک بار آنگونه می‌گوید که شما می‌گویید، یعنی اقتضاء المحال محال می‌گوید، بعد فرضاً می‌شود همانی که شما می‌گویید، تا ما بعداً عبارت نائینی را عرض می‌کنیم. مؤثر در سواد، مؤثر در بیاض، چون سواد و بیاض اجتماعیاناستحاله دارد، جمیعین دو مقتضی محال است. بعد آن موقع وقتی سواد هست، مؤثر در سواد هست، دیگر مؤثر در بیاض نیست. لذا عدم بیاض به عدم مؤثر در بیاضمستند می‌شود، ربطی به مانع ندارد.

تنزل محقق نائینی(ره)

بعد نائینی تنزل هم می‌کند، می‌گوید حالا اگر فرض کردیم آن مشکل وجود ندارد، اگر فرض کردیم به فرض محال، تعبیر نائینی این است، می‌گوید اگر فرض کردیم به فرض محال که آن حرف

نائینی کرده است. لذا تعبیر بسیار زیبایی دارد، که آقای خوانساری اگر می خواست انکار کند، اصل توقف را در ناحیه وجود انکار می کرد. اصل توقف غلط است. نائینی می گوید یا به دلیل این غلط است، که من گفتم اقتضاء محال محال است. حالا ما هم فردامعنایش می کنیم. یا به دلیل این که اگر اقتضاء محال نباشد، دو مقتضی هم کنار هم باشند، معلوم می شود آن که یک معلول بیشتر وجود ندارد یعنی سواد، معلوم می شود مقتضی بیاض یا مقتضی بیاض مغلوب است.

این مطلب را حتما شما در این صفحه دویست و پنجاه و پنج اجود التقریرات ملاحظه کنید. از دویست و پنجاه و پنج به بعد، که توضیحات محقق نائینیشروع می شود، خیلی خوب هم انصافا تقریر می کنند، به این جا می رسانند که "كان من الواجب على المحقق الخوانساری قدس سره، أن يمنع استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر، ولو فرض امكان وجود مقتضيهما". اگر فرض کردیم مقتضی هر دو هم امکان وجود داشته باشد، باز توقف وجود ندارد. چرا؟ "إِنَّ الْمُقْتَضَيْنَ وَ إِنْ فَرَضَنَا هُمَا مُوْجَدَيْنَ فِي عَرْضٍ وَاحِدٍ، إِنَّ عَدَمَ شَيْءٍ مِّنَ الْضَّدِّينَ، لَا يَسْتَنِدُ إِلَى وَجْهِ الْآخَرِ، بَلْ إِنْ فَرَضَنَا هُمَا مُوْجَدَيْنَ فِي الْقُوَّةِ أَوِ الْأَقْوَى مِنْهُ." می گوید اگر من فرض کردم الى وجود مقتضی الآخر المساوی لمقتضیه فی القوّة أَوِ الْأَقْوَى مِنْهُ." می گوید اگر من فرض کردم مقتضی سواد هست، مقتضی بیاض هم هست، یا توان این دو مساوی است پس هیچ کدام تحقق پیدا نمی کند، آن موقع عدمبه وجود مانع بر نمی گردد. یا این که یکی اقوی است از دیگری، اگر یکی اقوی شد از دیگری، آن موقع در این محیط، مقتضی سواد آمده اثر خودش را گذاشته، مقتضی بیاض را برداشت. "إِنَّا فَرَضْنَا الْمُقْتَضَيَيْنَ مُتَسَاوِيَيْنَ فِي الْقُوَّةِ، فَلَا يَوْجِدُ شَيْءٌ مِّنْهُمَا، فَيَعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ

بیینید نائینی آن جا در ادامه فرمایش خودش، می خواهد فرمایش محققخوانساری را نقد کند. ما فرمایش محقق خوانساری را سر درس از زبان چه کسی خواندیم؟ آخوند در کفایه. نائینی فرمایش محقق خوانساری را بیان می کند، بعد می خواهد فرمایش محقق خوانساری را نقد کند، دقیقاً مطالبی که ما عرض کردیم این جا دوباره می آید. خود نائینی می گوید خوانساری چطوری دور را رد کرد؟ خوانساری گفت یک طرف دور فعلی است یک طرفش شأنی است، لذا متنفی است. خوانساری اینگونه فرمود، گفت این که من می گویم وجود یک ضد متوقف بر عدم ضد دیگر است، این فعلی است. اما این که می گوییم، عدم ضدمتوقف بر این است که ضد دیگر موجود باشد، این شأنی است نه فعلی. آقای نائینی می گوید، این غلط است. ما اصل توقف وجود یک ضد را بر عدم مانع قبول نداریم. همان تکه ای را که خوانساری گفت فعلی است، من آن را اشکال دارم. چرا؟ بعد توضیح می دهد، می گوید به این دلیل که اگر فرض کردیم اقتضاء محال نباشد، اگر فرض کردیم دو مقتضی با هم بیایند، یعنی آن حرف اولمان را کنارمی گذاریم، اگر فرض کردیم اقتضاء محال نباشد، دو مقتضی با هم، هم بیایند، با هم بیایند یعنی چی؟ یعنی بیاض دارم مقتضی بیاض آمده، سواد هم دارم مقتضی سواد آمده، از آن حرف هم دست بر می دارم، نمی گوییم اقتضاء محال محال است پس مقتضی سواد نمی تواند با مقتضی بیاض بیاید، بلکه با هم آمدند، اما الان این جا این دیوار سواد نشسته است، نائینی می گوید معلوم می شود مقتضی سواد بر مقتضی بیاض غلبه کرده است. یا مقتضی بیاض نبوده یا اگر مقتضی بیاض بوده، مقتضی بیاض بر مقتضی سواد غلبه کرده است. اگر این مطلب اینگونه باشد، آن موقع نبودیک ضد، همیشه به خاطر این است که مقتضی آن ضد یا نیست یا مغلوب واقع شده است. این عیناً تقریر بسیار خوبی است که آقای خوبی از

هم نیست، توقفی وجود ندارد. مطلب‌های این است. حالا آن نکته اول که عدم اقتضاء محال یعنی چه، آن را عرض می‌کنم. فعلما با فرض درستی آقای خوبی می‌خواهیم کار کنیم. اصل مطلب‌ها این‌ها است.

بنابراین ما می‌خواهیم بگوییم، حضرت آقای خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه تقریری که خودتان در اجود از کلام محقق نائینیارائه می‌کنید، نشان می‌دهد که تلخیص شما از محقق نائینی در درس خارج کامل نیست. نائینی مقدمه اول را به گونه‌ای بیان می‌کند که هم با اقتضاء المحال محال است، درست در بیاید، هم با آن تتمه درست در بیاید. و لذا در مقام تقدیم کلام محقق خوانساری، سر

مبنا نمی‌ایستد. از همین جا معلوم می‌شود آن نقد آقای خوبی به مقدمه اول، به آن اقتضاء المحال محال است، دیگر به این تتمه آقای نائینی وارد نیست. نائینی می‌گوید اشکال ندارد، مؤثر در حرارت آتش است، مؤثر در رطوبت آب است، دو تا هم هستند، یا دو تا در تأثیر و اقتضاء مساوی اند اگر دو تا مساوی اند هیچ اتفاقی نمی‌افتد، اگر یکی غالب است و دیگری مغلوب است، آن موقع غالب اثرش را در محیط می‌گذارد. اگر غالب نار است، حرارت می‌آید، سوختن تحقق پیدا می‌کند. اگر غالب آب است، رطوبت می‌ماید، سوختن منتفی می‌شود. شما این جا حق دارید بگویید، سوختن مستند به وجود مانع است. یعنی وجود مقتضی اقوی، یعنی آب. سوختن نیامده به خاطر

مانعش، به خاطر آب. لذا متوجه می‌شوید که محقق نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه بیانش دو بخش دارد، با این توضیحی که دادم فقط می‌ماند آن تحلیل اقتضاء المحال محال است، آن را عرض می‌

مانع من وجوده مع فرض تمامیه مقتضیه انما هو مقتضی ضد الآخر." نه خود ضد. بین آن تتمه ای که آقای خوبی آن جایان نکرد، آقای نائینی فقط طولینگفتفرما یشیک تتمه داشت. هم طولیت را گفت، هم معنای عدم المانع را بیان کرد. "فإن المفروض انه معذوم" وقتی آن ضد نیست، "فكيف يعقل أن يكون مانعا من الآخر، نعم، المقتضي الضعيف لا يمكن أن يكون مانعا من القوى، فإذا كان مقتضى كل من الضدين موجودا، و كان أحدهما أقوى من الآخر فهو يؤثر في المقتضى و يكون مانعا عن الآخر. و على كل حال، فلا يستند عدم الشيء إلى وجود ضده، ليلزم الدور".

عدم تطبیق تقریر محقق خوبی بر أجود التقریرات

پس ببینید، ما به استناد فرمایش محقق خوبی در اجود می‌گوییم آقای خوبی شما اشکالتان در درس خارج خودتان این است، جمع بندی ای که از محقق نائینی در درس خارجتان کردید، مطابق با تقریری که خودتان کردید نیست. جمع بندی شما از محقق نائینی این شد که، نائینی در مقدمه اول فقط طولیت را گفته، ما می‌گوییم نائینی در مقدمه اول هم طولیت را گفته، هم آمده عدم المانع را معنا کرده‌است.

وقتی نائینی عدم المانع را معنا می‌کند، نتیجه‌اش این می‌شود که توقف از بین می‌رود. به تعبیری که با کفایه تطبیق کند، هم دور می‌رود، هم مناط دور می‌رود. لذا آخوند دیگر اشکالش پا نمی‌گیرد. آخوند به محقق خوانساری گفت دور نیست، اما مناط دور هست. نائینی می‌گوید، مناط دور

کند. لذا همیشه می گفتیم که نقیض عدم بیاض، عدم عدم بیاض است، نه بیاض. نقیض بیاض عدم بیاض است، اما نقیض عدم بیاض، بیاض نیست. تعجب نکنید. چون ذهن وقتی می خواهد درست عمل کند، سلب تحصیلی را وقتی می آورد، دیگر نمی توانید بگویید عدم عدم بیاض خارجا با بیاض یکی است.

لذا اگر این فرمایش آقای خوبی درست نباشد، که درست نیست، دوباره ما به آن تتمه مقدمه اول محقق نائینیبیر می گردیم. تتمه مقدمه اول محقق نائینی یک جمله است که ما باید به عدم نقیضان این را قبول نداریم که عدم عدم بیاض مقدمه بیاضبیشود. ما این را قبول نداریم. چون عدم عدم بیاض و بیاض یکی هستند، اما قبول داریم که عدم سواد مقدمه بیاضبیشود. چرا؟ گفتند به خاطر این که عدم عدم بیاض با بیاض یک واقعیت هستند.

عدم تأثیر گذار یا تأثیر پذیر است، نه پذیرای چیزی است، نه مؤثر است، نه چیزی رامی پذیرد. اگر این جمله درست و دقیق باشد که نائینی خوب بیان فرموده، دیگر ما نمی توانیم بگوییم که آن تنظیر نائینی در نقیضان با ضدان را به این دلیلنمی پذیریم. این جا ذهن دارد همان خطای مرتكب می شود.

لذا ما نه در مقدمه دوم، نه در مقدمه سوم، فرمایش محقق خوبی را با آن تحقیقی که درباره عدم گردیم، قبول نداریم. فقط یک جمله ای می ماند درباره آن اقتضاء المحال محال، آن را باید بررسی کنیم، بینیم آن کبرایی که آقای خوبی فرمودند و آن برهانی که برای حرف خودشان آوردن، آیا درست است یا درست نیست. حالا اگر بررسی اش هم نکردیم به هیچ جای عالم بر نمی خورد فعلا.

کنم. چون ما بحشمن دیگر از آن جا می گذرد. دیگر نقش حیاتی در این بحث ندارد. اما آن را هم عرض می کنم.

پاسخ به اشکال محقق خوبی به مطلب سوم محقق نائینی

نکته سوم می ماند. نکته سوم مسأله تنظیر بین ضدان و نقیضان است. محقق خوبی فرمودند ما در نقیضان این را قبول نداریم که عدم عدم بیاض مقدمه بیاضبیشود. ما این را قبول نداریم. چون عدم عدم بیاض و بیاض یکی هستند، اما قبول داریم که عدم سواد مقدمه بیاضبیشود. چرا؟ گفتند به خاطر این که عدم عدم بیاض با بیاض یک واقعیت هستند.

جواب بدھید که شما برای عدم نقش قائل شدید. باز از فرمایش نائینی جدا شدید. شما اگر آمدید گفتید من یک بیاض دارم نقیض بیاض عدم بیاض است، بعد خواستید عدم عدم را مقدمهبکنید. حرف نائینی این است. آقای خوبی می گوید عدم عدم، خودش است، مقدمه اش نیست، به خاطر این که خارجا یکی هستند.

«عدم» نه تأثیر می گذارد و نه اثر می پذیرد

ما می گوییم این حرفنمی شود. ما نمی توانیم بگوییم عدم عدم بیاض و بیاض خارجا یکی هستند. اگر کسی در واقع، رفع را و نقیض را درست تعقل کند اینگونه حرف نمی زند. همان بحثی که امام داشتند. این ها نه تنها مفهوما یکی نیستند، بلکه خارجا هم یکی نیستند. آقای مطهری راخدا رحمت

بله اگر واقعاً محقق نائینی فرمایشش همانی باشد که آقای خویی می فرماید، ما اشکال آقای خویی را قبول داریم. چون گفتیم این ها را باید از هم جدا کنیم. ولی به نظر می رسد آن جا هم می شود فرمایش نائینی را نجات داد، ولی الان برای من خیلی مهم نیست. چون اصل آن تصویری که می خواستیم از فرمایش محقق نائینی درست کنیم، درست کردیم. فرمایش محقق نائینی با این دقتش کردیم، می تواند پاسخ آخوند باشد و اصلاح کلام محقق خوانساری و مشکل به طور کلی برطرف می شود. فقط با همان دقتش که در بحث عدم، از امام داشتیم. این پایان مذاکره ما شد. حالا به نظرم کفایت کند، چون اگر اقتضاء الحال محال است را بخواهیم وارد شویم، کلی باید آن جا کار فلسفی بکنیم. همین مقداری که در فرمایشات آقای نائینی و آقای خویی بود کفایت می کند.

سؤال...پاسخ: الآن دعوا ایمان سر عدم المانع است فرضمان این است که طولیت را قبول کردیم مقدمه اول نائینی کسی که مقدمه اول نائینی را قبول می کند هم مقتضی را موجود می داند هم شرط وجودی را چون اگر شرط یعنی مجاورت متنطقی باشد نوبت به بحث عدم المانع نمی رسد چون فرض بر این است که آقای خویی مقدمه اول را از محقق نائینی قبول کرد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين اللهم صل علی محمد و آل محمد

جلسه نهم: مسلک مقدمیت

تاریخ: ۹۵/۰۸/۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر مطالب گذشته

وقتی مقتضی بیاض وجود دارد، محال است مقتضی سواد موجود باشد. گفتم این مقدمه دوم است. که محقق خوبی گفت ما کبرا آن را قبول داریم. اما تطبیقش را بر ما نحن فيه قبول نداریم. مقدمه سوم هم این بود که نائینی می خواست بفرماید که اگر تمانع در وجود سبب شود عدم یک ضد مقدمه تحقیق ضد دیگر باشد، در نقیضین هم باید همین باشد. تمانعی که این ها در وجود دارند باید سبب شود عدم یک نقیض مقدمه وجود نقیض دیگر باشد. که بعد آفای خوبی فرمود این را هم ما قبول نداریم. چون عدم العدم، خود وجود است و فرق است بین نقیضین و خدین. بالاخره محقق خوبی وقتی مقدمه دوم و مقدمه سوم فرمایش محقق نائینی را رد کردند عملاً استدلال نائینی از کار افتاد.

خلاصه اشکال دور و پاسخ آن

گفتم اشکال دور مطرح است. اشکال دور این است که من بگویم وجود ضد بر عدم ضد دیگر متوقف است. بعد از طرف دیگر بگوییم عدم ضد بر وجود ضد دیگر متوقف است. مثلاً وجود بیاض بر عدم سواد از باب عدم المانع متوقف است، بعد عدم سواد هم بر وجود بیاض متوقف می شود. به تعییر آخرond چون تمانع طرفینی است. این اشکال دور است. به این اشکال تا الان چند جواب داده شد.

بیان محقق خوبی بعد از رد مطلب دوم و سوم محقق نائینی

بعد خودشان خواستند یک بیانی را ارائه کنند، حالا یا از خودشان، یا از کس دیگری. آن بیان را ما آن می خواهیم توضیح بدھیم. محقق خوبی بعد از رد فرمایش محقق نائینی، می خواهند یک بیانی ارائه کنند که عدم یک ضد مقدمه برای تحقیق ضد دیگر نیست. منتها من قبل از این که بیان مستقل محقق خوبی را بیان بکنم، یک سیری دوباره می گویم، که وقتی فرمایش آفای خوبی را توضیح می دهم ، معلوم بشود این همان حرفی است که گفته شد. و خیلی برای ما عجیب است که ایشان بدون این که اشاره کنند این حرف ها در فرمایشات آفای نائینی هست و اصلاً فرمایش نائینی اینگونه است، آن را یک بیان مستقل کرده و پذیرفته است. بینید ما خلاصه بحث هایمان اینگونه شد.

جواب شماره دو می شود. جواب خوانساری جواب شماره یک است، که آخوند آن را رد کرده است.

پاسخ محقق نائینی به تقریر محقق خوبی

جواب شماره سه را نائینی داده است. منتها نائینی را یک بار با تقریر آقای خوبی می گوید. آقای خوبی اینگونه فرمایش نائینی را تقریر کرد. گفت که نائینی می گوید، طولیت داریم اولاً، اقتضاء الحال محال است را داریم ثانیاً، لذا تقریر نائینی با بیان آقای خوبی این است که وقتی مقتضی بیاض وجود دارد، محال است مقتضی سواد وجود داشته باشد. وقتی محال شد مقتضی سواد وجود داشته باشد، دیگر عدم السواد به عدم مقتضی استثناد پیدا می کند، از باب این که استحاله دارد که هم مقتضی بیاض وجود داشته باشد هم مقتضی سواد. این بیان نائینی است در تقریر آقای خوبی. این شد شماره سه. آقای خوبی گفت من این را قبول ندارم، لذا این هم به نظر آقای خوبی رد شد. نائینی را ما یک تقریر کردیم. ما گفتم آقای خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه و علیک هم بر آقای خوبی و هم بر محقق نائینی، خدا ان شاء الله درجاتشان عالی است و ان شاء الله با اولیاء الله محسور اند، گفتم حضرت آقا توجه بکن، نائینی در حرفش دو پله هست، یک پله عبارت نائینی با اقتضاء الحال محال است بیان شده، اگر این است فرمایش شما درست است. فرمایش شما فرمایش کاملاً درستی است. ما نمی توانیم این را از نائینی بپذیریم که اقتضاء الحال محال است در

پاسخ محقق خوانساری(ره)

جواب اول را محقق خوانساری داد. که ما بررسی کردیم. محقق خوانساری جوابش این بود که توافق وجود ضد بر عدم ضد دیگر توقف فعلی است. توافق وجود بیاض بر عدم سواد فعلی است. اما توافق عدم سواد بر وجود بیاض فعلی نیست. چرا؟ محقق خوانساری فقط به طولیت اشاره کرد و گفت به خاطر طولیت. عدم سواد در جایی که بیاض وجود دارد مقتضی ندارد. لذا وقتی مقتضی نیست نمی شود عدم را به وجود مانع مستند کنم. این فرمایش آقای خوانساری است.

جواب آخوند خراسانی

آخوند این فرمایش را رد کرد. گفت این حرف دور را خراب می کند، اما مناطق دوریعنی توقف را از بین نمی برد. چون مناطق دور با شائینت هم وجود دارد. آخوند اینگونه می گفت. می گفت همین که خوانساری قبول کرده وجود بیاض بر عدم سواد توقف دارد، عدم سواد بر وجود بیاض شائناً توقف دارد، توقف شیء بر نفسی شود. که توضیحش را دادیم.

بعد خود آخوند چگونه حل کرد؟ گفت این به خاطر این است که اصلاً آن عدم مانع دو معنا دارد. عدم مانع در وجود، تمانع در وجود و تمانع به معنای مانع در تأثیر. که گفتم آقای مظفر همین را قبول کرد. و از نظر آقای آخوند حد وسط تکرار نشده است. من دیگر نمی توانم بگویم بیاض بر عدم سواد متوقف است از باب عدم المانع. آن عدم المانعی که در اجزای علت تامه است عدم المانع از تأثیر است این تمانعی که بین سواد و بیاض وجود دارد از باب وجود است. لذا جواب آخوند

بیاض تحقق پیدا کرده است چون عدم کاره ای نیست. وقتی سوختن تحقق پیدا می کند، مقتضی سوختن بر مقتضی رطوبت غلبه می کند.

این جا پیدا شود. مقتضی بیاض اقتضای بیاض را دارد، مقتضی سواد اقتضای سواد را دارد، این به اقتضاء المحال محال است ربطی ندارد.

گفته‌یم نائینی این‌ها در تحلیل خودش آورده. لذا ما نمی‌خواهیم با محقق خوبی دعوای عبارتی بکنیم. ایشان خودش مقرر فرمایشات استادش محقق نائینی است. اگر ما فرمایش محقق نائینی را از باب اقتضاء المحال محال است تفسیر کردیم، اشکال‌فرمایش آقای خوبی وارد است. اما اگر فرمایش محقق نائینی را از این باب که بنده دارم عرض می‌کنم تفسیر کردیم مسئله جور دیگری می‌شود. محقق نائینی با محقق خوانساری دارد لوى بحث می‌کند، می‌گوید اصل توقف را باید منکر شد و به این ترتیب جواب اشکال آخوند را می‌دهد، آخوند گفت دور نیست اما مناط استحاله دوری‌عنی توقف شء بر نفس هست، نائینی می‌گوید اصلاً توقفی در کار نیست. این تفسیر ما از کلام محقق نائینی می‌شود و تکمیل فرمایش محقق خوانساری با عبارات محقق نائینی. اگر فرمایش محقق نائینی را اینگونه معنا کردیم، آن موقع ما به نائینی که می‌رسیم، دو احتمال می‌دهیم. یک احتمال فرمایش آقای خوبی است. یک احتمال که در عبارت محقق نائینی هست، این عرض ما است. که خلاصه اش این است، نائینی می‌گوید همیشه در فرض تحقق یکی از ضدین مقتضی ضد دیگر وجود ندارد. نمی‌گوییم وجودش مستحبیل است. وقتی وجود ندارد، عدم آن ضد به نبود مقتضی‌مستند می‌شود. چون طولیت را قبول کردیم. این احتمال چهارم می‌شود.

پاسخ محقق نائینی بر اساس تقریر استاد

اما نائینی یک حرف دیگری هم دارد. حرف دیگر نائینی که هم در عبارات ایشان بود و هم در خود تقریر آقای خوبی آمده این است که نائینی می‌گوید این عدم المانع، عدم المانع فی التأثیر است. و تعبیرش این بود آن جا از ایشان خواندیم، این جا هم ایشان در تقریر آورده. "و اما عدم المانع، فدخله باعتبار أن المانع يزاحم المقتضى في تأثيره و يمنعه عن ذلك، كالرطوبة المانعة من تأثير النار في الاحراق، فدخله إنما هو لأجل مانعية وجوده." وجود رطوبت مانعیت دارد. "و الا، فلا معنى لتأثير العدم في الوجود، و كونه من اجزاء عملته. بداعه استحاله تأثير الاعدام في شء أو تأثيرها منه." فرق کلام نائینی با محقق خوانساریدر همین یک تکمله است. هم طولیت را می‌گوید، هم این تکمله را می‌گوید. وقتی آن تکمله را کنار طولیت بگذارد، محقق خوبی شما خودتان در اجود از نائینی تقریر کردید، نائینی یک جوابی به محقق خوانساری می‌دهد. نائینی به محقق خوانساری گفته، آقای محقق خوانساری، تو اصل توقف را انکار کن، بگو اصلاً وجود بیاض بر عدم توقف ندارد به معنای این که آن عدم از اجزاء عملت تمامه باشد. چون وقتی بیاض محقق است، مقتضی بیاض غالب است، مقتضی سواد یا اصلاً نیستیا اگر هست مغلوب مقتضی بیاض است. آن موقع

"تأثیر العدم" را باید بگویید. این فرمایشی که شما دارید می‌گویید، که فرمایش محقق نائینی است، اصلاً متوقف بر این مطلب است، این اولاً. ثانیاً ای کاش می‌گفتی که در فرمایشات استادمان محقق نائینی این وجه هم آمده است، حداقل به شکل فرض محال، لو فرضنا آمده است. صریح عبارت نائینی را دیروز خواندیم، که "لو فرضنا محالاً"، این عین عبارت ایشان است که فرموده "الثانی أن عدم الضد، لو فرض محالاً وجود مقتضيه، ايضاً يستند الى وجود المقتضى الآخر المزاحم لمقتضى في التأثير المساوى معه في القوة او الأقوى منه". نائینی اینگونه می‌گوید، می‌گوید وقتی سیاهی نیست، نبود این سیاهی مستند به مقتضی سفیدی است که یا برابر با مقتضی سیاهی است و به خاطر برابری نگذاشته سیاهی محقق شود، یا از مقتضی سیاهی اقوی است و به دلیل اقوی بودن سفیدی را آورده و نگذاشته سیاهی تحقق پیدا بکند. ما به محقق خوبی می‌خواهیم عرض کنیم، آقای محقق خوبی ای کاش که شما این را اولاً به محقق نائینی مستند می‌کردید، ثانیاً همانظور که خود نائینی بیان کرده توضیح می‌دادید. که این ریشه اش به این که تلقی من از مانعیت درست در بیايدیر می‌گردد.

عدم المانع در تضاد منطقی و فلسفی یک حکم دارد

اگر اینگونه شدنتیجه این حرف این می‌شود که این بحث ها از جهت فنی و فلسفی دیگر محدود به بحث تضاد منطقی نمی‌شود، تراحمات فلسفی هم همه جا همینگونه می‌شوند. چون الان در بحث ما، یعنی رطوبت و حرارت، این ها ضدان فلسفی اند، تضاد منطقی با هم ندارند. بر این ها حد

مطلوب چهارم محقق خوبی همان تقریر استاد از محقق نائینی است

محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه همین بیان را یک بیان مستقل کرده است. گفته وقتی دو ضد می‌خواهند تحقق پیدا بکنند، ما چند صورت داریم: یا هیچ کدام مقتضی ندارد، یا هر دو مقتضی دارد و توان آنها مساوی هم است، یا یکی غالب است و دیگری مغلوب. محقق خوبی همین را یک وجه مستقلکرده است. الان شما به تقریرات درس خارج ایشانمراجعه کنید. بعد فرموده اگر هیچ کدام مقتضی ندارد، هیچ کدام تحقق پیدا نمی‌کند. اگر مقتضی ها مساوی اند از جهت قوت، این ها مزاحمت وجودی برای هم ایجاد می‌کنند، اثر هیچ کدام در آن محل تحقق پیدا نمی‌کند. اگر یکی غالب است دیگری مغلوب است، حتماً غالب اثر می‌گذارد. مغلوب وجود ندارد، از باب این که مقتضی اش وجود ندارد. این را با مثالی که آخوند در کفایه زد و ما خواندیم یاد بگیریم، با اراده. اراده سفیدی، اراده سیاهی، اگر مستند به یک نفر باشند همیشه در ظرف وجود این یکی را اراده می‌کند. اگر دو نفر باشد مغلوب اثر نمی‌گذارد. همان حرفی که از آخوند خواندیم.

آقای خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه می‌آیند همین را یک وجه می‌کنند. می‌گویند این وجه بسیار وجه متین و درستی است. که ما بگوییم هیچگاه عدم ضد مستند به وجود ضد دیگر نیست. بلکه همیشه عدم ضد، به نبود مقتضی اش مستند است. ما می‌گوییم حضرت آقای خوبی این فرمایش، فرمایش خوبی است. فقط دو ملاحظه در آن داریم. ملاحظه اول، شما باید در این فرمایشان آن نکته محقق نائینی را بگویید، که عدم المانع این جا عدم المانع فی التأثیر است. مانع در تأثیر یعنی یک امر وجودی که مانع اثر مقتضی دیگر است. آقای خوبی آن جمله "و الا فلا معنا لتأثیر العدم و

کنیمان حرف نائینی غلط باشد؟ وجود مقتضی دیگر محال نیست، اما یا وجود ندارد یا مغلوب است. اما آن نتیجه‌ای که شما گرفتید، غلط است.

آن نکته‌ای که از ذهن شریف محقق خوبی غائب است و من در بیاناتش آن را برجسته نمی‌بینم این است که، محقق خوبی مستحضر باید بشود که نائینی می‌گوید عدم نه تأثیر می‌گذارد، نه تأثر می‌پذیرد. لذا همیشه و همیشه ولو آن اقتضاء المحال محال است این جا پیاده نشود، رطوبت مانع نار است. مانع نار است یعنی چه؟ یعنی همین که نائینی می‌گوید، یعنی همین که آقای خوبی در وجه چهارمش می‌گوید این فی غایة المتناثة و الجودة است. یعنی در این تراحم اضداد فلسفی همیشه وقتی معلول تحقق پیدا می‌کند، در این جواهری که، در این صورت‌های نوعیه‌ای که آثار مراحم وجودی دارند نه در تضاد منطقی بلکه در تضاد فلسفی_ همیشه معلول وقتی می‌خواهد تحقق پیدا بکند، مقتضی اش حتماً به حد غلبه رسیده و به تعبیر نائینی از تساوی یا مغلوبیت خارج شده است.

جواب سوال: عرض کردم، پس چطوری وجه چهارم را می‌گوید فی غایة المتناثة و الجودة نمی‌شود؟ ... نه حالاً ضدان و تقیضان را بعداً بگو. الان وجه چهارم را دارم می‌گوییم.

ما الان داریم می‌گوییم حضرت آقای خوبی، خوشبختانه خود شما آن بیانی را که ما به نائینی نسبت می‌دهیم، یک وجه مستقل کرده اید. اگر از خود ایشان هم باشد، اما آن اشکال را نباید به نائینی گیرد. آن اشکال این بود که آقای خوبی داشت اشکال می‌گرفت، یک ملاحظه در اقتضاء

ضدین منطقی جاری نمی‌شود. اما تراحم وجودی با هم دارند. مراحت و وجودی آنها به آن تحلیل بسیار دقیق محقق نائینی‌بر می‌گردد.

محقق خوبی اشکالی به نائینی در ذیل احتمال قبل گرفته است، آن اشکال را باید پس بگیرد. اشکال این بود، می‌گفت که اگر اینگونه باشد که محقق نائینی می‌گویدما هیچگاه نباید عدم معلول را به عدم مانع نسبت بدھیم. می‌گوییم همینطور است. اگر شما این بیان را قبول داری همیشه همینطور می‌شود. آقای خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه که می‌خواهد این وجه چهارم را مستقلاب بیان کند، می‌گوید این فی غایة المتناثة و الجودة است، باید این را بپذیرید که در تراحمات وجودی همیشه معلولی موجود است که مقتضی آن موجود است و مقتضی غالب دارد.

دیروز دیدید در برهانی که ایشان اقامه می‌کرد چه می‌فرمود، می‌فرمود اگر اینگونه باشد که نائینی می‌گوید ما نباید هیچ چیز را به عدم المانع نسبت دهیم. همیشه همینگونه می‌شود. ما نباید بتوانیم عدم معلول را به وجود مانع نسبت بدھیم. این مانعی که شما محقق خوبی دارید می‌گویید ناخودآگاه سراغ دخالت عدم در اجزاء علت تامه رفته اید و الا اگر دخالت عدم در اجزاء علت تامه را نگویید، و بایستید روی همین حرف محقق نائینی همیشه و همه جا در تراحمات وجودی، عدم نه تأثیرگذار است نه تأثیرپذیر است. برهان دیروز آقای خوبی را دیگر تکرار نکنم. آقای خوبی اینگونه می‌گفت، می‌گفت نائینی که می‌گوید اقتضاء المحال محال است اگر اینگونه باشد، باید همیشه وجود مقتضی دیگر محال باشد، اگر وجود مقتضی دیگر محال باشد، باید عدم معلول همیشه به عدم مقتضی برگردد. ما می‌خواهیم بگوییم اقتضاء المحال محال است را فعلاً کار نداریم. فرض

اگر کسی بخواهد از این وجه استفاده کند، حقش این است که به خود نائینی نسبت بدهد، حداقل بگوید ایشان لوی، این را گفته، درست و کامل هم نقل کند. نقل کامل هم به همین سیری است که ما عرض کردیم.

این چهار احتمال شد. خوانساری یک، آخوند دو، نائینی با بیان محقق خوبی سه، نائینی با بیانی که ما می کنیم و در عبارت محقق نائینی هم وجود دارد می شود چهار، که این چهار ناقصش را آقای خوبی بیان کرده و اختیار کرده است.

تحلیل امام از دور در مانحن فيه

یک بحث هم امام نقل کرد. امام گفت اصلاً دوری وجود ندارد مطلقاً. امام یک پله باز این را بهتر تلقی کرد. امام گفت آقای آخوند تو خلط کردی. چرا؟ امام گفت شما می گویید وجود ضد متوقف است بر عدم ضد دیگر است، قبول است. بعد از آن طرف هم توقف عدم ضد را بر وجود ضد دیگر گفتید که آخوند گفت این لأجل تمانع در وجود است. امام گفت تمانع در وجود می گوید، این وجود بر این عدم متوقف است، آن وجود هم بر این عدم متوقف است، نه این که این عدم متوقف بر این وجود است، پس دوری نیست. ببینید امام رضوان الله تعالیٰ علیه روی همان تمانع در وجود محکم ایستاد. گفت شما همان تمانع در وجود را بگیر، حالا عدم مانع را هر طور خواستید معنا کن. ما اصلاً به عدم مانع کاری نداریم. شما می گویی وجود بیاض بر عدم سواد متوقف است. از کجا این حرفتیجه می گیری عدم سواد متوقف بر وجود بیاض است؟ باید بگویی وجود بیاض متوقف بر

الحال محل است، این بود که نائینی نباید بگوید اقتضاe المحال محل است چون اگر محل باشد همیشه باید عدم معلولبه عدم مقتضی بخورد. ما می گوییم همیشه عدم، به عدم مقتضی می خورد. منتها با دو بیان، یا از باب این که وجود مقتضی دیگر مستحیل است یعنی اگر اقتضاe المحال محل است را قبول کردیم. یا از باب این که به تعبیر نائینی وجود مقتضی دیگر مغلوب او غیر موجود یا اقلاً مساوی است. این حرف که نائینی گفته خیلی حرفخوبی است. یعنی یک ذهن مستقیم فلسفی دارد فلسفه بحث می کند. نگاه کنید عبارتش این است، "آن عدم ضد، لو فرض محلاً وجود مقتضیه،" اگر گفتیم مقتضی دوم محل است، یعنی این اقتضاe المحال محل است را اینجا پیاده کردیم، این عدم ضد، "ایضاً انما یستند الى وجود مقتضی الآخر." این عدم به وجود مقتضی دیگر می خورد. "المذاہم،" این تراجم فلسفی است. "المقتضیه فی التأثیر،" منتها "المساوی معه فی القوة او الأقوى منه . و عليه، فلا یستند عدم أحد الضدين الى وجود الآخر ابداً، فيستحیل کون أحد الوجودین مانعاً من الآخر، فإذا كانت المانعية مبنية على محالين،" محالین یعنی یا آن محل مبني من که اقتضاe المحال محل، یا محل دیگر یعنی این که من بخواهم برای عدم تأثیر و تأثر قائل بشوم. من هستم و دار وجود، وجود است که اثر می گذارد، اثر می پذیرد.

ما معتقد هستیم که محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه این وجه چهارمی را که ذکر کرده، اولاً در فرمایش نائینی وجود دارد، ثانیاً نائینی این فرمایش را از آن تکمله یعنی مانعیت با دقت دارد اخذ می کند و ثالثاً آن تکمله بحث را به دایرة تضاد فلسفی می کشاند و به همه جا تعمیمش هم می دهد. در دار ماده اینگونه می شود. در عالم ماده یک چنین سازمانی و سازکاری درست می شود،

امام می خواهد بگوید، ما اگر تمانع در وجود هم قائل باشیم، دور نداریم. لازم نیست تمانع به منع در تأثیر برگردد تا دور بر طرف شود. ما دو معنا داشتیم. امام می خواهد بگوید اصلاً تمانع، چه تمانع در تأثیر، چه تمانع در وجود، اگر کسی خوب بفهمد وجودها با هم تمانع دارند، چه در وجود، چه در تأثیر، دوری وجود ندارد. یعنی می خواهد بگوید پهلوان این بحث عدم، خودم هستم که خوب می فهمم عدم هیچکاره است. حتی اگر وجود باشد تأثیر مال اجزاء علت تامه است.

جواب سوال: یک جا که به خاطر اجزاء علت تامه محقق نمی شوند. ما که نگفتم. بله، ولی حد وسطماً این بود، می گفتیم لأجل تمانع در وجود، دور پیش می آید. امام می گوید اگر تمانع در وجود حد وسط تحقق دور است، آن موقع وجود این متوقف بر عدم آن است، وجود آن متوقف بر عدم این است.

جواب سوال: یعنی در حیث وجود با هم تمانع در وجود دارند. ... چرا آخوند گفته، الان طرفما آخوند است که دور را اینگونه تقریر کرده. ... الان امام دارد به آخوند جواب می دهد. امام به آخوند می گوید اصلاً کدام دور؟ شما دور را تقریر کن، تا معلوم شود که رهزنی ای در ذهن اتفاق افتاده است.

جواب سوال: همه آن ها این جا بحث عقلی کرده اند، عقلی داریم بحث می کنیم الان. ... امام می خواهد بفرماید که ما اگر آمدیم حد وسط تمانع در وجود ضدان را مطرح کردیم، بازگشت تمانع در وجود ضدان به این بر می گردد.

عدم سواد است، وجود سواد متوقف بر عدم بیاض است. این دور نیست. این را آن طرف سال خواندیم.

بعد امام وارد آن بحث های عدم شد. آن را هم یادآوری کردیم. اما اول که ورود کرد، گفت اصلاً دور یعنی چی؟ تعبیر آخوند این بود می گفت وجود یک ضد بر عدم مانعش متوقف است، عدم مانع هم بر وجود آن یکی مانع متوقف است. امام می گوید از کجا تمانع، این نتیجه بدست آمد؟ معنای تمانع در وجود این است که سواد و بیاض تمانع در وجود دارند، تمانع در وجود این است که بیاض بر عدم سواد متوقف بشود، سواد بر عدم بیاض متوقف بشود. اما ذهن که خطأ می کند به جای عدم سواد، بیاض می گذارد، بعد دور درست می شود. از این فرمایش حضرت امام رضوان الله تعالیٰ علیه ما یک نتیجه می گیریم که آن خطأ در بیان محقق خوبی در بحث تفاوت تضاد و تناقض دیروز تکرار شده است. دیگر شرح و بسط آن با خودتان. چون ما این پنج معنا را گفته ایم.

جواب سوال: اصلاً دوری نداریم. اصلاً تقریر دور غلط است، نه این که من دور را باطل کنم. آقای نائینی اصلاً به دور دست نزد، آمد عدم المانع را دستکاری کرد. امام می گوید شما چه کار دارید می کنید، شما بگو بیاض بر عدم مانع متوقف است، مانعش چی است، بیاض مانعش سواد است، بسیار خوب، از آن طرف سواد متوقف بر عدم مانع است، که مانعش بیاض است، پس بیاض بر عدم مانع متوقف است، سواد هم بر عدم مانع متوقف است، در حرف شما ذهن یک خطأ کرده است، می گویی بیاض بر عدم سواد متوقف است، بعد می گویی عدم سواد بر بیاض متوقف است. امام رضوان الله تعالیٰ علیه آن طرف سال، آن دور را، آنگونه از اساس رد کرد. ما حصلحرف امام این است، که

مسلک مقدمیت سه مقدمه دارد ما مقدمه او را بحث کردیم و رد کردیم. مقدمه دومرا قبل از بحث کردیم گفتم مقدمه واجب واجب نیست، علی قول مختار ما. مقدمه سوم می ماند که باید بحث کنیم.

که آیا اگر ما قبول کردیم، عدم یک ضد برای ضد دیگر مقدمیت دارد، قبول هم کردیم که مقدمه واجب واجب است، یعنی عدم الأكل واجب شود، ضد عام مأمور به منقیض شر فعش می شود، عدم عدم الأكل. آیا ضد عامش حرام است؟ باید این را بحث کنیم. اگر ضد عامش حرام شد، یعنی عدم عدم الأكل حرام شد، بعد قبول کردیم که عدم عدم أكل، أكلشد. مدعای آقایان ثابت می شود. نگاه کنید دو قدم دیگر در این بحث باقی مانده است. عرفیاتش را آن جا با همبخت می کنیم. در تمرکز آن حیث بحثمان را ان شاء الله عقل و عرف را جدا می کنیم.

حالا این قسمت باقی مانده اگر خدا توفیق بدهد، فردا این قسمت را بحث کنیم. مقدمه سوم را باید بحث کنیم. چرا بحث می کنیم؟ چون ارزش دارد، چون در مسأله ضد ما دو مقام داشتیم، یکی ضد عام، یکی ضد خاص. ما ضد عام را آن موقع که وارد شدیم خیلی گذرا از آن گذشتیم. گفتم بعدا وقتی رسیدیم به ذیل بحث ضد خاص، تفصیل می دهیم. الان وقت تفصیل است. یک مقدار با آن

آشنا بشویم به فضل پروردگار.

و صلی الله علی محمد و آلہ الطاهرين اللهم صل علی محمد و آل محمد

آن جاهایی که بحث حقیقت و اعتبار مطرح می شود، وقتی خواستید این ها را در حقایق بحث کنید، باید به اراده برگردانید.

یک پاسخی یک زمانی به آن جمله آقای سروش داده بودیم که خود آخوند این ها را درست کرد، برای این که در این مسائل ثبوت خلط حقیقت و اعتبار پیش نیاید، این ها از باب مصالح و مفاسد و مبادی تحقق اراده در نفس علوی و ولوی پیاده کرد، که در آن خلط حقیقت و اعتبار اتفاق نیفتد.

جواب سوال: لسان عرفی را اصلا وارد نشده ایم. بعد به لسان عرفی می رسیم. الان داشتیم فرمایش محقق خراسانی و آقایان را بحث می کردیم و گفتم در این فضا شما وقتی به اراده هارجاع بدھید، مشکل را حل می کنید. اراده و مصالح و مفاسد از جهت ثبوتی.

این پایان این بحث ما در مقدمیت عدم احد الضدین برای وجود ضد دیگر. که مقدمه اول است. استدلال آقایان وقتی تمام می شود که سه مقدمه درست شود. مقدمه اول این بود. که بحثش تمام شد. و تقریبا با بیان امام پنج بیان ما اینجا ارائه کردیم.

مقدمه دوم این بود که مقدمه واجب واجب باشد. اگر عدم الأكل مقدمه تحقق صلاة است و مقدمه واجب واجب است، آن موقع عدم الأكل واجبی شود. وقتی عدم الأكل وجوب پیدا بکند، باید ضد عامش حرام باشد. ضد عام عدم الأكل، عدم عدم أكل است. سر و کله بحث دیروزمان دوباره دارد پیدا می شود. حالا اینجا بعد عرف و عقل را جدا می کنیم. ضد عام عدم الأكل باید حرام باشد. گفتند ضد عام عدم الأكل که عدم أكل است یعنی أكل، حرمت ضد خاصی شود.

جلسه دهم: مسلک مقدمیت

تاریخ: ۹۵/۰۹/۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر مطالب گذشته

بحث ما در ارتباط با مسأله ضد خاص در بحث مسلک مقدمیت بود. و خلاصه اش این شد، که آقایان برای اثبات حرمت اكل، از مسلک مقدمیت استفاده می کنند. مسلک مقدمیت چند مقدمه دارد. مقدمه اولش این بود که ترك اكل، مقدمه فعل مأمور به است. این ترك اكل، مقدمه تحقق صلاة استاز باب عدم المانع. چون فرض بر این است که بين اكل و بين صلاة، به واسطة تضادی که وجود دارد، تحقق اكل، مانع تحقق صلاة است. باید اكل را منتفی کرد، مانع را برداشت، تا مأمور به يعني صلاة محقق شود. این را ما مفصل بررسی کردیم. با مبانی و نکات و ریزه کاری ها و گفته شد. هم فرمایشات آخوند و هم تلامذة آخوند و نظرات محقق نائینی محقق خوبی حضرت امام بررسی جامعی شد. و حاصلش این شد که ما مقدمیت را قبول نکردیم.

این بحث تمام شد. مقدمه دوم این بحث مسلک مقدمیت این بود که مقدمه واجب، واجب است. اگر قبول کردیم که ترك اكل، مقدمه تحقق مأمور به است. و مقدمه واجب، واجب است. نتیجه می گیریم که ترك اكل، واجب است. ما مسأله مقدمه واجب را هم در بحث قبلی بحث کردیم و به وجوب مقدمه واجب ملتزم نشدیم. آن هم بحثش انجام شده و دیگر نیازی به تکرار نیست.

اما مقدمه سوم مسلک مقدمیت این است که، اگر قبول کردیم که ترك اكل، مقدمه تحقق صلاة است و مقدمه واجب هم واجب است، نتیجه اش این است که ترك اكل، واجب است. وجوب ترك اكلکه مدعای ما نبود. مدعای ما حرمت ضد بود. ما می خواستیم از وجوب صلاة حرمت اكل را در بیاوریم ، اما تا الان با مسأله مقدمیت به وجوب ترك اكل رسیدیم ، با فرض قبول همه آن مقدمات.

آقایان برای این که از وجوب ترك اكل،برسند به حرمت اكل، ناگزیر اند حرمت ضد عام را هم قائل بشوند. يعني مقدمه سوم بحث ما است. که ما باید قائل بشویم به این که وقتی یک فعلی واجب شد، ضد عامش حرام است. اگر قائل شدیم به این که ضد عام مأمور به حرام است، آن موقع آقایان می گویند مدعی درست در می آید. چرا؟ به خاطر این که من تا الان به وجوب ترك اكل رسیده ام. مأمور به چیست؟ ترك اكل. ترك اكل واجب است. حالا ضد عام ترك اكل چیست؟ می گویند ضد عام ترك اكل، ترك ترك اكل است. از این نتیجه میشود ترك ترك اكل، حرام است. بعد می گویند وقتی ترك ترك اكل حرام است، اكل می شود حرام. این تقریبا خلاصه مسلک مقدمیت است.

ضد عالم

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عالمش هست یا نه؟ در ما نحن فیه، یعنی مسأله مسلک مقدمیت، مأمور به ترک اکل است. ضد عالمشی شود ترک ترک اکل. در ما نحن فیه، علاوه بر خود این مسأله، که آیا امر به شیء مقتضی حرمت ضد عالمش هست یا نه، یک اضافه‌ای هم از بحث های قبلیمان وجود دارد. من آن اضافه را تذکر می‌دهم، چون دیگر نمی‌خواهم به آن برگردم و توضیحش بدهم. قبل از توضیحش را داده‌ام. می‌خواهم بحث ضد عالم را ورود کنم. در مسلک مقدمیت ترک اکل مقدمه صلاة است. مقدمه واجب، واجب است. پس ترک اکل، واجب است. بعد می‌خواهم از وجوب ترک اکل، حرمت اکل را نتیجه بگیرم. می‌گوییم ترک اکل واجب است، ضد عالمش یعنی ترک اکل، حرام است، بعد از آن حرمت اکل را استفاده کنم، بگوییم ترک اکل یعنی اکل، در ما نحن فیه.

بحث ضمنی ضد عالم

آن اضافه این است که، آیا وقتی ترک ترک اکل، حرام است، یعنی اکل حرام است؟ این بحث را ما قبل انجام دادیم. تکرارش نمی‌کنیم. در همان مسأله مقدمیت ترک اکل، برای تحقق صلاة، این را بحث کردیم. که اگر یک حرمتی رفت سراغ ترک اکل، یک وجوهی رفت سراغ ترک اکل، نسبتش با اکل چگونه است؟ آن جا بحث کردیم. طرف بحثمان هم در جلسات پایانی آن بحث محقق خوبی رضوان الله تعالى علیه بود. لذا این مطلب اگر درست هم باشد، یعنی اگر حرمت ضد عالم مسلم هم

پس مسلک مقدمیت مبتنی بر سه مقدمه و مینا است. یک: مقدمیت ترک اکل برای تحقق صلاة. دو: واجب بودن مقدمه واجب مطلقا. سه: حرمت ضد عالم. اگر این سه مقدمه را قبول کردید مسلک مقدمیت درست می‌شود.

ما از این سه مقدمه دو مقدمه را قبل از بحث کردیم و رد کردیم. هم مقدمیت ترک اکل برای تحقق صلاة رد کردیم. که مفصل بحث کردیم. و هم وجوب مقدمه واجب را مطلقا رد کردیم. منتها این مقدمه سوم، به خاطر این که در خود بحث ضد، وجود دارد بحثی کنیم. یعنی الانبه این مسأله که در مسلک مقدمیت، این مقدمه یعنی ضد عالم دخیل است کار نداریم. ضد عالم یکی از بحث‌های ما است در بحث ضد. چون در بحث ضد همین طوری که قبل از عرض کردیم، ما یک ضد عالم داریم یک ضد خاص داریم. این جا مسأله حرمت ضد عالم، هم جزء بحث‌های ضد است، که ما الان در بحث ضد هستیم. هم حرمت ضد عالم مقدمه سوم این استدلال است. لذا اگر خاطر مبارکتان باشد، سال گذشته که بحث ضد را شروع کردیم، من عرض کردم، بحث ضد عالم را الان انجام نمی‌دهیم. ما وارد بحث ضد خاص می‌شویم، بعد به تناسب مسلک مقدمیت ضد عالم بررسی خواهد شد. لذا ما الان که می‌خواهیم مقدمه سوم مسلک مقدمیت را رسیدگی کنیم دو هدف داریم. هدف اولمان این است که بحث مسلک مقدمیت تمام شود. هدف مهم ترما این است که اصلاً مسأله ضد عالم را رسیدگی کنیم. با این توضیح، من وارد مسأله ضد عالم می‌شوم.

دو معنای ضد عام

ضد عام دو معنا دارد. یک بار می گوییم احد الأضدادالوجودیة لا علی التعیین، به همین جهت به آن عام می گوییم. منظور این است که من یک سری افعال وجودی دارم که با صلاة جمع نمی شوند، اکل با صلاة جمع نمی شود، فعل کثیر، پریدن به هوا با صلاة جمع نمی شود، اکل با صلاة جمع نمی شود، نوم با صلاة جمع نمی شود، حالا وقتی من می گویم ضد عام به معنای احد الأضداد الوجودیة منظورم یکی از این افعال لا علی التعیین است. می خواهم حرمت این عنوان انتزاعی را درست کنم. این الآن محل بحث ما نیست. در واقع حکمایین معنی در بحث ضد خاص معلوم می شود. اگر در بحث ضد خاص، من قائل به اقتضاe شدم، یعنی گفتم صل اقتضاe می کند حرمت اکل را، صل اقتضاe می کند حرمت قهقهه را، حرمت پریدن به آسمان را، فعل کثیر را. اگر گفتم صل حرمت این افعال وجودیة را اقتضاe می کند، حالا چه تک، چه احد الافعال لا علی التعیین، به همین جهت به آن می گوییم عام، این معنی ضد عام یک اصطلاح است در علم اصول. الآن هم مورد بحث ما نیست در این بحثی که می خواهیم شروع کنیم.

مصطلح دوم ضد عام، ضد عام به معنای نقیض است، عدم است، در مقابل ضد خاص، که یک امر وجودی است، که با مأمور به جمع نمی شود. آن موقع وقتی من می گوییم صلاة، می گوییم ضد عام صلاة عدم صلاة است، ترك صلاة است، ضد خاص صلاة اکل است.

باشد، از حرمت ترك اکل، ترك اکل را حرام کردن، جای بحث دارد. ما آن بحث را در مسألة مقدمیت ترك برای فعل مأمور به، و در مسألة دخالت عدم بحث کردیم. آن جا یک بحث مفصلی کردیم. لذا یادآوری و تذکر آن را در حد تذکر عرض می کنم. لذا در ما نحن فيه دو مطلب در این مقدمة بحث ضد عام مطرح است. یک: این که اصلا ضد عام حرام است یا نه. دو: این که این جا چون مأمور به ما ترك اکل بود و ضد عام آن عدم مأمور به می شود، ضد عام ما ترك ترك اکل می شود. لذا آن بحث قبلی ما کما کان سایه اش این جا وجود دارد، که حتی اگر مسألة ضد عام هم حل بشود، باز این نتیجه محل بحث بحث است. این پایان بحث ما در مسلک مقدمیت است

. من می خواهم الآن خود اصل بحث ضد عام را بررسی و رسیدگی کنم. که دیگر اشتباه نشود. پس سؤال این است. آیا اگر جایی یک مأمور به داشتیم مثل صلاة، ضد عامش یعنی ترك صلاة، حرام است یا نه؟ آیا امر به صلاة، اقتضاe می کند، حرمت ضد عام را؟ این بحث تتمة مسلک مقدمیت است با آن اضافه که عرض کردم. تتمة آن است. ولی خود آن هم یک بحث مستقلی است که ما باید به آن رسیدگی کنیم.

در ارتباط با مسألة امر به شيء و حرمت ضد عام، دو نکته مقدماتی می گوییم. نکته مقدماتی اول این است که، ضد عام دو تعبیر دارد. یک بار وقتی می گوییم ضد عام، منظورمان احد الأضداد الوجودیة است، این معنا در این جا مورد نظر نیست. در مصطلح اصولی ها می گویند ما یک ضد خاص داریم، یعنی اکل. یک ضد عام داریم، بعد می گویند.

معانی اقتضاء

اقتضاء، قابلیت دارد سه جور تحلیل شود. کلمه اقتضاء، قابلیت دارد سه جور تحلیل شود. این ها را قبلاً گفتیم اما الان یادآوری می کنیم.

یک بار اقتضاء که می گوییم، از آن عینیت استدلال می کنیم. یک بار اقتضاء که می گوییم از آن تضمن در می آوریم. یک بار اقتضاء که می گوییم از آن تلازم در می آوریم. یعنی من فعلاً دعوا ندارم ظهور اقتضاء در چیست. یعنی فعلاً نمی خواهم دعوای کلمه ای و عبارتی بکنم که اقتضاء ظهور دارد در عینیت یا تضمن یا التزام.

ما میخواهیم بگوییم یک بحثی در علم اصول طرح شده که وقتی امر آمد سر صلاة، حرمت عدم صلاة از آن استفاده می شود؟ چه به نحو عینیت، چه به نحو تضمن، چه به نحو التزام. این دو تا نکته را اگر در مقدمات بحث ما ملاحظه کردید یعنی حدود و صغور مطلب را تحدید کنیم که روی کلمات و تعابیر باهم درگیر نشویم.

تضمن و عینیت در بیان آخوند(ره)

از این سه احتمال دو احتمالش در کفایه صریحاً آمده. احتمال تضمن آمده احتمال عینیت هم آمده و آخوند هم دو احتمال را رد کرده.

تفاوت ترک و عدم

از همینجا معلوم می شود حیث ترک هم که در ضد عام می آید، آن حیث وجودی اش مورد نظر نیست، من این ها را تذکر می دهم، که بعداً التباس پیش نیاید. ترک یک فعل است، می تواند یک حیثیت فعل وجودی مستند به فاعل داشته باشد. آن حیث وجودی الان مورد نظر نیست. وقتی آقایان می گویند ترک، ذهنمان اینجا متوقف نشود. اینجا مسأله ما عدم صلاة است. لذا می گویند ضد عام به معنای نقیض. این معنا الان مورد نظر است. در مقابل ضد خاص به عنوان یک امر وجودی، که با مأمور به جمع نمی شود.

پس نکته اولی که در مسأله ضد عام لازم شد بگوییم این بود که ضد عام دو اصطلاح دارد. ضد عام به معنای احد الأضداد الوجودیة لا على التعین، توضیح دادیم و بیان کردیم که این الان مورد بحث ما نیست.

ضد عام به معنای نقیض و ترک، ترک هم با همین نکته ای که عرض کردم، ترک از آن جهت که عدم مأمور به است، نه از آن جهت که یک کسی در آن یک دقت عقلی یا عرفی بکند، بگوید ترک باز یک فعل است، یک استنادی به فاعل دارد، آن مورد نظر نیست. پس ضد عامی که ما الان داریم بحث می کنیم این است.

نکته دومی که اینجا در مسأله ضد عام، ضد عام به معنای نقیض و عدم مأمور به می خواهیم روی آن کار کنیم اقتضاء امر به شیء، از برای حرمت نقیضش است.

طلب است منتها طلب شدید را واجب می گوییم طلب ضعیف را استحباب می گوییم. اینگونه نیست که من بگویم در واجب طلب فعل می کنم و طلب ترک می کنم.

استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله فاضل برای تقریب فرمایش آخوند یک جمله با مبانی آخوند دارند می گویند آخوند در بحث اجتماع امر و نهی قائل به تضاد احکام است. آخوند می گوید یکی از مقدمات مسأله استحاله اجتماع این است که احکام بأسرها با هم تضاد دارند. حالا ما ان شاء الله به این میرسیم که این مبنا درست است یا غلط است. اما با مبنای آخوند که بحث تضاد احکام است خیلی خوب این حرف را می شود توضیح داد که نمی شود فرض کرد حرمت داخل واجب بشود. بگوییم در واجب حرمت هم هست یا در حرمت هم هستوجوب این حرف ها را نمی شود گفت. نمی شود گفت که حرمت یک نقیض، داخل در واجب یک نقیض هست یا واجب یک نقیض داخل در حرمت یک نقیض هستچون طرفینی است. نمی شود گفت وقتی مولا می گوید صل من طلب می کنم از تو صلاة را از داخلش حرمت ترک صلاة در بیاورم. چرا؟ به خاطر تضاد احکام با هم حرمت را در واجب نمی شود دید واجب را در حرمت نمی شود دید. واجب، واجب است یک طلب شدید است استحباب هم یک طلب ضعیف است.

راه حل آخوند(ره) برای منع از ترک

بعد آخوند آن جا یک کمکی به خودش می کند می گوید پس این جمله اصولی ها که گفتن واجب منع از ترک دارد. این منع از ترک را در عبارت قدماهی علم اصول چطور حل میکشد؟ آقای

احتمال تلازمش را بعد محقق نائینی به آن پرداخته است. حالا ما در روای با آخوند این ها را توضیح می دهیم. چون قبل این مطالب را در واجب و صیغه افعال گفته ایم مختصر بحث می کنیم. از آخوند به بعد هم قبول کرده اند ولی یک مقداری تلازم را با محقق نائینی و محقق خویی رضوان الله تعالیٰ علیه و حضرت امامتفصیل می دهیم.

آقای آخوند در کفایه گفته قدمای از اصولین وقتی واجب را معنا می کردند می گفتند واجب "طلب الشيء مع المنع من الترك" وقتی تعریف واجب طلب شیء به اضافه منع از ترک شد می فرمودند امری که متوجه صلاة شده از این امر هم طلب الصلاة و هم حرمت ترك صلاة استفاده می شود منع از ترک یعنی همین. و لذا می گفتند لفظی مطابقتاکه بر واجب صلاة دلالت می کند، بر حرمت ضد عام به معنای ترک تضمناً دلالت می کند. چرا؟ به خاطر این که تعریفشان این است که واجب یعنی طلب الشيء مع المنع من الترك. لذا وقتی می گوید صل از این صیغه افعال واجب صلاة استفاده می شود. واجب صلاة یعنی چه؟ یعنی خود صلاة را طلب کن، ترك صلاة را حرام بدان. لذا خیلی واضح و روشن قائل می شدند به این که امر به صلاة اقتضاe حرمت ضد عام به معنای ترك را دارد اقتضاe را هم به معنای تضمن می گرفتند.

پاسخ جناب آخوند(ره) به تضمن

آقای آخوند بعد فرمودند این مطلب را ما در بحث صیغه افعال رد کردیم و گفتیم که اصلا ما نمی توانیم به ترکب وجوب ملزم بشویم واجب یک امر بسیطی است. واجب طلب است استحباب هم

است و رفید در فضای لزوم، وارد فضای لزوم که شدید متوجه می شوید ملزم یک چیز است، لازم یک چیز است، اثبیت دارند. وقتی در فضای لزوم و اثبیت وارد می شوید، اثبیت و مغایرت اجازه نمی دهد کسی قائل به عینیت بشود. لذا آقای آخوند با این تحلیلش هر سه مکتب را بحث کرده. حالا من فرمایشات آخوند را بعدا بررسی می کنیم. از تضمن شروع کرده، به لزوم رسیده، عینیت را هم از داخلش انکار کرده. یعنی این سه قولی که الان در علم اصول دارج و رائج است، که امر به شیء با نهی از ضد عامش یا عین هم اند، یا تضمن است، یا لزوم است. ببینید لزوم هم در حرف آخوند آمده. امر به شیء عین نهی از ضد است. امر به شیء نهی از ضد جزئش است که دلالت تضمنی بشود. یا نهی از ضد عام به معنای ترک لازمنش است. آخوند با این تحلیلش محل نزاع سه تا حرف را درست کرده. تضمن را با بساطت و جوب انکار کرده. حرف مشهور را به این که آن منع از ترک لازم است، توجیه کرده. بعد از آن بساطت و لزوم اثبیت و مغایرت را استفاده کرده، لذا عینیت را انکار کرده، گفته دیگر عین هم نمی توانند باشند. لذا آقای آخوند گفته مسئله اینگونه است.

این ما حصل فرمایش آخوند است. ما در فرمایش آخوند، بررسی محتوای آخوند را ان شاء الله فردا انجام می دهیم، زیاد هم طولش نمی دهیم که سریع این را جمعش بکنیم. ما این فرمایش بسیار بسیار خوب آخوند را که انضباطش خیلی مرتب است یعنی آخوند سه تا مدرسه را بحث کرده ان شاء الله بررسی خواهیم کرد.

آخوند می خواهد بفرماید منظور قدماًی علم اصول این است که آن منع لازم و جوب است. بعد خواسته اند و جوب را به لازمش تحدید کنند و تعریف کنند. لازم است یعنی چه؟ یعنی این طلب این قدر شدید است که وقتی مولا متوجه نقیض می شود می گوید حق نداری مرتکب شوی. مولا التفات که به نقیض پیدا می کند منع می کند از ترک مأمور به آن منع داخل در معنای و جوب نیست. آن منع لازمه آن شدت طلب است. بعد خیلی مرتب و منظم می گوید پس ببینید شما نباید این منع را داخل در و جوب کنید اگر داخل کردید آن تضاد احکام به هم می خورد و ما هم دچار مشکل می شویم. آن منع لازمه آن طلب اکید و شدید است. آقایان قدما برای بیان آن مرتبه شدت طلب این منع را می گویند لذا می گویند استحباب طلب است اما آن قدر شدید نیست که منع از ترک کند می گویند استحباب طلب الشیء مع جواز الترک. پس طلب یک بار شدید است لازمی به نام منع از ترک دارد یک بار ضعیف است لازمی به نام جواز ترک دارد.

آقای آخوند می گوید می گوید این ها اینگونه است و آن لازم را داخل نکنید، و جوب بسیط است، استحباب بسیط است، آن ها لوازم اند. بعد از این جا جناب آقای آخوند یک نتیجه قشنگ تری می گیرد، می گوید از همین نکته ای که من گفتم که این منع، لازم آن و جوب است، بطلان عینیت در می آید. فعلاً کفايه اش را داریم می گوییم. چرا آقای آخوند می گوید؟ به خاطر این که عینیت عدم اثبیت را اقتضا می کند. لزوم اقتضا می کند اثبیت را. من با این تحلیلی که برایتان کردم نشان دادم طلب شیء، ملزم است. طلب اکید شیء، لازمه ای به نام منع از ترک دارد. که آن لازم، داخل در این معنا نیست که دلالت تضمنی درست بشود. ولی همین که ملتافت بشوید به این که این لازم

فقط یک نکته‌ای هست که از جهت ترتیب، آخوند در کفاایه این بحث را بعد از ضد خاص وارد شدهولی همین طور که من اول جلسه عرض کردم ما این بحث را در ذیل مسلک مقدمیت وارد شدیم. تازه مسلک مقدمیتی که الآن وارد می‌شویم تمامش می‌کنیم می‌رویم دوباره مسلک تلازم در ضد خاص را بررسی می‌کنیم.

از جهت اضباط این مطلب محقق خراسانی باید در مسلک مقدمیت تعیین تکلیف می‌شد، چون عرض کردم این بحث دو حیثیت دارد. ما در مقدمه سوم مسلک مقدمیتباشد تعیین تکلیف بشود که ما بالاخره قائل به اقتضاه هستیم، اقتضاه به معنای عینیت اقتضاه به معنای تضمن یا اقتضاه به معنای تلازم؟ لذا حواستان باشد ما داریم در واقع آن مطلب بسیار خوب آخوند را عاریه می‌گیریم در ذیل مسلک مقدمیت.

این را تمامش می‌کنیم خود به خود بحث ضد عام به خاطر آن ذیل تمام می‌شود. بعد باید برگردیم سراغ یک تلازم دیگر که در ضد خاص داریم. حالا ضد عام را ان شاء الله تحلیل فرمایش محقق خراسانی را داشته باشید تا ان شاء الله ببینیم بحث به کجا می‌رسد.

به برکت صلوات بر محمد و آل محمد اللهم صل علی محمد و آل محمد

است. وقتی صلاة را طلب می کنم می خواهم تقیض صلاة، یعنی عدم صلاة را منع کنم. لذا طلب صلاة، عین منع از تقیض صلاة، یعنی عدم صلاة است.

عرض کردیم که جناب آخوند معتقد است که ما تضمن را قبول نداریم، چرا؟ به خاطر این که معتقدیم وجوب بسیط است، وجوب مرکب نیست، وجوب مرتبه شدید طلب است، و این مرتبه شدید طلب اینگونه نیست که بگوییم طلب است به اضافه قیدی، بلکه وجوب طلب شدید است، طلب اکید است، منتهاً به تعبیر آخوند این طلب شدید و اکید که دیروز هم عرض کردیم یک لازم عقلی دارد، که وقتی آمر ملتفت به آن می شود، به آن اعتقاد دارد، اما این لازم عقلی داخل معنای وجوب نیست، و آن لازم عقلی این است که آمر می گوید چون خیلی این مأمور بهمورد طلب من است که نمی گذارم ترک شود، این منع از ترک و یا نهی از ترکلازمه آن مرتبه شدید طلب است و آن لازم را نباید داخل در معنا آورد و تضمن را معنا تصویر کرد، آخوند این را می گویند.

آخوند بعد هم از این که یک ملزمومی داریم به نام طلب و یک لازمی داریم به نام منع از تقیض استدلال کرد که چون در لزوم، ظاهر اثینیت است لازم و ملزموم اثینیت و مغایرت را اقتضاء می کند. لذا اولاً لازم داخل در معنای شود، ثانیاً نمی شود عینیت قائل شد. این فرمایش آخوند است. پس هم تضمن رد شد هم عینیت رد شد چون لازم و ملزموم ظاهر اند در اثینیت، با هم عینیت ندارند و آن چه که باقی ماند یک لزوم عقلی شد.

جلسه یازدهم: مسلک مقدمیت

تاریخ: ۱۵/۰۹/۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

مرور مطالب گذشته

ما یکبار می آییم این دلالت را از طریق دلالت تضمنی بیان می کنیم، که قدماً تعبیر می کردند، از زمان صاحب معالم هم مطرح بود، قبل از ایشان هم مطرح بود، که امر در واقع دلالت بر وجوب می کند و وجوب طلب شیء است، همراه با منع از ترکش، و لذا دلالت، دلالت تضمنی است. هم شیء را طلب کردیم، و هم از ترکش منع کردیم. و منع از ترک جزء مقوم معنای وجوب می شود. لذا صیغه افعل که مطابقتاً دلالت می کند بر وجوب، تضمناً دلالت می کند بر منع از ترک، نهی از ترک. یک بار این معنا به شکل عینیت بیان می شود و می گویند امر به شیء، عین نهی از ضد است. به این معنا که من وقتی می خواهم یک شیئی را طلب کنم، در واقع طلبم به این گونه است که او را طلب می کنم ولی به این شکل طلبش می کنم که، طلبم مانع تقیض باشد، لذا طلبی عین منع از تقیپش

صل^۱ و لاترک مفهوما یکی هستند، این که صل^۲ مفهوما با لا تترک الصلاة فرق دارد معلوم است، بلکه خواسته اند بگویند که صل با لا تترک الصلاة مصداقا یک چیز اند، یعنی مولا در مقام تحقق آن مطلوبش و خواسته اش یک چیز را می خواسته بگوید، یک بار تعبیر می کند به صل، یک بار تعبیر می کند به لا تترک الصلاة. که صلام^۳ به شیء بشود، لا تترک الصلاة نهی از ضد عالم به معنای ترکبود، گفتند این ها مفهوما یکی نیستند اما مصداقا یکی هستند.

سؤال: مولا دو تا را گفته یا یکی را گردن مولا می گذاریم؟

جواب: نه، حالا در فرمایشات محقق خوبی عرض می کنیم به تعبیر ایشان اصلا گاهی اوقات در روایات اینگونه هم آمده یعنی در مقام تعبیر ما فقط صل^۴ نمی گوییم گاهی وقت ها با نهی بیان می کنیم و اشکالیندارد حتی در عبارات روایات هم هست.

جواب: ولی از آن دو جور می شود تعبیر کرد معنایش این نیست که مصدق یکی است، منظورم این است که قبول دارند مفهوم صل با مفهوم لا تترک مفهوما دو چیزند. یعنی منظورم این است که وقتی می گویید طلب انشائی خواستان باشد این ها می گویند مفهوما این ها دو تا هستند.

تقریر دیگر از عینیت

این ظاهر تعبیری است که در تقریرات شیخ آمده. در ارتباط با این تعبیر یک اشکالی وارد شده آن اشکال این است که ظاهر عینیت وقتی در مقابل تضمن قرار می گرد که عینیت مفهومی باشد شما

عرض کردیم این فرمایش آخوند دستمایه بحث شاگردانش شده. پس ما اینجا سه راه حل داریم. یک راه حلمان تضمن است، یک راه حلمان عینیت است، یک راه حلمان لزوم است. خود این ها محل بحث شده. شاگردان آخوند نبود تضمن را پذیرفتند، گفتند فرمایش آخوند درست است، ما برخلاف قدما وجوب را مرکب نمی دانیم ما وجوب را طلب شدید و طلب اکید می دانیم

استحباب را هم طلب ضعیف می دانیم و آن تحلیل آخوند تحلیل درستی است که آن طلب شدید لازمه اش منع از ترک است، لازمی که داخل در معنای وجوب نیست، حرف خوبی است، کما این که لازمه استحباب که طلب ضعیف است آن جواز ترک است اما آن لازم داخل در معنای استحباب نیست. یک تشکیکی بین وجوب و استحباب وجود دارد هر دو هم از جنس طلب هستند. این فرمایش شاگردان آخوند است این مسأله را از آخوند پذیرفتند.

تقریر مرحوم شیخ(ره) از کلام قائلین به عینیت

در در مسأله عینیت که حالا ما بعد نظر خودمان را می دهیم یک بحثی صورت گرفته که این عینیت یعنی چه؟ یک فرمایشی شیخ در تقریراتش دارد که ظاهر تقریرات شیخ است، تعبیر شیخ در تقریرات این است که عینیت، عینیت به حسب مصدق است. عینیت به حسب مصدق یعنی چه؟ یعنی من دو چیز دارم: یک وجوب صلاة، یک حرمت ترک صلاة و به عباره دیگر یک امر به شیء، یک نهی از ضد عامش. گفتند ببینید این وجوب صلاة که امر به صلاة است، صل^۵، یک لا تترک الصلاة، گفتند این هایی که قائل به عینیت هستند نخواسته اند بگویند عینیت معنایش این است که

تقریر محقق خوبی(ره) از عینیت

یک دیدگاه سومی وجود دارد این جا که نکته خیلی خوبی است که محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه به آن پرداخته ایشان میگوید می رویم سراغ ترادف و عینیت مفهومی ما هنوز بررسی این ها را نکرده ایم فعلاً داریم دسته بندی می کنیم اصلاً مستفاد از کلمات این ها چی است آیا وقتی من تعبیر می کنم به ترادف یا تعبیر می کنم به عینیت مفهومی، منظورم از این ترادف یا عینیت مفهومی این است که در واقع یک حکم وجود دارد، و این یک حکم را مولا می تواند دو جور بیان کند؟ چه این دو جور بیان یک مفهوم داشته باشند که به خاطر این که این عینیت، قسمی تضمن است از داخلش عینیت مفهومی در بیاوریم یا بگوییم در واقع یک حکم وجود دارد ولی مولا می تواند این حکم را دو جور بیان کنندیک بار بگوید صلّیک بار بگوید لا تترك الصلاة. ولی در مقابل این حرف یک قول این است که اصلاً در واقع دو حکم وجود دارد. لذا وقتی شما وارد فضای عینیت می شوید عینیت اینگونه دسته بندی می شود.

دو حکم رامثال بزنم می گویند چطور شما در ضد خاص می گوید امر به شیء نهی از ضد خاص دارد یعنی صلّیک می گوید از داخلش یک لا تأكل در می آورید، این جا کسی شک ندارد که این اقتضاء نهی یعنی وجود حکم دوم. یعنی یک صل دارید یک لا تأكل. بعد مشهور ضد خاص و ضد عام به معنای ترک را یک جا بحث کرده اند، یک طور بحث کرده اند، پس معلوم است مشهور دنبال دو حکم اند

می گوید دلالت تضمنی، در مقابله عینیت می گویید. لذا وقتی عینیت می گویید اگر عینیت در مقابل دلالت تضمنی است می خواهید بگوید دلالت تضمنی نیست اصلاً عینیت است، یعنی مفهومش اینگونه استف دلالتش اینگونه است. شما یک بار می گویید دلالش تضمنی است، یک بار می گویید دلالت تضمنی نیست، عینیت است. اگر عینیت مصداقی باشد که قسمی بحث ما نیستف رد دلالت تضمنی نیست. بعد می گویند قرینه اش این است که در بعضی از تعبیر خودشان تعبیر به ترادف کرده اند. بنابراین یک اختلاف جدی سر مسأله عینیت هست.

بعضی از اصولی ها خواسته اند بگویند: این که عینیت نمی تواند عینیت مفهومی باشد واضح است لذا خواسته اند عینیت را مصداقی کنند. بگویند این که نمی شود گفت صل با لا تترك الصلاة مفهوماً یکی اند خیلی واضح است. چون دیدند این بطلانش واضح است آمدند ادعا کردند عینیت، عینیت مصداقی است. در مقابل این حرف که عینیت، عینیت مصداقی باشد عده ای آمدند اشکال کردند که اگر این عینیت، عینیت مصداقی است، عینیت مصداقی در مقابل دلالت تضمنی نیست. اگر بحث دلالت است که یک امر به شیئی به نام صل داریم یک نهی از ضد عام به معنای ترکی به نام لا تترك الصلاة داریم، بعد یک کسی آمد گفت این صل تضمناً بر لا تترك دلالت می کند یا همان استدلالی که دیروز خواندیم امروز هم تکرارش کردیم چون وجوب طلب الشیء مع المぬ من الترك است. بعد در مقابل این تضمن یک عده گفتند تضمن نیست بلکه عینیت است وقتی عینیت در مقابل تضمن شد، این عینیت باید عینیت مفهومی باشد و لذا بعضی ها به ترادف تفریغ می کنند. این دیدگاه دوم است.

اصلا خارجا هم قائل هستم یک صل دارم یک لا ترک، کما این که یک صل دارم یک لا تاکل.
این فضای عینیت است

حالا در این فضا ما باید بررسی کنیم که جناب محقق خراسانی شما که گفتید از لزوم بطلان عینیت در می آید کدام عینیت باطل می شود؟ آقای آخوند بطلان عینیت خارجی در می آید یا بطلان عینیت مفهومی در می آید؟ ظاهر عبارت آخوند در عالم مفهوم است یعنی آخوند عینیت را قسم تضمین قرار داده و از آن تحلیلی که بیان کردیم بطلان عینیت مفهومی را استفاده کرده است.

آخوند می گوید وجوب بسیط است پس منع از ترک لازم عقلی وجوب است بعد می گوید این لازم و ملزم در مغایرت ظهور دارند چون در مغایرت ظهور دارند پس عینیت وجود ندارد. بله اگر منظور آخوند این است که از داخلین تحلیل مفهومی وجوب مغایرت مفهومی می خواهد در بیاورد، بله حرف درستی است. این قدر هم زحمت نمی خواست وجدانا هم همین طور است، وجدانا هم صل با لا ترک مفهوما فرق دارد.

جواب: ما فقط تقسیم را فعل تحویلتان دادیم گفتیم یک تضمین داریم که ابهام درش نیست تضمین هم ریشه اش به ترکب وجوب بر می گردد، لفظ دال علی الوجوب مطابقة دلالت می کند بر منع از ترک تضمنا با فرض ترکب وجوب. یک بحث مبنایی داریم دیروز گفتیم بقیه هم از آخوند قبول کردند هر کس گفت وجوب بسیط است دیگر تضمین منتفی است.

پس به حسب مجموع اقوال یک بار ما عینیت مصدقی داریم یعنی یک حکم داریم، یک بار تعدد مصدقی داریم یعنی دو حکم داریم. آن موقع اگر گفتیم یک حکم داریم یک بار قائل می شویم به این که این حکم را با دو مفهوم می شود منتقل کردی یعنی عینیت مصدقی، بگوییم یک حکم است اما این حکم را مولا یک بار می گوید صل، یک بار می گوید لا ترک الصلاة، قبول هم داریم که مفهوما دو تا هستند خارجا یک حکم. یا از این هم بالاتر برویم بگوییم یک حکم است با یک مفهوم. این ها یک مفهوم هم بیشتر ندارند. کما این که به حسب خارج یک کسی ممکن است قائل بشود اصلا دو حکم داریم، که ظاهر از این که من ضد عام را در مقابل خاص قرار می دهم این است که دو حکم می خواهم بگویم.

لذا من در مقام دسته بندی می خواهم از مجموع فرمایشات شیخ و آخوند این دسته بندی را استفاده کنم. که عینیت تارة عینیت مصدقی است به معنای یک حکم، یعنی واقعا یک حکم بیشتر نیست، این یک حکم را می شود با دو تعبیر به کار برد، چه این دو تعبیر ترادف داشته باشد یعنی یک مفهوم را به ما می رسانند. چه این دو تعبیر ترادف ندارند چون صل با لا ترک حقیقتا دو مفهوم اند یا این که خارجا قائل به دو تا حکم بشویم

پس تقسیم من این می شود می گوییم عینیت یا مصدقی است به معنای وجود یک حکم در این فضا دو قول وجود دارد وجود یک حکم با دو مفهوم، وجود یک حکم با یک مفهوم این دو تعبیر را مترادف بدانیم، یا خارجا اصلا دو حکم من دارم دیگر این که مفهوما دو تا هستند مفروغ عنه است

واحد خارجی را با دو مفهوم منتقل می کنید دیگر نمی گویید این ها مترادف اند. یک بار این که این واقعیت واحد خارجی را با یک مفهوم با دو لفظ منتقل میکنید می شود ترادف.

مبانی استاد در مسئله عینیت و تضمن

همه آن چه را که این جا می خواهیم بخوانیم شما قبلا در اصول فقه خوانده اید. خیلی روان و درست و جامع خواندید بیشتر از چیزی که الان آقایان در این بحث ارائه می کنند و چون این حرف ها با مبانی ای که ما قبلا بحث کردیم سازگار است اما با یک ادنی اختلاف که آن اختلاف تأثیری در این جا ندارد ما یک اختلاف خاصی در وجوب و صیغه افعال با آقای مظفر داشتیم چون ایشان متأثر از محقق نائینی بود ولی ما یک تفاوتی حرفمن با محقق نائینی پیدا کرد آن را نمی خواهیم تکرار کنم چون تأثیری روی بحث ما ندارد. آن جا یک بحثی شد آن بحث تقریبا تکلیف تمام این بحث را روشن می کنم و انصافا آن مطلب بسیار خوب در واقع خلاصه فرمایش محقق خوبی هم هست.

مرحوم آقای مظفر متأثر از محقق نائینی کما این که محقق خوبی همین طور متأثر از ایشان با مختار ما در این مسأله که عرض کردم، یک حرف است. آن حرف خلاصه اش این است. که اگر کسی آن حرف را خوب بگوید هم به یک معنا فرمایش آخوند درست در می آید و هم به یک معنا فرمایش آخوند ارتقاء پیدا می کند.

جواب: افرادی که این جا قائل اند اینگونه می خواهند بگویند. می خواهند بگویند ما یک حکم داریم این یک حکم را چه صل بگوییم چه لا تترک بگوییم یک مفهوم به ما می دهند. یعنی صل و لا تترک مترادف اند. مثل انسان و بشر... خب یک مصدق است با دو تعبیر ازش عرض کردم دیگر ... ولی این عینیت مفهومی را ناظر به آن واقعیت خارجی واحد می دانند بعد وقتی این ها می گویند عینیت می گویند که چطور وقتی من می گویم این جسم واقعیت خارجی انسان را می شود از آن به بشر می توانم تعبیر کنم از آن به انسان تعبیر میکنم عینیت آن ها می شود عینیت مفهومی یک واقعیت را دارند با دو تعبیر که یک چیز را می رسانند. ... مصدقی یعنی این که یک واقعیت خارجی را با یک لفظ از آن تعبیر می کنیم دو لفظی که یک چیز را به ما می رسانند. شما خارجا یک واقعیت دارید به آن واقعیت خارجی می انسان گویید می توانید به آن واقعیت خارجی بشر بگویید. آن موقع این ها که می گویند عینیت دنبال چه عینیتی اند عینیت مفهومی برای واقعیت خارجی واحد. یعنی شما وقتی سر واقعیت خارجی واحد قرار گرفتید این واقعیت خارجی واحد را با دو تعبیر از آن تعبیر می کنید. یا نه واقعیت خارجی واحد را ازش دو تعبیر دارید دو تعبیری که

مفهومها

با هم فرق دارند مثل صل و لا تترک. بدترین حالت این است که اصلا بگویید خارجا دو حکم هستند

پس یک بار با تعدد خارجی دارید کار می کنید که خود به خود در آن تعدد مفهوم هست. یک بار با وحدت مصدقی و عینیت که در عینیت مصدقی دو قول هست یک قول به این واقعیت

قانونش را خواندیم گفتیم مولا یک بعضی دارد گفتیم این بعث را نمی شود بلا جواب گذاشت مگر خودش اجازه بدهد اگر خودش اجازه داد. یعنی قرینه ای در اختیار من قرار داد که با این قرینه اجازه به من می دهد ترک کنم. اگر زجر عن الوجود کرد، مانع من شدم، زجرم دادم از این که طرف این واقعیت بروم، عقل می گوید این ظهور در حرمت دارد مگر آن که قرینه ای وجود داشته باشد که مولا راضی به فعل هم هست لذا اگر خاطر مبارک دوستان باشد جلسات قبل هم به یک مناسبت هایی از آن استفاده می کردیم، می گفتیم وجوه معنای موضوع له و مستعمل فیه صیغه افعال یا مادة همze میم راء {أمر} بگوییم، چه با صیغه افعال بگوییم، چه با هول دادن، چه با اشاره کردن، این بعث الى الوجود است. وقتی می خواهیم شما را زجر بدھیم، زجر را یک بار با نهی می گوییم، نهیتک، یک بار با لا تفعل می گوییم، یک بار با اشاره می گوییم، فرق نمی کند. این بعث الى الوجود و این زجر عن الوجود اینگونه اند که ما امرش را گفتیم ان شاء الله عن قریب بعد تمام شدن بحث امر وارد مقاد نهی می شویم. ولی همانجا هم که می خوانیم از باب مشی اصولین همه را با هم حل میکنند. این بعث الى الوجود که با هر تعبیری از آن به کار برید گفتیم این به حکم عقل در وجوه ظهور دارد با آن توضیحات فنی که آنجا دادیم.

زجر عن الوجود به حکم عقل در حرمت ظهور دارد اگر اینگونه شد ما می خواهیم بگوییم این بعث الى الوجود یا زجر عن الوجود که عقل می گوید این ظاهر در وجوب است یا ظاهر در حرمت است و این عقل این را وقتی می گوید که ما قرینه ای بر ترجیح در ترک یا ترجیح در فعل نداشته باشیم چون اگر قرینه ای داشتیم بر ترجیح در ترک یا قرینه ای داشته باشیم در باب نهی بر ترجیح در فعل مثلا مولا یک دستوری می دهد اما یک قرینه ای وجود دارد که من می دام راضی به ترک است عقل می گوید ظهور در وجوب ندارد.

ان شاء الله بقیه را نگه می داریم تلازم محقق نائینی را می گوییم. چون این جا ما با نائینی همنظر بودیم اما در تلازم از نائینی می خواهیم جدا بشویم بینیم نائینی کجا در این تحلیل از ما جدا می شود با این که ما با نائینی حرکت می کردیم پس فعلا برای تبیین و تحلیل فرمایش آخوند و تلامذة آخوند که دسته بندی شان کردیم یک مقدمه من گفتم مقدمه مختار ما و دوستان یک لطفی بکنند حتیما عبارات بسیار خوبی را که در اصول فقه مرحوم آقای مظفر تبعا لاستادش مرحوم آقای نائینی به کار برد چه در صیغه افعل، چه در صیغه لا تفعل، چه در آن بحث طلب ترک و مطلوبیت ترک و مطلوبیت کف، چه در این بحث ضد عام، ضد عام به معنای ترک، ایشان دارند در چند جا من آدرس دادم این را حتیما یک ملاحظه ای داشته باشید.

که ان شاء الله مقدمه دوم را هم اضافه بکنیم فردا و به فضل پروردگار تضمن و عینیت را این جا جمع بندی بکنیم بقیه بماند تا بحث لزوم را با محقق نائینی پی بگیریم

به برکت صلوات بر محمد و آل محمد اللهم صل علی محمد و آل محمد

محقق نائینی بایستیم بگوییم صیغه ا فعل بعد استعمالش در معناش عقلای در وجوب ظهور دارد، آن موقع این وجوب وضعش معلوم است. کما این که حرمت هم این طرف وضعش معلوم است. حرمت هم زجر عن الوجود است. من اصلاح می کنم عبارتم را می گوییم صیغه لا تفعل وضعش معلوم است اصلاح می کنم حرمت نمی گوییم. حرمت با همین تحلیل بعدا پیدا می شود. صیغه لا تفعل یا مادة "نون هاء یاء" یا اشاره بر منع و زجر به حکم عقل ظهوری در حرمت پیدا می کند وقتی قرینه بر جواز فعل وجود نداشته باشد. اگر اینگونه شد آن موقع آن مفاهیمی را که آقایان در افعل یا در لا تفعل می آورند اسمش را طلب می گذارند غلط میشود. که مخصوصا در لا تفعل خیلی این واضح تر است. این ها در لا تفعل طلب می آورند بعد می گفتند طلب ترک است یا طلب کف است، چون در آن طلب می آورند. من اصلا با این تحلیل خودمان اگر کار کنم دیگر نمی توانم در این جا با مفهوم طلب کار بکنم. اگر من این تحلیل را درباره افعل و درباره لا تفعل داشته باشم بعث الى الفعل و ظهورش به حکم عقل در وجوب در جایی که قرینه بر جواز ترک وجود ندارد، زجر عن الفعل و ظهورش به حکم عقل در حرمت در جایی که قرینه بر جواز فعل وجود ندارد در این فضا می گوییم اساس این تحلیل ها به یک شکل واضحی خراب می شود. نه من می توانم تضمنی بشوم نه من می توانم عینیتی بشوم با همین تقسیمی که کردیم این تحلیل ها فضایش غلط است این مقدمه اول عرض ما است. یک مقدمه دومی هم دارد این عرض و مطلب بسیار خوبی که شما در اصول فقه یاد گرفتید، آن مقدمه دوم را فردا عرض می کنم بعد در تضمن و در عینیت پیاده اش می کنیم.

لذا اگر کسی بخواهد اقوال را دسته بندی بکند یک قول به عنیت مطرح می شود که دلالت مطابقی می شود یک قول به جزئیت مطرح می شود دلالت تضمنی می شود یک قول به لزوم بین بالمعنی الاخص مطرح می شود که ما بعداً گفتیم بررسی اش می کنیم با محقق نائیتی_دلالت التزامی می شود و یک قول لزوم بین بالمعنى الاعم یا غیر بین مطرح می شود که صرفاً یک نوع در واقع حکم عقلی است و ربطی به وادی دلالت لفظ ندارد.

آن چه در کفایه مطرح شده علی الاجمال لزوم است، در کنار عینیت و تضمن. که گفتیم آخوند تضمن را بررسی کرده و نظر آخوند را گفتیم. بعد از داخل تضمن یک لزومی را مطرح کرده بعد هم گفته این لزوم ثابت می کند عینیتی وجود ندارد. ولی لزوم در چه محدوده ای است و به چه شکلی باید نهایی بشود این در کفایه بحث نشده و این مطلب منشأ قول محقق نائیتی شده که ما آنرا بحث و بررسی می کنیم که بررسیم به نظریه محقق نائیتی.

این سیر اقوال شد مطابقة تضمن التزام یا لزومی که صرفاً حکم عقل است بدون این که مسئله، مسئله دلالت باشد حالاً چه بین تلقی اش کنیم چه غیر بین به اصطلاح.

اما در ارتباط با قول مختارمان گفتیم که این مطلب تبیینش نیاز به دو مقدمه دارد. در مقدمه اول ما با محقق نائیتی مشترک هستیم، هر چند جلسه اخیر عرض کردم آن جا یک اختلافی داریم ولی آن اختلاف تأثیری در این بحث ما ندارد. مقدمه اول این بود که در باب صیغه افعال یا در باب مادة امر ما وقتی می گفتیم که صیغه افعال یا مادة امر در وجوب ظهور دارد وجوب را موضوع له یا مستعمل

جلسه دوازدهم: مسلک مقدمیت

تاریخ : ۹۵/۰۹/۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

مروری بر مطالب گذشته

بحث ما در ارتباط با دلالت امر به شیء بر نهی از ضد عامش بود و عرض کردیم که ما در این جا یک قول به عینیت داریم که از باب این که در مقابل تضمن قرار دارد باید منظور از آن عینیت دلالت مطابقی باشد. و یک قول به تضمن داریم که می خواهد بگوید که لفظی که دلالت بر امر به شیء می کند تضمناً نهی از ضد عام به معنای ترک را افاده می کند و این دو قول را آخوند در کفایه در عبارات بررسی فرمودند و در اثناء هم مسئله تلازم در عبارت آخوند مطرح شده که امر به شیء تلازمی داشته باشد. که تلازم اگر بخواهد قسمی آن دو قول قرار بگیرد قاعدتاً باید لزوم بین بالمعنی الاخص باشد تا دلالت التزامی معنا شود و گرنه باید لزوم بین بالمعنى الاعم یا غیر بین باشد که در وادی بک نوع لزوم عقلی قرار بگیرد و از وادی دلالت خارج شود.

ما مختارمان تقریباً این بود، این که می‌گوییم تقریباً یک اختلافی داشت من دیگر در آن مقام نیستم اختلاف را بگوییم. آن اختلاف سبب درگیری ما با شهید صدر و محقق خویی استادشان بود ولی این مقدارشکافی است که صیغه افعال یا ماده امر یا هر فعلی که دلالت کند بر این که مولایی که مولاً حقیقی است و بعثاطلاقی او بعث اطلاقی یعنی بعضی که در آن قرینه جواز ترک نیست بلا جواب نمی‌ماند. این از جهت حکم عقل ظاهر در وجوب است.

در مقابل این حرف، قول مشهور بود که می‌گفت وجوب مستعمل فیه است، یا وجوب موضوع له است، در مقابلش آن یکی می‌گفت ندب است، یکی می‌گفت طلب است که قدر جامع باشد، بعضی ها می‌گفتند وجوب این است، مستعمل فیه است، مدلول صیغه است، مدلول ماده است، ما می‌گفتیم صیغه یا ماده یا هر فعلی با این توضیحاتی که عرض کردم به حکم عقل در وجوب ظهور دارد کما این که همین حرف را در نهی هم می‌زدیم آن جا توضیحش را دادیم ان شاء الله مفصل تر می‌خوانیم لذا در نهی هم که می‌آید باز همین را می‌گوییم. می‌گوییم صیغه لا تفعل یا کلمه نهیت یا هر فعلی که زجر مولا از داخلش در باید مولا من را از یک فعلی زجر بدهد یک کاری بکند که نشان بددهد می‌خواهد من را باز بدارد زجر عن الفعل از داخلش در باید این به حکم عقل در حرمت ظهور دارد وقتی قرینه بر جواز فعل وجود ندارد. لذا اگر گفتیم که قرینه ای وجود دارد بر جواز فعل دیگر ظهور در حرمت می‌رود، یا قرینه ای بر ارشاد از مانعیت وجود دارد. این ها سازمان بسیار زیبایی است که تکلیف ظهورات را معلوم می‌کند وقتی وارد بحث نهی شدیم آن حرف هایمان را با محقق خویی و شهید صدر رضوان الله تعالیٰ علیهمَا با محقق نائینی آن اختلافات را تکرار می‌کنم

فیه نمی‌دانستیم و لذا نمی‌گفتیم که صیغه افعال برای وجوب وضع شده یا صیغه افعال در وجوب استعمال شده. ما در قول مختارمان ملتزم به این نشدم. كما این که نمی‌گفتیم وضع شده برای ندب یا استعمال شده در ندب. و لذا می‌گفتیم نمی‌شود گفت برای طلبی که جامع بین وجوب و ندب است وضع شده است و یا استعمال شده در طلبی که قدر جامع بین وجوب و ندب است. اصلاً ما زیر بار این حرف‌ها را نرفتیم. دیگر مفصل ما این‌ها را توضیح دادیم اختیار هم کردیم و لذا گفتیم این مقدار را نائینی هم قائل است این مقدار را مرحوم آقای مظفر هم در اصول فقه به ما یاد داده است.

وقتی شما صیغه افعال را یا ماده امر را در معنایش به کار می‌برید مصدق وجوب به حکم عقل می‌شود. برای همین فرقی نمی‌کند لفظی را در معنایش به کار ببرید یا فعلی انجام بدھید. این‌ها خیلی مهم است در این تحلیلی که ما آن جا کردیم. فرقی نمی‌کند شما صل بگویید که صل تنتطّ به یک صیغه ای است به کار بردن یک صیغه ای در معنایش است امرت بگویید امرتک بالصلة صل فرق نمی‌کند یا یک اشاره کنید هول بدھید فرق نمی‌کند همین که شما حتّی الفعل کنید به سمت فعل هولش بدھید و البته شما مولا باشید صدور یک چنین فعلی حالاً بالتنطق بالصیغة یا بالتنطق بالمادة یا با اشاره عملی هیچ فرقی نمی‌کند. گفتیم وقتی شما مولا هستید و یک چنین کاری را انجام می‌دهید یک فعلی از شما اینگونه صادر شده و شما مولا هستید و قرینه ای بر جواز ترک نمی‌آورید عقل می‌گوید در وجوب ظهور دارد از باب این که بعث مولا لا یترک بلا جواب.

باب وجوب شکل گرفته و مولا بعث الى الفعل کرده است و تحقق این فعل را از من می خواهد، این جا یک حکم مولوی دیگر به نام حرمت از سوی مولا تحقق پیدا کرده است که دو حکم مولوی داشته باشم؟ یکی بعث الى الفعل و یکی زجر از ترکش؟ اگر واقعاً این جا دو حکم مولوی دارم آن موقع یک سوال پیش می آید که این حکم مولوی دوم عین حکم مولوی اول است؟ صل بعث الى الفعل کرده و این یک حکم مولوی صادر از مولا است که مولا بعث الى الفعل کرده است و تحقق این فعل را از من می خواهد بعد همین جا یک حکم مولوی دیگر وجود دارد و آن زجر از عدم صلاة است، زجر از ترک صلاة است. هر دو هم حکم مولوی است بعد می گوییم این امر عین این نهی است پس دلالت مطابقی است، یا این نهی به عنوان یک حکم مولوی، جزء آن وجوب است _حالا چه وجوب از حکم عقل باید چه وجوب مستعمل فيه آن صیغه باشد یا موضوع له و مستعمل فيه باشد_ یا بگوییم این زجر عن العدم نه جزئش و نه عینش است این حکم مولوی لازمه این حکم مولوی اول است و چون لزوم، لزوم بین بالمعنى الاخص است دلالت التزامي دارم، یا چون این لزومش، لزوم غیر بین یا بین بالمعنى الاعم است _اگر من در مبنایم بین بالمعنى الاعم را برای دلالت التزامي کافی ندانستم_ بگوییم یک ملازمۃ عقلی این جا وجود دارد، یک لزوم عقلی محض این جا در کار است. ولی اصلش این است که دو حکم این جا باشد.

بعد سراغ این دلالت ها یا ملازمۃ عقلی صرف بروم کما این که اگر اینگونه حرف زدم در نهی هم همین طور است در نهی هم وقتی مولا زجر عن الفعل می دهد و من می گوییم این صیغة لا تفعل ظهرور در حرمت دارد و یک حکم مولوی به نام حرمت این جا وجود دارد آن موقع این حکم

ولی علی ای حال ما گفتیم در مقدمه اول مختارمان همین است که به نظر ما ظهور در وجوب یا ظهور در تحریم یک ظهور به حکم عقل است که ناشی از صدور یک فعلی از مولا باطلقه است. این فعل وقتی کنارش قرینه ندارد قرینه جواز ترک در امر یا قرینه بر جواز فعل در لا تفعل در آن نیست، صدور این فعل از مولا در صیغه افعل، مادة امر، یا در صیغه لا تفعل و مادة نهی برای این که عقل بگوید این ظاهر در وجوب در امر و ظاهر در حرمت است در نهی کافی است اگر قرینه بود دیگر آن موقع می رویم سراغ کراحت و استحباب، یا قرینه دیگری بود ظاهر می شود در ارشاد به یک حکم دیگری که از بحث ما خارج می شود. یک مقدار توضیح داده بودیم حالا توضیحش را هم تکرار کردیم مانعی ندارد این مقدمه اول است. این مقدار را نائینی هم معتقد است اتفاقاً با ما است و در آن مقام مدلول و مستعمل فيه وارد نمی شود می گوید حکم عقل است

مقدمه دوم بیان مختار

اما مقدمه دوم که باید این را خوب تلقی کنیم تا بینیم محقق نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه که با ما در مقدمه اول شریک است چطور این جا دلالت را از باب دلالت التزام، ملتزم است، لزومی قائل است. مقدمه دوم این است که آباجایی که بک حکم مولوی در باب وجوب دارم که _با از باب این که لفظ در وجوب استعمال شده یا از باب حکم عقل به وجوب در باب ظهور - این حکم مولوی دارد تحقق فعل را گردن من میگذارد می گوید مولا می خواهد که این فعل متحقق شود با همه این سیری که رفتیم بعث الى الفعل کرده و قرینه هم نیاورده است. آیا این جا که یک حکم مولوی در

العدم است، لازمه عقلی دیگر حکم مولوی نیست. این جا باید سر این مطلب محکم بایستم. اگر گفتم دو حکم مولوی صحت صدور دارد از مولا بعد محل دعوا می شود که این دو حکم مولوی عین هم اند، یکی جزء دیگری است، یکی لازم بین دیگری است یا لازم غیر بین است.

اما اگر از اول گفتم نمی شود دو حکم مولوی از مولا صادر شود، یک بار می گوییم نیست، یک بار می گوییمبه خاطر لغویت ممتنع است که باشد و نفس آن حکم مولوی اول برای تحقق مطلوب مولا کافی است مخصوصا با مقدمه اول در مختار من که نائینی هم با من شریک است که اصلا منشأ ظهور در وجوب در افعل و منشأ ظهور در حرمت در لا تفعل یک حکم عقل است_دیگر من دو حکم مولوی ندارم که ببینم رابطه آنها چطور است.ازاین معنا به بسیط بودن وجوب و لازم عقلی نداشتن وجود تعییر می شود.اصولیونی که می گویند وجود بسیط است یا می گویند وجود لازم عقلی ندارد، حرمت بسیط است حرمت لازم عقلی ندارد حرفشان این است. می گویند ما اصلا حکم مولوی دومی نداریم که آن حکم مولوی دوم را بگوییم عین حکم اول است یا جزء حکم اول است یا لازم عقلی حکم اول است بعد این لزوم این قدر قوی شده که بین بالمعنی الاخص بشود که دلالت التزامی بشود یا بین بالمعنی الاعم یا غیر بین بشود.این مقدمه دوم خیلی مهم است که عرض کردم همین مقدار را ما در اصول فقه خوانده ایم ولی ممکن است التفات به این مبانی اش نداشته باشیم. مخصوصا با آن مقدمه اول که مختار خود ما بود و نائینی هم با ما بود که وجوب را و حرمت را مدلول لفظ ندانم بلکه ظهوری ناشی از حکم عقل بدانم.

مولوی حرمت،_که عقل از باب مولویت مولا گردن من انداخته یا لفظ لا تفعل در آن استعمال شده است_ یک حکم مولوی دیگر وجود دارد و آن بعث الى العدم است. زجر عن الوجود یک حکم مولوی است بعث و حث الى العدم یک حکم مولوی دیگر است. در امر می گفتم بعث الى الوجود یک حکم مولوی است زجر عن العدم یک حکم مولوی دیگر است. وقتی می آیم در نهی می گوییم زجر عن الوجود یک حکم است بعث الى العدم یک حکم دیگر است. می گوییم این دو حکم عین هم اند یا آن جزء این است یا آن لازم بین بالمعنى الاخص این است یا آن لازم غیر بینش است. ولی باید دو حکم مولوی داشته باشم

اما اگر کسی گفت این جا دو حکم مولوی نیست و محال است باشد چرا محال است باشد به خاطر این که از مولا لغو است مولایی که بعث الى الوجود کرده و آن بعث الى الوجود از سوی این مولایی است که مولای حقیقی است و عقل هم به این که بعثش لا یترک بلا جواب است حاکم است، مولایی که زجر عن الوجود کرده و عقل هم حکم می کند به این که زجرش لا یترک بلا جواب است، آن بعث الى الوجود یا این زجر عن الوجود لغو است و محال،مخصوصا با مبنای ما که عرض کردیم در این مبنای نائینی هم با ما شریک است.

لذا ارزش مقدمه اول را این جا بیشتر آدم احساس می کند ولی عقل می گوید وقتی یک چنین حکمی وجود دارد این حکم برای تحقق منظور مولا کافی است. بله من یک لازم عقلی دارم این لازم عقلی دیگر حکم مولوی نیست، مولا این کار را نمی کند چون لغو است مولا این کار را بکند.لازمه عقلی بعث الى الوجود زجر عن العدم است، لازمه عقلی زجر عن الوجود بعث الى

ما که با محقق نائینی هم این قدر مشترک هستیم. بنابراین این مطلب بسیار بسیار شفاف و روشنی به وجود می آید که من به معنای دو حکم مولوی عینیت ندارم. که به عینیت مطابقت گفتیم برای اینکه قسمی تضمن است. نه تضمن دارم به معنای دو حکم مولوی که یکی جزء دیگری باشد.. نه التزام دارم یعنی دو حکم مولوی که یکی لازم بین بالمعنی الاخص آن یکی باشد نه ملازمتة عقلی دارم که دو حکم مولوی داشته باشم.

ثمرات مبنای مختار

بنابراین نباید بگوییم که در نهی دنبال طلب رفته ایم که بعد دچار مشکل بشوم که این طلب به چه چیزی خورده است. طلب در فضای امر است من در نهی یک زجر عن الوجود داشتم و لا غیر، در امر یک بعث الى الوجود داشتم و لا غیر آن هایی که در صیغه لا تفعل دنبال طلب هستند که آیا طلب ترک است؟ آن ها چی می خواهند بگویند. لذا دیگر نباید بین ملزم و لازم خلط کنم.

از همین جا خوب توجه کنید یک نکته دیگر روش می شود اگر کسانی آمدند گفتند عیب ندارد مولا بدل از صلّ بگوید "لا تترك الصلاة" به جای "لا تغصب" بگوید "اطلب منك ترك الغصب" "اترك الغصب" آن موقع ما اینجا بر اساس این تحلیلمان یک ملاحظه داریم اگر مولا خواست برای رسیدن به مقصودش لفظی را به جای لفظ دیگری قرار بدهد اگر منظور آقایان است حرفی نداریم چون ما لا بدیت عقلی داشتیم اشکال ما به آن حکم مولوی دوم بود مثل مقدمه واجب. می گفتم وقتی مولا به من می گوید ذی المقدمه بر تو واجب است لا بدیت عقلی در تحقق مقدمه هم

اگر اینگونه شد آن موقع نتیجه اش این می شود که می توانم یک لازم عقلی داشته باشم، لازم عقلی دیگر حکم مولوی نیست. یعنی مولا وقتی بعث الى الوجود کرده زجر عن العدم دارد می دهد زجر عن العدم دارد می دهد یعنی عقل می گوید این بعث الى الوجود لا یترک بلا جواب است تو نمی توانی از کنارش بگذری. مولا وقتی زجر عن الوجود می دهد بعث الى العدم کرده یعنی نمی خواهد محقق شود این معدوم باید بماند.

جواب: دیگر رابطه ندارد آن امر مولوی متفق شد به خاطر این که استحاله داشت ... این معنای همان فهمی است که گفتیم عقل می گوید این ظهور در وجوب دارد ... این معنای آن است اصلاً عقل می گوید من به آن ظهور که حکم کردم معناش این بود. وقتی گفتم زجر عن الوجود ظهور در حرمت دارد معناش این است که این زجر را بلا جواب نگذار، بلا جواب بگذارینم شود.

جواب: عینیت بین چی و چی؟ ... نه حکم مولوی عینیتی که آن ها دنبال بودند بین دو حکم مولوی بود ... ما می گوییم همیشه اینجا یک حکم مولوی بنا به نظر عقل بیشتر وجود ندارد ... یک حکم مولوی بیشتر من ندارم عقل می گوید من که منشأ ظهور را درست کردم اینگونه است ... نه دیگر دو حکم مولوی نیستند مولویت را ما آنجا در مقدمه واجب کار کردیم یعنی شما دو تا ثواب و دو تا عقاب ندارید گفتم آنجا که ما می رفتیم سراغ ملازمه با حکم مولوی کار می کردیم عقل اینجا که آمد ظهور سازی کرد عقل گفت اگر من حاکم به این ظهور در وجوب هستم اگر من حاکم به این ظهور در حرمت هستم می گوییم آن بعث اگر کافی است برای ابعاث زجری لازم ندارم. زجر مولوی اگر در نهی کافی است برای انجار بعضی الى العدم لازم ندارم. مخصوصاً با آن مبنای بسیار روش

لذا می گوییم تبدیل لفظ به لفظ اگر برای تحقق مطلوب نهایی مولا است لا اشکال فیه اما اگر از باب مبادی امر و نهی است ما ملاحظه داریم. این ها ان شاء الله یک تتمه توضیحی را تکمیل می کنیم و از آن جا از فردا عبارت محقق نائینی را شروع می کنیم.

جواب: دلیل نبود دو حکم مولوی. نه نفی ملازمه، چون نبود دو حکم مولوی هم مطابقه را خراب می کند هم تضمن را خراب می کند هم التزام را خراب می کند هم ملازمة عقلی را. ... الان همین را می خواهم ... برای همین دیگر می خواهم بگوییم احسنت ... چرا گفتیم عبارات آخرond را باید دقيق تر کنیم؟ چرا گفتیم برویم سراغ مبنای قول مختارمان؟ من جلسه قبل گفتم به جای این که بیایم یکی یکی آن ها را تفصیل بدhem من مختار را یک بار دیگر توضیح میدهم بعد از روی آن بر می گردیم اشکال همه را می فهمید. دیگر فقط بساطت نمی گوییم، بساطت تضمن را رد می کند.

اما برای این که من بخواهم عینیت را یعنی مطابقة را رد کنم تضمن را رد کنم التزام را رد کنم ملازمة عقلی را هم رد کنم این نکته دومش مهم است. مخصوصا در فضای نکته اول که مبنای مختار ما است نکته دوم مهم است که خوب نزاع ما با محقق نائینی منقح شود.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

هست ولی اختلاف این بود که علاوه بر یک حکم مولوی نسبت به ذی المقدمه یک حکم مولوی درباره مقدمه هم داریم؟ حال این جا وقتی مولا به من می گوید صل لابدیت عقلی در لا تترك الصلاة وجود دارد اما دعوای من این بود که لا تترك الصلاة را حکم مولوی بکم که عین است یا جزء است یا لازم است. لذا لابدیت عقلی مسلم است این اشکال ندارد مولا اگر دید برای رسیدن به مطلوبش که تحقق طبیعت صلاة است، لا تترك الصلاة بیشتر از صل کارایی دارد اگر منظور تبدیل لفظی به لفظی است برای تحقق کارایی بیشتر این درست است.

اما اگر منظور این است که صل مفادش با مفاد لا تترك یکی است این حرف غلط است. این تکه بسیار خوب در بیان استاد بزرگوارم حضرت آفای فاضل تبعا لاستادش حضرت امام تبیین شده است این را فردا توضیح می دهم. مفاد فرق دارد لذا ما می گفتیم آن حکم عقلی معنایش آن حکم مولوی نیست. صل بعث الى الوجود دارد در جایی که مبدأ وجود مصلحت در طبیعت صلاة است. لا تغصب زجر عن الوجود دارد در جایی که مفسده در تحقق طبیعت غصب است. برای همین ما می آییم بین این حکم مولوی و آن لازم عقلی که دیگر مولوی نیست تفکیک می کنیم. این مقداری که الان عرض کردم برای انکار مطابقة تضمن، التزام، کافی است. لغویت وجود دو حکم مولوی.

جواب: بحث عقاب که یک حرف دیگری شد. این جا ما داشتیم در افعل و لا نفعل برای تحقق مطلوب مولا راه حل می دادیم. آن بعث و زجر می خواست مطلوب را محقق کند... عقاب اصلا محل بحث ما نیست.

حاکم در وادی امთال است و به شکل خیلی روشنی برای امر یک نهی از ضد عام دارد و برای نهی، یک امر به ضد عامش دارد در واقع خود به خود است اما این که آن نهیدر امر و این امر در نهی، یک حکم مولوی دیگر باشد- یک حکم مولوی یعنی یک حکم صادرة از سوی شارع که دارای امთال مستقل، ثواب مستقل و عقاب مستقل باشد- این منتفی است.

لذا با این توضیحاتی که داده شد ریشه اصلی مسأله، برگشت به این نکته که ما وجوه را یک حکم عقلی می دانیم، حرمت را یک حکم عقلی می دانیم. و این حکم عقل به وجوه و حرمت از آن بعث و زجر مولا به دست آمده است و آن عقلی که این وجوه را به دست ما داده و گفته این جا یک حکم مولوی داریم به نام وجوه، همان عقل به ما می گوید این جا حکم مولوی دیگری نداریم به نام تحریم! همان عقلی که در زجر مولا به ما حکم مولوی تحریم را داده همان عقل به ما می گوید این جا یک حکم مولوی دیگری به نام امر نداریم. و این خیلی به مسأله مقدمه واجب شبیه است. ما در مقدمه واجب گفتیم یک لازمی داریم یک ملزمومی داریم. و جو بصلاحه در مقابل وجوه مثلا استقبال است اگر من وجوه استقبال را به عنوان یک لابدیه عقلی نگاه کردم، وجوه من مسلم است. اما اگر برای وجوه استقبال علاوه بر لابدیه عقلی یک وجوه حکم شرعی مولوی درست کنم، این محل اشکال است! به خاطر این که عقلدر وادی امتنال عقلی می گوید وجود چنین حکم مولوی ای لغو است. البته یادتان نرود آن جا ما تحقیق کردیم که اگر هم این وجوه می بود، در واقع یک حکم غیری بود که ثواب و عقاب مستقل نداشت. ولی اصلا نیست. ما در حد همان لابدیت عقلی این را داریم و همین هم کافی است. در واقع سازمان مطلب این شد.

جلسه سیزدهم: مسلک مقدمت

تاریخ: ۹۵/۰۹/۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

مروری بر جلسات گذشته

بحث ما به این جا رسید که حرمت ضد عام به معنای ترک نمی تواند یک حکم مولوی جدای از وجوه فعل باشد. در واقع ما دو حکم مولوی را منتفی می دانیم یعنی این که یک حکم مولوی به وجوه فعل بخورد و یک حکم مولوی دیگر به حرمت ترک آن فعل بخورد را منتفی می دانیم. چرا؟ به خاطر لغویتش. در وادی امتنال کسی که به حکم عقل از بعث مولا نحو الفعل منبعث می شود از ترکش هم منزجر است. چون می خواهد تحقیقش بدهد. کما این که وقتی کسی به حکم عقل از نهی مولا نسبت به یک فعلی منزجر می شود خود به خود نحو ترکش منبعث می شود. گفتیم احکام عقلی در وادی امتنال وجودشان مسلم و مفروغ عنه است. وقتی مولا به من بعث الى الصلاة می دهد، نمی شود به حکم عقلم زجر از ترک صلاة نداشته باشم! وقتی مولا زجر از کذب به من می دهد، نمی شود من به حکم عقلم بعث الى الترک نداشته باشم. وقتی می خواهم امتنال کنم، عقل

مصلحت دارد. لا تترك زجر از تركى است که آن ترك باید مفسده داشته باشد. سیستم امر و نهى این می شود. برای همین در وادی ثبوت اینگونه نیست که من بتوانم این ها را یکی کنم. انصافا در صل صلاة است که مصلحت دارد و تركش مفسده ندارد. بله! آن مصلحت چون مصلحت ملزمeh است عقل به زجر از ترك حکم می کند، به خاطر این که ترك مصلحت ملزمeh است. بر عکش در نهی وقتی مولا می گوید لا تغصب! وجود غصب مفسده دارد وقتی می گوید اترك الغصب اینگونه نیست که من بگویم به خاطر این که ترك غصب، مصلحت دارد بعث الى ترك الغصب شده است. همین نکته ای که من عرض کردم، در عبارات محقق خوبی وجود دارد لذا اشکالی که به ظاهر عبارت مرحوم آفای مظفر می گیریم به آفای خوبی وارد نیست چون ایشان تصریح می کنند که فرق است بین واجبات و محرمات. مبنای عدیله است که من در امر بعث الى الوجود دارم لمصلحة الوجود در نهی زجر عن الوجود دارم لمفسدة الوجود. مصلحت ملزمeh این بعث را مصدق و جوب می کند. مصلحت غیر ملزمeh این بعث را به حکم عقل مصدق استحباب می کند. دیروز دوباره این را توضیح دادم ظاهر در وجوب است از باب این که مصدق و جوب است ظاهر در استحباب است از باب این که مصدق استحباب است. نه مستعمل در وجوب یا مستعمل در استحباب! دیگر دارم دقیق صحبت می کنم با مبانی مان. در نهی هم همین طور است. در نهی به خاطر مفسدة وجود، زجر عن الوجود دارم اگر این مفسده لازم الاجتنابی باشد، می شود مصدق حرمت، اگر نه، ثبوتاً مصدق کراحت می شود. اثباتاً عقل می گوید اگر من باشم و این زجر باطلقه، مصدق حرمت است چون زجر را باید بلا جواب گذاشت. اگر من باشم و این بعث باطلقه مصدق و جوب است

تعبیر مرحوم مظفر و مرحوم خوئی(ره) از عینیت در ضد عام
منتها در پایان عرض کردم یک نکته ای داریم و آن نکته این است که بعضی از اصولین مثل مرحوم آقای مظفر یا محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیهم تعبیری کرده اند مبنی بر این که عیب ندارد مولا به جای ا فعل بگوید لا تترك. به جای صل بگوید لا تترك الصلاة. یا به جای مثلاً لا تغصب بگوید اترك الغصب. به ضد عامش یک امری کند یا از ضد عامش یک نهی کند. یعنی چون آن لابدیت عقلی وجود داشتو ما در وادی امثال با آن لابدیت عقلی کار می کردیم ولو لاجل لغویت، آن لابدیت عقلی را یک حکم مولوی نمی دانیم اما چه عیب دارد مولا این بیان را بردارد و جای آن یک بیان دیگر بگذارد؟!

در ارتباط با این مطلب باید این نکته را توجه بکنید که اگر ما با قبول این نکته که در مبدأ نهی و مبدأ امر تفاوت قائل هستیم و این جا به جایی تعبیر فقط یک تفنن عبارتی برای تحقق امثال است می خواهیم این حرف را بگوییم، اشکالی ندارد! چطور در مبدأ امر و مبدأ نهی اختلاف را قائلیم؟ به این معنا که امر به خاطر مصلحت در وجود، بعث الى الوجود است، نهی به خاطر مفسدة در وجود، زجر عن الوجود است. یعنی من متوجه هستم که از ابتدا دارم چه می گوییم. دارم می گوییم در امر و نهی متعلق تکلیف من آن وجود است، فعل است. متنها چون در امر این فعل وجودش مصلحت دارد مورد رغبت و بعث است در نهی چون وجودش مفسده دارد مورد زجر است و اگر این ها را با حفظ این نکته می گوییم آن موقع به حسب ثبوت نمی توانم بگویم صل معادل لا تترك الصلاة است. چرا؟ چون صل بر اساس این مبنای اینگونه است که بعث الى وجود طبیعتی است که آن طبیعت

یک بار احتمال دارد که این ها بگویند یک حکم است که با دو لفظ بیان می شود بعد گفته اند قرینه ای این احتمال این کلمه ترادف است که این ها به کار می برند تا بگویند یک حکم داریم. مولا یک حکم دارد چه آن یک حکم را بگوید صل چه بگوید لا تترک الصلاة.

یک بار این است که این ها بگویند دو حکم است نه یک حکم. یک صل است یک لا تترک است. بعد گفته اند قرینه این که این ها می گویند این جا دو تا حکم است این است که ضد عام را مثل ضد خاص دیده اند. چطور در ضد خاص قائل اند به این که دو تا حکم داریم؟ یک صل داریم یک لا تأکل داریم؟ این جا هم وقتی می گویند یک صل داریم یک لا تترک الصلاة داریم در واقع دو تا حکم خواسته اند بگویند.

بعد ایشان این احتمالات را بحث و شروع به رد این ها کرده اند که این ها در واقع یک حکم باشند غلط است! چرا؟ ایشان می گوید به خاطر این که مثل مسئله صل و لا تأکل است. حالا مثال دو طرفش را بزنیم که شرعی باشد تا بهتر شود. اگر یک کسی گفت از داخل ازل النجاست - که امر به ازاله است - لا تصل در می آید، مثل صل ای که از داخلش لا تأکل در می آید یعنی ببریمش در ضد خاص، بگوییم مأمور به ما ازاله است و از داخل امر به ازاله نهی از صلاة در می آید در این صورت اگر کسی رفت نماز خواند دو تا عقاب می شود. این دو تا عقاب دلالت می کند بر این که ما دو تا حکم داریم نه یک حکم و لذا نمی شود گفت که این ها قائل اند به یک حکم که با دو تا عبارت بیان می شود. این جا حقیقتا دو تا حکم است. در ازل النجاست اگر کسی ازاله را ترک کرد دنبال نماز رفت، می گویند این جا دو تا مخالفت کرده است. یک مخالفت با ازل یک مخالفت با لا

چون بعث را نمی شود بلا جواب گذاشت. آقای خوبی هم این را ملتزم است درست هم ملتزم است. در عباراتشان هم هست که من نباید فعل را با ترك آن فعل خلط کنم.

بنابراین اگر با رعایت این نکته که ما این ها را قبول داریم اما به خاطر این که از باب حکم عقل گاهی وقت ها انباع با لا تترک بیشتر است مولی اختیار دارد که به جای صل بگوید لا تترک الصلاة. یا از جار با اترک بیشتر است از باوجود آن حکم عقلی و برای تحقق آن مقصود نهایی اش که از جار در نهی است به جای این که بگوید لا تغصب بگوید اترک الغصب اگر این است اشکال ندارد. اما اگر این را نگوییم من باشم و این تعییر، گرفتارم می کند! چون من نمی توانم بگویم این ها معادل هم هستند و یکی را ببرم دیگری را بباورم. این ها ثبوتا معادل هم نیستند این غایت بحث ما بود.

بیان مرحوم فاضل(ره) در عینیت

اما از این توضیحات ما روشن می شود که در فرمایشات استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رضوان الله تعالیٰ علیه یک موقعی للاشکال و ایراد وجود دارد. حالا من فرمایش ایشان را خلاصه می گوییم: مرحوم آقای فاضل وقتی به این بحث می رسد می گوید در بحث عینیت ما دو احتمال داریم.

بررسی بیان مرحوم فاضل(ره) در عینیت

ما این فرمایش را نمی پسندیم. به خاطر این که ایشان کأنه همه را برده ثبوتی کرده است. یک حکم یا دو حکم به حسب ثبوت است. اصلاً ما دعوا را سر دلالت مطابقی بردیم. ما در تقریری که کردیم اصلاً ورودمان این طور نبود! خیلی حرف های این ها را نباید اینگونه خراب کرد. ما گفتیم دعوا سر دلالت مطابقی است و وجود دو حکم هم مفروغ عنه است. توجه کنید! این نکته را ما از عبارت آخوند گرفتیم. فرض کلام آخوند اثیینیت است. دو تا حکم داریم. منتها دعوا سر این است که این دو تا حکم به دلالت مطابقی از یک عبارت در می آیند یا به دلالت التزامی از یک عبارت در می آیند یا به دلالت تضمنی؟ یا نه! به حکم عقل بدون این که در وادی دلالت وارد بشویم؟ که دیروز عرض کردم خوب توجه کنید دو تا حکم مفروغ عنه است. حالا ایشان هم آن جا که می گوید دو حکم، منظورش دو حکم مولوی است که واضح تر کمک می کند ولی دو حکم مولوی به دلالت مطابقی یا به دلالت تضمنی؟ تضمنی که با بساطت رد می شود. یا به دلالت التزامی؟ چرا نباید استیحاش کرد از این که دو تا حکم از یک چیز بیاید؟ آن مقدمه اول که در مبنایمان توضیح دادم اینجا در مقابل استادمان آقای فاضل خیلی به درد می خورد. چون ما از اول وجوب را موضوع له یا مستعمل فيه ندانستیم! حرمت را موضوع له یا مستعمل فيه ندانستیم! بحث حکم عقل است. یک بعث است که عقل می گوید ظهور در وجوب درست؟ بله اشکال لغویت عقل جلویش را می گیرد. اما منظور این است که وقتی می گوییم به دلالت مطابقی در وجوب ظاهر است، معناش استعمال در وجوب نیست! دیگر در

تصل. هم با امر مخالفت کرده هم با نهی مخالفت کرده است. پس حقیقتاً این جا دو تا حکم وجود دارد به خاطر این که همه می گوییم دو تا مخالفت و دو تا عقاب وجود دارد. ایشان می گوید برای همین نمی شود از یک حکم بودن دفاع کرد و گفت عینیت یعنی یک حکم!

پس باقی می ماند این احتمال دوم که بگوییم عینیت یعنی دو تا حکم اند ولی این دو تا حکم عین هم اند بعد ایشان می فرماید اگر کسی گفت دو تا حکم هستند که عین هم هستند ما به آن اشکال می کنیم که نمی شود امر عین نهی باشد! نه در هیئت نه در ماده نه در مبدأ! یک بیان مستوفایی دارند که هیئت امر افعل است، هیئت نهی لا تفعل است. مادة امر فعل است مادة نهی ترك است. مبدأ امر مصلحت ملزم است، مصلحت است حالا یا ملزم یا غیر ملزم، مبدأ نهی مفسده است. همین چیزی که من قبل از این در بیان خودمان هم یک توضیحی دادم. لذا ایشان می گوید چطور ممکن است وقتی صل و لا تترک یعنی آن امر و این نهی هم هیئت هایشان فرق کند هم ماده هایشان فرق کند هم مبدأ هایشان فرق کند بگوییم یکی اند؟! لذا ایشان می فرماید هر دو حرف غلط است! اگر بگویند عینیت یعنی یک حکم است، غلط است! چون دو تا مخالفت در آن هست. نمی توانیم برای یک حکم دو تا مخالفت قائل بشویم. اگر بگویند دو حکم است که عین هم اند باز می گوییم نمی شود عین هم باشند به خاطر این که یکی امر است یکی نهی است. هیئت امر با نهی فرق دارد ماده اش با نهی فرق دارد مبدأش هم با نهی فرق دارد. این فرمایش استادمان آقای فاضل است.

تفاوت دلیل استاد، با دلیل مرحوم فاضل در انکار اقتضاء به نحو لزوم دلیلمن هم در مدعی با ایشان فرق دارد. دلیل ما فقط همین است: ما می‌گوییم لاجل لغویت دو تا حکم مولوی نداریم. عین حرفي که در مقدمه واجب زدیم. ما در واقع این جا متأثر از محقق اصفهانی هستیم. می‌خواهیم این را در ملازمات عقلیه ببریم. منتها ایشان علی‌رغم این که در مقدمه واجب این سیر را آمده این جا از ما جدا می‌شوند. لذا ما این جا یک مقداری با ایشان مشکل پیدا کردیم. ما راحت با همین سازمان وارد می‌شویم که ضد عام عین ضد خاص است. دعوا سر دو تا حکم مولوی است. عقل هم می‌خواهد - این بعث را - ظاهر در دو حکم کند یا زجر را ظاهر در دو حکم کند.

رد بر ایراد لزوم دو عقاب

علاوه بر این اشکالی که ما در ورود با استادمان داریم در اثناء تعابیرشان هم یک تعبیری به کار می‌برند که به نظر ما همه درست نیست. مثلاً ایشان گفته که اگر - حالا کار به مبنایمان نداریم با مبنای ایشان داریم می‌رویم - یک حکم باشد اشکالش این است که یک حکم یک مخالفت دارد دو حکم دو تا مخالفت و دو تا عقاب دارد! نخیر! ما این را قبول نداریم! کی گفته همیشه دو تا حکم دو تا مخالفت و دو تا عقاب دارد؟! مگر شما در همان لا تأکل نمی‌گویید آن جا نهی غیری است و نهی غیری امتثال مستقل و عقاب مستقل ندارد؟!

مبنایمان توضیح دادیم وقتی می‌گوییم ظاهر در حرمت است معناش استعمال در حرمت نیست. این جا استاد بزرگوارم آقای فاضل در آن مینا یک مقدار از ما جدا می‌شود، بعد ایشان در صیغه افعال هم متأسفانه همین اشتباه را مرتكب شده اند از مبنایمان که استادشان - امام - اختیار کرده بود جدا می‌شوند. ما وجوب را نه موضوع له می‌دانیم نه مستعمل فيه. ما می‌گوییم ظهور بعث، آن را مصدق وجوب می‌کند حالا سؤال این است که می‌تواند این بعث هم مصدق وجوب باشد هم مصدق حرمت؟ که این ها دارند از آنتهی می‌کنندبه این که بر هر دو دلالت مطابقی کند یا دلالت التزامی کند. چه اشکال دارد؟! حالا تضمی را که عرض کردم با بساطت راحت می‌شود کنارش گذشت. لذا ما می‌خواهیم به استادمان بگوییم شما به فرمایشات این ها درست وارد شوید. دعوا سر دو تا حکم مولوی است.

خوشبختانه استاد عظیم الشأن ما در ادامه بحث با محقق نائینی یک جایی به همین مطلب اعتراف کرده و گفته بله! این حرف معقولی است. حالا ان شاء الله با عبارت نائینی که کار می‌کنیم عبارت ایشان را هم نگاه کنید آن جا قشنگ تر وارد شده اند. لذا با تحلیلی که کردیم جلوی ورود استاد بزرگوارمان را از همان اول می‌گیریم. این که بگوییم مراد از عینیت یک حکم باشد بعد بگوییم یا دو حکم باشد بعد بگوییم این دو تا حکم فلان است، ما در اصل ورود با ایشان مخالفت کردیم.

در واقع حرف اصلی همان حرفی است که ما دیروز زدیم. حرف اصلی همین یک جمله است: ما- به خاطر لغویت- دو تا حکم مولوی نداریم که این افعال مصدق آن دو تا باشد. وجوب و حرمت ظهور در دو تا داشته باشد. بقیه اش را اگر خواستیم بگوییم دیگر باید دقت کنیم یکی یکی شماره گذاری کنیم اگر آن دو تا مولوی نفسی اند، بله در دو تا مولوی نفسی دو تا عقاب داریم در یک جا مصلحت ملزمہ داریم در یک جا مفسدة ملزمہ داریم ولی ماده هر دو فعل است. یکی زجر است یکی بعث است. بالاخره

ما آن مبنایمان را نباید خراب کنیم. لذا ما انصافا فرمایشات استاد عظیم الشأنمان حضرت آقای فاضل رضوان الله تعالی علیه را نفهمیدیم. مطلب همان نکته ای است که بیان شد. دیگر هم مختار را هم افتراقمان با محقق خوبی و مرحوم آقای فاضل را گفتیم. البته دیگر خیلی نخواستیم تفصیل کلمه کلمه ای بدhem.

باقي می ماند فرمایش محقق نائینی که ان شاء الله بینیم محقق نائینی کجا از ما جدا شده اند. البته با توضیحاتی که دیروز دادم معلوم است. ولی لازم است عبارت محقق نائینی را بگوییم. در مقدمه اول محقق نائینی با ما همراه است . در مقدمه دوم که دیروز توضیح دادم از ما جدا می شود.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

کأنه استاد عظیم الشأن ما آن نهی را نفسی دیده است. اگر نهی را نفسی می بینی چرا با ازل و لا تصل مقایسه اش می کنی؟! ازل امر نفسی است لا تصل نهی غیری است. اگر یک کسی مثل ما آمد در مسأله ملازمه وارد شد، چه اشکال دارد بگوید در صل به شکل نهی غیری، یک لا ترک هم هست. البته در نهایت می گوید به خاطر لغویت وجود ندارد اما فرضش را دارم عرض می کنم. شما باید تکلیف ما را روشن بکنید.

اعجاب از متفاوت دانستن متعلق امر و نهی در بیان مرحوم فاضل(ره) کما این که استاد عظیم الشأن ما در اثناء می گوید امر و نهی هیئت هایشان با هم فرق دارد. بله، درست است. هیئت هایشان فرق دارد. بعد گفته ماده هایشان فرق دارد. مادة امر فعل است، مادة نهی ترک است! نخیر آقا! مادة امر فعل است مادة نهی هم فعل است. خیلی تعجب می کنم شما عبارت های ایشان را ببینید. ما امر را بعث الى الفعل می بینیم، نهی را هم زجر عن الفعل می بینیم. یعنی من واقعا نمی دانم ایشان ممasha این را گفته اند؟! ماده هایشان عین هم اند این بعث الى الفعل است آن هم زجر عن الفعل است. تعدد عقاب و این ها هم مسلم نیست. چون باید اول تکلیف معلوم شود که آیا آن نهی - اگر باشد، چه در خاص چه در عام - این ها غیری اند؟ و در نهی غیری آدم باید اول مبنایش را معلوم بکند کما این که می گویند در نهی مبدأ مفسده است در امر مصلحت است. درست است، اما در نفسی ها درست است! اگر ما رفتیم در فضای غیری ها باز اینگونه نیست که در لا تأكل وقتی می گوییم نهی به أكل خورده، فعل أكل مفسده داشته باشد.

شكل بگیرد، یا لزوم بین بالمعنى الاعم است یا لزوم غير بین است! اصلاً این تکلیف دوم موضوعاً منتفي است.

محقق نائینی رضوان الله تعالى علیه قائل اند که ما این جا یک لزوم بین بالمعنى الاخص داریم. ما وقتی بعث الى الوجود داشتیم و بعث الى الوجود را به عنوان امر معنا کردیم یک نهی از ضد عام به معنای ترك داریم که آن نهی از ترك را لازم بین بالمعنى الاخص آن امر می دانیم. و وقتی لزوم بین بالمعنى الاخص را پذیرفتیم، یک دلالت التزامی داریم. کأنه محقق نائینی، فرمایش محقق خراسانی را - که ما جلسه اول مطرح کردیم - ادامه داده و گفته من قبول دارم عینیتی نیست، تضمنی هم نیست، اما لزوم هست! این لزوم هم چون به شکل لزوم بین بالمعنى الاخص است دلالت التزامی است. این فرمایش محقق نائینی است.

با توضیحاتی که ما دادیم فارق ما با محقق نائینی معلوم شد. یعنی محقق نائینی در مقدمه‌ی اول با ما بود. مقدمه اولش این بود که می گفت که وجوب بعث الى الوجود است. در واقع صیغه افعل در وجوب استعمال نمی شود. وجوب نه موضوع له صیغه است نه مستعمل فیه صیغه است. ولی آن جایی که از ما جدا می شد این بود که ما می گفتیم فرض تکلیف دوم لغو است و وقتی فرض تکلیف دوم لغو باشد ما تکلیف مولوی دومی دیگر نداریمکه در آن فضا بیاییم دلالت التزامی را قائل بشویم.

جلسه چهاردهم: مسلک مقدمت

تاریخ : ۹۵/۰۹/۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر جلسات گذشته

بحث ما به این جا رسید که نظریه محقق نائینی را در ارتباط با دلالت امر به شیء بر نهی از ضد عام به معنای ترك بررسی می کردیم. در جلسه آخر هم فرق عرايضمان را با فرمایشات استادمان حضرت آقای فاضل بيان کردیم. توضیحاتی که دادیم این بود که اصلاً به نظر ما با آن دو مقدمه ای که تصویر کردیم - مخصوصاً مقدمه دوم - فرض این نیست که نهی از ضد عام به عنوان یک تکلیف مولوی مطرح باشد. ما وقتی امر به شیء داشتیم و امر را بعث الى الوجود گرفتیم، نهی را هم زجر عن الوجود معنا کردیم، دیگر دو تکلیف مولوی نداریم. به خاطر این که گفتیم فرض امر به شیء و بعث الى الوجود برای انبیاء عبد کافی است. وقتی کفايت کند دیگر تکلیف دومی وجود نداردکه بگوییم این تکلیف دوم عین تکلیف اول است یا جزء تکلیف اول است یا لازمه تکلیف اول است! بعد اگر گفتم ملازمه وجود دارد بحث کنم که این لزوم بین بالمعنى الاخص است تا دلالت التزامی

بالاثنینیه. ولی اثنتینیت دو تا حکم! حالا کاری که محقق نائینی کرده این است که این لزوم را جلو برده است و گفته این لزوم می تواند لزوم بین بالمعنى الاخص باشد که دلالت التزامی در آن باشد. یا می تواند بین بالمعنى الاعم باشد یا لزوم غیر بین باشد. هر سه فرض بین بالمعنى الاخص بین بالمعنى الاعم و غیر بین همه اش در مصب وجود دو حکم مطرح است! ما نشان دادیم که به حکم عقل حکم دوم لغو است و چنین حکمی را نداریم. لذا با توضیحاتی که دادیم تکلیفمان با محقق نائینی روشن شد.

نحوه ی ورود مرحوم امام(ره) به مساله

در عبارات حضرت امام رضوان الله تعالیٰ علیه خلافاً لعبارات استادمان حضرت آقای فاضل خوشبختانه این هاست که حالاً عرض می کنم. امام هم خیلی قشنگ این را عین مقدمه واجب ورود کرده اند. با همین ادبیاتی که عرض کردم و جلسه گذشته با آن کار کردیم. امام گفته‌ها باید ببینیم دو تا حکم که یکی به لزوم بین بالمعنى الاخص لازمه دیگری است داریم؟ یا یکی به لزوم غیر بین لازمه دیگری است تا با حکم عقل آن رادرست کنیم؟ یا اصلاً دو تا حکم نداریم! فقط امام یک دقیقی کرده اند که آن هم درست است. امام فرموده شما می توانید این بحث را در احکام پیاده کنید، می توانید در اراده ها پیاده کنید. اگر یادتان باشد این را ما در مقدمه واجب بحث کردیم. در مسأله مقدمه واجب بحثمان این شد که آیا واجب غیری به عنوان یک حکم مولوی با وجود نفسی به عنوان یک حکم مولوی ملازم دارد؟ یک کسی می توانست بگوید نه! کاری به وجود ها

سوال...پاسخ: ما لزوم عقلی را پذیرفته ایم اما در حد یک حکم عقلی محض! مثل لزوم عقلی اتیان مقدمه. من که می دانم نصب سلم و جوب عقلی دارد. اما دعواهای سر این بود که آیا علاوه بر واجب عقلی واجب مولوی هم دارد؟ در همه ملازمات! برای همین ما این ها را باب ملازمات می گفتیم. باب ملازمات این بود که ملزم من یک حکم مولوی باشد و لازم من هم یک حکم مولوی باشد. در بخشی که با استادمان حضرت آقای فاضل داشتیم مفصل شروع کردیم یک دو سه کردیم. این مقدمه در عبارت آقای فاضل نیامده که اتفاقاً مرکز درگیری در باب ملازمات همین است ما اگر این را کردیم مبنای درگیریمان با محقق نائینی و همه آقایانی که در این بحث وارد می شوند تکلیف روشن می شود.

پس من اینگونه دارم می گویم که در بعث الى الوجود یک زجر عن العدم به عنوان حکم عقلی دارم. در زجر عن الوجود یک بعث الى العدم به عنوان حکم عقلی دارم. گفتیم امر و نهی اینگونه اند. نسبت متعاکسی دارند. آن بعث الى الوجود است. این زجر عن الوجود است. بعث الى الوجود دارم، یک حکم عقلی هم این طرفش دارم. زجر عن الوجود دارم یک حکم عقلی هم این طرفش دارم. این محل اختلاف نیست! آن که محل اختلاف است این است که آیا علاوه بر آن بعث مولوی الى الوجود یک زجر مولوی عن الوجود هم دارم؟ گفتیم این محل اشکال است.

با توضیحاتی که دادیم دیدید صاف و روشن فارق خودمان را از استادمان حضرت آقای فاضل هم معین کردیم. گفتیم آقا شما باید بحثتان را سر این مرکز کنید که واجب یک حکم مولوی دوم محل نزاع است. حالا این حکم مولوی دوم عین است، یا غیر است، به تعبیر آخوند، لزوم ینادی

حالا زجر عن عدم می خواهد. می گوید لازم ندارم زجر مولوی کنم! چون فرض بر این است که حکم عقلی وجود دارد. لذا چون اراده مقدماتی دارد از باب تصور، تصدیق به فایده، شوق، اشتداد شوق و آن اراده- فعلاً دارم علی المشهور عرض می کنم- این مقدمات نسبت به تکلیف مولوی دوم مشکل پیدا می کند. دیگر بعث لغو است. لغو است که امر به شیء بخواهد نهی از ضد عام بکند. لازم ندارم! البته امام اصلاً بخش اولش را وارد نمی شوند چون در جای خودش این ها را خوب توضیح داده اند. اما در بخش التزام- که محقق نائینی قائل است- می گویند اصلاح چنین چیزی نمی شود!

فتحصل من جميع ما ذكرنا که مقدمة دوم محل افتراق ما با محقق نائینی و بقیه است. مقدمة دوم این است که وقتی متوجه بشوم محظ نزاعیا وجود دو حکم مولوی است یا وجود دو اراده است که هر دو اراده منتج به دو حکم مولوی بشوند، می گوییم چنین چیزی نیست. همان اراده بعث کافی است. به خاطر این که وجود دومی لغو است. اگر کسی در این فضا حرکت کند خیلی راحت فارق نظریه ما با نظریه محقق نائینی و ارتقاء حکم دوم بآی نحو من انحصار اللزوم، چه لزوم بین چه لزوم غیر بین چه بین اعم چه بین اخص، برایش روشن می شود.

بيان مرحوم فاضل(ره) در بررسی نظر مرحوم نائینی(ره)

نداریم. آیا اراده ها با هم ملازمه دارند؟ اراده ذی المقدمه با اراده مقدمه ملازمه دارند؟ این را ذیل بحث ترشح بحث کردیم. آن جا بود که مشهور می گفتند وجوه غیری از وجوه نفسی ترشح پیدا می کند. بعد گفتند در احکام ترشح مطرح نیست! گفتند عیب ندارد! شما ترشح را در اراده ها بحث کنید. آیا اراده یک مقدمه از اراده ذی المقدمه مترشح می شود یا نمی شود؟ امام قشنگ با همان سازمان وجود دو تا حکم مولوی ای که دارای ملازمه هستند یا حداقل دو تا اراده که با هم ملازمه داشته باشند، این را بحث می کند. اگر ما این را در احکام بردیم، می گوییم ملازمه ای وجود ندارد که شما بخواهید بین یا غیر بینش کنید. دوباره تکرار می کنم؛ بین دو حکم مولوی ملازمه نداریم. وقتی بین دو تا حکم مولوی ملازمه نداشتم بین دو تا اراده هم ملازمه نداریم. منتها در اراده ها واضح تر است. چرا؟ چون قبل از بحث مقدمه واجب گفتیم که در اراده ها نه ملازمه داریم نه ترشح داریم. ما نظریه ترشح در اراده ها را رد کردیم. اینگونه نیست که اراده مقدمه از اراده ذی المقدمه مترشح بشود. چون اراده معلوم نفس است اراده مقدمه معلوم اراده ذی المقدمه نیست! دو تایشان معلوم نفس است. این ها مقدماتی لازم دارد، باید تصور کند، تصدیق به فایده کند، بعد اراده کند. وقتی نفس می خواهد وقتی مولا می خواهد یک چیزی را اراده کند، چه اراده تکوینی که خودش انجام دهد چه اراده تشریعی که عبدش انجام دهد، باید اول تصور کند. تصور می کند نردهان می خواهم؟ بله می خواهم! بعد باید تصدیق به فایده کند. تصدیق به فایده می کنم؟ بله می کنم. بعد می گوید بعث کنم؟ می گوید بعثی لازم ندارد! حکم عقل کافی است! می گوید فایده ندارد. این بعث لغو است! این جا هم همینطور است. خیلی قشنگ ایشان می گوید همان مراحل را که بروید. مولا زجر عن عدم را تصور کرد. امر کرد. بعث الى الوجود کرد.

الالتزام کافی است. اما حالا التزام را بگذار کنار، مثل مقدمه واجب برو سراغ لزوم بین بالمعنى الاعم یا غیر بین از باب ملازمته عقلی، آن را رد کن! الان بحث ناتمام است. بحث استادمان حضرت آقای فاضل رفته سر این مرحله که آیا الزاماً از تصور بعث الى الوجود، نهی از عدم می آید یا نمی آید؟ گفته نمی آید. بین بالمعنى الاخص نیست که از نفس ملزم، به لازم منتقل بشوم. بعد هم گفته انداگر هم یک چنین ملازمه ای وجود داشته باشد یعنی مولا همیشه موظف است دو تکلیف بکند. گفته اند خب کسی قائل به این حرف نیست!

بعد احتمال داده اند که منظور آن هایی که می گویند ملازمته بین بالمعنى الاخص وجود دارد این باشد که مولا دو تکلیف را با یک عبارت بگوید. بعد می گوید این حرف معقولی است. دیروز یادتان است؟ عرض کردم این را بعدا درست می کنند. این جا یک اصلاحی در حرفشان می کنند. "حرف معقولی است" یعنی مولا همین که بعث الى الوجود کرد از باب دلالت التزام، در دو تکلیف ظهور پیدا می کند. می گویند این حرف درستی است اما ملازمه وجود ندارد.

ما می خواهیم بگوییم شما به جای این که بروید سراغ لزوم بین بالمعنى الاخص دامنه ی بحث را بایدوسیع تر بگیرید - که امام گرفته - بگو در دو تکلیف، دعوا سر وجود دو تکلیف مولوی است که این ها ملازمته بین بالمعنى الاخص، یا از باب ملازمات عقلیه، بین بالمعنى الاعم یا غیر بین داشته باشند. دو تایش را انکار کن! بگو ما دو تا تکلیف نداریم.

با این توضیحاتی که بندۀ عرض کردم واضح می شود که فرمایشات استاد عظیم الشأنمان حضرت آقای فاضل این جا ناتمام است. كما این که تلامذة دیگر امام هم فرمایشاتشان ناتمام است ولی من قصد ندارم همه را بطوله و تفصیله عرض کنم. همین چند نکته لزومش را مانند چند نکته قبلی که در آن بحث داشتیم عرض می کنم که این بحث تمام بشود.

استاد ما حضرت آقای فاضل وقتی می خواهند مسأله محقق نائینی را بحث کنند اصلاً به این که ما دو حکم مولوی داشته باشیم - تا بعد بگوییم این دومی وجود ندارد که ملازمه ای مطرح شود - اشاره نمی کنند. می آیند بحث را سر دلالت التزام - که جناب نائینی گفته - متمرکز می کنند. بعد می گویند لزوم در دلالت التزام چه لزومی است؟ می گویند لزوم بین بالمعنى الاخص است. می گویند لزوم بین بالمعنى الاخص یعنی چی؟ می گویند یعنی من با تصور ملزم به تصور لازم منتقل بشوم. بعد می گویند چنین انتقالی درست نیست! یعنی چی درست نیست؟ یعنی خیلی وقت ها من از تصور بعث الى الوجود به ترك منتقل نمی شوم فضلاً از نهی از ترك! می گوییم انتقالی وجود ندارد که لزوم بین بالمعنى الاخص باشد.

ناتمام بودن بیان مرحوم فاضل(ره) در بررسی نظر مرحوم نائینی(ره)

این فرمایش درستی است. اما استاد بزرگوار! این فرمایش درست شما - که در عبارات استادان حضرت امام هم هست - لزوم بین بالمعنى الاخص را رد می کند لزوم بین بالمعنى الاعم را چه می کنید؟ لزوم غیر بین را چه می کنید؟ شما یک دفعه بر رد التزام تمرکز می کنید. این حرف برای رد

عبارت بیان می شود منتها با یک عبارت که بیان می شود تارة مطابقة هر دو را می رساند، که واضح است مطابقة منتفی است. چون مدلول امر غیر از مدلول نهی است. تارة می خواهد بگوید این دو تا تکلیف را از باب التزام می رسانند و ثالثة ممکن است بگوید این دو تا تکلیف را عقل می گوید. پس این اشکال ثبوتی اختصاصی به محقق نائینی - یعنی مسأله التزام - ندارد! این اشکال، اشکال دو تا تکلیف است! چه این دو تا تکلیف را من به دلالت مطابقی قائل باشم، فرضا در صل هم به دلالت مطابقی بعث الی الوجود هست هم لا تترك الصلاة هست. یا در صل به دلالت التزامی از باب لزوم بین بالمعنى الاخص دو تکلیف باشد یا از باب حکم عقل این دو حکم در آن باشد. آن موقع من باید سؤال کنم که آیا این جا دو تا تکلیف دارم؟ و این دو تا تکلیف دو تا اطاعت و دو تا مخالفت و دو تا عقاب دارند؟! این جای بحث دارد.

پس اولا: عرض ما این استین حرف نقض مستقیم به نظریه محقق نائینی نیست. در عینیت می تواند بیاید. در التزام می تواند بیاید. در ملازمت غیر بین یا بین بالمعنى الاعم که عقل حاکم است هم می تواند بیاید.

ثانیا: باید سؤال کرد آیا هر جا ما دو تا تکلیف داریم دو تا اطاعت داریم دو تا استحقاق عقوبت داریم؟! این هم باید جای خودش رسیدگی شود. مثلا در غیری ها که خود ایشان هم می فرماید در غیری ها دو تکلیف داریم. یک تکلیف وجوب نفسی، یک تکلیف وجوب غیری، دو تا اطاعت داریم. ولی دو تا ثواب و دو تا عقاب نداریم! آیا این جا که مسأله غیری نیست مسأله نفسی است اما یک نفسی خاصی است. یک امری است که عین نهی است یا یک امری است که نهی به عنوان

لذا وقتی می رسمی به بحث اراده - ایشان اراده را هم بیان کرده - مثل استادت حضرت امام ورود می کنی و می گویی وجود اراده دوم لغو است چون اراده مبادی خاص خودش را دارد. من باید اول تصور کنم، تصدیق کنم، علی المشهور شوق پیدا کنم، اشتداد شوق و اراده کنم. اما عقل می گوید که لازم نداری! لذا به نظرمان آن سازمان درستی که در بیانات امام تبعاً لمحقق اصفهانی وجود داشت که مسأله، مسأله ملازمات عقلیه است! چه در خود تکالیف چه در مبادیشان یعنی اراده ها. ملازمات عقلیه وجود تکلیف مولوی دوم را لغو می کند.

پاسخ اشکال مرحوم فاضل در الزام محقق نائینی به لزوم دو عقاب

نکته‌ی دیگری می ماند - بیینید دیگر دائم را دیدید. در این بحث نیامدم کلمه به کلمه ی حرف های استادم را بررسی کنم. چون بعد از بحث های مفصلی که در مقدمه واجب داشتیم ضروری نیست. فقط اصل مطلب را مطرح می کیم - آن نکته این است - که دیروز هم گفتیم و حالا بررسی اش می کنیم - که ایشان یک اشکالی دارند. می گویند اگر ما گفتیم لزوم بین بالمعنى الاخص وجود دارد آن موقع دو تا تکلیف داریم. یکی تکلیف امر یکی تکلیف نهی. بعد به خودشان می گویند اگر دو تا تکلیف داشته باشیم و مولا بخواهد دو تا تکلیف را با یک عبارت بیان کند، کسی که مخالفت می کند با دو تا تکلیف مخالفت کرده و دو تا عقاب دارد! بعد به خودشان گفته اند یعنی واقعاً نائینی به این ملتزم است؟! ما دیروز توضیح دادیم که اولاً این حرف اختصاصی به التزام ندارد. اگر کسی در عینیت هم این را بگوید باز این اشکال مطرح است. اگر کسی گفت این دو تا تکلیف با یک

با نهی غیری، می گویند حتی غیری اش عقاب دارد. لذا اینگونه نمی شود به محقق نائینی اشکال کرد که دلالت التزامی مستلزم این حرفاست! می گوید:

اولاً: این حرف اختصاص به من ندارد. در عینیت می آید. در التزام می آید. در لزوم بین بالمعنی الاعم و غیر بین هم می آید.

ثانیاً: همانظوری که در لا تأکل به عنوان نهی غیری و تکلیف مستقل استحقاق عقوبت را قائل نیستید، در این هم قائل نباشد. برای این هم حکم نهی غیری قائل شوید. بگویید این جا دو تا مصلحت که تحصیل نمی شود دو تا مفسده که دفع نمی شود. لذا ما با استادمان در این نکته درگیریم.

بهترین راه جمع بندی مساله

ما معتقدیم بهترین راه جمع بندی همان بحث خودمان خیلی بحث ساده و روانی بود. آیا وقتی یک تکلیف مولوی داریم وجود تکلیف مولوی دوم مطرح است؟! وقتی دومی منتفي شد عینیت منتفي است. التزام منتفي است. تضمن منتفي است. مسأله تمام می شود. در اراده ها هم اگر بخواهیم بحث کنیم همینطور است. این پایان بحث ما با محقق نائینی.

حالا فرمایشات محقق خوبی هم در همین فضا است. فرمایشات صاحب المحصول را هم ملاحظه کنید.

لازم بین بالمعنی الاخص یا لازم غیر بینش از داخلش در می آید آیا باز این جا ما دو تا عقاب داریم؟!

لذا خوب توجه بکنید! ما می خواهیم بگوییم همان قرینه ای که خودتان آوردید - ایشان در ذیل بحث عینیت سؤال کردند که آیا این جا یک تکلیف است یا دو تکلیف؟ گفتند قرینه این که دو تا تکلیف است این است که آقایان ضد عام را در ردیف ضد خاص ذکر می کنند یک صل که می آورند از داخلش یک لا تأکل در می آورند این نهی از ضد خاص است. یک صل که می آورند از داخلش یک لا ترک الصلاة می آورند این ضد عام است. چطور صل یک تکلیف است، لا تأکل یک تکلیف است؟ حالا برو در مثال

روشن تر که دیروز بحث کردیم ازل النجاسة عن المسجد ازل یک تکلیف است لا تصل که نهی از ضد خاص یک تکلیف است مثل لا تصل مثل لا تأکل است - ایشان می گفت چون این ها ضد عام که می گویند ضد خاص را هم کنارش می گذارند پس دارند با دو تا تکلیف کار می کنند. لا ترک الصلاة را مثل لا تأکل می بینند. می گوییم خیلی خب! حالا که لا ترک را مثل لا تأکل می بینند، چطور در لا تأکل این ها استحقاق عقوبت قائل نیستند؟! شاید مشهور به همان قرینه ای که شما دارید می گویید نهی از ترک صلاة را نفسی ندانند. عیب ندارد شما مبنای مخالفت کنید. اما آن ها ممکن است بگویند این لا ترک مثل لا تأکل است. یعنی من حکم این نهی از ضد عام را حکم نهی از ضد خاص می دانم از این بابت که عقوبت مستقل ندارد. كما این که بعضی از آقایان در امر غیری

داشتمیم، یک مسلک تلازم داشتیم. استدعا می کنم عبارات آخوند صاحب کفایه را در مسلک تلازم بعد از مسلک مقدمیت ملاحظه بفرمایید. عبارات مرحوم آقای مظفر را در ضد خاص در اصول فقه هم ببینید که ان شاء الله مسأله تلازم در ضد خاص را هم بحث کنیم. دیگر مسأله ضد خاص هم پرونده اش بسته شود. تا الان نهی از ضد عام نداریم. نهی از ضد خاص در مسلک مقدمیت نداریم. چون هر سه مقدمه اش را رد کردیم. هم مقدمیت ترک برای تحقق آن ضد را رد کردیم. هم مقدمه واجب، واجب است را رد کردیم، هم حرمت ضد عام را رد کردیم. می ماند مسلک تلازم که ان شاء الله بحول الله و قوته روز یک شنبه ان شاء الله مسلک تلازم را بحث خواهیم کرد.

و صلی الله علی محمد و آلہ الطاهرين

ما نتیجه گرفتیم که مسأله نهی از ضد عام هم از باب عینیت و مطابقة، هم از باب التزام لزوم بین بالمعنى الاعم و غير بین، متغیر است. این تمام. گفتیم این بحث که تمام می شود دو فائده دارد. فائده اول این است که مسأله‌ی خود ضد عام تمام است. فائده دوم این است که ما دعوایمان سر ضد خاص و مسلک مقدمیت بود. این را به این مناسبت اینجا مطرح کردیم. بحث ما سر ضد خاص و مسلک مقدمیت بود که گفتیم سه مقدمه دارد یک مقدمه اش این بود که در واقع ترک ضد خاص مقدمه تحقق آن یکی ضدش باشد. ترک اکل مقدمه صلاة باشد. این را بحث کردیم. مقدمیت را انکار کردیم. یکی این بود که مقدمه واجب، واجب باشد که ترک اکل واجب بشود. اگر مقدمه واجب را واجب بدانم و قبول کنم که ترک اکل، مقدمه تحقق صلاة است آن موقع ترک اکل واجب می شود آن موقع باید ضد عام ترک اکل حرام باشد. آن موقع باید ترک ترک اکل بشود حرام که خود اکل حرام بشود. ما اینجا را داشتیم بحث می کردیم. الان ثابت کردیم که نهی به ضد عام مأمور به، نمی خورد یعنی ما نهی ای به ترک ترک اکل نداریم. لذا ما در مسلک مقدمیت هر سه مقدمه را بحث کردیم این تمام.

البته یک بار دیگر یادآوری می کنیم که سر اصل مقدمه‌ی سوم هم امام یک اشکالیکردن که ترک اکل، اکل نیست. بحث ضد عام تمام شد.

یک بحث باقی می ماند و آن مسأله تلازم در ضد خاص است. خواهش می کنم توجه کنید تا الان که بحث می کردم تلازم در ضد عام بود. تلازم در ضد عام در اثناء نهی از ضد خاص مطرح می شد. دیدیم چنین تلازمی نداریم اما در باب ضد خاص یعنی حرمت اکل یک مسلک مقدمیت

این استدلالدر عبارات آخوند در کفایه و یک مقدار با تفصیل بیشتری در عبارت مرحوم آقای مظفر در اصول فقه خوانده شد. خلاصه حرفشان تقریباً سه مقدمه دارد.

جلسه پانزدهم: مسلک تلازم

تاریخ: ۹۵/۰۹/۲۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مقدمة اول

فعل یک ضد ملازم با عدم ضد دیگر است. یعنی فعل اکل ملازم است با ترك صلاة است و فعل صلاة ملازم با ترك ازاله است. فعل یک ضد ملازم با ترك ضد دیگر است. حالاً استدلالش را بعداً عرض می کنیم اما در حد توضیح ابتدایی همین است که من وقتی مشغول اکل هستم نماز وجود ندارد یا وقتی مشغول صلاة هستم ازاله تحقق پیدا نمی کند. فعل یک ضد ملازم با ترك ضد دیگر است.

مقالات مسلک تلازم

بحث ما درباره مسلک تلازم برای اثبات حرمت ضد خاص بود. عرض شد که برای حرمت ضد خاص دو استدلال وجود دارد. یک استدلال تمسک به مسلک مقدمیت است که ناتمام اعلام شد و تقریباً در هر سه مقدمه اش ما مخالفت کردیم. هم این که عدم یک ضد مقدمه تتحقق ضد دیگری باشد این باطل شد و هم این که مقدمه واجب واجب باشد این هم باطل شد و هم این که امر به شيء اقتضاء نهی از ضد عام کند این را هم باطل کردیم و البته در ذیل آن مقدمه سوم بحث ضد عام را با تمام استدلالاتی که اقتضاء می کرد کامل رسیدگی کردیم. چه عینیت را چه تضمین را چه التزام را چه ملازمۃ عقلیه را بحث کردیم و تمام شد. راه دومی که آقایان برای اثبات حرمت ضد خاص طی می کنند تمسک به مسلک تلازم است.

مقدمة دوم

متلازمین حکم واحد باید داشته باشند. بنابراین وقتی اکل ملازم با ترك صلاة است اگر به اصطلاح ترك صلاة حرام بود

اکل هم که ملازمش است باید حرام باشد. اگر فعل صلاة ملازم با ترك ازاله است اگر ترك ازاله محروم است فعل صلاة هم محروم است. همانطوری که در اصول فقه هم داریم، روشن می شود که در واقع در این تحلیل این ها باید ترك واجب را محروم بدانند. یعنی آن مقدمه سوم این جا مفروض است. به خاطر این که من می خواهم بگوییم صلاة واجب است ضد عام صلاة که ترك صلاة است

وقتی مقدمه سوم رد شد، استدلال مسلک تلازم در ضد خاص منتفی است حتی اگر مقدمه اول و مقدمه دوم را قبول بکنیم به دلیل این که من قبول ندارم که چون صلاة واجب است ترک صلاة محروم است. حتی اگر بپذیرم ترک صلاة ملازم با اکل است و بپذیرم ترک صلاة و اکل حکم واحد دارند ولی آن حکم ترک صلاة حرمت شرعی نیست که بخواهد اکل را از باب ملازمه و آن کبرای وحدت حکم متلازمین محکوم به حرمت بکند؛ این برای ردش کافی است.

منتها آقایان اصولیین دأبشان این است که آن دو مقدمه را هم بحث می کنند. حالا آقای مظفر در اصول فقه مقدمه اول را خیلی بحث نکرده ولی مقدمه دوم را خیلی بحث می کند. دأب اصولیین این است که دو مقدمه را مخصوصاً مقدمه دوم را خیلی بحث می کنند این جا هم تمرکز آخوند سر مقدمه دوم استکه حالا عرض می کنم. متنها ما بالآخره تبعاً لآقایان اصولیین در این بحث یک اشاره ای به مقدمه اول هم می کنیم بعدش مفصل تر وارد مقدمه دوم هم می شویم و الا مقدمه سوم عرض شد که گفته شده و رد هم شده است.

تقریر مقدمه اول

مقدمه اول این است که من بگوییم اکل ملازم با ترک صلاة است. فعل أحد الضدين ملازم با ترک ضد آخر است. در مورد این مقدمه، استدلال مهمی که وجود دارد این است که بالآخره فرض بر این است که اکل با صلاة جمع نمی شود و وقتی اکل با صلاة جمع نمی شوند به دلیل این است که ضد اند. معنای تضاد این است که وجود اکل و وجود صلاة با هم جمع نمی شود اگر اکل با وجود صلاة

محرم است و بعد این ترک صلاة ملازم با اکل است بنابراین اکل هم محرم است. یعنی در این تحلیل به تعبیری که در اصول فقه، آقای مظفر بیان کردند- پیش فرضش این است که ضد عام مأمور به محروم است. لذا این استدلال سه تا مقدمه دارد مقدمه اول: فعل اکلملازم با ترک صلاة است. مقدمه دوم: متلازمین یعنی فعل اکل و ترک صلاة حکم واحدی باید داشته باشند.

مقدمه سوم

وقتی صلاة مأمور به است، ترک صلاة که ضد عام صلاة است محرم است. آن موقع به حکم آن مقدمه دوم باید اکل و ترک صلاة یک حکم پیدا بکنند و در نتیجه اکل محرم می شود. پس مسلک تلازم دارای سه مقدمه است. ما از این سه مقدمه یک مقدمه اش را قبلاً بحث کردیم و رد کردیم. آن مقدمه این بود که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام نیست. یعنی من صلاة را واجب می دانم اما ترک صلاة را محرم نمی دانم. برای همین هم بندۀ عمداً مسأله ضد عام را پایان مسلک مقدمیت، به طور کامل بحث کردم تا مقدمه ای هم برای ورود به مسلک تلازم در ضد خاص باشد. لذا مقدمه سوم این بحث قبلاً بحث شده و رد شده و همان مقدار هم برای رد استدلال کافی است. یعنی اگر کسی قبول کند که اکل و عدم صلاة متلازم هستند و قبول کند که متلازمین باید حکم واحد داشته باشند کافی است قبول نداشته باشد که ترک صلاة محرم است و بگوید امر به شیء اقتضاء نهی از ضد عامش را نداردو من بر حرمت شرعی ترک صلاة دلیلی ندارم.

نقد مقدمه‌ی اول

نکته‌ی اول

ما این مقدمه را نمی‌خواهیم مفصل بحث کنیم. چون خوبشخтанه ما در مسائل قبلی این مقدمه را بطوله و تفصیله رد کردیم. چون ما نشان دادیم که وقتی یک جایی اُكل می‌آید، دیگر از باب سلب تحصیلی صلاة نمی‌آید. سلب تحصیلی یعنی عدم، سلب تحصیلی یعنی لاشی، شما نباید بین سلب تحصیلی عدم صلاة، با ایجاد عدولی صدق عدم الصلاة خلط کنید. ما چندین جلسه این را توضیح دادیم. دیگر تکرار هم نمی‌خواهیم بکنیم. نمی‌شود فرض کرد وقتی من می‌گویم: یک: صلاة دارم. دو: نقیض صلاة دارم.

بعد بگوییم نقیض صلاة- که امر عدمی است- صدق می‌کند. چون قوام این استدلال به همین است که من با یک نقیضیه نام سلب صلاة، عدم صلاة دارم کار می‌کنم و می‌گوییم این عدم صلاة که نقیض صلاة است- این عدم- این جا صادق است! بگوییم اگر صادق نباشد ارتفاع نقیضین پیش می‌آید! نه آقا! این عدم، سلب تحصیلی است؛ سلب تحصیلی، شبیه ندارد که جایی صدق کند. اگر این نقیض صلاة است و شما داری استدلال می‌کنی، این جا که اُكل هست، صلاة نیست، و این به خاطر این است اگر خود صلاة باشد، اجتماع ضدین پیش می‌آید. صلاة که نیست از آن به عدم

جمع نشد باید اُكل با عدم صلاة جمع شود و الا ارتفاع نقیضین پیش می‌آید. اُكل یا باید با وجود صلاة جمع شود یا باید با عدم صلاة جمع شود. لذا اُكل وقتی با وجود صلاة جمع نمی‌شود- به خاطر فرض تضاد این‌ها با هم- بنابراین اُكل باید با عدم صلاة جمع شود. اگر اُكل با عدم صلاة جمع شد، این صدق یا ذاتی است یا لأجل ملازمه‌ای است. اگر صدق ذاتی بود دیگر بحث تلازم نیست، مثل دو تا عنوانکه ذاتا با هم اند، اصلاً صدق ذاتی دارند، این جا یکی شان عدم است یکی شان وجود است و قطعاً صدق ذاتی ندارند. یعنی نمی‌شود گفت اُكل و عدم صلاة ذاتا مثل هم اند. نمی‌شود گفت که صدقشان بر یک جا، بر یک مصدق، صدق ذاتی باشد. چون عدم و وجود، صدق ذاتی با هم ندارند. بنابراین باید ملازمه‌ای وجود داشته باشد. لذا مدعای ثابت است؛ مدعای این است که وجود یک ضد با عدم ضد دیگر ملازم است. خلاصه دلیل هم این است که اگر وجود این ضد با عدم ضد دیگر ملازم نباشد، ارتفاع نقیضین پیش می‌آید. چون فرض بر این است که وقتی اُكل آمد صلاة نمی‌تواند بباید بلکه باید عدم صلاة بباید. آمدن عدم صلاة با وجود اُكل نمی‌تواند از باب صدق ذاتی دو عنوان در یک جا باشد. چون فرض بر این است که یکی وجودی است یکی عدمی است. بنابراینناگزیریم بگوییم بین وجود اُكل و عدم صلاة یک ملازمه‌ای وجود دارد. این مقدمه اول می‌شود.

حالا بعد از این را بحث می کنیم. در همینجا آن متلازمین حکم واحد دارند. عرفی اش را وعده داده بودم، به بحث عرفی اش می رسیم ان شاء الله.

جمع بندی نقد مقدمه‌ی اول

لذا این استدلالی که آقایان دارند می کنند با استحالة اجتماع نقیضین و استحالة اجتماع ضدین و از این حرف‌ها، این منتج نیست. اگر ما خواستیم با نقیض کار کنیم، باید با سلب تحصیلی کار کنیم و وقتی با سلب تحصیلی کار کردیم، از این سه مقدمه دو مقدمه اش را دیگر ما کنار می گذاریم. یعنی مقدمه اول—یعنی این حد وسط که بین صلاة و سلب صلاة، ارتفاع نقیضین استحالة دارد فلذا باید یکی شان بباید—ما این را رد کردیم و درباره این که سلب تحصیلی را ملازم با چیزی قرار بدھیم و بگوییم اکل ملازم با سلب تحصیلی صلاة است، گفته‌یم این معنا ندارد. یا این که صلاة ملازم با سلب تحصیلی ازاله است، این هم معنا ندارد. اگر ازاله نقیض است و اگر سلب تحصیلی بخواهد ملازم باشد، اگر این حد وسط است، این ملازم‌هه بودن و این تلازم درست در نمی آید.

نکته‌ی سوم

حالا این جا امام‌مطالب دیگری هم دارند، که ما قبلاً بحثشان را کرده ایم. یکی این بود که این حرف از داخل خودش ارتفاع نقیضین در می آید! امام یک جمله خیلی قشنگی دارند که این جمله را من می گشتم که به شما نشان بدهم مرحوم آقای مطهری از کجا خوب استفاده می کند. "فالغط ناشی

صلاة، نقیض صلاة، تعبیر می کنم. و این تعبیر را به خاطر استحالة ارتفاع نقیضین می گوییم. اگر خوب تعقل کنی ارتفاع نقیضین یعنی چه؟! باید به سلب تحصیلی شیئت بدھی! اگر خوب این را تعقل و تصور کنی و با ما همراه بشوی، با آن استدلال فلسفی، باید بین سلب تحصیلی صلاة، که عدم صلاة است، رفع صلاة است، نقیض صلاة است و بین ایجاب عدولی فرق بگذاری. تو داریما ایجاب عدولی کار می کنی، داری با یک امر وجودی کار می کنی و فکر می کنی داری با نقیض کار می کنی! لذا این استدلال که می خواهد بگوید به دلیل استحالة ارتفاع نقیضین، فعل اکل، ملازم با عدم صلاة است، ملازم با ترک صلاة است، به این دلیل غلط است. این نمی تواند اثبات تلازم کند. ارتفاع نقیضین با سلب تحصیلی صلاة کار می کند. سلب تحصیلی صلاة، هیچ جایی صدق ندارد. مثل یک امر وجودی نیست!

نکته‌ی دوم

باز خدا امام را رحمت کند که خوب به این نکته پرداخته اند و آن این که اگر سلب تحصیلی شیئت ندارد، تلازم در آن معنا ندارد. من نمی توانم بگویم نقیض صلاة که سلب تحصیلی صلاة است، ملازم با چیزی است. یعنی هم آن استدلال غلط است که بخواهد از باب ارتفاع نقیضین صدقی درست کند و هم این مطلب که سلب تحصیلی را ملازم با چیزی قرار بدھد. یادتان باشد ما قبل این را چند بار خواندیم؛ نه می توانید بگویید مقارن است، نه می توانید بگویید ملازم است، نه می توانید بگویید مقدم است، نه می توانید بگویید مؤخر است. چند بار این‌ها را خواندید.

مقدمه اول خراب شد. مقدمه سوم هم که این بود که وقتی صلاة واجب است ترک صلاة یعنی تقیض صلاة حرام است، که ما آن را هم نشان دادیم اینگونه نیست. آن هم تمام شد.

بررسی مقدمه‌ی دوم

باقي می‌ماند آن مقدمه وسط که معرکة آراء است و آن مقدمه این است که اگر دو تا متلازم داشتیم آیا حتماً این اموری که با هم متلازم اند باید حکم واحد داشته باشند یا نه؟! روشن است که این استدلال آقایان متوقف بر قبیل این کبری استکه متلازمان باید حکم واحد داشته باشند که در بحث ما متلازمان، اکل و ترک صلاة است. ترک صلاة واجب است اکل هم واجب است. این بحث یک بحث بسیار قدیمی در علم اصول است و منای شبهه کعبی است.

بيان شبهه‌ی کعبی

خلاصه این بحث این است که چون متلازمان باید حکم واحد داشته باشند ما مباح نداریم، چون هر فعلی را که شما اسمش را می‌گذارید مباح، این لا اقل با ترک یک محرومی متلازم است. شما وقتی مشغول یک فعل مباح هستید این جا عدم کذب صدق می‌کند، این جا-خیلی وقت‌ها البته- عدم غصب، عدم غیبت، عدم فلان، بالاخره این دهان دارد می‌چرخد و می‌خورد و دیگر نمی‌تواند غیبت کند، این دو تا فعل وجودی با هم تضاد دارند، مثل غیبت و اکل؛ زبان چون دارد می‌چرخد و می‌جود دیگر غیبت نمی‌کند، دروغ نمی‌گوید، حرکت نمی‌کند که بالاخره یک حرفی

من عدم اعتبار الحیثیات و تقديم الحمل على السلب و عدم التفریغ بين السوالات المحصلة و الموجبات المعدولة و کم له من نظیر"

امام این را خیلی زیبا سر ناتمامی استدلال آن‌ها و ناتمامی قول به ملازمه‌ی بین تقیض به معنای دقیق فلسفی اش با یک امر وجودی تبیین می‌کنند و می‌گویند این‌ها دارند ایجاد عدوی فکر می‌کنند ولی کلمه تقیض را به کار می‌برند. قید حیثیات را نمی‌فهمند، من حيث هی را نمی‌فهمند، ولذا در گرفتاری می‌افتدند. سلب در مرتبه، ایجاد عدوی است نه سلب! اگر یادتان باشد آن جا که می‌گفتیم ماهیت در رتبه ذات هیچ نیست الا خودش، و بعد می‌گفتیم این‌ها معنایش همین بحث حیثیت است. علی‌آیی حال ما این‌ها را مفصل بحث کردیم و لذا از این بحث بی‌نیازیم.

اما اگر حالا یک کسی بگوید ما دنبال تقیض نیستیم، ما از این حرف‌ها نمی‌خواهیم بزنیم، نمی‌گوییم ارتفاع تقیضیں، نمی‌گوییم اجتماع تقیضیں، از این حرف‌ها نمی‌گوییم، خب بینیم چه می‌گوید.

حالدر آن کبری بحث می‌کنیم. سر این که متلازمان را اگر دو امر وجودی دیدم بعد خواستم برای متلازمانی که دو امر وجودی اند حکم واحد قائل بشوم، البته نه به آن حساب و کتاب عقلی ادق استدلالی که ظاهر عبارتشان است، آن را بررسی اش می‌کنیم. در خود عبارت‌ها می‌آید ان شاء الله و بررسی اش می‌کنیم.

در مقابل این حرف یک قانونی وجود دارد و آن این که نمی شود واقعه ای خالی از حکم باشد. آن بحث خلوٰ حدّه از حکم شرعی مطرح می شود.

ببینید چند تا بحث فنی است که باید یکی یکی این ها را رسیدگی کنیم. اگر متلازم هایی داشتیم- حالا عرفی نه عقلی- این متلازم های عرفی ما وضعیتشان از جهت کبرای وحدت حکم چه می شود؟ و اگر قرار شد در اینجا دو تا حکم فرض کنیم، این دو تا حکم یعنی چه؟ این دو تا حکم، حکم های انسائی اند یا این دو تا حکم می توانند حکم های فعلی باشند؟ آن قانون وجود احکام در هر حدّه ای و در هر واقعیتی، ناظر به چی است؟

بیان آخوند در وحدت حکم متلازمین

آقای آخوند این بحث مفصل را در کفایه طرح کرده و گفته ما قبول نداریم که الا و لابد متلازم ها باید حکم واحد داشته باشند. نه! حکم تابع مناطش است. ولی قبول داریم که حکم ها باید به گونه ای باشد که قابل امتثال باشد و الا تزاحم پیش می آید و در وادی فعلیت و انشاء می رویم. وقتی برویم در وادی فعلیت و انشاء، آخوند می گوید آن قانون ناظر به حکم انسائی است اما الان ما در فضای حکم فعلی هستیم. این ها را توضیح می دهیم که فعلیت آخوند یعنی چه؟ انشاء آخوند یعنی چه؟ و این قانون را رسیدگی می کنیم. اینجا معرکة الآراء است. چون این بحث فی نفسه فوائد اصولی جدی ای داردو ما را آماده می کند برای بعضی از بحث های فنی دیگرمان، این را رسیدگی می کنیم.

بیرون بیاید که حالا دروغ باشد یا غیبت باشد یا تهمت باشد. لذا این اکل وقتی ملازم می شود با نبودِ دروغ، نبودِ غیبت، نبودِ تهمت و به تعبیر دیگر این اکل، با عدم آن ها ملازم است و عدم آن ها واجب است فلذ این اکل واجب می شود. مبنای آن بحث کعبی این است که متلازمان حتما باید حکم واحد داشته باشند. وقتی متلازمان الا و لا بد حکم واحد دارند مباحی مانند اکل، واجب می شود چون متلازم با نبود چند تا محرم است.

اینجا اصولی ها وارد یک بخشی می شوند که ببینیم این کبری و ضعش چطور است؟ آیا درست است ما بگوییم متلازمانلا و لا بد باید حکم واحد داشته باشند یا نه بلکه هر حکمی تابع مناطش است و صرف تلازم اقتضاء وحدت حکم را نمی کند؟ اگر دو امری با هم تلازم داشتند اما مناط واجب در یکی بود نه در دو تا، آن که مناط دارد واجب است. بله! اگر دو امری متلازم بودند نمی شود دو تا مناط به خاطر تلازم، قابل تحصیل نباشند معا. نمی شود! اگر اینگونه شد باب تزاحم پیش می آید. مناط اهم فعلی می ماند مناط مهم انسائی می ماند و یک حکم اینجا شکل می گیرد. اما عیب ندارد که یکی مناط واجب داشته باشد یکی مناط اباحه داشته باشد. چه اسکال دارد؟!

یک بحث اصولی خیلی جدی ای داریم که متلازمان لازم نیست حتما وحدت حکم داشته باشند. اما نباید فرض کرد که حکم هایشان طوری باشد که نشود مناط ها را امثالکرد. اگر حکم ها معا قابل امثال نبودند باب تزاحم است و باب تزاحم ضوابط خاص خودش را دارد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

در این فضا با فرض عرفی بودن هم کار می کنیم. یعنی این فضا این استعداد را دارد که من بگویم ترک اصلاً نقیض نیست! یک امر وجودی است و آن ترک ملازم با اکل است. یک بار هم این را در همین جلسه عرض کردیم که در این فضا-نه با استدلال‌های آن‌ها بلکه با مسامحه‌ی از استدلال‌های آن‌ها- من می‌گوییم اکلی دارم و ترک صلاتی دارم؛ نمی‌گوییم ترک یعنی نقیض که از آن حرف‌ها بزنم. هر چند آن‌ها نقیض می‌گفتند، هر چند آن‌ها ضد عالم که می‌گفتند منظورشان نقیض بود و استدلال عقلی می‌کردند. خیر! من با فرض فضای عرفی این کبری را می‌خواهم رسیدگی کنم.

دو تا دیدگاه وجود دارد:

بیان اجمالی دیدگاه مشهور در وحدت حکم متلازمین

یک دیدگاه مشهور است که می‌گویند متلازم‌ها احکامشان تابع مناطقاتشان است. آخوند هم گفته این حرف یعنی احکام فعلی مد نظر است و لذا امکان ندارد دو تا حکم فعلی الزامی، مناطقات طوری باشد که این‌ها با هم یک جا بیایند یا حداقل در دو تا امر متلازم جمع بشوند. در وادی امتنال نمی‌شود. عقل می‌ایستد و یکی را از فعلیت خارج می‌کند و می‌گوید انشائی است. اما اگر یکی، حکم فعلی اش اباخه بود و یکی حکم فعلی اش وجوب بود، چه اشکال دارد؟! چه عیبی دارد؟! چیزی که مشهور می‌گویند این است.

وجود یک ضد ملازم با ترک ضد دیگر است. چون ترک را اگر تقیض و عدمی معنا کردیم دیگر نمی توانیم آن را محکوم به حکمی بکنیم! چه تلازم! چه تقدم! چه تأخیر! همان بحث هایی که کردیم. ولی آخوند صغیر را پذیرفته اند. محقق خویی رضوان الله تعالیٰ علیه هم مثل آخوند، صغیر را قبول دارد و از این جهت مقدمه اول را اشکال نمی کند. ولی ما به تبع حضرت امام رضوان الله تعالیٰ علیه قائلیم به این که در فضای استدلال عقلی محض، نمی توانیم به این که وجود یک ضد ملازم با تقیض ضد دیگر است ملتزم بشویم. درست در نمی آید.

البته گفتیم سر کبری که رسیدیم در فضای عرف ان شاء الله مقداری بحث عرفی هم خواهیم کرد. اما ما باشیم و بحث عقليمان، ما صغراًی را که آخوند پذیرفته و محقق خویی پذیرفته اند نمی پذیریم و یکی از تهافت هایی که در فرمایشات محقق خویی هم هست همین است که قبله در بحث های عقلی ایشان یک بحث عقلی محض ارائه می کرد اما اینجا تقریباً عدول فرموده اند. دیگر در حد یادآوری عرض می کنم چون قبله فرمایشات محقق خویی را هم خوانده ایم.

کما این که ما مقدمه سوم را هم قبول نکردیم. البته آخوند هم منکر است که امر به شاء مسنتم نهی از ضد عامش باشد. مرحوم اقای مظفر هم نمی پذیرد. هر چند در مقدمه اول سکوت کرده است. یعنی به مقدمه اول اشکالی نکرده اند.

جلسه شانزدهم: مسلک تلازم

تاریخ: ۹۵/۰۹/۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صل الله على محمد و آلـه الطـاهـرـيـن

مروری بر جلسات گذشته

بحث ما درباره مسلک تلازم برای اثبات حرمت ضد خاص بود. عرض شد که آقای آخوند در مسلک تلازم، صغراًی مسأله را قبول کردن و اشکالشان در کبری است. کما این که اشکالشان در حرمت ضد عام هم هست-مثل ما- ولی صغیر را قبول کردن. یعنی استدلال مسلک تلازم، صغراًی دارد که وجود یک ضد، ملازم با عدم ضد دیگر است و کبرایی دارد به عنوان این که متلازمن باشد در حکم، متحدد باشند. بنابراین وقتی در صغیر وجود صلاة ملازم با ترک أكل است و در کبری متلازمن باشد در حکم یکی باشند نتیجه این می شود که صلاة واجب است، ترک أكل هم واجب است. و اگر ترک أكل واجب شد، ضد عامش که أكل است محروم می شود. این مدعای آقایان است. سه مقدمه، در دو قیاس. آقای آخوند مقدمه اصلی- یعنی صغیر- راقبول کردن و لی ما صغیر را پذیرفته‌یم. گفتیم ما اگر بخواهیم یک استدلال عقلی داشته باشیم نباید قبول کنیم که

محل نزاع در مقدمه‌ی دوم مسلک تلازم

ولی معرکة الآراء آن مقدمه دوم است که گفتم بحث را باید امروز شروع بکنیم و آن این که آیا متلازمین باید حکم واحد داشته باشند یا نه! لازم نیست که متلازمین حکم واحد داشته باشند؟! اگر ملاک در این‌ها وجود نداشته باشد آیا می‌شود گفت لازم – با این که ملاک حکم را ندارد حکم‌ش همان حکم ملزم است؟ چون اگر ملاک حکم وجود داشته باشد، آن موقع لزوم حکم از باب وجود ملاک حکم است! فعلاً این محل بحث ما نیست. نزاع ما و نزاع مشهور در این مقدمه دوم – یعنی کبرای قیاس اول – این است که ما متلازمینی داشته باشیم که یکی ملاک را داشته باشد اما دومی مناطق و ملاک را نداشته باشد. صرف تلازم بخواهد برای او حکمی را ثابت کند. دعوا سر این است اگر الف و ب تلازم داشته باشند و الف مناطق حکم وجود را دارد، ب مناطق حکم را ندارد. آیا صرف تلازم اقتضا می‌کند این دو واقعیتی که یکی ملاک و مناطق را دارد یکی مناطق و ملاک را ندارد متحد الحکم باشند یا نه؟

تقریر امام(ره) از استدلال قائلین به کبرای تلازم

استدلالی که آقایان این جا قائل اند و بر آن مصر هستند – به بیان روان و مختصر حضرت امام رضوان الله تعالیٰ علیه که مورد استفاده تلامذة ایشان هم قرار گرفته – خلاصه اش این است که اگر فرض کردیم وجود یک ضد واجب است ولی عدم ضد دیگر وجود ندارد، تالي فاسدش این است که یا اقتضا تکلیف ما لا یطاق دارد یا واجب باید واجب نباشد! چرا؟ ملازمه چیست؟ فرض این

است که وجود ازاله واجب است. اما ترک صلاة واجب نیست. وجود صلاة واجب است اما ترک اکل واجب نیست. صغیری را هم قبول داریم. دیگر قبول داریم که وجود یک ضد ملازم با تقیض ضد دیگر است. وجه ملازمه این است که اگر

این ترک اکل یا ترک صلاة واجب نباشد باید احد احکام اربعة دیگر را داشته باشد. یا باید محرم باشد یا باید مستحب باشد یا باید مکروه باشد یا باید مباح باشد. نباید واجب باشد. فرض بر این است و جامع این چهار حکم جواز ترک است. یعنی اینگونه می‌شود که صلاة واجب می‌شود، ترک اکل که ملازم آن است جائز الترک است. ازاله واجب است اما ترک صلاة جائز الترک است. اگر اینگونه شد، آن موقع تکلیف ما لا یطاق است. این که شارع وجوب صلاة را گردن من بگذارد اما نسبت به ملازمتش که ترک اکل است بگوید خواستی ترک را ترک کن یعنی بخور! دیگر تکلیف ما لا یطاق است. فرض بر این است که این‌ها در وجود لا ینفک هستند. شارع چطور الزام می‌کند به یک طرف از آن طرفه من می‌گوید مختاری! برو رهایش کن؟! پس شارع یا باید دست از الزام این فعل بردارد که خروج واجب از وجوبش می‌شود یا باید دست از آن جواز بردارد یعنی ترک اکل واجب بشود. این خلاصه استدلال این‌ها است لذا مدعای درست در می‌آید که من یک بین فعل ضد و ترک ضد دیگر تلازمی دارم اگر این ملازمه را قبول کردم قبول هم دارم که آن ترک ملاک را ندارد اما به خاطر محذوری که گفتم یعنی یا به خاطر خروج واجب از وجوبش یا به خاطر تکلیف بما لا یطاق شارع مجبور است این را واجب کند.

داشت. ایشان در مراتب حکم گفت من یک مرتبه ملاک دارم که به آن گفتم اقتضاء یک مرتبه انشاء دارم که خدای متعال بر طبق آن ملاک، حکم را انشاء می کند. مال لوح محفوظ است. یک مرتبه فعلیت دارم. مرتبه فعلیت یعنی مرتبه ای که حکم باعثیت دارد، زاجریت دارد، بعد هم یک مرتبه تنجز دارم که من باید به آن حکم زنده باعث یا زاجز علم آن پیدا بکنم تا تنجز پیدا بکند.

خلاصه حرفش این است که بله! به حسب واقع این حادثه ملاکی دارد و بر اساس آن ملاک در لوح محفوظ حکم انشاء شده اما این که این حکمی که بر اساس آن ملاک، در لوح محفوظ انشاء شده، به فعلیت بر سرده باعثیت داشته باشد زاجریت داشته باشد ثابت نیست.

مثال اول برای توضیح بیان آخوند(ره)

مثال خیلی خوبی که برای فرمایش آخوند می زند مثال استطاعت است. شما می گویید یک حکم وجوب حج دارم که انسائی است. اما این حکم انسائی وجوب حج در لوح محفوظ وقتی برای من زنده است و من را وادر می کند که بروم تحصیل مقدمات سفر حج را انجام بدhem که مستطیع بشوم. قبل از استطاعت آن وجوب الله علی الناس حج الیت من را حرکت نمی دهد. فعلیتپیدا نمی کند. آن حج الیتی من را حرکت می دهد که شرط فعلیتش - یعنی استطاعت - در من حاصل بشود. آن موقع حکم فعلیت پیدا می کند.

مبنای کبرای مسلک تلازم در بیان جناب آخوند(ره)

اینجا تنها مسئله و نکته ای که مبنای این استدلال است همان است که محقق خراسانی در کفایه به آن پرداخته و ما دیروز هم به آن اشاره کردیم. آن نکته ای که مبنای این استدلال است این است که خدای متعالی در هر واقعه ای یک حکم دارد و آن حکم شرعی که حکم خدا است یشترک فیه العالم و الجاهل. لذا به تعبیر آخوند قوام اصلاح استدلال به این کبری است. چرا؟ به خاطر این که دیدید استدلال این بود که این ترک اکل اگر واجب نباشد یکی از احکام اربعة دیگر را دارد که جامع آن ها جواز ترک است. محظور از اینجا پیدا شد.

آقای آخوند رضوان الله تعالیٰ علیه در کفایه، به این مبنای اشکال کرده اند و در واقع استدلال آنها را با انکار مبنای کبری باطل کرده است. دیروز اشاره کردیم گفتیم تفصیلش را امروز می گوییم.

آقای آخوند گفته ما قبول داریم خدا در هر حادثه ای حکمی دارد که در آن جاهل و عالم مشترک اند اما چه کسی گفته آن حکم، حکم فعلی است که شما آن گردن من بگذارید این ترک اکل اگر واجب نباشد حتما باید مباح نباشد اگر مستحب نباشد اگر مستحب نباشد مکروه باشد اگر مکروه نباشد حرام باشد؟! نه! یک حکم انسائی دارد و من دسترسی به آن حکم انسائی ندارم ولی حکم فعلی لازم نیست داشته باشد. آقای آخوند می گوید

من آن قانون را قبول دارم که خدای متعال در هر حادثه ای حکمی دارد اما آن حکم را من انسائی معنا می کنم نه فعلی. توضیح فرمایش آخوند بر می گردد به آن بحثی که ایشان در مراتب حکم

مثال دوم

از ضروریات است که ان الله تبارک و تعالی فی کل واقعه حکما یشترک فیه العالم و الجاهل، این را من قبول دارم! اما این قانون که مورد قبول من است معنایش وجود احکام لوح محفوظی است. احکامی که بر طبق مناطق و ملاکات اولیه جعل می شوند. اما از کجا این قانون در آمده که حتما باید هر حادثه ای حکم فعلی داشته باشد؟! اگر این کبری را انکار کردیم، یعنی گفتیم ما زیر بار فعلیت چنین حکمی نمی رویم آن موقع استدلال آقایان کلا متلاشی می شود. آقای آخوند می گوید آن حرف شما معنایش این است که این ازاله واجب است، ترک صلاة باید محکوم بأخذ احکام فعلی بشود. از چهار حکم فعلی باقی مانده هر کدام که درباره ترک صلاة پیاده شود محدود تکلیف ما لا یطاق یا خروج الواجب عن کونه واجبا را به دنبال خواهد داشت. اگر ما بخواهیم با کمک توضیحات امام رضوان الله تعالی علیه کفایه را معنا کنیم، همین است که من یک صورتی بدhem به آن استدلال بعد بگوییم آن چهار حکم اینگونه اند، آخوند بگوید من آن مبنا را قبول ندارم من مبنا را احکام انشائی می دانم آن اشتراک را در مرحله انشاء قائل هستم نه در مرحله فعلیت. نتیجه حرف آخوند این است که به خاطر آن محدود تکلیف ما لا یطاق متلازمین نمی توانند در مرحله فعلیت دو تا حکم مخالف داشته باشند که قابلیت امتحان نداشته باشد. مثل همین که الان گفتم تکلیف ما لا یطاق می گوید دو تا حکم فعلی غیر قابل جمع در وادی امتحان ندارد! امکان ندارد خداوند و جوب ازاله را که واجب اهم است حفظ کند از آن طرف هم علی قول به این که نهی از ضد عام داریم، حرمت ترک صلاة را حفظ کند! نمی تواند! اما اگر آن مبنا را انکار کردیم دلیلی نداریم بر این که این متلازمین در حکم یکسان باشند. این فرمایش آخوند بود.

مثال سوم

یا مثلا در مقدمه واجب، بعضی ها می گویند وقت قید هیئت است. گاهی وقت ها می گویند وقت قید ماده است. اگر یک چیزی شرط فعلیت وجود شد معنایش این است که وجوب انشاء شده است. در لوح محفوظ هم وجود دارد. اما تا آن شرط تحقق پیدا نکند آن وجوب فعلیت پیدا نمی کند.

جناب آقای آخوند حرفش این است که در شرایطی که مثلا دو واجب با هم تراحم می کنند- مثلا من یک ازاله دارم یک صلاة دارمفرض این است که ازاله واجب اهم است صلاة واجب مهم است- واجب اهم فعلیت و باعثیت پیدا می کند یا اگر از آن نهی شدیم زاجریت پیدا می کند. اما واجب مهم به خاطر این که من قدرت بر امتحانش را ندارم و شارع من را قادر بر آن نمی داند، از فعلیت می افتد و حکم انشائی می شود.

آخوند می گوید من در فضای کار خودم یک انشاء دارم، یک فعلیت دارم. در این فضا من می خواهم به شما بگوییم این دو تا شیئی که با هم تلازم دارند، دو تا حکم فعلی ندارند. بعده می گوییم محقق خوبی این را یک مقدار جلوتر هم برد و گفته اند و اصلا این که هر دو، حکم فعلی داشته باشند لغو است! آقای آخوند گفته لازم نیست. در همین فضا می گوید من دو تا حکم انشائی دارم. بله! حکم در لوح محفوظ هست و قانون مورد اشاره شما- که حالا بگوییم اجتماعی است یا بگوییم

ایشان یک استدلال دیگر می کنند که وقتی می گوییم إن الله تبارک و تعالى فی کل واقعه، چه کسی گفته عدم، واقعه است؟! عدم واقعه نیست! واقعه امور وجودی و افعال وجودی ما هستند.

اشکال اول به پاسخ دوم مرحوم فاضل(ره)

این حرف بازگشتش به انکار صغیری است. ما دیروز بحث کردیم که اصلاً ما صغیری را می پذیریم یا نمی پذیریم؟ امروز هم اول بحث برای همین دوباره یادآوری اش کردم. قبول داریم که ترک اکل ملازم با فعل صلاة است؟ ترک صلاة، ملازم با فعل ازاله است؟ یا نه؟ این پاسخ، بازگشتش به این است. فرض ما در این بحث کبروی، قبول صغیری است! یعنی من فرض کردم که با کسی بحث می کنم که صغیری را قبول کرده است.

این حرف شما که اصلاً عدم واقعه نیست. عدم حیثیتی ندارد تا خدا برای آن حکمی قائل بشود. لذا ان الله تبارک و تعالى فی کل واقعه حکماً یشترک فيه العالم و الجاهل، مختص امور وجودی است-اگر معنایش این است، که شما دوباره برگشته اید صغیری را دارید انکار می کنید! و لذا به نظر ما این پاسخ نمی تواند بعد از تنزل از قبول صغیری پاسخی تلقی بشود. کسی که فرض کرده صغیری درست است نمی شود بیاید دوباره برگردد بگوید نه! عدم که چیزی نیست که خدا بخواهد برای آن حکمی قائل بشود.

سوال...پاسخ: بله دیگر با مروری که ما بر مجموع عبارت های آخوند کردیم منظور حکم انسائی است با همین ذیلی هم که عرض کردم که آخوند صدر عبارتش این است که نباید دو حکم مخالف هم باشند یعنی در وادی امثال باید دو حکم فعلی را بشود امثال کرد اما از این که بگذریم دیگر بقیه اش مشکل ندارد.

حالا ما از فرمایش استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل رضوان الله تعالى عليه شروع کنیم بعد برگردیم به عبارات استادشان امام و بعد عبارات حضرت آیت الله خوبی بعد هم برگردیم به فرمایش محقق نائینی رضوان الله تعالى عليهم.

پاسخ های مرحوم فاضل(ره) به کبرای مسلک تلازم پاسخ اول

استاد بزرگوار ما تقریباً به این استدلال سه تا پاسخ داده اند. یک پاسخشان همین پاسخ آخوند است که آن اشتراک احکام بین عالم و جاهل مربوط به لوح محفوظ است. مربوط به حکم انسائی است که این حرف، حرف آخوند است. من هم توضیح دادم. بعده ان شاء الله اگر خواستیم نظر بدھیم این را بررسی اش می کنیم.

پاسخ دوم

دوم: این که این قانون ان الله... کبرایی است که تطبیقش بر مصاديق و موضوعاتش باید به دست عرف دقّی صورت بگیرد. بله بعداً بحث می کنیم که ممکن است یک کسی ناینی بگوید عرف دقی هم این را قبول ندارد، آن یک حرف دیگر است. این را بحث می کنیم ان شاء الله. ولی همینطوری به این راحتی صریح و روشن انکار کنیم نه! این قبول نیست.

پاسخ سوم مرحوم فاضل(ره) به کباری تلازم

ایشان یک اشکال دیگر دارد و آن این است که اگر کسی بگوید عدم حکم دارد باید قائل شود که در هر واجبی، دو حکم شرعی وجود دارد! وقتی می گوییم صلاة واجب است ترك صلاة هم باید حکمی داشته باشد. چون دیگر ترك صلاة می شود یک واقعه، خدا هم قرار است در این ترك صلاة حکمی داشته باشد.

این پاسخ قشنگ تر از اولی است. یعنی فرض کرده که ترك، یک واقعیت عرفی پیدا کرده و این ترك صلاتی که واقعیت عرفی دارد حکم دارد. لذا ایشان می فرماید اگر اینگونه گفتیم، آن موقع اگر کسی ترك صلاة کرد باید دو عقاب بشود. یکی برای حکم و جوب صلاة که حکم خدا است، یکی برای ترك صلاة که به عنوان حکم خدا حرمتی دارد. بعد هم خودشان می گویند این جا اشکال نکنید که آن جا ما یک وجوب غیری داشتیم، یک حرمت غیری داشتیم و این ها استحقاق عقوبت مستقل نداشتند. ایشان می گوید نه! اگر کسی آن قانون را سر عدم پیاده کرد این جا قطعاً احکام، باید نفسی بشوند و اگر نفسی شدند آن موقع دیگر آن جواب قبلی هم به درد نمی خورده من

این جور حرف زدن یک مقداری محل اشکال است. انصاف مسأله این است که ما اگر صغیر را پذیرفتهیم، فرضمان این است که عدم یک واقعه است و وجود هم یک واقعه است. این ها هم با هم تلازم دارند ولو عرفان! نه عقلا! بلکه عرفان ها دو تا واقعه هستند و با هم ملازم اند مجبوریم برای هر کدام حکم قائل بشویم. نمی شود اینگونه گفت که حکم ندارند. لذا به نظر ما این فرمایش ایشان بعد از تنزل از قبول صغیر فرمایش تامی نیست.

اشکال دوم به پاسخ دوم مرحوم فاضل(ره)

کما این که إن شاء الله بعداً بحث می کنیم که این قانون إن الله تبارک و تعالى فی كل واقعة حکما، موضوع را از عقل می گیریم یا از عرف می گیریم؟ یعنی غیر از بحث تنزل این مطلب دو می است که می خواهم عرض کنم. اصلاً ما موضوع اینگونه قانونها را اگر بخواهیم از عرف بگیریم دیگر نباید بعضی از آن بحث های محض عقليمان را در این موضوعات عرفی دخیل کنیم. کما این که خود حضرت امام رضوان الله تعالى علیه که مفصل قائل هستند به این که عقلاً عدم مضاف حظی از وجود ندارد وقتی وارد بحث های عرفی می شوند و موضوعات عرفی می شود عرفی بحث می کنند. لذا به نظر ما این جور حرف زدن فيه ما فيه! لذا خدمت استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل می خواهیم بگوییم انصاف مطلب این است که حق با آخوند است که اینگونه اشکال نکرده است. به دو دلیل یکم: این که فرض بر این است که صغیر را قبول داریم.

بگویم موضوع حکم را از عرف گرفته ام. حرمتی هم به عنوان حکم خدا برای آن درست کردم. حرمتش هم حکم عقلی نیست! در ضد عام بحث کردیم که یک نهی عقلی داریم و دیگر به یک نهی شرعی نیاز نداریم، الان می خواهیم بگوییم از باب *فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقْعَدٍ حَكْمًا يُشَرِّكُ فِيهِ الْعَالَمُ وَ الْجَاهَلُ، نِيَازَ دَارِيْمِ!* دیگر حواستان باشد! آن جا که بحث ضد عام مطرح بود، ما اشکال می کردیم که این می تواند غیری باشد، می تواند عقلی باشد، اما این جا دیگر فرض بر این است که راه بسته است! نه می شود بحث ضد عام را پیاده کرد نه می شود بحث حرمت عقلی را پیاده کرد! چرا؟! به خاطر کبرای *فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَكْمًا يُشَرِّكُ فِيهِ الْعَالَمُ وَ الْجَاهَلُ.*

روی جواب ایشان یک تأملی بکنید. بعد یک جواب دیگری هم دارند که آن را جواب نهایی تلقی می کنند که آن را هم *إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَرِدًا بِرَسْوِيْ مِيْ كَنِيْمِ*. یک نگاهی هم به عبارت محقق خوبی رضوان الله تعالى علیه و محقق نائینی داشته باشید تا به عبارت امام برسیم. بحث ما آن بحث کبری است.

و صلی الله علی محمد و آلہ الطاهرين.

جلسه هفدهم: مسلک تلازم

تاریخ : ۹۵/۰۹/۳۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد آل الطاهرين

مروری بر مطالب گذشته

مشترک اند. آن موقع اگر ترك أكل ملازم فعل صلاة است ولی جائز الترك است یا این جواز به صلاة هم سرایت می کند و واجب از واجب بودنش خارج می شود یا این که نه، در عین این که این ملازم است و جائز الترك است صلاة واجب می ماند ولی تکلیف ما لا یطاق است این تقریباً استدلال کبری است. عرض شد این استدلال توسط محقق خوبی رضوان الله تعالى علیه با یک حد وسط فقط بیان شده و آن هم مسأله تکلیف ما لا یطاق است. یعنی در بیانات محقق خوبی رضوان الله تعالى علیه این استدلال را دو طرفی بیان نفرمودند که بگویند یا واجب واجب نخواهد بود یا تکلیف تکلیف ما لا یطاق است. در بیانات حضرت امام دو طرفش آمده به شکل یک منفصله ای

که بالاخره اگر این ها اتحاد در حکم نداشته باشند احد المخذولین پیش می آید. اما در بیان محقق خوبی رضوان الله تعالى علیه فقط این مقدارش هست که تکلیف ما لا یطاق پیش می آید چون این ها متلازم اند و نمی شود فرض کرد که یکی جائز و یکی واجب باشد. بعد هم عرض کردیم محقق خوبی بیانش در این رد کبری یک جمله بیشتر نیست. ایشان صغیری را پذیرفته ولی کبری را با یک جمله در مآل رد کرده است، که بله ما اگر فرضمان این باشد که مناط تکلیف در ملازم دوم وجود ندارد، نمی شود قائل شد به این که ترك أكلی که مناط وجوب را ندارد واجب است. چرا؟ به خاطر این که شما دارید به خاطر تکلیف ما لا یطاق ما را به وجوب ملزم می کنید. ما می گوییم نه، اصلاً حکمی ندارد برای خروج از تکلیف ما لا یطاق. خروج از تکلیف ما لا یطاق انحصار ندارد به این که ترك أكل واجب باشد. نه، ترك أكل می تواند واجب باشد همراه با فعل صلاة، آن موقع تکلیف ما لا یطاق نیست. ترك أكل می تواند در واقع حکمی نداشته باشد ولی صلاة واجب باشد که باز هم

بحث ما درباره کبری مسلک تلازم بود. عرض شد که این کبری ادعا دارد که متلازمین باید حکم واحد داشته باشند. و استدلال این کبری را اینگونه می شود جمع کرد و بیان کرد. که البته در عبارات حضرت امام رضوان الله تعالى علیه آمده و استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل هم از زبان استادشان حضرت امام اینگونه استدلال کبری را نقل کردند که اگر متلازمین حکم واحد نداشته باشند که در ما نحن فيه اینگونه است، اگر فعل صلاة که واجب است و ملازم با ترك أكل است با فرض این که ما صغای این استدلال را قبول داشته باشیم، اگر فعل صلاة واجب است و ترك أكل واجب نباشد لازم می آید یا این که واجب، واجب نباشد یا این که تکلیف ما لا یطاق لازم می آید به خاطر این که اگر ترك أكل واجب نباشد أحد احکام اربعة را خواهد داشت وأحد احکام اربعه در جواز ترك أكل

بطاق جایی پیش می آید که یکی واجب و یکی محرم باشد، یکی امر به آن بخورد و یکی نهی به آن بخورد،

آن موقع بله، چون فرض ملازمه وجود دارد نمی شود این ها را مثال کرد. نمی شود من هم صل را امثال کنم به اصطلاح هم نهی از ترک صلاة را امثال کنم. من نمی توانم. یا نهی از ترک اکل را امثال کنم نمی توانم. وفرض هم بر این است که این ها در واقع ملازم اند. این فرمایش محقق خوبی است.

اشکال به فرمایش محقق خوبی(ره)

اما گفتیم که در این فرمایش محقق خوبی یک مشکلی وجود دارد و آن مشکل این است که محقق خوبی به آن نکته اصلی فرمایش آخوند پرداخته است. نکته اصلی ای که آخوند با آن کار می کند این است ما چرا می گوییم این ملازم باید واجب باشد. چرا می گوییم خروج از تکلیف ما لا یطاق الزاما

به این است که هر دو واجب باشند؟ به خاطر آن که (تیکه آن طرفش را آقای خوبی نگفته است) ان الله تبارک و تعالی فی کل واقعه حکما یشتراك فيها العالم و الجاهل .اگر این کبری را بگوییم آن موقع آن بنده های خدا با این کبری دارند استدلال می کند و آخوند این را بیان کرده است.لذا اگر این را نگوییم،بله فرمایش آقای خوبی برای جواب از کبری تمام است. اما اگر این را گفتیم آن

تکلیف ما لا یطاق پیش نمی آید. یعنی خروج از تکلیف ما لا یطاق منحصر نیست در این که صلاة که واجب است و ترک اکل هم ملازمش است ترک اکل واجب باشد . خیر ، چنین محدودی لازم نمی آید. می شود فرض کرد که ترک اکل محکوم به هیچ حکمی نباشد و تکلیف ما لا یطاق هم پیش نمی آید.و می شود هم فرض کرد ترک اکل واجب باشد اگر ملاکش را داشته باشد آن موقع هم تکلیف ما لا یطاق پیش نمی آید. بله یک جا تکلیف ما لا یطاق پیش می آید و آن وقتی است که این ترک اکل منهی

باشد و صلاة واجب باشد، آن موقع تکلیف ما لا یطاق پیش می آید. آن موقع تراحم در مقام عمل پیش می آید که فرض بر این است این ها ملازم اند یکی واجب است و یکی محرم است. نمی شود امثالشان کرد.

استفاده محقق خوبی از کلام آخوند در انکار کبری

گفتیم در بیان محقق خوبی این مقدار مطلب وجود دارد که در واقع بخشی از کلام آخوند است دیروز هم عرض کردیم بخشی از کلام آخوند در کلام محقق خوبی آمده و محقق خوبی تمرکزش برای انکار کبری بر بخشی از فرمایش آخوند است. که خلاصه این بخش این است که حد وسط استدلال، تکلیف ما لا یطاق است. اولا تکلیف ما لا یطاق با اتحاد حکمین رفعش منحصر در اتحاد حکمین نیست. نه، می شود تکلیف ما لا یطاق را رفع کرد با نبود در آن ملازم. بله تکلیف ما لا

جواب دادند که این را خراب کند. تمرکز مطلب را برده اند سر این جواب، که جواب اول را گفتیم این به منزله انکار صغیر است که ایشان گفته بود عدم واقعه نیست که می گوییم حکمی دارد، ما این حرف را نپسندیدیم و ردش کردیم. جواب دوم را گفتیم آخوند بیان کرده و بعداً بررسی اش می کنیم که مبنایی است.

آخوند گفته که این قانون ان الله تبارک و تعالیٰ حکما ناظر به لوح محفوظ است نه ناظر به مرحله فعلیت که این را هم گفتیم حرف خوبی است ولی باید مبنایش را بعداً بررسی کنیم. که اگر این حرف مبنایش را قبول کردیم آن موقع آقای آخوند می گوید بله ملازم دیگر حکم دارد ولی حکم فعلی ندارد و در مقام فعلیت بلا حکم است. قشنگ این خلاً جواب آقای خوبی است که با این بحث آقای خوبی درست درمی آید.

(سؤال ...پاسخ:) نه ... آقای خوبی گفت ملازمه را قبول دارم. و گفت صغیری تام است. دیروز خواندیم که ایشان فرمودند صغیری تام است. بحث عدمی که هست ولی ملازمه را قبول کرده است.

(سؤال ...پاسخ:) آخوند می گوید از کجا دلیل دارید که در مرحله فعلیت هر واقعه ای حکمی دارد.....اما همان جا هم گفتیم که اتفاقاً دیروز هم ادامه اش دادیم گفتیم اگر در وادی امتثال شما گرفتار تراحم شدید یکی از فعلیت می افتد. بهترین شاهدش هم همین است. لذا گفت آن جایی هم که ما می گوییم دو تا حکم فعلی وجود داشته باشد در مرحله فعلیت، اگر دچار مراحتم در امتثال شدید حکم انسانی می ماند ولی حکم فعلی می رود هم رتبه اند به حسب ابتدا یعنی به حسب

موقع آقای خوبی باید این را برایمان حل کند. لذا ما حرف مهم مان این بود که نمی شود کبری را به صرف فرمایش محقق خوبی جمع و جور کرد.

پس ما برای حل مشکل ناگزیریم در واقع این مسأله را حل کنیم. و آخوند هم با دقت به این مسأله برداخته است. اگر این مسأله را اضافه کنیم آن موقع استدلال بر می گردد به همان فرمایش مهم حضرت امام که این ملازم یعنی صلاة، واجب است. ترک اکل که ملازم دیگر است اگر واجب نباشد چون باید محکوم به یک حکم شرعی باشد می شود أحد احکام اربعه. و اگر شد أحد احکام اربعه تکلیف ما لا یطاق پیش می آید یا واجب از وجوبش خارج می شود . متأسفانه در بیانات محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه حد وسط کبری ناقص بیان شده وقتی ناقص بیان بشود آن جواب آقای خوبی کافی است که من بگویم برای خروج از محدود تکلیف ما لا یطاق من الزام ندارم به این که دو تا را واجب بدانم. نه، صلاة را واجب می دانم و ترک اکل را بدون حکم. بله اگر استدلالشان همین بود فرمایش حضرت آقای خوبی درست بود. اما آن ها این را نمی گویند تنها آن ها کبراًی دارند که إن الله تبارک و تعالیٰ فی کل واقعه حکماً يشترک در این حکم العالم و الجاھل. لذا نمی توانید فرض کنید آن ملازم بدون حکم است چون باید حکم داشته باشد اولاً. قرار هم هست که آن حکم از نوع حکم ملازمش نباشد یعنی وجوب نباشد ثانیاً. این مشکل پیش می آید این خلاصه بحثی بود که تقریباً انجام دادیم. و بعد گفتیم به همین دلیل ما باید تمرکز بحثمان برود سر آن قانون که فإن الله تبارک و تعالیٰ حکماً يشترک فیهَا العَالَمُ وَ الْجَاهِلُ. تکلیفیش چه می شود ؟ در این جا عرض کردیم که استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل رضوان الله تعالیٰ علیه چند تا

هر واقعه ای حکمی دارد. در هر واقعه ای، یعنی ترک صلاة که تقیض صلاة است حکمی دارد. حکم این واقعه وجوب است حکم این واقعه حرمت است. شما نماز که نخواندی در واقع با دو حکم خدا مخالفت کردی هم وجوب صل را خراب کردید هم حرمت عدم صلاة را. ایشان می گوید این تعدد عقاب است. بعد هم همین جا دفع دخل می کنند که شما این جا را با نهی غیری مقایسه نکنید.

اشکال به پاسخ سوم مرحوم فاضل(ره)

به نظر ما این اشکال هم مثل اشکال اول وارد نیست.

اشکال اول ایشان وارد نبود چون به انکار صغیری بر می گشت. این اشکال هم وارد نیست. توضیح آن که خوب توجه بکنید. اولاً این اشکال، اشکال به اصل مطلب نیست. اشکال به نظریه محقق نائینی است که انشاء الله امروز توضیحش را می دهیم. چرا؟ چون الان دعوای ما سر ضد خاص است نه سر ضد عام. دعوای ما سر این است که شما یک صل دارید یک ترک اکل دارید. الان بحث سر صل و ترک صلاة آمده است. صلاة و ترک صلاة یک حساب دارند که حالا بحثشان را می کنیم. صلاة و ترک اکل هم یک حساب دارند. این مسئله که الان ایشان دارد اشکال می کند اشکال به نظریه محقق نائینی است که فرمایش ایشان را امروز عرض می کنم این اولاً بحث ما سر وجوب صلاة است و ترک اکل نه سر وجود صلاة و عدم صلاة. منتها ایشان خواسته اند بگویند مبنی

جنس. اما اگر در وادی امثال آمدید مزاحمت پیش آمد و مزاحم شدند در یک زمان، ما خودمان هم می گوییم که اهم فعلی می ماند مهم از فعلیت می افتد. مثل الان خواندیم ازاله و وجوب صلاة دو حکم متضاد اند اگر با هم قابل امثال نبودند که فرض این است در یک ظرفی قابل امثال نیستند یکی از فعلیت می افتد.

بنابراین گفتیم این پاسخ استادمان پاسخ مبنایی است. ما ان شاء الله رسیدگی اش می کنیم.

پاسخ سوم مرحوم فاضل(ره)

پاسخ سومی را استاد بیان کردند که باید امروز بررسی اش کنیم که دیروز هم آنرا خواندیم. پاسخ سوم این بود که استاد می خواستند بفرمایند که ما اگر قائل بشویم به این که در هر واقعه ای خدا یک حکمی دارد عدم هم یک واقعه است اشکال ندارد و در این عدم هم خدا یک حکمی دارد این هم اشکال ندارد. اما می دانید این مستلزم چیست؟ مستلزم این می شود که شما وقتی با یک وجوبی مخالفت می کنید دو عقاب بشوید. چرا؟ وقتی شما ترک صلاة می کنید آن موقع حرفتان این می شود که یک ملازمه ای دارید بین صل و بین نهی از تقیض. نهی از تقیض را هم حکم خدا، یعنی تقیض را هم دارای حکم می دانید وقتی این ملازمه را درست کردید یک

نهی یعنی گفتید صل، (که قبل این خواندیم) در بحث ضد عام وقتی گفتید صل ملازمه دارد با لا تترک الصلاة. لا تترک الصلاة یعنی ترک الصلاة تقیض صلاة است فرض هم این است که خداوند در

تعالیٰ فی کل واقعه حکما . این را می خواهد دلیل کند و بگوید خود این قانون چون اقتضاء کرده خدا در هر واقعه ای حکمی داشته باشد عدم هم واقعه است پس باید این جا حکم داشته باشد . مامی گوییم بسیار خوب این قانون می تواند یک حکم را بدهد اما چه کسی گفته آن حکم حرمت است

آن هم حرمت نفسی که تعدد عقاب بیاورد؟ این جا متأسفانه یک پرشی دارد اتفاق می افتد . لذا این درست نیست که من بگوییم نقض إن الله تبارک و تعالیٰ فی کل واقعه حکما به تعدد عقاب است به خاطر این که صلاة واجب است ترک صلاة حرام است . می گوییم حرام از کجا در آمد؟ آن قانون می گوید خدا حکمی دارد، از کجای آن قانون در آمد که این حکم حرمت نفسی است که شما از داخل آن قانون حرمت نفسی بگذارید گردن آقایان و بعد با حرمت نفسی و وجوب نفسی تعدد عقاب درست کنید؟! و مخالفت واحده اول بحث است . لذا به نظر ما این مسأله محل اشکال است . این بیان استاد بزرگوار ما محل اشکال است . نمی شود اینگونه که ایشان استدلال کرده بیاییم و بگوییم یردّ بر حرف مشهور، و یردّ بر آن هایی که این قانون را می آورند

تعدد عقاب بر مخالفت واحده محقق نائینی . البته قبلا در ضد عامش را خواندیم حالا این جایش را هم می خوانیم . نائینی می گفت یک لزوم بین بالمعنى الاخصی وجود دارد بین امر به شیء و نهی از ضد آن، یک حساب دیگری است . شما ادعا می کردید امر ملازمه با نهی دارد . امر به شیء ملازمه دارد با نهی از ضد عامش . می خواست نهی را از لزوم بین بالمعنى الاخص امر در بیاورد . شما می خواهید یک حکم شرعی برای عدم درست کنید می گوییم بسیار خوب ، این حکم شرعی

چنین اشکالی دارد . مینا، نه بحث ما . یعنی خواسته اند بگویند اگر کسی گفت عدم واقعیت است و عدم هم حکمی دارد مینا اینگونه است (خوب توجه کنید) خواسته اند مینا را اشکال بگیرند و الّا متوجه هستند که به بحث ما مستقیماً این مطلب مربوط نیست . ولی حالا می گوییم کجا ذهن خطا کرده است . پس دعوای ما سر صلاة و ترک أكل بود ایشان دعوا را سر صلاة و عدم صلاة بردند حالا در این جا که من دارم می گوییم عدم صلاة یک حکم دارد این بنابر این است که ملازمه را قبول کنم . بعد بنابر این است که اصل ملازمه درست در بیاید . یعنی چه؟ یعنی ما در ضد عام یک بحثی داشتیم که آیا وقتی من صل دارم وقتی امر دارم نهی مولوی از ضد عام دارم؟

اگر کسی گفت عدم واقعیت دارد اما ملازمه غلط است، اگر کسی گفت عدم واقعیت دارد اما ملازمه وجود ندارد آن موقع به صرف این که عدم واقعیت دارد الزام ندارد به این که من بگوییم ملازمه دارم تا از داخل آن ملازمه نهی در بیاورم . از آن نهی حرمت مولوی در بیاورم . این نکته دوم . حالا این جا یک ملاحظه ای هست عرض می کنم . لقائل آن بقول به این که کأن استاد ما حضرت آقای فاضل می خواهد از قاعدة إن الله فی کل واقعه حکما، ملازمه را درست کند .

یعنی در واقع ایشان می خواهد با إن الله دو کار بکند بگوید اگر کسی به عدم، واقعیت داد با إن الله... ملازمه درست می شود . چرا؟ چون فرض بر این است که وجود یک واقعیت است حکمی دارد، عدم هم یک واقعیت است حکمی دارد و ان الله تبارک و تعالیٰ فی کل واقعه حکما . ایشان می خواهد با إن الله... ملازمه را هم درست کند . کأن ما آن جا که سر امر به شیء و نهی از ضد عامش دنبال یک دلیلی برای ملازمه بودیم ایشان می خواهد این دلیل را چه قرار بدهد؟ إن الله تبارک و

که آقای خوبی گرفته اند و دیروز هم گفتیم که آقای خوبی رضوان الله تعالی فرمودند : در این دو ملازم این که واجب شد این هم محقق می شود چون فرض بر این است در وجود ملازم هم هستند لازم نیست که خدا یک حکم سر این بگذارد این لغویت در فضای دو

حکم فعلی است . تعدد عقاب که الآن استاد داشتند بیان می کردند در فضای دو حکم فعلی است و
اَللّٰهُ شَمَا

دو حکم انسائی داشته باشید عقاب ندارد یا یک حکم فعلی یک حکم انسائی عقاب ندارد . یک حکم فعلی یک حکم انسائی یعنی ملازمه را کنار بگذارید ، لزوم بین و این چیزها را کنار بگذارید بروید سر إن الله تبارك و تعالى في كل واقعه حكمـا . اين هيچ چيز از داخلش در نمي آيد ، نه از داخلش تعدد عقاب در مي آيد و نه از داخلش لغویت در مي آيد هيچ چيز از داخلش در نمي آيد . انصافا اين جا آخوند پختگی کرده است . لذا ما اين جا در مقابل آقای خوبی و در مقابل استادمان محکم طرفدار آخوند هستیم . آخوند فهمیده مخ مسأله کجا است ، اگر مسأله رفت در لوح محفوظ و انشاء و فعلیت هیچکدام از این مشکلات وجود ندارد .

هم استدلال آن ها کاملا منتج است و هم این محدودراتی که ایشان دارد می فرماید اصلا پیش نمی آید .

برای عدم ، از کجای آن در آمد این حکم شرعی حرمت نفسی است؟ حرمت نفسی عدم که بگویید ، یک حرمت نفسی عدم دارم یک وجوب نفسی وجود دارد تعدد عقاب پیش می آید در مخالفت واحده .

همین اشکال بر فرمایش دیگر محقق خوبی هم وارد است . من دیگر چون می خواهم با حرف های خودم جلو ببرم دیگر نمی آیم یک یک بگویم و رد کنم . آن موقع خیلی طول می کشد من سرجمعش را می گویم شما ملاحظه می کنید .

اشکال بر حدود سطح دیگر محقق خوبی(ره)

محقق خوبی یک حد وسط دیگر داشت به نام لغویت دیروز هم به آن اشاره کردم می گفت این ملازم وقتي واجب است اين ملازم دیگر حکم ندارد چون جعل حکمش لغو است . اين مطلب که من الآن عرض کردم که فرمایش استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل رضوان الله تعالی عليه در واقع دارد هدف گيری می کند حرف محقق نائینی را در لزوم ، در ملازمه بين امر به شيء و نهی بود ،

نه این که این فرمایش بخواهد إن الله تبارك و تعالى

حکما یشترک فيها العالم و الجاهل را نقد کند . چرا ؟ این حرفی که الآن من این جا درستش کردم چرا به آقای خوبی وارد است؟ چون آقای خوبی لغویت را در فضای دو حکم فعلی باید قائل باشد . اگر فرض کردیم یک حکم انسائی است یک حکم فعلی لغویتی پیش نمی آید . یعنی آن اشکالی

جمع بندی بحث

گفتید آن ملازم وقتی واجب نباشد اند احکام اربعه را دارد و این احکام اربعة باقیه، حرمت، کراحت، استحباب و اباحه در جواز ترک مشترک هستند. بسیار خوب این هم خوب است حالا چرا واجب از وجوبش خارج می شود؟ گفتند به خاطر این که این جواز سرایت می کند به واجب می گوییم چه کسی گفته سرایت می کند؟!

این اول کلام است. چه کسی گفته متلازمین باید در حکم یکی باشند؟! شما تازه دارید این را بحث می کنید چیزی که هنوز پا در هوا است چطور مبنای استدلال شما می شود؟! بیاده بشویم روی زمین بینیم. صلاة واجب است ترک اکل ملازمش است، جواز ترک دارد، ترک اکل دارد چون یا مباح است یا مستحب است یا حرام است مثلاً، یا مکروه است، ترک اکل واجب نیست. حالا ترک اکل که جائز است این جواز ترک اگر جواز ترک سرایت کرد به واجب اشکال آقایان این است که خرج الواجب عن کونه واجباً ما می گوییم سرایت اول کلام است. چه کسی گفته ترک اکل سرایت می کند؟

من دلیلی برای سرایت ندارم. دلیل همین بحث است که آیا متلازمین باید در حکم متعدد باشند یا نه؟ اگر این اول کلام بود چه کسی می گوید سرایت وجود دارد. بنابراین حالا که اینگونه شد ما باید به آقایان بگوییم ما یک طرفش را اختیار می کنیم و آن این که در واقع این جائز باشد اما واجب هم از کونه واجباً خارج نمی شود. وقتی واجب عن کونه واجباً خارج نشد ما دیگر مشکلی نداریم. بعد ایشان یک جمله تکمله هم دارند که جمله خوبی است. می گویند اصلاً این مطلب این قدر مصادره

فتحصل به این که به نظر ما نقدی که استاد بزرگوارمان دارد غیر از آن فرمایش وسطشان و فرمایش دومشان که حرف آخوند است، فرمایش اولشان و فرمایش سومشان یا فرمایش محقق خوبی با دو حد وسطش چه حد وسط لغویت و چه آن حد وسطش که می گفت تکلیف ما لا یطاق قابل دفع است به نبود حکم یا وجود حکم ثانی لغو، این ها را مانمی فهمیم این ها در فضای فعلیت است.

اگر بحث فعلیت مطرح باشد اما در فضای لوح محفوظ کما این که فرمایش استادمان در واقع نقد نظریه محقق نائینی است که حالا ان شاء الله به نظریه محقق نائینی خواهیم پرداخت. بعد استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل یک جواب نهایی می دهنده می گویند این مهم ترین اشکال این نظریه است که حالا بعداً سر مهم ترینش هم تأمیل می کنیم. ایشان می گویند این جواب مصادره به مطلوب است. این استدلال آقایان مصادره به مطلوب است. در مقام جواب، استادمان می فرمایند که استدلال آقایان مصادره به مطلوب است. چرا؟ چون آقایان فرمودند که این ملازم واجب است اگر این ملازم واجب نباشد یا خروج واجب عن کونه واجباً پیش می آید و واجب از وجوبش خارج می شود یا تکلیف ما لا یطاق پیش می آید.

می دانید در این جور استدلالات ما یکی از محذور ها را خراب بکنیم کافی است واستدلال دیگر خراب می شود. چون به شکل منفصله یا این یا آن گفته اند ما یکی اش را خراب کردیم استدلال خراب است. ایشان می فرمایند که بله، چرا خروج واجب عن کونه واجباً پیش می آید؟ چون شما

جواب بدھیم یا جواب ندھیم پیشندیم یا نپیشندیم اصل حرف آن ها به خاطر آن جمله اصلی آخوند که مسئله انشاء و فعلیت است به هم خورده است. تا ما آن را بعد بررسی کنیم.

و صلی اللہ علی محمد و آلہ الطاھرین اللہم صل علی محمد و آل محمد.

اش روشن است که وضعش از وضع مداعا هم پایین تر است. مداعا این بود که اگر یکی واجب است آن هم واجب باشد. در دلیل فرض شده اگر یکی جایز است این هم جایز باشد

در مداعا این آمد و وجوب در وحدت حکم به دو تا واجب محدود شد، اما در دلیل تعدی پیدا کرد. ایشان می گویند با این بیان که جواب اصلی ما است ما متوجه می شویم این استدلال آقایان ناتمام است. فرمایش ایشان را حال ما بررسی اش را برای جلسه بعد می گذاریم. فقط یک نکته می گوییم شما روی آن فکر کنید. آیا این اشکال استاد ما حق را به محقق خوبی نمی دهد که در اشکال اشکال را طرفینی نکند؟ یعنی ما بگوییم اصلا تقریر اشکال درست نبوده است. ما بگوییم این جا اگر متلازمین وحدت حکم نداشته باشند یک اشکال بیشتر وجود ندارد آن هم تکلیف ما لا یطاق است، برگردیم سراغ حرف آقای خوبی آن موقع این پاسخ استادمان هم به هم می خورد. حالا روی این یک تأملی بکنید چون وقت ما گذشته دیگر دقتش را می گذاریم به عهده شما تا توضیحش بدھیم. اگر این اشکال ما به ایشان ماسید معلوم می شود اصل تقریر امام از استدلال این ها اشتباه بوده و تقریر محقق خوبی از استدلال این ها بهترین تقریر است که دیگر این اشکال به این ها وارد نیاید هر چند جواب آقای خوبی ناتمام بود. حالا ببینید استاد ما حضرت آقای فاضل رضوان اللہ تعالیٰ علیه این اشکالی که دارند می گیرند آیا اشکال بر نمی گردد به این که اصل استدلال را شما درست نقل نکردید؟ حالا یک ملاحظه داشته باشید تا انشاء اللہ این فرمایش ایشان را هم ارزیابی بکنیم بعد هم فرمایش محقق نائینی را بررسی کنیم چون بالاخره این اشکال را ما

آن موقع یا در آن حالتی که ترک صلاة جائز است ازاله واجب می ماند که این تکلیف ما لا یطاق است یا جواز ترک صلاة سبب می شود ازاله از وجوب خارج شود که آن همان محذوری است که ما گفتیم. ایشان اشکال آخرشان این بود که کبری و این استدلال مصادره است. چرا؟ توضیح دادیم به خاطر این که اگر ما ترک صلاة را واجب ندانیم یکی از احکام اربعه را خواهد داشت. آن حکم هر چه میخواهد باشد، حرمت باشد، استحباب باشد، کراحت باشد یا اباحه باشد درونش جواز ترک هست، آن حکم جواز ترک که در آن ملازم مطرح است، شما می گویید سرایت می کند به واجب یعنی به ازاله و سبب می شود که ازاله از وجوب خارج شود، ایشان می فرماید که این اول الكلام است این بنابر مبنای شما است که متلازمین باید حکم واحد داشته باشند.

چه کسی گفته سرایت می کند؟ سرایت حکم از این ملازم به ملازم دیگر یعنی خروج واجب از وجودیش بر اساس قبول مبنای شما است، و الا اگر شما این را ثابت نکرده باشید چطورمی توانید ما را ملتزم بکنید به این که ترک صلاتی که جواز ترک دارد جواز ترکش سرایت می کند به وجود ازاله و وجوب ازاله را از وجوب خارج می کند؟ بعد هم فرمودند این بدتر از حرف قبل است ایشان اولش می گوید مصادره است یعنی این مطلب عین آن مدعای شما است. و بعد میفرماید مطلب اینجا بدتر است. چرا؟ چون مدعای شما سرایت وجود بود از احد متلزمین به دیگری، شما می خواستید وجود را از ازاله به ترک صلاة سرایت بدھید اما الان دارید جواز را سرایت می دهید. حالا وجود یک حیثی داشت بحث ما لا یطاقی داشت، بحث تکلیفی داشت، سر وجود ها و حرمت ها یک تأملی بود اما این جا

جلسه هجدهم: مسلک تلازم

تاریخ: ۹۵/۱۰/۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله طاهرين

مروری بر مطالب گذشته

عرض شد آخرين اشکالی که استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل(ره) به استدلال مسلک تلازم داشتند این بود که آقایان استدلال کردند که چون مسلک تلازم صغایی داردکه در واقع فعل ضد، ملازم با ترک ضد آخر است و کبرایی داردکه متلازمین باید در حکم، یکی باشند. چرا؟ به خاطر این که یا واجب، واجب نخواهد بود یا تکلیف ما لا یطاق پیش می آید. وقتی درصغری فعل ازاله ملازم با ترک صلاة است، اگر فعل ازاله واجب شد و ترک صلاة واجب نشد یا لازم می آید که فعل ازاله واجب نباشد یا این که تکلیف ما لا یطاق است. چرا؟ گفتند به خاطر این که اگر ترک صلاة واجب نباشد غیر از وجوب احد احکام اربعه را دارد. جنس این احکام اربعه جواز ترک است اگر جواز ترک برای آن قائل بشویم،

یکی واجب باشد تکلیف ما لا یطاقی برای وجوب پیش می آید. فرض کرده اند که وجوب سر جای خودش مانده، جواز هم سر جای خودش مانده است و اشکال به وجوب دارند می گیرند که شما دارید جواز را از ملازم به ملازم دیگر سراپایت می دهید که این اول بحث است. این مدعای است

شما دارید جواز را از ملازم به ملازم دیگر سراپایت می دهید که این اول بحث است. این مدعای است
چه کسی این را ثابت کرده است؟ لذا ایشان اینگونه فرمودند.

تفاوت تقریر حضرت امام(ره)

اما در تقریری که امام(ره) ارائه فرمودند و حضرت آیت الله فاضل(ره) از تقریر امام استفاده می کنند که در عبارات آیت الله نائینی(ره) هم نیست این تقریر دو طرفش بیان شده است. یعنی یا تکلیف ما لا یطاق را فرض کرده اند یا خروج وجوب از وجوب را فرض کرده اند که این بیان حضرت آیت الله فاضل(ره) ناظر به این است. و جالب هم این است که انشاء الله وقتی فرمایش امام (ره) را می خوانیم خود امام(ره) در اشکالشان به این مبنای این حرف را نزدند یعنی این اشکال را نگرفته اند، حداقل در نوشته شان نیست حالا اگر در درس ایشان بوده من اطلاع ندارم ولی در نوشته امام نیست. در درس یا در سؤال و جواب بعد از درس یاد مذکوره چیزی ممکن است بیان شده باشد من نمی دانم.

لذا به نظر می رسد این هم نمی تواند اشکال باشد چون این ها می توانند راحت بگویند ما دنبال آن مسئله خروج واجب از وجوبش نیستیم که شما اشکال بگیرید به ما که این خروج به آن که برای سراپایت متوقف است.

اشکال به بیان مرحوم فاضل(ره)

ما عرض کردیم که به نظر می رسد این استدلال و اشکال به کبرای آقایان به تقریری که ایشان انجام داده اند، که البته این تقریر را از استادشان حضرت امام رضوان الله تعالیٰ علیهمَا اخذ کرده اند، به آیت الله خوبی(ره) این اشکال وارد نیست. و خود این مسئله نشان می دهد که شاید تقریر درست مسلک تلازم، فرمایش آیت الله خوبی(ره) باشد. چرا؟ مادر جلسات گذشته هم توضیح دادیم. مسلک تلازم دو تقریر دارد یک تقریرش را آیت الله خوبی(ره) بیان کردند، همین قدر که متلازمین باید در حکم یکی باشند و آلا تکلیف ما لا یطاق پیش می آید.

در حد همین عبارت اگر ما باشیم، این تقریر دیگر اشکالی را که آیت الله فاضل (ره) گرفتند در آن نیست. ایشان آنجا فرمودند که سراپایت جواز ترک به ملازم دیگر بر اساس قبول مبنای مدعای شما است یا بدتر از آن مدعای شما است چون سراپایت جواز از یک ملازم به ملازم دیگر اصلاً پیش نمی آید زیرا آن ها اصلاً دنبال این نیستند که بگویند واجب از وجوبش خارج می شود ، خیر ، چون اگر بگویند واجب از وجوبش خارج می شود روشن است که در آن اقرار به ملازمه است، این ها نمی خواهند از اقرار به ملازمه واخ قبول کبری استدلالی برای خودشان درست کنند . بلکه همین قدر خواسته اند بگویند که متلازم در وجود اند و چون متلازم در وجود اند اگر یکی جایز باشد

کنند مثل آخوند(ره) و مثل آیت الله خوبی(ره) و مثل استادمان حضرت آیت الله فاضل(ره). نظر دو طرف را یاد گرفتیم . یک طرف کبری را مطلقا قبول دارند به جهت تکلیف ما لا یطاق، و دیگر ما آن خروج واجب را هم کنار می گذاریم . طرف دیگر کبری را مطلقا قبول ندارند به خاطر این که می گویند هیچ اشکالی ندارد ملازم حکم شرعی نداشته باشد و آن کباری یشترک فيها العالم و الجاهل را ناظر به حکم انسائی می دانند نه حکم فعلی که توضیحش را دادیم . محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه یک بیان دارند که این بیان را تلمیز بزرگوارشان استاد عظیم الشأن حضرت آیت الله خوبی رضوان الله تعالی علیه خیلی خلاصه و مفید بیان کردند. این بیان، تفصیل بین ضدانی است که ثالث دارند و ضدانی است که ثالث ندارند . می دانید در فلسفه بحث شده است ما درضدان دو گونه ضد داریم . یکی ضدانی داریم که ثالثی دارند مثل بیاض و سواد که ثالث دارند ، قیام و قعود ثالث دارند اما ضدانی داریم که ثالث ندارند مثلا می گوییم انحناء و استقامت ثالث ندارند یاملا می گوییم حرکت و سکون ثالث ندارند . یعنی چه ثالث ندارد؟ یعنی دیگر نمی توانیم فرض ارتفاع در این دو امر وجودی کنیم. امران وجودیان اند تقیض نیستند که یکی وجودی باشد و یکی عدمی ، امران وجودیان اند که لا یجتمعان اند اما به خاطر این که ثالثی ندارند ارتفاع خارجا پیدا نمی کند .

بالاخره خط یا مستقیم است یا منحنی و ثالث ندارد، با این که استقامت و انحناء دو کیفیت وجودی اند ضدان لا ثالث می شوند. و دیگر ارتفاع درشان نیست به خاطر این که ثالثی ندارند و لذا از اول در منطق می گفتند در فلسفه هم می گفتند ملاک خوبی نیست که بگوییم تقیضان لا یجتمعان و لا را مطلقا قبول داشتند که همین قائلین به مسلک تلازم اند . و کسانی داشتیم که کبری را مطلقا رد می

فتحصل از جمیع این مطالبی که از بیان استادمان آیت الله فاضل(ره) و بیان آیت الله خوبی(ره) و بیان آخوند(ره) داشتیم این است که مبنای این بحث یعنی بحث کبری متوقف است بر آن نکته که من بگوییم متلازمین باید حکم واحد داشته باشند و آلا تکلیف ما لا یطاق پیش می آید . چرا؟ چون هر حکمی غیر از آن حکم وجوب برای آن ها قائل بشویم چون جواز ترک داخلش است تکلیف ما لا یطاق است. ولی کسی اگر اشکال بکند که چرا باید احکام اربعه آن جا مطرح بشود؟ می گوییم چون ان الله تبارک و تعالی فی کل واقعه حکما یشترک فيها العالم و الجاهل. آن مینا می شود که جلسه قبل هم توضیح دادیم ما اگر بخواهیم این مسأله را رسیدگی کنیم اصل مسأله آن مینا است که آخوند (ره) بحث کرده است که حالا ما بعدا نظرمان را سر آن مسأله خواهیم گفت . لذا این جا طرفین بحث تکلیفسان معلوم است . قول آیت الله نائینی(ره) می ماند.

بیان نظر محقق نائینی (ره)

آیت الله نائینی (ره) قائل به تفصیل است تفصیل آیت الله نائینی (ره) دو جور بیان دارد حالا ما ابتدا بیان آیت الله خوبی(ره) را به جهت قرب ایشان به بیان استادشان و این که ایشان مقرر فرمایش استادشان محقق نائینی است را مینا قرار می دهیم بعدا اگر نکته دیگری بود که امام (ره) دارند آن را عرض خواهیم کرد.

آیت الله نائینی (ره) این جا قائل به تفصیل در کبری است . یعنی ما تا الان کسانی داشتیم که کبری را مطلقا قبول داشتند که همین قائلین به مسلک تلازم اند . و کسانی داشتیم که کبری را مطلقا رد می

و هیچ اشکالی ندارد پس در واقع وقتی یک شیئی واجب می شود یک وجوبی در ترکش درست می شود که ضد عامش است ، و یک وجوبی هم برای ضد خاصی که ثالث ندارد نسبت به آن شیء درست می شودو بعد نائینی می گوید البته فرقشان این است که نسبت به ضد عام این ملازمه بین بالمعنی الاخص است و نسبت به ضد خاص که لا ثالث است بین است اما نه بین بالمعنی الاخص بلکه بین بالمعنی الاعم است . ایندو فرقشان چیست؟ خوانده ایم در منطق بین بالمعنی الاخص وقتی است که شما از خود ملزموم به لازم منتقل بشوید. بین بالمعنی الاعم این است که لازم و ملزموم را بیاورید و جزم به ملازمه کنید. لذا محقق نائینی به تعبیر زیبایی که آقای خوبی رضوان الله تعالی علیهمما از ایشان نقل می کند ، میگوید من ملازمه را قبول دارم و کبری را قبول دارم.

در ضدان لا ثالث نسبت به ضد خاص و در ضد عام این را داریم فقط با این فرق که یک جا لزوم را بین بالمعنی الاخص می دانم یعنی در ضد عام به معنای ترک و در یک جا لزوم را بین بالمعنی الاعم می دانم، یعنی در ضد خاص که لا ثالث است . کما این که نائینی می گوید و خوبی هم نقل میکند که اگر تقابل عدم و ملکه بود عدم و ملکه دیگر یک شق ثالثی است، نه تضاد استو نه تناقض است. عدم و ملکه است ملکه امر وجودی است اما عدمش در جایی که شائینت آن وجود مطرح است مورد بحث است . نائینی می فرماید این جا مثل تکلم و سکوت است . این جا تکلم ملکه است و سکوت عدم ملکه است در جایی که شائینتش وجود دارد.

حرکت و سکون چون ضدان لا ثالث اند بحث شائینت در آنها مطرح نیست. صلاة و أكل در واقع ضدان با ثالث اند مثل قیام و قعود اند . قیام و قعود دو امر وجودی اند ضد هم اند اما ثالثی دارند

برتفغان اند و ضدان لا یجتمعان اما برتتفغان اند. یادمان در آنجا دادند که آن ملاک تمام نیست ما ضدانی هم داریم که لا یجتمعان و لا رتفغان اند اما ضدان اند چون ثالث ندارند.

لذا برای شناخت تضاد و تعریف تضاد باید به همان قیود دقیقی که در فلسفه مطرح می شود مراجعت کرد . حالا محقق نائینی این جا حرفشان این است می گویند اگر این ضدان ضدانی باشند که ثالث دارند ملازمه غلط است. اما اگر این ضدان ضدانی باشند که ثالث ندارند ملازمه درست است. که این در واقع بیان محقق خوبی از استادشان محقق نائینی است . کما این که محقق خوبی در ادامه فرمایش استادشان همه را با هم می گویند. می گویند که امر به شیء با ضد عامش (ضد عام به معنای ترك امر به شیء) ملازمه دارد. با ضد عام به معنای ترکش ملازمه دارد ، یعنی وقتی می گوییم صلاة واجب است ترك صلاة محرم است . ما فعل بعثمان سر ترك أكل است یعنی در واقع ضد خاچش را داریم بحث می کنیم اما حالا به تناسب این بحث محقق نائینی می خواهد ترك صلاة را هم مطرح کند. الان بحث ما و صغرايمان این بود که صلاة واجب است و وجوب صلاة ، وجوب ترك أكل به ما می دهد یا نمی دهد ملازمه این جا بود. این جا سر ترك أكل بحث می کردیم . لذا صغرايمان این بود که فعل ضد ملازم با ترك ضد خاچش باشد که مفصل بحث کردیم. اما الان به تناسب یک بحث که قبله کرده بودیم که خود وجوب صلاة ، تکلیف ترك صلاة را معلوم بکند. نائینی می گوید همانظور که ملازمه درباره ضد خاچش در جایی که ضدان لا ثالث اند درست

است ملازمه درباره ضد عام هم درست است ،

فعل ملازم این ترک است اولا و این ملازمه اگر وحدت حکم را درست نکند تکلیف ما لا یطاق درست می شود ثانیا دراین صورت هیچ فرقی بین ضدان لا ثالث و ضدان مع ثالث ندارد. چرا ؟ چون وقتی شما ضدان لا ثالث دارید وجود یکی ملازم با عدم دیگری است وقتی ضدان مع ثالث دارید باز وجود یکی ملازم با عدم دیگری است.

صلاة و أكل ضدان اند ثالث هم دارند، انسان نه نماز بخواند ونه بخورد، بلکه بخوابد. نه نماز بخواند ونه بخورد بلکه بنوشد. هیچ عیبی ندارد. افعال وجودی دیگری داریم که نه صلاة اند و نه أكل اند اما وجود صلاة ملازم با ترک همه این ها است. چه فرقی می کند چه یکی باشد چه ده تا باشد.

پس به بیان بسیار دقیق آفای خوبی آن ضد عام به معنای ترک که قبل اما می گفتیم ضد عام وقتی می گوییم یک بار می گوییم به معنای احد الاضداد الوجودیة و یک بار می گوییم ضد عام به معنای ترک . این را در اول آن بحث بیان کردیم. آن ترک هست برای آن ترک فرقی نمی کند یک فعل وجودی دیگر در کار باشد یا ده تا فعل وجودی دیگر در کار باشد. فعل صلاة ملازم ترک است، وقتی این فعل ملازم آن ترک است چه ترک یک فعل و چه ترک ده فعل باشد. یک فرض هم این است که تکلیف ما لا یطاق پیش می آید. چون می خواهیم مناط حرف این ها را بفهمیم دیگر نمی توانیم تفصیل بدھیم. اگر شما بگویید آن مناط ناقص است پس در همه ناقص است دیگر چه فرقی می کند. لذا یا آن مناط استدلال تمام است یا مناط استدلال ناتمام است. محقق نائینی چه می خواهید بگویید؟ بعد آیت الله خوبی می گوید اگر این را هم این جا می گویید... هم در حاشیه اجود ایشان می گوید بله، اگر آن ها ملازمه را بر عکس می گفتند، می گفتند عدم یک ضد ملازم با

مثال آدم دراز می کشد . بنابراین محقق نائینی می گوید من یک حرف دیگر هم دارم اگر ضدان بودند و لا ثالث بین بالمعنی الاعم است و اگر نقیضان بودند بین بالمعنی الاخص استو اگر عدم و ملکه بودند باز هم بین بالمعنی الاخص است . محقق نائینی می گوید من حرفم این است . وبعد هم اگر کسی گفت بین بالمعنی الاعم است این دیگر دلیل نمی خواهد ، خیلی دلیل پردازی لازم ندارد ایشان می گوید بین بالمعنی الاعم یعنی من طرفین را که تعقل کنم جزم به ملازمه می کنم. بحث ما الآن سر ضدان لا ثالث یا بین بالمعنی الاخص است.

اشکال محقق خوبی(ره) به محقق نائینی(ره)

در ضد عام به معنای ترک ، محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ عليه فرمایش استدلال محقق نائینی را که نقل می کند می خواهد رد کند. ایشان می فرماید ما دو اشکال به نائینی داریم . آفای خوبی می فرماید محقق نائینی باید مناط استدلال این ها را تصویر کند، بعد بیینیم مناط این استدلال در آن تفصیل راه دارد یا ندارد. آفای خوبی می گوید حرف اصلی من این است این استدلال یک مناطی دارد که اگر این مناط درست باشد تفسیر غلط است. اگر غلط باشد تفسیر علی ای حال غلط است.

محقق خوبی می گوید مناط استدلال این ها این بود که ما یک صغایی داشتیم که فعل ضد، ملازم با ترک ضد آخر است. فعل صلاة ملازم ترک اکل است. این مناط این است که این

از ایشان دو تا مطلب نقل کردیم که گفتیم ایشان می‌گوید لغویت جواب همه آن‌ها است که ما قبل‌لغویت ایشان را هم در ضد عام تأیید کردیم. چون دعوا سر و جوب مولوی شرعی است. ایشان می‌گوید، خیر. انصافاً فعل با عدم أكل و فعل با عدم آن فعل و فعل با عدم ملکه اش وقتی یک وجوب شرعی در ناحیة فعل داریم، مثلاً صلاة واجب است دیگر مستغنی هستیم از این که درباره ترک صلاة حکم شرعی بدھیم یا درباره ترک أكل حکم شرعی بدھیم یا درباره سکوت حکم شرعی بدھیم. این بحث هایی که ایشان سر لزوم بین و لزوم غیر بین دارد را اصلاً ما نمی‌فهمیم. ما نه تنها لزوم را قبول نداریم بلکه دلیل بر عدمش به خاطر لغویت داریم. این فرمایش محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه بود.

نقل حضرت امام از فرمایش محقق نائینی

یک نقلی هم امام از فرمایش نائینی دارد که توضیحش را نمی‌گوییم فقط جمله امام را نقل می‌کنم. عبارات محقق نائینی را در اجوالتقیرات و عبارت حضرت امام را یک مطالعه بکنید. امام رضوان الله تعالیٰ علیه یک تعبیر از نائینی ذکر کرده آن جالب تر است که نائینی دعوایش عرفی است نه عقلی. ما قبلًا گفتیم که نوبت به بحث عرفی اش می‌رسد. که ببینید اول خود نقل را باید ببینیم. نائینی شاید خواسته بگوید فرق بین ضدان لا ثالث و ضدان مع ثالث عرفی است. این را باید بررسی کنیم. فعلاً در این بیان محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه شمامست. اگر کامل نگاه بکنید فرمایشات ایشان را اثری و آثاری از بحث عرف نیست. یک تفصیلی است که ایشان داده اند ما

وجود یک ضد است اگر این را می‌گفتند یعنی ملزم را فعل قرار نمی‌دادند، عدم و ترك قرار می‌دادند. محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه می‌خواهد بفرماید اگر این‌ها ملزم را عدم قرار می‌دادند حق با محقق نائینی بود. چرا؟ به خاطر این که در جایی که ما ضدانی داریم که ثالث ندارند، تلازم داریم. هم وجود یک فعل با عدم آن یکی همراه است و هم عدم این با وجود آن همراه است. چون فرض بر این است که لا یرتفعان اند. شما اگر ضدان لا ثالث داشتید چه وجوداین با عدم آن را بگوید و چه عدم این با وجود آن را بگویید. اگر آن‌ها اینگونه می‌گفتند این حرف درست بود. اما آن‌ها دارند می‌گویند وجود با عدم ملازم است این تلازم وجود و عدم چه فرقی دارد بین این که آن عدم، عدم یک ضد باشد یا عدم ده ضد باشد فرقی ندارد، آن وجود دارد کار می‌کند. لذا محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه اصل حرفشان و نکته جدی مطلبشان این است که استاد ما محقق نائینی باید مطلب را روشن کند. در محل بحث مناطح حرف آن‌ها را تعقل و تصدیق فرموده یا نه؟ اگر مناطح حرف آن‌ها تلازم وجود یک ضد با عدم است، آن مناطح هیچ فرقی بین ضدان لا ثالث و ضدان مع ثالث ندارد. اما اگر مناطح حرف آن‌ها این نیست بلکه مناطح حرفشان این است که آنها از روی عدم می‌خواستند تلازم درست کنند ایشان حق داشت تفصیل بدهد. لذا ایشان مسأله اصلی اش همین دو تا نکته است که تعقل مناطح آن‌ها انجام نشده است و اگر تعقل مناطح آن‌ها انجام بشود آن موقع تفصیل غلط است. بعد هم می‌فرماید در مورد بقیه حرف‌های ایشان که عدم و ملکه یا ضد عام است ایشان معتقد بود که لغو است.

باید تکلیف این تفصیل را روشن کنیم. ایشان بیان آقای نائینی را نقل کردند بعد هم تفصیل را بیان کردند بعد هم اشکالات را بیان کردند که عرض کردم.

اما امام یک حرفی به نائینی نسبت می دهند اینجا که این را ملاحظه کنید . ببینیم اگر کسی بخواهد این را عرفیش کند نه یک بحث عقلی محض، که بعد ما برویم بگوییم این ملازمه از وجود به عدم..... اگر کسی این حرف را عرفی کرد و تفصیل عرفی شد که منافاتی با آن بحث عقلیمان در صغیری نداشته باشد..... ما یک بحث عقلی در صغیری داشتیم که عدم چیزی نیست که حکمی داشته باشد این را هم یک ملاحظه ای از امام رضوان الله تعالیٰ علیه بکنید که آیا سخن نائینی عرفی است یا عقلی است اولاً؟ و ثانياً آیا این سخن عرفا تفصیل در کبری است یا تفصیل در صغیری است؟ پس دو تا مطلب گفتیم خودش عقلی است یا عرفی است و تفصیل در صغیری باشد عرفا نه تفصیل در کبری. عبارات محقق نائینی را ملاحظه بفرمایید تا بعد ان شاء الله تکلیفی را روشن بکنیم و صلی الله علی محمد و آل محمد الطاهرین اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجهم.

«والسلام»

امتحال نداشته باشد. یعنی در وادی امتحال تراحم پیش نباید. مثلاً یکی واجب باشد، یکی حرام باشد به گونه‌ای که نشود امتحالشان کرد. اما دلیلی نداریم بر این که حکم‌شان یکی باشد. لذا استدلال را از طریق منع کبری رد می‌کنند. تا این جایش که مثل مشهور است و هم در بیان صغیری و هم در بیان کبری، روای، روای مشهور است. بعد می‌فرمایند که اگر ما در برابر لزوم اتحاد متلازمین در حکم تسلیم بشویم:

فإن تلازم بين وجود أحد الضدين و عدم الآخر و في الضدين الذى لا ثالث لهما لا فى مطلق
الضدين الذين يمكن تركهما معاً...

محل بحث ما در فرمایش محقق نائینی این ذیل فرمایش ایشان و همین تعبیر لو سلم است. ایشان کأنه در مقام انکار صغیری هستند نه انکار کبریو تفصیل در کبری. تعبیر را من به همین دلیل خواندم. یعنی اگر ما اتحاد در حکم را برای متأذمین قبول بکنیم، کأنه این تلازم در ضدین لا ثالث است نه در ضدینی که ثالث دارند. بعد به خودشان اشکال می‌کنند من بعداً بر می‌گردم این را بیشتر توضیح می‌دهم. به خودشان اشکال می‌کنند که در ضدین لا ثالث، وجود یکی از آن‌ها، ملازم با ترک دیگری است و ترک یکی از آن‌ها، ملازم با فعل دیگری است، یک ملازمتۀ طرفینی در ضدان لا ثالث وجود دارد. اگر حرکت بود، سکون نیست. اگر سکون بود حرکت نیست. همانطور که دیروز عرض کردم لا یجتمعان و لا برتفعان اند. ضدان هستند اما لا ثالث اند. لذا یکی که باید دیگری نیست یکی که نباشد دیگری حتماً باید باید.

جلسه نوزدهم: مسلک تلازم

تاریخ: ۹۵/۱۰/۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

بیان محقق نائینی در مسلک تلازم

بحث ما در ارتباط با فرمایشات محقق نائینی بود و عرض کردیم که فرمایشات محقق نائینی توسط شاگرد بزرگوارشان حضرت آیت الله خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه مورد اشکال قرار گرفت. قرار شد مراجعه ای داشته باشیم به اجود و تقریراتی که خود محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه از استادشان نقل کرده اند تا ببینیم فرمایش محقق نائینی چگونه است. محقق نائینی - بر اساس آن چه که در اجود در صفحه دویست و پنجاه و دو نقل شده - برای نهی از ضد خاص استدلالی از طریق ملازمتی کنند. استدلالشان شامل دو مقدمه است. مقدمه اول را اینگونه بیان می‌کنند که وجود ضد، ملازم با ترک ضد دیگر است و در مقدمه دوم، همان کبری را بیان می‌کنند که متلازمان باید حکم واحد داشته باشند. بعد هم در مقام بررسی، انکار کبری می‌کنند و می‌گویند ما دلیلی نداریم بر این که متلازمان باید در حکم، یکسانباشند. البته باید حکم‌شان به گونه‌ای باشد که قابلیت

ترک یکی از آن ضدهای به خصوص، و این جا ناگزیریم بگوییم که حکم واحدی داریم. خوب توجه کنید که بحث ما تا الان تفصیل در صغیر است یا تفصیل در کبری؟ محقق نائینی این بحث را این جا تمام می کند بعد بر می گردد می گوید که لفائل آن یقول به این که چه اشکال دارد یک کسی بگوید من ضدان لا ثالث را عین نهی از ضد عام می دانم؟ چطور در نهی از ضد عام قائل به عینیت شدم؟ در ضدان لا ثالث هم از باب این که آن را عین نهی از ضد عام می دانم قائل به عینیت بشوم. یعنی چه؟ یعنی یک کسی بباید بگوید وقتی گفتمن یک صل دارم یک لا ترک الصلاة دارم قائل شدم به این که امر به شیء عین نهی از ضد عامش است. در ضدان لا ثالث هم بگوییم اگر امر به حرکت‌دادم این عین نهی از ضد خاصی است که ثالث ندارد. چه اشکال دارد؟! به چه دلیل اینگونه بگوییم؟ ایشان می گوید به خاطر این که این ها یک خصوصیت مشترک دارند. لا یجتماعان و لا یترفعان اند. چون همانطوری که نقیض یعنی ترک الصلاة با صلاة لا یجتماعان و لا یترفعان اند، این جا هم در واقع حرک با لا تسکن لا یجتماعان و لا یترفعان اند و همان حکم را دارند! چه اشکال دارد این را بگوییم؟!

بعد محقق نائینی به خودش ایراد می گیرد که این حرف غلط است. ما این عینیت را در خود نقیض رد کردیم فضلا از ضد خاص! ایشان می گوید من آن جا برایتان توضیح دادم که صل و لا ترک الصلاة عین هم نیستند. بله! نقیضان، مانند صل و لا ترک الصلاة از باب لزوم بین بالمعنی الاخص با هم ملازمه دارند. از این جا دارد وارد آن مطلب می شود. صل و لا ترک الصلاة لزوم بین بالمعنی الاخص دارند چرا؟! چون ترک الصلاة نقیض صلاة است. کسی که امر به صلاة را تعقل کند می بیند

اشکال محقق نائینی به بیان خود

ایشان به خودشان اشکال می کنند که اگر کسی به ما بگوید شما که این تلازم را در مسأله ضدان لا ثالث می خواهید قبول بکنید و خود به خود کبری آن جا پیاده می شود، این ضدان لا ثالث را شما بباید با کلی ترک کار کنید نه با خصوص ضدا! یعنی در ضدانی که ثالثی دارند مثل صلاة در بحث ما، صلاة که آمد اکل نیست ولی می شود فرض کرد که در واقع اکل نباشد، صلاة هم نباشد! الزامی نیست که وقتی اکل نبود الزاما صلاة باشد. اگر خصوص اکل را ببینید، بله می شود گفت این جا تلازم طرفینی در کار نیست. اما اگر کلی ترک را ببینید اینگونه می گویید که صلاة و کلی ترک اضداد وجودی دارم. نه خصوص اکل، صلاة و ترک اضداد وجودی. در ضدان مع ثالث شما کلی ترک را مینا قرار بدھید. پس ببینید در ضدان لا ثالث مسلما تلازم، طرفینی است. در ضدان مع ثالث تلازم طرفینی در کار نیست. وجود با عدم تلازم دارد اما عدم با وجود تلازم ندارد ولی می شود کلی عدم اضداد وجودی را مطرح کرد. اگر کلی عدم اضداد وجودی را مطرح بکنید آن موقع تلازم طرفینی است. آن موقع یا صلاة است یا نبود بقیة اضداد وجودی است. اگر نبود بقیة اضداد وجودی مطرح شد قطعا صلاة هست. اینگونه به خودشان اشکال می کنند و می گویند ان قلت به این که در ضدان مع ثالث هم اگر ما با کلی ترک همه اضداد وجودی کار کنیم، باز ملازمه طرفینی است. پس این جا هم شما باید به ملازمه و وحدت حکم متلازمین قائل بشوید. محقق نائینی این اشکال را در اول بلا پاسخ می گذارند. ما حصل فرمایشان در این توضیحات، تا حالا این است که من تلازم را بین ضدان لا ثالث قبول دارم و تلازم را در ضدان مع ثالث با کلی ترک قبول دارم نه بین صلاة و

معقول اولی شد به تعبیر فلسفی خارجیت پیدا می کند باز آن ترک در ضمن افرادش محقق است. اصل حرف نائینی این است. می گوید وقتی که من قبول کنم یک ترک واجبی دارم—ترک واجب را هم عنوان انتزاعی نمی گیرم—اما آن ترک واجب در ضمن اکل تحقق پیدا کرده است. در ضمن نوم تحقق پیدا کرده است. می گوید این جا ملازمه نداریم. چطور نداریم؟! ایشان می گوید به خاطر این که یک صل داشتم، صل با لا ترک الصلاة ملازمه بین بالمعنى الاخص داشت. این ترک الصلاة وقتی در ضمن اکل است اکل ملازمه دارد با ترک الصلاة، ولی خود ترک به تنهایی با اکل به خصوصه ملازمه ندارد الا در لا ثالث! در لا ثالث یک طوری است که هم فعل با ترک ملازمه داردهم ترک با فعل ملازمه دارد. لذا شما می توانید از صل به لا ترک برسید و از حرک به لا ترک الحركة برسید. از لا ترک الحركة باید به لا تسکن برسید. ایشان می گوید به خاطر این که در ضدان لا ثالث وجود با عدم ملازمه دارد عدم هم با وجود ملازمه دارد اینگونه می شود. ما حصل فرمایش محقق نائینی این می شود که من وقتی نگاه می کنم به مسئله ضدان لا ثالث می بینم می شود باللازمه از طریق نهی از ضد عام نهی از ضد لا ثالث را درست کنم اما وقتی نگاه می کنم به ضدان مع ثالث نمی توانم از طریق نهی از ضد عام نهی از ضد مع ثالث را درست کنم. نائینی حرفش این است که صل با لا ترک الصلاة، ملازمه بین بالمعنى الاخص دارد. حرک با لا ترک الحركة ملازمه بین بالمعنى الاخص دارد به خاطر این که حرک امر به شيء است و لا ترک الحركة نهی از ضد عام یعنی نهی از تقیضش است. وقتی قرار است نهی از ترک حرکت محقق بشود نهی از ترک حرکت با آن ضد لا ثالث ملازمه دارد. چون در لا ثالث به خاطر این که ملازمه می وجود با عدم، عدم با وجود طرفینی است، شما می توانید از طریق آن نهی از تقیض، برسید به نهی از ضدی

که به شکل بین بالمعنى الاخص با تعقل نهی از تقیض ملازمه دارد ولی عینیت ندارد. من—نائینی— عینیت را در تقیض هم قبول ندارم. بعد به خودشان می گویند اما ملازمه را در اینجا چه کنیم؟ ایشان می گوید در ضدان لا ثالث، ملازمه ای از نوع بین بالمعنى الاعم داریم. اگر تقیضان بود چون تقیض شیء، رافع شیء است لزوم بین بالمعنى الاخص داشتیم. اما اگر ضدان لا ثالث بود—خوب عنایت کنید— ملازمه بین بالمعنى الاعم است. بعد به خودش اشکال می کند می گوید چرا فقط ضدان لا ثالث؟! شما این را درباره همه ضدها بگویید چون همه ضدها، چه ضد لا ثالث چه ضد مع ثالث، به خاطر تضاد، ترک، تحقق پیدا می کند! شما اگر آمدید گفتید امر به صلاة با نهی از ترک الصلاة یک ملازمه بین بالمعنى الاخص دارد بعد خواستید از طریق این ملازمه، یک ملازمه ای مثلا برای صل و لا تأكل یا حرک و لا تسکن در ضدان لا ثالث پیاده کنید، چه فرقی دارد؟! چه ضدان لا ثالث چه ضدان مع ثالث در همه آنها، به خاطر تضاد، عدم مأمور به مطرح است. بعد به خودش جواب می دهد که این حرفي که من زدم در ضدان لا ثالث درست است اما در ضدانی که ثالث دارند غلط است! چرا؟! ایشان می گوید به خاطر این که کلی ترک یک عنوان انتزاعی است. یعنی در عنوان انتزاعی ما تضاد نداریم. تضاد مال خصوصیت وجودی فرد فرد ضدان است. یعنی خصوصیت وجودی اکل با صلاة تضاد دارد خصوصیت وجودی نوم با صلاة تضاد دارد خصوصیت وجودی قهقهه با صلاة تضاد دارد. آن عنوان انتزاعی ترک الصلاة که محل تضاد نیست. لذا وقتی من می روم سراغ تضاد باید متوجه باشم تضاد قائم به این است که دو تا امر وجودی داشته باشم که با خصوصیات وجودیشان محظوظ تضاد اند. تضاد یعنی من نمی توانم با عنوان کلی ترک کار کنم. بعد می گوید اگر هم فرض کنیم عنوان ترک عنوان انتزاعی نباشد بلکه یک معقول اولی باشد—چون اگر

ثانیا: نائینی تفصیلش در کبری نیست! نخواسته بگوید ضدان لا ثالث حکم واحد دارند یا ضدان لا ثالث حکم واحد ندارند. نه! نائینی در نهایه المطاف می خواهد بگوید از طریق نهی از تقیض می شود حکم ضدان لا ثالث را بالملازمه در آورد. اما از طریق نهی از تقیض نمی شود حکم ضدان مع ثالث را در آورد.

یعنی ما خیلی تعجب می کنیم این نقل محقق خوبی به کجا دارد می خورد؟ نائینی تصریح می کند و می گوید در محل نزاع، دعوا سر ملازمت وجود و عدم است اما در بحثی که من دارم تعفیب می کنم- یعنی در آن بحث که بخواهم از طریق تقیض به حکم ضد خاص برسم- این تفصیل دارد. تفصیلش دقیقاً به خاطر این است که در ضدان لا ثالث به دلیل ملازمت طرفینی می شود از تقیض به ضد لا ثالث رسید. شما از امر به شیء به نهی از تقیض بررسید. نهی از تقیض ملازمت دارد با وجود ضد خاص و آن را هم منهی می کند. چاره ای ندارید! نائینی قشنگ دارد این را درست می کند. لذا ما وقتی نگاه می کنیم انصافاً در عبارات محقق نائینی خلاف نقل محقق خوبی اصلاً آن تفصیل را نمی بینیم. ایشان نخواسته حکم ضدان لا ثالث را از طریق کبری درست کند. بلکه خواسته حکم ضدان لا ثالث را از طریق ملازمت بین حکم تقیض و حکم ضد لا ثالث درست کند. می خواهد بگوید ضدان لا ثالث چون مثل تقیض ها در خصوصیت لا یجتمعان و لا یرتفعان مشترک اند تقیض به ملازمت بین بالمعنی الاخص محروم است ضد لا ثالث بالملازمه بین بالمعنی الاعم محروم است. لذا انصافاً شما به عبارت محقق نائینی نگاه بکنید. ما در عبارت محقق نائینی تفصیلی که محقق خوبی می فرماید نداریم. بله! تفصیل در مآل داریم نه تفصیل در کبری. تفصیل در مآل یعنی این که محقق

که لا ثالث است. چاره ای ندارید! ولذا می گوید که کلی لا ترک به درد من نمی خورد چون کلی لا ترک یا عنوان انتزاعی است و محظ بحث من نیست یا معقول اولی استولی تحقیق به تحقیق افرادش باید کار کند. وقتی به افراد می رسم می بینم افرادی را می توانم از طریق تقیض هدف گیری کنم که در آن ها تلازم طرفینی باشد. آن هم از ضدهای لا ثالث اند و بعد هم نتیجه می گیرم که امر به شیء با نهی از تقیض ملازمت بین بالمعنی الاخص دارد و از طریق نهی از تقیض با نهی از ضد خاص لا ثالث یک ملازمت دارد. چون آن عدم ارتباط پیدا می کند با این ضد. اگر همین مطلب را سر عدم و ملکه بخواهید بیاورید باز عدم ملکه چون بنفسه رافع است بین بالمعنی الاخص می شود. باز رتبه‌ی عدم ملکه از ضد لا ثالث بالاتر است. چون بنفسه رافع است. از این پاسخ پاسخ آن اشکال اول هم در می آید که آمد گفت ما با ترک کلی کار کنیم. از داخلش در می آید که ترک کلی محظ بحث ما نیست چون کلی ترک به درد من نمی خورد.

ناتمام بودن برداشت محقق خوبی از عبارات محقق نائینی

از توضیحی که من در بررسی فرمایش محقق نائینی دادم، معلوم می شود که انصافاً محقق نائینی بر خلاف نقل محقق خوبی، اولاً صغری را درست نقل کرده است و نیامده بگوید در صغری من می خواهم بین عدم و وجود ملازمت درست کنم! قشنگ وقتی می خواهد صغری را بگوید، می گوید: الاول آن وجود کلی شیء ملازم لترک ضده.

عجیب است! این برعکس فرمایش محقق خوبی است. ایشان قشنگ می‌گوید مبنای استدلال مشهور، تلازم وجود به عدم است در ملازمه من مبنا عدم به وجود است. چون ملازمه من از طریق نقیض حرکت کردن است، من اول حکم نقیض را به تو می‌دهم بعد از این که حکم نقیض را به تو دادم از طریق آن، ملازمه ای تحویلت می‌دهم که حکم ضد لا ثالث را به دست بیاوری. نائینی از طریق ایجاد ملازمه بین نقیض و ضد لا ثالث و انکار ملازمه بین نقیض و ضد مع ثالث، در صغیری تفصیل داده است. حرفش این است! لذا می‌گوید:

فتلخص مما ذكرنا أن الأمر بأحد النقيضين يستلزم النهي عن الآخر و الأمر بأحد الضدين فيما لا ثالث لهما يستلزم النهي عن الآخر بلزوم البين بالمعنى الاخص.

تفصیل نائینی در نتیجه این است که در لا ثالث امر مستلزم نهی است و در مع ثالث امر مستلزم نهی نیست.

لذا بر اساس توضیحی که ما دادیم اشکال محقق خوبی به نائینی اصلاً وارد نیست. نقل محقق خوبی هم از فرمایش نائینی ناتمام است. نائینی انکار تلازم کرده نه انکار کبری!

پاسخ به استدلال محقق نائینی (ره)

منتها جواب آقای نائینی چی است؟ جوابش همان جوابی است که ما در نقیض دادیم. ما می‌گوییم آقای نائینی ما ملازمه را در نقیض قبول نکردیم فضلاً از ضد خاص. ما که گفتم ملازمه نداریم پس

نائینی در ضد خاص، از طریق تلازم، نهی از ضد لا ثالث را قبول دارد اما نهی از ضد مع ثالث را قبول ندارد. نه این که کبری را دستکاری کرده دارد در تحقق تلازم گیر می‌دهد. می‌گوید در ضد لا ثالث از طریق نقیض تلازم تحقق دارد و در ضد مع ثالث تلازم تحقق ندارد چون آن مسیر نقیض نمی‌تواند راه را باز کند این صریح عبارت محقق نائینی است. لذا می‌گوید:

هذا مضافا الى أن الجامع و إن فرض كونه من الماهيات المتأصلة جامع- يعني آن ترك- إلا أنه لا يوجد في الخارج إلا في ضمن افراده و من المعلوم أن المالك في دعوى اللزوم البين في الصدرين الذين لا ثالث لهما هو ملازمه وجود أحدهما الترك الآخر وبالعكس فكل منها و إن لم يكن بنفسه رافعا للآخر كالنقىض إلا أنه لازم لما هو نقىض.

بله چون لازم لما هو نقیض است نهی نقیض او را هم می‌گیرد. نائینی حرفش این است. لذا در رتبة اول يك بين بالمعنى الاخص برای نقیض و در رتبة دوم بين بالمعنى الاعم برای ضد لا ثالث درست می شود. پس توجه کنید ما می خواهیم بگوییم نائینی تفصیل در چه داد؟ در اصل ملازمه! نه در کبری! اصل ملازمه را از طریق نقیض در ضد لا ثالث قبول کرد و اصل ملازمه را در ضد مع ثالث انکار کرد و لذا صریح می‌گوید:

و هذا المالك مفقود في الصدرين لهما ثالث قطعا لأن الموجود في الخارج ليس هو نفس الجامع بل فرد و لا ملازمه بين تركه و وجود ضد الآخر.

نقیض نه از طریق اشکال به کبرای وحدت حکم متأذمین. اصلاً نائینی کاری به آن نداشته بلکه خواسته تلازم را خراب بکند.

حرف نائینی خیلی روشن است فقط حالا عرفش می‌ماند تا با امام بحث را پیش ببریم:

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

این هم خراب می‌شود. نه این که ما به آقای نائینی بگوییم شما صغیری را اشتباه گرفتی! صغیری بین وجود و عدم بود نه بین عدم و وجود! آقای نائینی می‌گوید من کاری به استدلال آن‌ها ندارم. من خودم دارم یک استدلال دیگر ارائه می‌کنم.

این جا که نائینی بحثی از عرفی کردن عدم و وجود ندارد. اصلاً این جا- در اجود- از نائینی هیچ اشاره و عبارتی نداریم که مسأله، مسأله این باشد که عرفًا این‌ها یکی اند یا دو تا هستند؟ تلازم دارند؟ ندارد؟ البته اماماز فوائد نقل کرده‌اند. حالا عبارات فوائد را هم یک ملاحظه بکنید و فرمایش امام را ببینید چون امام ادعایش این است که نائینی عرفای در صغیری تفصیل داده است. یعنی آن تکه اول را امام با ما است که تفصل نائینی تفصیل در صغیری است ولی تفصیل در صغیری است عرفًا!

سوال...پاسخ: نه آن‌ها را ما جواب دادیم دیگر. ما در سازمان محقق نائینی گفتیم اگر هم کسی قائل به این باشد که نهی را می‌تواند غیری کند ما دلیل نداریم بر این که حتماً هر نهی ای و هر امری اطاعت مستقل و عصيان مستقل داشته باشد. دیدید ما خدمت استادمان حضرت آقای فاضل، آن‌ها را جواب دادیم. آن‌ها قابل جواب است مخصوصاً در ما نحن فیه که نهی از ضد عام با نهی از ضد خاص همراه است. در ضد خاص که قطعاً همه می‌گوییم غیری است دلیلی نداریم در یکی بگوییم غیری است در یکی بگوییم نفسی است و برویم سراغ اطاعت و عصيان مستقل. نه! این دلیل ندارد. آن‌ها یش قابل حل است عده این است که ببینیم انصافاً محقق نائینی تفصیل را کجا قائل شده؟ تفصیل در کبری داده یا تفصیل در صغیری داده است؟ آن هم تفصیل در صغیری داده از طریق

در ضدان لا ثالث اقتضاء داریم، امر به شیء اقتضاء نهی از ضد را می کند به خاطر این که امر به شیء به لزوم بین بالمعنى الاخص اقتضاء نهی از ضد عام را می کند و آن ضد عام ملازمه دارد با آن یکی ضد؛ چون فرض بر این است که ضدان لا ثالث اند و ضدان لا ثالث ملازمه شان طرفینی است. وجود این عدم آن را نتیجه می دهد و عدم این وجود آن یکی را نتیجه می دهد. نائینی حرفش این است که ما چون قائلیم به این که ملازمة بین بالمعنى الاخص در نقیض وجود دارد، خود به خود قائل می شویم به این که امر به یک شیء نهی از ضد عام به معنای ترکش را اقتضاء می کند. بعد وقتی این امر، این نهی را اقتضاء کرد این نهی با آن وجود ملازمه دارد. به خاطر این که فرض بر این استکه ضدان، ضدان لا ثالث اند. نائینی در اینتفصیل داده است. و لذا همانطور که عبارتش را در اجود خواندیم، می گوید اوّلی لزوم بین بالمعنى الاخص است، دومی لزوم بین بالمعنى الاعم است و اگر عدم و ملکه باشند باز لزوم بین بالمعنى الاخص است. به قول خودش چون در عدم و ملکه هم، باز عدم مطرح است. فقط فرق عدم و ملکه با نقیضین این است که نقیضین محتاج آن محلّ قابل نیست اما عدم و ملکه محتاج اند. نائینی می گوید این تأثیری در آن ملازمه ندارد و باز لزوم، لزوم بین بالمعنى الاخص است.

خلاصه این که تقریر اجود که خود حضرت آیت الله خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه از محقق نائینی بیان کردند تفصیل در کبرای دلیل تلازم از باب حرمت ضد خاص نبود که بگویند بله! ملازمین اگر ضدان لا ثالث باشند حکم واحد دارند. اگر اینگونه نباشند ملازمین حکم واحد ندارند.

جلسه بیستم: مسلک تلازم

تاریخ : ۹۵/۱۰/۰۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر جلسات گذشته

بحث ما درباره فرمایش محقق نائینی بنا بر نقل محقق خوئی بود. ایشان نقل فرمودند که محقق نائینی در کبرای دلیل تلازم تفصیل قائل اند. یعنی صغراً قیاس این است که وجود یک ضد ملازم با عدم ضد دیگر است و کبرای آن این است که ملازمین باید حکم واحد داشته باشند. ایشان نقل فرمودند که نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه در این کبری تفصیل قائل است. یعنی اتحاد ملازمین را در ضدان لا ثالث قبول کرده است. ما عبارت اجود را که بررسی کردیم نه! نائینی در این کبری تفصیلی قائل نیست و نگفته که ضدان لا ثالث حکم واحد دارند و ضدانی که ثالث دارند حکم واحد ندارند. نخیر! این را نفرموده اند.

تفصیل محقق نائینی در اقتضاء است. یعنی در صغراً قائل به تفصیل است آن هم به دلیل خروجی آن، یعنی خلاصه چیزی که در اجود خود محقق خوئی از ایشان نقل کردند این بود که معتقد اند ما

سوال....پاسخ: عرض کردم که محقق نائینی در بحث ما هیچ مشکلی ندارد. بحث ما مسلک تلازم بود. صغای مسلک تلازم این است که وجود یک ضد ملازم با عدم ضد دیگر است و نائینی این را گفته است. این تمام؛

کبرایش این بود که متلازمان باید حکم واحد داشته باشند. نائینی در این هم مشکل ندارد. اما یک بحث دیگری دارد غیر از بحث ما که ما می توانیم در ضد خاص از باب ملازمه - اما ملازمة با نهی از ضد عام - نهی از ضد خاص را درست کنیم. ایشان می گوید بله! می توانیم! چون قائلیم به این که امر به شیء نهی از ضد عام را اقتضاء می کند و ضد عام یعنی ترک، یعنی عدم و آن عدم، با وجود ضد دیگر ملازمه دارد. این ملازمه در کجا وجود دارد؟ در ضدان لا ثالث. آن جا می توانیم به اقتضاء قائل بشویم. یعنی بگوییم امر به شیء در ضدان لا ثالث، اقتضاء نهی از ضد خاص را می کند. این ملازمه عدم به وجود است چون می خواهیم از طریق نقیض حرکت کنیم.

سوال....پاسخ: مسلک تلازم یک صغرا و یک کبرا داشت. مرحوم نائینی آن جا مشکل نداشت. مسلک تلازم نهی خواست اقتضاء را اینگونه درست کند. نائینی از این طریق نخواست حرکت کند که ما بگوییم از عدم به وجود سیر کرده است. نه! مسلک تلازم آقایان را حل کرده و کنار گذاشته است. اما خودش خواسته یک راه دیگری را ابداع کند و یک تلازم دیگری درست کرده که عبارتست از تلازم بین حرمت ضد عام و حرمت ضد خاص و می گوید این تلازم بین حرمت ضد عام و حرمت ضد خاص در ضدان لا ثالث مطرح است. اینغیر از آن بحثی است که آقایان می گویند کبرای مسلک تلازم صغایش چه است که آقای خوبی رضوان الله تعالی

کما این که آن جا نتیجه گرفتیم که محقق نائینی صغیری را هم درست بیان کرده است. یعنی نیامده در بحث تلازم بگوید صغای قیاس، عدم به وجود است که محقق خوبی اشکال کند و بگوید خیر! بلکه صغای این استدلال وجود به عدم است! او وجود یک ضد ملازم با عدمش است. ما که نیامدیم بگوییم که عدم ملازم با وجود است! نائینی این را هم نگفته است. بلکه صغیر را همان وجود و عدم گرفته و گفته وجود صلاة ملازم با ترک اکل است. منتهی در ضدان لا ثالث چون ملازمه، طرفینی است اتفاق دیگری رقم می خورد که توضیحش را داده ایم. این حاصل مطلبی بود که ما در بررسی اجود داشتیم و بالاخره نتوانستیم نقد محقق خوبی و نقل ایشان از فرمایش محقق نائینی را تصویر کنیم.

نقل امام ازنظریه محقق نائینی

اما نقلی که امام رضوان الله تعالی علیه از فرمایش محقق نائینی کردند، نقل از فوائد است نه از اجود، و در نقلشان یک دقیقی کرده اند که حالا دقت نقل امام را ملاحظه می کنید. البته ما همه فرمایش امام را آن بررسی نمی کنیم بلکه فقط بخشی که به محقق نائینی مربوط می شود را آن بررسی می کنیم و بقیه فرمایش امام را بعد از جمع و جور کردن سخن محقق نائینی بر می گردیم و بررسی می کنیم. البته تمام فرمایش محقق خوبی را بررسی کردیم، تمام فرمایش آخوند را هم بررسی کردیم. امادر عبارت امام، فعلا فقط آن بخش مربوط به محقق نائینی اش را بررسی می کنیم تا برگردیم سر اصل مسئله، تا ببینیم امام چه فرمایشی فرمودند.

ضدان لا ثالث اقتضاe درست است. یعنی امر به شیء اقتضاe نهی از ضد خاص دارد. منتهی امام در تقلش یک قیدی دارند که این قید در اجود نیست. گفتیم این را در فوائد باید پیدا کنید. نائینی عرف‌آدعا کرده است که اقتضاe در ضدان لا ثالث وجود دارد. بعد امام رضوان الله تعالیٰ علیه استدلال نائینی را نقل کرده که حالا ما استدلال نائینی را اول بررسی می‌کنیم ببینیم چنین فرمایشی از نائینی عرف‌آ مطرح شده یا نه؟!

در اجود، ملازمه عقلی بود. به همین شکلی که عرض کردم یعنی امر به شیء یعنی امر به حرکت، اقتضاe نهی از عدم حرکت را می‌کند. نهی از عدم حرکت یعنی به اصطلاح ترک حرکت، ترک حرکت با سکون ملازم است. چون فرض بر این است که حرکت و سکون ضدان لا ثالث اند. عدم حرکت ملازم با سکون است. وجود حرکت ملازم با عدم سکون است. ضدان لا ثالث طرفینی است. حرکت، عدم سکون است و عدم حرکت، سکون است. امر به حرکت اقتضاe نهی از عدم حرکت را می‌کند و عدم حرکت ملازمبا سکون می‌شود. حرف نائینی هم همینجا است!

در اجود به صورت عقلی یعنی از طریق ملازمه ای که ادعا می‌کرد لزوم بین بالمعنى الاعم دارد درستش کرد. حالا ببینیم در فوائد چگونه بیان کرده است. امام از فوائد نقل کرده اند. خودشان هم در این نوشته هایشان آدرس هم داده اند که صفحه‌ی سیصد و چهار فوائد جلد اول است و نقلشان هم درست است. نقلی که از نائینی کرده اند تفصیل در اقتضاe است. نائینی باز همان توضیح را دارند یعنی اول می‌آیند مسلک تلازم را می‌گویند و کنار می‌گذارند. بعد نائینی می‌گوید لکن یمکن آن بقال که اگر ما ضدان لا ثالث داشته باشیم مثل حرکت و سکون- انصافا هم با رعایت این نکته

علیه در مقام اشکال بگوید آقای نائینی! تو صغیر را اشتباه گرفتی! صغیرایی که ما داشتیم بحث می‌کردیم وجود به عدم است نه عدم به وجود. ما می‌خواهیم بگوییم اصلاً محقق نائینی این را کار نداشته و اساساً راه دیگری برای خودش باز کرده است که عبارتست از این که امر به شیء اقتضاe نهی از ضد عام یا هماننهی از نقیض می‌کند و نهی از نقیض در ضدان لا ثالث با ضد خاص ملازمه دارد.

لذا جواب این استدلال محقق نائینی یک جمله است و آن این که ما نهی از نقیض را قبول نداریم چون لغو است.

ما از نقلی که امام رضوان الله تعالیٰ علیه از محقق نائینی کرده اند فقط بخش مربوط به عبارات محقق نائینی را می‌خواهیم امروز بررسی کنیم. بقیة فرمایشات امام درباره صغیر و کبرای تلازم را بعداً بحث می‌کنیم. امام رضوان الله تعالیٰ علیه نقلی که از نائینی کردند این است- با دقت هم نقل کرده اند- :

"شِم إِنَّهُ رَبِّا يَفْرَقُ بَيْنَ الْمُضْدِينَ الَّذِينَ لَا تَأْلُمُ لَهُمَا وَبَيْنَ غَيْرِهِمَا بِدَعْوَى الْاقْتِضَاءِ..."

نه آن که ما بگوییم آن کبری در این ها درست است و در غیر این ها درست نیست بلکه بدعوی این که امر به شیء اقتضاe نهی از ضد خاص را می‌کند. این حرف درستی است و نائینی همین حرف را زده و در اصل مسأله اقتضاe تفصیل داده است. در مدعی گفته من راه حل ملازمه را به شما می‌دهم که غیر از راه حل خودتان است. راه حل ملزمة من این است که "الاقتضاe فيهما" در

این دیگر با اجود فرق دارد. متعارف عرفی خارجاً این ها را یکی می کند نه این که مفهوماً یکی اند.
لذا تصریح می کند:

"و إن كان بحسب العقل ليس كذلك"

ایشان می گوید بله! به حسب عقل این ها مثل هم نیستند لوضوح این که عقلاً ما نمی توانیم بگوییم عدم سکون، عین حرکت است. بلکه عدم ملازم با وجود است نه عین وجود، و آن جمله‌ی قبلی نائینی‌الآن تأیید شد و معلوم شد که عقلاً سر همان حرف خودش ایستاده است.

"إِنَّ الْعَدْمَ لَا يَتَحْدُدُ مَعَ الْوُجُودِ خَارِجًا وَ لَا يَكُونُ هُوَ مَفْهُومًا وَ عَيْنًا"

عدم وجود مفهوماً و عيناً یکی نیستند.

لکن بحسب المتعارف العرفی یکون حرکت عباره عن عدم السکون - ادامه اش مهم است - و یکون الامر بآحدھما امراً بالآخر"

متفاهم عرفی می گوید حرکت خارجاً - نه مفهوماً - عین عدم سکون است. پس امر به حرکت عین امر به عدم سکون است. این تمام فرمایش نائینی بود. حالاً منتهایش را برای بعد می گذارم. بعد نتیجه می گیرد:

"فيكون حكم الضدين الذين لا ثالث لهما حكم النقيضين من حيث إن الامر بآحدھما امر بعد عدم الآخر"

گفته اند که بنابر این که سکون را ما امر عدمی بدانیم. اگر کسی گفت سکون وجودی است مثال غلط است. اما اگر کسی گفت سکون امر وجودی است ضدان می شوند. نائینی آن جا فرموده:

"أن الامر بأحد الضدين يلزم الأمر بعد عدم ضده الآخر"

يعنى امر به حرکت با امر به عدم آن ضد ملازمه دارد. اگر مولا گفت "تحرک" این با "اترك السکون" ملازمه دارد. این عبارت معنايش این است امر به أحد الضدين ملازمه دارد با امر به عدم ضده الآخر. وقتی گفت تحرک در واقع دارد به عدم آن ضد امر می کند که می شود اترك السکون! سکون ضد حرکت است.

البته نائینی می گوید ما قبول داریم که حرکت و سکون مفهوماً عین هم نیستند. عقلاً و عرفًا مفهوم حرکت یک چیز است مفهوم سکون یک چیز دیگر است. این مسلم است. اما به حسب فهم عرف حرکت عین عدم سکون است خارجاً و نه مفهوماً. حرف نائینی این است. لذا عبارتش را عنایت کنید:

"إِنَّ الْحَرْكَةَ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مَفْهُومًا عِينَ عَدْمِ السُّكُونِ وَ لَا الْاجْتِمَاعُ عِينَ عَدْمِ الْافْتِرَاقِ - اجْتِمَاعٌ مُدْوِمٌ أَسْتَ اجْتِمَاعٌ وَ افْتِرَاقٌ رَا هُمْ أَزْ بَابَ ضَدَانَ لَا ثَالِثَ يَبْيَانَ كَرْدَهِ اندَبَنَابَرَ اينَ که اجْتِمَاعٌ وَ جُودَى باشد افْتِرَاقٌ هُمْ وَ جُودَى باشد تا اينَ ها ضَدَانَ لَا ثَالِثَ بَشُونَدَ. حالاً ما با حركتش کار داریم - إِنَّ الْحَرْكَةَ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مَفْهُومًا عِينَ عَدْمِ السُّكُونِ إِلَّا أَنَّهُ خَارِجًا يَكُونُ عَدْمِ السُّكُونِ عِبَارَةً عَنِ الْحَرْكَةِ بِحسبِ المتعارفِ الْعَرْفِيِّ"

دارد. اگر همه اضداد وجودی را شما کنار گذاشتی معلوم است داری نماز می خوانی و هیچ فعل وجودی دیگری انجام نداده ای.

لذا نائینی می گوید حکم ضدان لا ثالث حکم تقیض ها است. چطور مولا می توانست بگوید صلّ بعد می توانست بگوید که اترک عدم الصلاة؟! چون عدم عرفا عین وجود است امر به این عین امر به آن است

پاسخ مرحوم نائینی به اشکال

نائینی می گوید بله این ملازمه هست ولی اشکال این است که آن ترک به درد ما نمی خورد. چون:

اولا:

آن ترک عنوان انتزاعی است و ما با عنوان انتزاعی کار نمی کنیم بلکه با منشأ انتزاع کار می کنیم.

ثانیا:

اگر ترک، معقول اولی هم باشد- تا عنوان انتزاعی نباشد، معقول ثانی نباشد و به قول فلاسفه معقول اولی هم باشد- باز اشکالش این است که این معقول، مرآت افرادش است و حیثیت تضاد سر این امور وجودی می رود.

سوال....پاسخ: خیر! ادامه اش دیگر بحث عرف نیست. به طور کلی عین اجود است. همان اشکالات اجود را ذکر می کند. فقط سر لا ثالث عرفی کار کرد.

لذا ایشان می فرماید آن کلی به درد ما نمی خورد. وقتی آن کلی به درد ما نخورد می رویم سراغ افراد و می بینیم در افراد ملازمه وجود ندارد. در صلّ نهی از ترک صلاة است اما ترک صلاة با أحد

"من حيث إن الأمر بأحدهما أمر بعدم الآخر وإن كان..."

اگر چه در تقیض ها واضح تر است به خاطر این که لزوم بین بالمعنى الاخص است. بقیه اش دیگر عین عبارت اجود است ولی در ضدان بین بالمعنى الاعم است. چرا؟

اشکال از طرف مرحوم نائینی به بیان خود

بعد نائینی به خودش اشکال می کند و می گوید یک کسی ممکن است بگوید اگر شمادر ضدان لا ثالث این حرف را زدید بباید در ضدان مع ثالث با جامع کار کنید باز هم همین حکم را دارد. این مطلب را دیروز هم خواندیم. مثلاً برویم سر ضدان مع ثالثی مثل صلاة که ضدش أكل است، نوم هم ضدش است. پس صلاة ضدی دارد به نام أكل و ضد ثالثی دارد که نوم است. قهقهه هم هست، بریدن به هوا هم هست. این ها افعال وجودیه‌ی ضد صلاة‌اند. نائینی می گوید شما در ضدان لا ثالث از باب این که ملازمة بین وجود و عدم، عدم و وجود درست می کردید استدلال می کردید. حالا با کلی ترک کار کنید همین‌گونه می شود. بگویید صلّ با ترک اضداد وجودیه اش ملازمه دارد. با آن کلی ترک ملازمه دارد. به عبارت دیگر با ترک عام، ترک همه اضداد وجودی ملازمه

می گیری امر عین نهی است! یک بار شما می گویید حرکت خارجا عین عدم سکون است پس امر به حرکت عین امر به عدم سکون است. این ها قابل تحمل است که خارجا حرکت را با عدم سکون یکی کنی و بعد بگویی امر به این عین امر به آن است. اما این که یک دفعه پرسش کنی و بگویی تحرّک عین لا تسکن است این دیگر قابل تحمل نیست. امام می گوید این ها دو حرف است. شما یک دفعه می گویی خارجا عدم سکون و حرکت یکی اند خب این که مدعایت را درست نمی کند. مدعای شما نهی است. یک بار می خواهی بگویی که امر با نهی یکی است. تعبیر امام این است که اگر شما می خواهی بگویی عرف بین این ها فرق نمی گذارد و حیثیت حرکت و حیثیت عدم سکون را یکی می بیند این را می شود قبول کرد. اما این که بین امر و نهی فرق نمی گذارد این دیگر خیلی عجیب است و تصدیقش سخت است.

بعد می فرماید که:

یکم: این یکی دیدن غلط است.

دوم: این یکی دیدن منتج نیست.

امام می فرماید این نه صغرویا درست است نه کبرویا منتج است. ما انتهاش حرف امام را قبول داریم. منتج بودن درست است. چرا؟ چون انتاجش بنابر این است که یکی هم که باشند باید دو تا حکم مولویبلغو نباشد. اگر در تقیض هم کسی قائل شد به یکی بودن، با حد وسط لغویت می شود نگوییم که وقتی یکی اند دو تا تکلیف مولوی نداریم. یعنی یکی اش کافی است. لذا امام هم این جا

اضداد وجودیه ملازمه ندارد. چون فرض بر این است که یرتفعان اند! ضدانی هستند که ثالث دارند لذا ملازمه وجود ندارد.

امام هم انصافاً این جا نقلش درست است. حالاً من عبارت امام را هم که نقل کنم عین تعبیر نائینی را آورده است. بر خلاف نقلی که عرض کردیم محقق خوبی داشتند.

"بدعوى الاقتضاء فيهما عرفا لأن عدم السكون هو الحركة في الخارج عرفاً-امام رعاية كرده است. نه مفهوما بلكه عرفا در خارج -و إن لم يكن كذلك عقلا- كه همان حرف نائيني است. بعد هم آورده- و يكون الأمر بأحدهما عين الأمر بالأخر و لا يرى العرف فرقا لا تحرك و لا تسكن"

نقد امام به نظر محقق نائینی

امام رضوان الله تعالى عليه بعد از این که این فرمایش نائینی را نقل می کنند قدشان شروع می شود.
این نقد دو بخش دارد.

یک بخش این است که محقق نائینی! شما می خواهی بگویی عرف خارجاً بین عدم و وجود فرق قائل نیست. کما این که شما آخرش می خواهی بگویی عرف امر و نهی را عین هم می بیند که شما دارید می گویید امر به شیء نهی از ضد را اقتضا می کند. محقق نائینی در عباراتش مدام می گفت عیناً لذا امام رضوان الله تعالیٰ علیه کأنهمی خواهد بگوید نائینی تو در عبارتی یک پرشی داری. پرش عبارتی ات این است که می گویی "یکون الامر بأخذهما أمرا بالآخر" بعد یک دفعه نتیجه

لزوم جمع بین عبارات **أجود و فوائد** برای درک صحیح نظر محقق نائینی خوب توجه بکنید. ما در نقل عبارت محقق نائینی باید بین فوائد و اجود جمع کنیم اگر بین فوائد و اجود جمع کردید مطلب نائینی صورتش درست می شود. من بعداً نظرم را در مورد مدعایش می گویم. بین اجود و فوائد جمع کنید یعنی چه؟ نائینی گفت امر به یکی عین امر به دیگری است، خب این که مدعایش نیست بلکه مدعایش ملازم است و این خودش قرینه است بر این که فرمایش نائینی ظاهر عبارت فوائد نیست. چرا من اجود را اول گفتم بعد فوائد را گفتم؟ خوب ببینید نائینی دارد می گوید من امر به حرکت دارم، امر به حرکت عین امر به ترک سکون است، به خاطر عینیت خارجی حرکت و عدم سکون وقتی می گوییم این عین آن است اگر بخواهم در نهی ببرمش، می گوییم نهی لازم بین بالمعنى الاخص آن است. نمی گوییم عینش است به خاطر این که فرق بین امر و نهی را قبول دارم لذا آن جا توضیح دادم حرفم چیست. گفت امر به صلاة عین امر به ترک الصلاة است. حالاً سر دو تا نبریدش که واضح تر بشود. در واقع نائینی وقتی می گوید عینیت دارند، عینیت را سر امرها می برد. چون وحدت خارجی بین عدم و وجود را عرفاً قائل است. امر به وجود را عین امر به عدم نقیض می داند ولی وقتی این را می برد در فضای نهی می گوید لازم بین بالمعنى الاخص است بعد آن عدم را دوباره عین آن وجود ضد ثالث می بیند. آن عدم را ضدی که ثالث ندارد می بیند. لذا ملازم است درست می شود.

فرمایش محقق نائینی این است که من یک عینیتی دارم بین عدم سکون و حرکت لذا بین امر به حرکت با امر به عدم سکون یک عینیتی دارم. وقتی در قالب نهی می برمش نمی خواهم نهی و امر را

حرف قشنگی می زند و می گوید اولاً این که شما می گویید عدم سکون عین حرکت است یعنی چی؟ این که می گویید امر عین نهی است یعنی چی؟ ثانیاً اگر معنا هم داشته باشد منتج نیست یعنی از داخلش دو حکم مولوی در نمی آید که یکی امر باشد یکی نهی باشد. نه در نقیض ها درست است و نه در ضد ها؛ این حرف خوبی است. یعنی منتج نبودن، اشکال خوبی است.

ولی حالاً بخش اول فرمایش ایشان را عنایت کنید. امام در بخش اول فرمایشان می گوید اگر منظورت این است که این ها خارجاً یکی اند که ما نمی فهمیم. عرف قطعاً بین امر و نهی فرق می گذارد! عرف قطعاً خارجاً بین وجود و عدم فرق می گذارد. همانطور که مفهوماً با هم فرق دارند عرفاً به حسب خارج هم با هم متفاوت اند. اما اگر بخواهی بگویی به حسب نتیجه یکی اند یعنی برایش فرق نمی کند و چه امر کند یا نهی کند، یک نتیجه دارد، ما این را قبول داریم ولی باز به دردت نمی خورد.

سوال....پاسخ: احسنت! ما هم قبول داریم که به حسب نتیجه لغو است. لذا امام اشکال کرده که شما اصل مطلب را تعقل نمی کنی! این که بخواهی عدم و وجود را عرفاً یکی کنی، امر و نهی را عرفاً یکی کنی، نمی فهمیم چه داری می گویی.

سوال....پاسخ: بله تلازم عرفی نداریم حرفی نداریم ...

سوال....پاسخ: خیر! تلازم عرفی مبنایش آن عینیت بین دو امر است. ما آن مبنایش را قبول نکردیم

سوال....پاسخ: یعنی اگر ما گفتم عرفا عدم السکون عین حرکت نیست امر با امر یکی نیست، دیگر تمام می شود و تلازم هم بعدا در مرحله بعد به هم می خورد. حالا اگر من قبول کردم که حرکت عین عدم السکون است، امر به این، عین امر به آن است، بسیار خوب اگر عین این است و ملازمه با عین هم هست، نهی وجود دارد. یعنی منظورتان این است که ...

سوال....پاسخ: عیب ندارد اعتبار مستقل بشود. اما ما آن جا یک بحثی کردیم و گفتم مبنای این فرمایش محقق نائینی این است که من ضد عام را پیذیرم. یعنی دو تا پیش فرض دارد؛ اگر من ضد عام را پذیرفتم اصلاً اشکال وارد نیست. یعنی لغویت هم ندارم. اما اگر ضد عام را قبول نکردم که ما زیر بارش نرفتیم خراب می شود.

لذا ما این جا استدلال نائینی را متوقف به این دو می دانیم. نقد امام را ما ناظر به آن قسمت اول می دانیم.

چرا ی ورود نقد امام به بخش اول بیان محقق نائینی

حالا چرا آن جا نقد امام وارد است؟ این را هم عنایت کنید. امام می گفت عدم السکون و حرکت عرفا فرق دارند! امام قبول دارد که عرفا عدم مضاف واقعیت دارد. حرف عرفی امام این است که

یکی کنم! بلکه آن را لازم قرار می دهم و می گوییم این لازم می شود. لازم تحرک نهی از عدم حرکت می شود. لازم هم ملازمه دارد. یعنی با آن ضد ملازمه درست می شود لذا انصافطلب این است که اگر ما بخواهیم مجموع فرمایش محقق نائینی را درست کنیم مجموع فرمایش ایشان از جمع عبارت اجود و فوائد به دست می آید.

پاسخ به نقد حضرت امام به محقق نائینی

لذا ما نقد امام که نائینی بین امر و نهی یک عینیت قائل شده را قبول نداریم و می گوییم نائینی این کار را نخواسته بکند نائینی عینیتیش بین امر و امر است نه بین امر و نهی!

سوال....پاسخ: اشکال اول امام این است که من حیثیت عدم و وجود را به حسب خارج، عرفا یکی می دانم یا دو تا؟ یعنی ما می خواهیم بگوییم اشکال اول امام ناظر به عینیت امر ها است. کأنه نائینی گفته است که امرها عین هم اند به خاطر این که عدم سکون عین حرکت است. امام می گوید این را من خارجاً تعقل نمی کنم ولی اشکال دوم این است که امر و نهی یکی باشد که ما آن اشکال را قبول نداریم. یعنی در عبارت نائینی نه در فوائد نه در اجود، چیزی نداریم که امر و نهی را یکی کرده باشد. نائینی برای تحرک و لا تسکن با هم ملازمه قائل است.

سوال....پاسخ: انتاج درست می شود. اما مبنای انتاج اگر این باشد که عرفا - نه عقلاً - عدم السکون عین حرکت است، آن اشکال امام این است که ...

ما توقع داشتیم امام هم اینگونه به نائینی اشکال کند. چون امام بین فهم عرفی و فهم عقلی در باب عدم مضاف فرق می گذارد. حالا این را یک مقدار ان شاء الله جلسه بعد نیاز دارد توضیحش بدhem لذا نائینی در عدم و ملکه گفتحکم ضدان لا ثالث را ندارد بلکه حکم تقیضان را دارند. خب این با فهم عرفی جور در نمی آید. به عبارت اخri محقق نائینی گفت شائیت در ملازمه دخالت ندارد ولیما می گوییم عرفا در ملازمه دخالت دارد. لذا این حرف ایشان با آن صدر حرفش که می خواست این ها را عرفا یکی کند جور در نمی آید.

اگر کسی بخواهد به نائینی اینگونه اشکال کند این خوب است. این یک مقدار توضیح لازم دارد که با تتمة فرمایشات حضرت امام ان شاء الله فردا توضیح خواهیم داد.

سوال....پاسخ: یعنی ما در واقع از دو اشکال مبنایی باید عدول کنیم. یکی این که ما قبول بکنیم عدم سکون عرفا عین حرکت است. پس امر به این عین امر به آن است که اگر از این گذشتیم یعنی عینیت امر ها را قائل شدیم و یک حرمت ضد عام را قبول کنیم تا ملازمه درست شود. مبنای آن استدلال نائینی که دیروز در اجود خواندیم، حرمت ضد عام بود. لذا من الآن آدمد در مقابل امام کمکشکردم و گفتم این نمی گوید امر و نهی عین هم اند بلکه می گوید این نهی ...

سوال....پاسخ: خیر! ملازم با آن است به خاطر این که می خواهد از طریق ضد عام حرکت کند. ضد عام را لازم بین بالمعنی الاخص بداند، آن ضد لا ثالث را لازم بین بالمعنی الاعم بداند.

این حرف درستی است و ما می توانیم برای عدم مضاف خارجیت قائل بشویم نه برای مطلق عدم! عدم مضاف حیش عدمی است که به موضوعی نسبت داده بشود در بحث محقق نائینی متأسفانه بین حیث عدم مضاف و عدم مطلق فرق گذاشته نشده است.

سوال....پاسخ: خیر! قسم نخوردیم که اشکال نگیریم! اشکال می گیریم! اما انصافا عدم السکون را نمی شود خارجا عین حرکت دانست. می شود عدم السکون را از باب عدم مضاف، خارجیت داد. یک بار من می گوییم عدم السکون خارجیت پیدا می کند، خارجیت عدم السکون به معنای عینیتیش با حرکت نیست! به حسب خارج عرفا این درست است. یعنی فهم عرفی حرکت را از سکون جدا می کند.

ما می خواهیم بگوییم این جا بین عدم مضاف و خارجیت عدم السکون یک خلطی اتفاق افتاده است. آن که عرفی است این است که عدم مضاف خارجیت دارد و واقعیت دارد. در این حرفی نیست و می شود برای عدم مضاف عرفا خارجیت قائل شد.

ایراد یک اشکال به محقق نائینی در عدم و ملکه

اگر کسی برای عدم مضاف را عرفا خارجیت قائل شود، آن موقع حرف نائینی در عدم و ملکه غلط در می آید. نائینی عدم و ملکه را ملحق به نقیض ها کرده است و گفته ملازمه بین بالمعنی الاخص است. این حرف محقق نائینی است.

اما در اجود حیث عرفی اش بحث نشده است و از طرف دیگر در فوائد حیث ملازمه اش روش نیست. ما دو تا روی هم گذاشتیم از یکی حیث عرفی را گرفتیم از یکی حیث ملازمه را گرفتیم. چون واقعاً خیلی اشکال امام وارد است که یک کسی بگوید عرفاً امر عین نهی است! هیچ کس این حرف را نمی‌زند. ما نائینی را از این اشکالاتجات دادیم.

امام خیلی این جا با ضرب و زور مسأله را دارد جلو می‌برد که چه کسی گفته عرفاً امر عین نهی است؟! حرف امام این است. نائینی باید بگوید عرفاً امر عین نهی است، عرفاً عدم عین وجود است. ما داریم می‌گوییم نه اماماً! همان طور که شما در نقل هم درست نقل کردید، نائینی امرها را عین هم کرده نه امر و نهی را. علتشن هم ملازمه است خدمت برادرمان هم عرض کردیم که بله، درست می‌فرماید که:

یکم: اگر من امرها را عین هم دیدم.

دوم: و اگر امر به شیء را عین نهی از ضد عامش دیدم.

نتیجه: آن موقع می‌توانم بگویم که مبنای حق با نائینی است و حرفی هم نداریم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

امر به حرکت در واقع، نهی از سکون است. امام این را کامل تقل کردند و ما عرض کردیم در تقل امام نسبت به فرمایشات محقق نائینی در فوائد خللی نیست. کاملا همینطور است که نقل فرموده اند. منتهی امام رضوان الله تعالی علیه در مقام نقد فرمایش نائینی، فرمودند که اگر ایشان می خواهند عرفا امر به حرکت و امر به عدم سکون را یکی بدانند و نتیجه بگیرند که امر به حرکت، نهی از سکون است، ما نمی فهمیم که عرف، وجود و عدم را یکی تلقی کند و در واقع بین امر و نهی هم قائل بشود که این ها یکی هستند. ما این را نمی فهمیم. و اما اگر بخواهند بگویند نتیجه این است، نه این که این ها به حسب اتحاد خارجی یکی هستند، نه! نتیجه این است که مثلا ما هم امر داریم هم نهی داریم، که امام فرمودند اگر بخواهند به حسب نتیجه این را بگویند، عقل هم می تواند همین را به حسب نتیجه بگوید. اختصاص به عرف ندارد! عقلا هم کسی می تواند بگوید ما امر به حرکت داریم و نهی از سکون اختصاص به عرف ندارد. ولی هر دو تا منتج نیست. چرا؟ به خاطر این که اگر ما امر به حرکت و امر به عدم سکون را عین هم دانستیم - حالا چه عرفا چه عقلا - دیگر - چه عرفا چه عقلا - لغو است که دو تا تکلیف مولوی وجود داشته باشد.

ما عرض کردیم که فرمایش امام در ارتباط با این که حرکت و عدم سکون عرفا یکی نیستند درست است. در این بحثی نیست. اما در ارتباط با این که نائینی بخواهد امر و نهی را یکی کند، باید بگوییم نائینی امر و نهی را یکی نکرده بلکه ایشان خواسته اند به ملازمه قائل شوند. شرح این ملازمه هم در اجودآمده است. لذا اگر کسی فرمایش محقق نائینی را از مجموع اجود و فوائد در نظر بگیرد، می بیند کأنه ایشان یک بخش را مبنی بر اتحاد عرفی حرکت و عدم سکون، در فوائد تفصیل داده و

جلسه بیست و یکم: مسلک تلازم

تاریخ : ۹۵/۱۰/۰۷

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلی الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر جلسات گذشته

بحث ما درباره فرمایشات حضرت امام بود. فرمایشات ایشان را به دو بخش تقسیم کردیم. بخش اول فرمایشاتی بود که درباره تفصیل محقق نائینی بیان فرمودند. گفتیم این ها را جمع بندی می کنیم بعد به بخش اصلی فرمایشات حضرت امام درباره مسلک تلازم در حرمت ضد خاص بر می گردیم.

خلاصه آنچه که درباره فرمایشات محقق نائینی عرض کردیم این بود که امام رضوان الله تعالی علیه نقل درست و کاملی را از فوائد محقق نائینی ارائه می کنند. محقق نائینی در فوائد از طریق اتحاد خارجی عدم سکون و حرکت خواسته اند بگویند امر به حرکت امر به عدم سکون است و بعد هم از این که امر به حرکت امر به عدم سکون است نتیجه بگیرند که

ضرورت پیگیری بحث عدم و ملکه در مبنای محقق نائینی(ره)

بعد عرض کردیم که جا داشت امام رضوان الله تعالیٰ علیه این بحث عرفی را در عدم و ملکه با نائینی تعقیب کند. چونهماظوری که از اجود نقل کردیم، نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه یک ملازمة بین بالمعنى الاعم در ضد لا ثالث درست کرد، و در ضدی که ثالث دارد انکار ملازمه کرد. بعد در عدم و ملکه-مثل تکلم که ملکه است و سکوت که عدم ملکه است در جایی که شائینش را دارد-گفت باز ملازمه بین بالمعنى الاخص است. چرا؟ چون عدم است. بعد به خودش اشکال کرد که این عدم، موضوعی می خواهد که آن ملکه برایش شائینت داشته باشد. در جواب به اشکال گفت این دخلی در ملازمه ندارد. هم در اجود هست هم تا حدی در فوائد هست. ولی تفصیلش در اجود آمده است. لذا ما می توانیم وقتی که تقابل، تقابل عدم و ملکه است- نه تناقض و نه تضاد- حکم نقیضین را پیاده کنیم و بگوییم امر به تکلم عین امر به عدم سکوت است. در نهی که ملاحظه کنید می بینید می توانید از باب بین بالمعنى الاخص یک ملازمه درست کنید. نائینی رضوان الله تعالیٰ علیه این جا اینگونه گفت. بعد عرض کردم همان جا به خودش گفت این بالاخره یک موضوعی می خواهد عدم و ملکه فرقش با تناقض این است که ما عدم ملکه را در جایی که شائینت ملکه وجود دارد می گوییم. بعدنائینی به خودش جواب داد که این شائینت دخلی در این مسأله ندارد. بحث، بحث عدم و وجود است نه بحث وجود که یک واسطه ای به آن تلازم بخورد و آن را بین بالمعنى الاعم بکند. گفتاین مثل نقیضین است. ما عرضمان این بود که جا داشت امام رضوان الله تعالیٰ علیه این جا را بحث کند. چرا؟! به خاطر این

یک بخش را مبنی بر وجود ملازمه، در اجودیان کرده است. لذا نخواسته بگوید امر عین نهی است، نه! بلکه خواسته بگوید امر به حرکت عین امر به عدم سکون است و از طریق ملازمة بین ضد عام و ضد خاص در لا ثالث- همانطور که شرحش را در اجود دادیم- ملازمه ای درست کند. این تقریباً توضیحی بود که ما درباره محقق نائینی می دادیم و مخالفتی بود که با فرمایش امام داشتیم. البته آن فرمایش امام نسبت به این که این ها منتجنیستند درست است. یعنی مسأله لغویت پیش می آید. ما چه عرف‌ا چه عقلاً وقتی این ها را یکی بدانیم یا ملازمه ای بین این ها قائل بشویم وجود دو تکلیف مولوی لغو است و لغویت کافی است برای این که بگوییم دو تا تکلیف مولوی- که یکی امر باشد یکی نهی باشد- نداریم. این هم حرف درستی است.

سؤال...پاسخ: یعنی ما بر اساس قبول مبنای محقق نائینی می خواهیم بگوییم شما- امام - فقط می توانید به ایشان اشکال عدم وحدت عرفی حرکت و عدم سکون را بگیرید.در مبانی ایشان انکار صغیری کنید. در همین حد! چون بقیه اش را ایشان نخواسته بگوید که شما بخواهید به او اشکال نائینی خواسته بگوید عرف‌ا حرکت عین عدم سکون است خارجا. شما بگویید عرف‌ا اینگونه نیست. این درست است، اما دیگر نائینی نگفته امر عین نهی است که شما به ایشان اشکال بگیرید. خودتان هم درست نقل کردید. در فوائد گفته است امر به حرکت عین امر به عدم سکون است، بعد تحلیلش کرده که آن نهی از سکون لازمه بین بالمعنى الاعم امر به حرکت است نخواسته عینیت بگوید.

بالمعنی الاعم است نه بین بالمعنی الاخص، خب این جا هم در واقع شما با یک امر وجودی دارد کار می کنید!

لذا این جا، جا داشت که امام رضوان الله تعالیٰ علیه حیث عدم و ملکه را در مقابل حیث ضدان لا ثالث بحث کند و این جا- در عدم و ملکه -که دخالت شائینت در تحقق این تقابل مسلم است بر خلاف ضدان لا ثالث شما با دو امر وجودی کار می کنید. یعنی کأنه شما از امام می پذیرید که در ضدان لا ثالث چون مسأله شائینت وجود ندارد، مسأله عدم مضاف مطرح نیست، حرکت است و عدم سکون، می گویید این ها مفهوما که یکی نیستند خارجا هم یکی نیستند اما در عدم و ملکه که شائینت دخیل است و حیث، حیث عدم مضاف است اگر حیث عدم مضاف شد آن موقع شما دارد با حیثیت وجودی کار می کنید. وقتی با حیثیت وجودی کار کردید آن موقع باید از نائینی سؤال بکنید که این جا ملازمه چگونه ملازمه ای است؟

سوال..پاسخ: امام در بحث عدم مضاف، یک تفکیکی بین عرف و عقل قائل اند. ان شاء الله در اجتماع امر و نهی هم به این می رسیم. امام مبنای این را قبول دارد و لذا معتقد است این که می گوییم عدم مضاف خارجیتیش معنا ندارد یک بحث عقلی است که سر جای خودش باید بحث شود. چون احکام نازل منزله فهم عرفی اند. لذا در بعضی از بحث ها تنزل می کند و می گوید عرفا بحث را پیش می بریم: لذا امام رضوان الله تعالیٰ علیه باید این جا این بحث را با محقق نائینی انجام می داد.

که عدم ملکه، عرفا حظی از وجود دارد. اگر عدم ملکه- به خاطر موضوعی که شائینت اتصاف به او را دارد- عرفا حظی از وجود داشته باشد آن موقع حکم عدم و ملکه باید برگردد به تقابل دو امر وجودی اما عرفا!

پس جا داشت که در عدم و ملکه بگوییم تقابل سکوت و تکلم و مانند این ها عرفا تقابل دو امر وجودی است. سکوت عرفایک امر وجودی است. به خاطر نقشی که عدم و ملکه و عدم مضاف این جا دارد.

قول به اشتراط شائینت در عدم ملکه از سوی امام(ره)

حالا جالب این است که امام رضوان الله تعالیٰ علیه خودشان در تهذیب-نه در این تقریرات خودشان- یک جایی این را قائل هستند که در عدم و ملکه، در عدم مضاف، شائینت لازم است و اگر شائینت دخالت کرد در واقع عدم ملکه عرفایک واقعیت می شود. اگر اینگونه شد آن موقع شما باید این جا با نائینی بحث کنید و بگویید محقق نائینی! این جا که مسأله، مسأله عدم و ملکه است شما عرفا با دو امر وجودی کار می کنید اگر عرفا با دو امر وجودی کار می کنید چطور عدم و ملکه را به تقویض ملحق کردید و لزوم را بین بالمعنی الاخص فرار دادید؟! شما اگر آمدید در ضدین لا ثالث به خاطر این که دو امر وجودی اند و از طریق این که مأمور به شما را به حرمت تقویض می رساند و حرمت تقویض شما را به حرمت ضد لا ثالث می رساند، گفتید ملازمه بین

عدم نمی تواند متعلق حکم واقع شود

در رد صغیر می گویند اولا عدم واقعیت ندارد که ما بگوییم حکمی دارد لذا حتی اگر کسی آن کبرای إن الله تبارک و تعالى فی کل واقعه حکما یشترک فیه العالم و الجاھل را قبول بکند در عدم نمی تواند این را پیاده کند. چون عدم واقعیت ندارد.

آیا در لسان شرع، اعدام متعلق تکلیف واقع شده اند؟

بعد می فرماید که اگر کسی گفت در بعضی از ادله یک تکالیفی به عدم خورده، این را چه کار کنیم؟! مثل وجوب تروک صوم. مفطرات! ترک اکل، ترک شرب ماء، ترک فلان...، در صوم یک سری تروک داریم. این تروک مأمور به اند، واجب اند. در احرام هم همینطور. احرام یک سری تروک دارد که این ها باید رعایت شود. حالا درباره این تکلیفی که نسبت به این تروک هست در عبارات فقهها اختلافی است. بعضی ها این ها را واجب می دانند و می گویند ترک واجب است. بعضی ها این ها را منهی می دانند. یعنی نهی از اکل در حال صیام شده است. ولی بالاخره اگر نهی از اکل شد یا ترک اکل واجب شد، به این عدم تکلیف خورده است. خدا محقق خوبی را رحمت کند. قبل از تقریر فرمایشات ایشان داشتیم که این به مبنا و مناطق بستگی دارد. چون بعضی ها می گویند مبنا در وجوب، محبوبیت مناطق است و مبنا در حرمت مبغوضیت مناطق است لذا می گویند این جا اگر بگوید لا تأكل فی حال الصیام منظورش نهی نیست، بلکه ترکش محبوب است. آقای خوبی اینگونه می گوید. لذا گفتند ولو در ظاهر نهی بشود اما در باطن امر است. امام رضوان الله

پوشه بحث ما با محقق نائینی و فرمایشات امام درباره نائینی تمام شد. حالا بعد ان شاء الله مختار خودمان را نهایی عرض خواهم کرد. ولی بالاخره اگر تفصیل نائینی اینگونه باشد گرفتاری دارد. گرفتاری دومش هم می شود این که اگر عرفا بخواهید عدم و ملکه را یکی بکنید آن جا باید کار کنید که عدم مضاف وجودی بشود و اگر وجودی شد دیگر نمی تواند حکم تغییضیں باشد. این حرف ما و جمع بندی با نائینی.

سراغ اصل بحث برگردیم. اصل بحث ما مسلک تلازم در حرمت ضد خاص بود. مسلک تلازم در حرمت ضد خاص دو تا مقدمه داشت. مقدمه اول این بود که وجود یک ضد ملازم با عدم ضد دیگر است و چون عدم یک واقعیت است باید حتما یک حکمی داشته باشد. این حکم باید از نوع حکم آن وجود ضد باشد یعنی واجب باشد و الا آن کبرای إن الله تبارک و تعالى فی کل واقعه حکما یشترک فیه العالم و الجاھل خراب می شود. استدلال این بود.

بیانات امام(ره) در مورد صغای مسلک تلازم

امام رضوان الله تعالیٰ علیه برای نقد این استدلال یک بار می خواهد در صغای استدلال اشکال کند یک بار هم می خواهد کبرای استدلال را خراب کند. خوب توجه کنید! انصافا فرمایشاتی دارند که در فرمایشات استادمان حضرت آقای فاضل و بقیة تلامذة ایشان با این دقت نیست.

بررسی اشکال امام(ره) و پاسخ ایشان

واقع مطلب این است که به نظر ما اگر کسی—مثلاً امام در بعضی از تعابیرش—در عدم مضاف شائینت را شرط دانست حق دارد که این اعدام را به ظاهره اخذ کند و بگوید واقعیت ندارند و لذا متعلق تکلیف‌چه تکلیف تحریمی چه تکلیف وجویی—قرار نمی‌گیرند. چرا؟! به خاطر این که در عدم مضاف قید شائینت می‌آورد. آن موقع اشکال ما فقط به آن عدم و ملکه است که در بحث با نائینی مطرح کردیم. چون دیگر قطعاً در عدم و ملکه شائینت مطرح است و اگر شائینت مطرح شد به اعتبار شائینت، عدم مضاف آن جا عرفاً واقعیت خارجی پیدا می‌کند. اما اگر کسی شائینت را در حیث عدم مضاف ندید بلکه گفت ما یک عدم مطلق داریم یک عدم مضاف داریم. یعنی عدمی که به موضوعی اضافه اش می‌کنیم. این عدم مضاف عرفاً واقعیت وجودی دارد. اگر کسی عرفاً عدم مضاف را اینگونه تحلیل کرد و عرفی اش کرد آن موقع ضد خاص نسبت به مأمور به عدم مضافی است که عرفاً واقعیت پیدا کرده است. یعنی شما می‌گویید من یک بار عدم اکل را مد نظر قرار می‌دهم، یک بار عدم اکل را فی حال الصلاة مد نظر قرار می‌دهم. عدم نوم را فی حال الصلاة مد نظر قرار می‌دهم، عدم قهقهه را فی حال الصلاة مد نظر قرار می‌دهم. یعنی من عدم مضاف را امر وجودی می‌گیرم. عدم مضاف را فی حال الصلاة، ترک اکل را فی حال الصوم، ترک جدل را فی حال الاحرام، ترک صید را در حال احرام، ترک را مضافاً الی واقعیتی، موضوع حکم قرار می‌دهم. اگر ترک در ظرف یک موضوع وجودی متعلق تکلیفی قرار گرفت، این عدم مضاف، عرفاً واقعیت وجودی پیدا می‌کند. آن موقع دیگر نمی‌شود گفت که این عدم لا واقعیت له و چون لا واقعیت له

تعالیٰ علیه هم به وجوب تروک صیام و وجوب تروک احرام تعییر می‌کنند. چون اگر به ظاهر نهی اخذ شود، نهی به چیزی می‌خورد که مفسده دارد و مبغوض است. قبل از این بحث هایماناین‌ها را آقای خوبی نقل کردند. حالا فعلاً این قسمت خیلی مهم نیست. تکلیف به عدم خورده است. این را چه کار کنیم؟! اگر تکلیف به عدم بخورد شما می‌گویید عدم واقعیتی ندارد که تکلیف به آن بخورد! حکمی داشته باشد! در صورتی که الآن حکمش یا حرمت است یا وجوب است. اگر تحلیل آقای خوبی رضوان الله تعالیٰ علیه را قبول کردید بگوید وجوب ترک اکل داریم. اگر تحلیل آقای خوبی را قبول نکردید بگویید حرمت اکل داریم. ولی تکلیف به این ترک خورده است. این را چه کار می‌خواهید بکنید؟!

پاسخ امام(ره) به سوال فوق

امام می‌فرماید اگر ما گفته‌یم عدم واقعیتی ندارد لا بدیم که این تکلیف را بزنیم به مقابلش. لذا امام این جا می‌فرماید عدم واقعیتی ندارد و اگر عدم واقعیتی نداشت تکلیفی که به این اعدام خورده است باید به یک امر وجودی برگرد. نمی‌شود به ظاهرش اخذ کرد. چون عدم واقعیت ندارد. در واقع امام می‌خواهد صغیر را انکار کنند و بگویند عدم واقعیت ندارد که طرف تلازم قرار گیرد. عدم واقعیت ندارد که مشمول آن قانون إن الله تبارك و تعالى فی کل واقعه حکماً یشترک فیه العالم و الجاهل بشود. دیدید این فرمایش در عبارات استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل هم آمده بود.

سوال...پاسخ: ما بحث عقلی نمی کنیم. عرفی داریم بحث می کنیم. همان بحث است که معدوله نسبت دارد. نسبت بین عدم و وجود است، عدمی است که به وجود نسبت داده می شود. اگر در معدوله، شائینت را دخالت می دهم ولو عرفای! علی ای حال اگر کسی اینگونه گفت آن موقع باید به امام رضوان الله تعالی علیه عرض کنیم که شما حق دارید که عدم اکل را امر وجودی ندانید چون عدم اکل در جایی مطرح می شود که شائینت باشد. می شود همان عدم ملکه ای که دیروز نقل کردم. اما اگرکسی گفت نه! عرفای شائینت لازم نیست! آن موقع عدم اکل یک امر وجودی می شود.

تفاوت تعلق تکلیف به اعدام در حال صلاة، صوم و إحرام

البته عرض کردم نسبت به صوم فرق دارد. ما یک زمانی که شاید بیست سال قبل جوان تراز حالا بودیم یک تحقیقی سر فقه کردیم. اهواز داشتیم این حیث را تحقیق می کردیم که بینیم در صوم انصافاً مأمور به چی است؟ اگر مأمور به تروک باشند نه این که مأمور به صلاتی است که اکل در ظرف صلاة منهی بشود، باز حیث صوم با صلاة فرق می کند یعنی این بحث های بندۀ تطیقشان کار فقهی می خواهد. همین طوری آسان نیست که یک دفعه پیاده اش بکنیم. در جایی که مأمور به صلاة است و بخواهیم در ظرف صلاة نهی از اکل کنیم آن موقع می توانیم بگوییم عدم اکل در ظرف صلاة ، عدم مضاف است. خب حیث این با حیث صوم که اصل مأمور به در آن خود تروک است فرق دارد. در این موارد ما تابع روایاتیم. یعنی باید صغیر را از روایت به دست آورد. لذا در روایات داریم که خلوص صوم بالاترین خلوص است چون اصلاً مأمور به عدمی است.

نمی تواند طرف ملازمه واقع شود! یا چون لا واقعیت له، مشمول کبرای إن الله تبارک و تعالى فی كل واقعه نمی شود! این را باید تعیین تکلیف کنیم. این را دیگر به فهم عرفی واگذار می کنیم.

امام آن جا- در تهذیب - یک بحثی دارند که معدوله تکلیفش چه می شود؟ بعد می گویند صحت عرفی معدوله در اعدام ملکات متوقف بر شائینت است. اگر این شد که خب عدم مضاف حظی از وجود ندارد. اگر هم گفتیم اصلاً شائینت نمی خواهیم آن موقع ما مجبوریم قائل بشویم به این که این عدم اکل فی حال الصلاة واقعیت است. حالا عدم اکل فی حال صوم یک فرق فقهی دارد و نمی خواهم وارد بحث های صغروی فقهی بشوم.

عبارت امام(ره) در تهذیب الأصول

قلت يعتبر في المعدلات أن يكون للموضوعات شأنية و استعداد فتكون القضية المعدولة حاكية عن حيسيه بها يكون للموضوع شأنية الاتصال و قوة الفعلية و لهذا يصح قولك زيد لا بصير و لا يصح الجدار لا بصير فليس الاعتبار في المعدلات اثبات امر عدمي للموضوع بل الاعتبار فيها هو ثبوت شأنية للموضوع مع فقدان فعليتها فلا يلزم اثبات السلب كما توهم. كه خيلي مفصل است. بعد از این بحث می فرماید:

و أما الثاني فالآن عدم الخلو إنما هو في الواقع الثابتة التي يكون للأمر والزجر فيها معنى محصل و أما العدم فهو أنزل من أن يلحق بالواقع.

این که ما می گفتیم عدم مضاف مال این بود که شما بگویید یک مأمور بهی دارید به نام صلاة و در ظرف صلاة نهی از خوردن داریم در ظرف صلاة نهی از پریدن داریم. اگر مأمور به در صوم یک چیزی است که در ظرف صوم می گویند نتوش، عدم اکل امر وجودی می شود. اما اگر اصلا صوم یعنی نتوشیدن، صوم یعنی نخوردن، دیگر نمی شود همان بحث را اینجا پیاده کرد. خوب عنایت کنید! این ها دعوای صغروی است. من یادم است در دفاع از این مبنا یک باری یک چیزی هم نوشتم حالا هم نمی دانم کجاست و بحث مفصلی هم کرده ایم. سر همین بحث با استاد بزرگوارمان هم درگیر شدیم. یعنی یک جلسه‌ی علمی را به ما واگذار کردند اداره کنیم و ما به این سمت رفتیم دفاع هم کردیم محکم هم ایستادیم فکر می کنم امام هم آن جا با ما همراهی بود. حالا صغروی فقهی اش را باید مراجعه کنیم. من احساس می کنم امام هم آن جا همینگونه فهمیده است.

لذا به نظر ما ذهن شریف امام و ذهن شریف محقق خوبی رضوان الله تعالیٰ علیهم این جا باید بین حیث صوم و صلاة و بین نهی از ضد خاص در صلاة و تروک صوم و تروک احرام یک تفکیکی قائل بشوند. این ها را باید بررسی فقهی و صغروی بکنیم. ما نمی توانیم اینگونه به این راحتی مسئله را از جهت صغروی حل کنیم. اما اگر کسی مسئله را صغرویاً توانست حل کند، عدم مضاف درست می شود. مقدمه اول اصلاً گیر ندارد. ولی تفصیل نائینی را نمی پذیریم. علی ائمّه حال ما با نائینی مشکل داریم. با امام در عدم مضاف عرفی در ضد خاص چه ضد لا ثالث چه ضد مع ثالث مشکل داریم.

این تمام بحث ما در صغروی بود. فتوایمان را هم دادیم.

رد اشکال امام(ره) در تعلق تکلیف به اعدام حتی با قبول شرط شائینت یک احتمالی هم ماداده ایم و یک جایی نوشته ایم که اگر کسی گفت شاید عرف شائینت را صغروی را نفهمد، یعنی نهی شارع دلیل بر این است که موضوع را شارع فهمیده است. آن موقع حتی با قبول شائینت و قبول مبنای امام مم توانیم بگوییم تخطئة شارع به حسب صغروی است. اگر اینگونه شد آن موقع ما با امام رضوان الله تعالیٰ علیه و استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل در صغروی مخالفیم و می گوییم بین مأمور به و عدم ضد خاص ملازمه ای وجود دارد به دلیل این که: یکم: آن دو تا امر وجودی اند.

دوم: و این عدم مضاف عرف خارجی است. شائینت هم دارد ولو شارع، عرف را تخطئة کرده است. یعنی عرف موضوع را فهمیده خیلی وقت ها هم پیش می آید و در مثل صلاة هم عیبی ندارد. آن موقع دیگر نمی شود صغروی را خراب کرد. منتهی با این توضیح ما باز تفصیل محقق نائینی باطل است به خاطر این که ما بین ضد لا ثالث و ضد مع ثالث تفصیل نمی دهیم. ما ضد خاص می گوییم: لذا من عرض کردم این را ذیل فرمایش نائینی نمی گوییم. و به امام مم گوییم ما نمی توانیم انکار ملازمه کنیم. نمی توانیم انکار صغروی کنیم، نمی توانیم به خاطر این که شائینتی قائل هستیم و به حسب واقع وجود چنین نهی و حکمی از وجود این شائینت کشف می کند. البته عرض کردم این در مثل صلاة واضح است در مثل صوم و احرام اگر کسی مأمور به را یعنی خود آن واجب نفسی را تروک دید نه این که تروک در واقع در ظرف مأمور به یک وجوب غیری پیدا بکند، چون

امام رضوان الله تعالیٰ علیه برای بحث کبری یک بحثی می کند که در فرمایشات تلامذة ایشان نیست. دیدیم آخوند دعوا را به انشاء و فعلیت کشاند. ان شاء الله جلسه بعد بحث می کنیم. امام اصل تقسیم انشاء و فعلیت آخوند را قبول ندارد. لذا نمی تواند آن جواب آخوند را بدهد و مجبور شده یک جواب دیگری ارائه کند. حالا ما جلسه بعد اول آن فرمایش حضرت امام را علی المبنا در فضای انشاء و فعلیت نقل می کنیم. بخواهیم بررسی اش کنیم خیلی دور می شویم. اما کلیاتش را عرض می کنم. امام خواسته آن بحث کبروی را علی المبنا بحث کند.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

اکل در حال صلاة، عدم نوم در حال صلاة، عدم قهقهه در حال صلاة، عیبی هم ندارد و این‌ها اعدام مضافه هستند و حظی از وجود دارند. اگر حظی از وجود داشتند آن موقع دیگر نمی‌توانیم آن نقد را وارد کنیم و بگوییم عدم واقعیتی ندارد! واقعه‌ای نیست و حکمی ندارد!

ولذا عرض کردیم این مطلب می‌تواند اشکالی به امام رضوان الله تعالیٰ علیه باشد و حتی به محقق نائینی هم اشکالی باشد که اگر عرفی این‌ها را نگاه بکند تفصیل غلط است و نمی‌شود گفت بین ضدان لا ثالث و ضدان مع ثالث ما تفصیل می‌دهیم.

فقط یک چیزی در پایانش عرض کردم و گفتم بله! بعضی جاها مثل تروک حج تروک احرام و مثل تروکی که مثلاً در صوم به مفطرات بر می‌گردد، عرض کردم آن‌ها با عدم اکل در حال صلاة فرق دارد.

در مورد مفطرات مثلاً ما مأموریم به عدم اکل، مأموریم به عدم شرب، مأموریم به عدم مثلاً جماع، خود آن‌ها مأموریت‌اند نه این که مأموریت ما صلاة باشد بعد بگوییم در حال صلاة—که خودش یک فعلی است—ما نباید اکل داشته باشیم. آن جا مأمور به خودش عدمی است و لذا عرض کردم خدمت سروران بزرگوار که آن جا دیگر مسأله به راحتی نهی از قهقهه در حال صلاة نیست. نهی از قهقهه در حال صلاة یک عدم در حال صلاة است. اما در احرام خود ترکِ صید، مأمور به است. اصلاح در صوم، خودِ ترکِ اکل مأمور به است. گفتیم این جا مشکل داریم. بعد هم عرض کردیم که مثل محقق خوییو حضرت امام این‌ها را به وجوب برگردانده اند و گفته اند درست است که در

جلسه بیست و دوم: مسلک تلازم

تاریخ: ۹۵/۱۰/۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر جلسات گذشته

بحث ما در ارتباط با اثبات حرمت ضد خاص با استفاده از مسلک تلازم بود. بیانات امام رضوان الله تعالیٰ علیه را در ارتباط با صغیری و کبرای این استدلال بررسی می‌کردیم و نهایتاً اشکالاتی را به بیان امام و محقق خویی رضوان الله تعالیٰ علیه و محقق نائینی در ذیل صغیری گرفتیم. فقط یک نکته‌ای باقی ماند که من آن نکته را تکمیل کنم تابعه از آن سراغ کبری برویم.

اجمالاً در مسأله صغیری بحث به این جا رسید که اگر عرفاً به عدم مضاف نگاه بکنیم، حظی از وجود دارد. و اگر کسی قائل شد به این که عدم مضاف عرفاً حظی از وجود دارد، عیبی ندارد صغیری را درست کند. منتهی این عدم مضاف و مثلاً حرمت وجود عرفی اکل، ترک اکل در ظرف صلاة، عدم اکل در ظرف صلاة که اسمش را عدم مضاف می‌گذاریم، گفتند دیگر منحصر به ضدان لا ثالث نیست. به طور کلی ما یک دفعه می‌گوییم عدم اکل به طور کلی، یک بار می‌گوییم عدم

این عدم در حال صلاة بود گفتم عدم مضاف است و له حظ من الوجود، بعد متعلق نهی قرارش دادم یا بگوییم وجودش مطلوب است، عیب ندارد ولی باید یک چیزی باشد که من متعلق تکلیف قرارش بدhem! اگر من گفتم عدم أكل در حال صلاة فرق دارد با عدم أكل در صوم، عدم أكل در حال صلاة، عدم مضاف الى فعل وجودی یعنی صلاة است. عدم شرب در حال صلاة عدم مضاف الى فعل وجودی یعنی صلاة است. اما در صوم خود عدم است. حالا این عدم اگر خودش آمدجه نهی باشد چه امر باشد، مشکل دارد.

لذا این جا ظاهر این که من فقط بخواهم به ثبوت برگردانمش و بگوییم چون ثبتا به مصلحت خورده نه به مفسده، پس از ظاهر نهی دست بر می دارم و به امر تبدیل می کنم. خب این کافی نیست!- شما حتما عبارت محقق خوبی را که من قبلآدرس دادم ببینید-این مسأله را حل نمی کند. لذا چاره ای نیست. یا باید مثلامام رضوان الله تعالی علیه وجوب را به مقابله برگردانم یعنی بگوییم این جا عدم نیست که مصلحت دارد چون نمی توانم عدم را ذو مصلحتش کنم. فرض هم بر این است که عدم، عدم مضاف نیست، چاره ای ندارم و یا باید این را آنگونه درست کنم که مسأله ام درست در بیاید و یا اگر آن گونه نمی شود درست کرد باید دوباره به عدم مضاف برگردانم. حالا دیگر باید به ادلہ مراجعه کرد. ولی بدانید صرف این که من بگوییم ظاهر لا تأكل که نهی است را برابر می دارم و به وجوب تبدیل می کنم این رافع مشکل نیست. من چه آن را وجوب بدانم چه حرمت بدانم، اگر خود آن عدم، مأمور به باشد و نشود آن را به عدم مضاف برگرداند، مشکل حل نمی شود و اشکال باقی است. كما کان نمی شود اشکال را بطرف کرد.

حال صوم به ما می گویند لا تأكل، درست است که در حال صوم به ما می گویند لا تشرب، عیب ندارد، ظاهرش نهی است ولی باطنش وجوب ترك است. چرا؟ به خاطر این که این ها گفته اند مناط داریم و در امر باید مصلحت مبنای بعث باشد و در نهی باید مفسده مبنای زجر باشد. قبلا هم توضیحشان داده ایم. لذا محقق خوبی و حتی حضرت امام گفته اند این جا در واقع ولو ظاهر لا تأكل است اما مفسده در أكل مطرح نیست بلکه این جا مصلحت در ترك أكل است. لذا این را به وجوب زده اند. این خوب است. ولی این جا حیث آن بحث عدم مضاف پیاده نمی شود. این مطالبی بود که عرض کرده بودم.

کافی نبودن رأی امام و محقق خوبی در بازگشت بعض نواهی به وجوب

اما حالا چیزی که می خواهم به عنوان تکمیل این مطلب بگوییم - ولو تفصیلش را به فقه واگذار می کنیم تا ابهامی باقی نماند- این است که فرمایش محقق خوبی و حضرت امام باز مشکل را حل نمی کند. یعنی من به قول محقق خوبی رضوان الله تعالی علیه از ظاهر لا تأكل دست بر می دارم و می گوییم وجوب ترك أكل، به خاطر این است که این جا مصلحت در ترك أكل است. امام هم این را فرموده اند. ولی می دانید چرا مشکل حل نمی شود؟ مصلحت می خواهد ثبتا به چه برگردد؟! اگر قرار شد این جا حیث عدم مضاف پیاده نشود و مسأله ای عدم باشد نه عدم مضاف، ما چطوری می خواهیم مصلحت را برگردانیم و بگوییم عدم این جا مصلحت دارد؟!مشکل پیدا می کنیم. باز من در نهی غیری یک عدم أكل در حال صلاة داشتم. این عدم أكل در حال صلاة را به اعتبار این که

کنم. یعنی اگر این حرف را به فلسفه ببرم، نمی توانم به آن نقیض بگویم. این نقیض نیست! بلکه شبه نقیض است. عرف که نمی فهمد نقیض و شبه نقیض یعنی چه!

سوال....پاسخ: ما وقتی تحلیلش کردیم خواستیم فقط به امام یک جمله بگوییم. ما هم ملازمه را قبول نداشتیم. ما فقط خواستیم آن جا به امام رضوان الله تعالیٰ علیه بگوییم اماما! نائینی خواسته بگویید امر و نهی عین هم اند. ما ملازمه را که قبول نکردیم، اتفاقاً ما از آن طرف که بگوییم روان تر می شود. امام ثابت کردند که به دقت عقلیه سلب تحصیلی نداریم، خارجیت نداردو بالدقه العقلیه، عدم مضاف که می گویند حظی از وجود دارد غلط است؛ راست می گویید و بالدقه العقلیه نه سلب تحصیلی خارجیت دارد، نه عدم مضاف حظی از وجود دارد، اما این بالدقه البرهانیه است! لکن طبق فهم عرفی عدم مضاف حظی از وجود دارد. خود امام این مطلب را قبول دارند. منتها امام به شائیت مقیدش کرده اند. ما می گوییم نه! –تبعاً للعلامة الطباطبائی که در بحث های نهایه داشتیم –به شائیت هم مقید نیست. اتفاقاً ما بر عکس داریم از عقل جدایش می کنیم و می گوییم آن فرمایش ادق شما در باب مباحث عقلی که عدم مضاف نمی تواند حظی از وجود داشته باشد عقاولاً درست است. اما ما که ادله را به فهم دقی عرف ارجاع می دهیم –نه فهم مسامحی –با فهم دقی عرف، این عدم، عدم اکل در ظرف صلاة است. محبوبیت عدم اکل در ظرف صلاة یا مبغوضیت اکل در ظرف صلاة اشکالی ندارد. یا محبوبیت ترک صید در ظرف حج هم همین طور است. اگر ما توانستیم با ادله اینگونه کار کنیم یعنی ما این ها را باید برگردانیم به یک واقعیت خارجی عرفی، اگر آن ها را به یک واقعیت خارجی عرفی برگرداندیم، آن موقع مناطق دار بودنشان مشکل ندارد. پس حرفی که

بله ممکن است اگر کسی به ادله مراجعه کند بگوید مثلاً در تروک احرام ما یک واقعیت وجودی به نام حج داریم که آن تروک در ظرف آن واقعیت وجودی مطلوبیت پیدا می کند. آن موقع باز عدم مضاف می شود. یعنی اگر برای خود حج یک واقعیت وجودی شما قائل بشوید بعد بگویید این حج که یک واقعیت وجودی است فلذامثلاً ترک صید را می شود به ترک صید در ظرف حج برگرداند. البته باید به ظاهر ادله مراجعه کرد. اگر بشود آن موقع عیبی ندارد. توجیه محقق خوبی خوب است. توجیه حضرت امام خوب است. اگر بشود در صوم برای خود امساك یک واقعیت وجودی قائل شد و گفت صوم در واقع یک واقعیت وجودی دارد؛ اگر بشود با ظاهر ادله کار کرد و این را در صوم درست کرد آن موقع باز ترک اکل در ظرف آن واقعیت وجودی مأمور به باشد اشکالی ندارد. آن موقع وجوب تروک مفطرات و وجوب تروک احرام در ظرف یک واقعیت وجودی می شود. لذا جمله ای که امروز اضافه کردیم به مطلب قبلیمان این بود که در بحث قبلیمان ظاهر فرمایش امام و محقق خوبی را در مثل احرام و صوم تأیید کرده بودیم. الان این دقت را می خواهیم بگوییم که آن توجیه که نهی تبدیل به امر بشود رافع مشکل نیست. باید این عدم یک طوری باشد که مفسده دار شود یا مصلحت دار شود و این عدم تا وقتی به عدم مضاف بر نگشته نمی تواند ذو مصلحة باشد که من بگوییم این عدم اکل مصلحت دارد پس وجوب ترک اکل دارم. یا اکل مفسده دارد پس حرمت اکل دارم.

سوال....پاسخ: همین مثال یعنی من عدم ها را در ظرف واقعیت های وجودی، مناطق دارشان می کنم نه مطلقاً! بازگشت این حرف به همین است که من در واقع دارم با شبه نقیض فلسفی کار می

یک واقعیت است آن موقع این طوری می شود که این ترک اکل محبوب مولا است—آقای خویی اینگونه می گوید—چون محبوبیت دارد یک مصلحتی در آنست که محبوب شده لذا ولو ظاهرش لا تأكل است اما واقعش وجوب ترک اکل است.

سوال....پاسخ: از دلیل در می آورند. لذا ایشان این را در مقابل محقق نائینی گفتند که ما یک مناط داریم، یک حکم داریم، مناط نهی، مفسدہ است و مناط امر، مصلحت است. مصلحت وقتی مصلحت ملزم شد مولا ما را به سمت این مصلحت ملزم و می دارد یعنی امر صادر می شود و تحریکمان می کند. مناط نهی، مفسدہ لازم الاجتناب است و مولا ما را از مفسدہ زجر می دهد. بعد ایشان می خواستند بگویند— ظاهر عبارت امام هم همین است— که ما در صوم و در مثلاً حج، در واقع وجویی برای این تروک داریم نه این که حرمتی برای فعلشان داشته باشیم.

این پایان مطلب ما در ارتباط با صغراًی دلیل تلازم است. واقعش دیگر چاره ای نداشتم که این جا با امام با محقق خویی و با محقق نائینی مخالفت کنیم.

بررسی کبرای مسلک تلازم

اما برویم سر کبرای مسلک تلازم که عرض کردیم کبراًیش در واقع یک بحث اصلی داشت که محقق خویی این بحث را ندیده گرفت ولی محقق خراسانی به آن توجه کرد. آن کبری این بود که "إن الله تبارك و تعالى في كل واقعة حكما يشتراك فيه العالم والجهال" حالاً ما اگر از صغرا

جلسه قبل زدیم و درباره حج و صوم آن حرف ابتدایی امام و مرحوم محقق خویی را تأیید کردیم، الان این حاشیه را به آن داریم که تا برنگردد به آن تحلیل عرفی، مشکل فرمایش محقق خویی و حضرت امام حل نمی شود. آقای خویی رسول الله تعالیٰ علیه آمده ظاهر نهی را به امر تبدیل کرده و می گوید به حسب مناط عیب ندارد این کار را انجام بدھیم. اما چه چیزی به امر تبدیل شد؟! آن عدم، مناط مصلحت را داشت یا عدم مضاف؟! باید عدم مضاف بشود. چاره ای نداریم.

سوال....پاسخ: صد در صد همینطور است. این ها حرف های خویی است فقط می دانید من چرا حرفم را به این نکته‌ی شما متوقف نمی کنم؟ و إلا مختار من هم همین است که شما می فرمایید. منتهی نکته من این است که من اگر همه این ها را به آن جامع در مرکبات اعتباری وصل کنم، ارزش این ها کم می شود. خود این ها مطالب عرفی اند. یعنی من این که می گوییم عدم مضاف عرفا واقعیت خارجی دارد و می تواند متعلق حکم قرار بگیرد جای خودش را دارد. اما این که در مآل تحلیل من در متعلق حکم‌شروعی باید آن باشد درست می فرمایید. اصل حرف ما این است که این مطلب فی نفسه ارزشمند است.

سوال....پاسخ: به مناط بستگی دارد. البته باید در ادله بررسی کنید چون استحباب ترک اکل برای غیر صائم در ماه مبارک رمضان باز حکم شرعی است. استحباب ترک شرب برای غیر صائم در ماه مبارک رمضان حکم شرعی است. این که می گوییم باید برویم سر ادله واقعاً باید کار صغروی کنیم. این ها جداً کار دارد. فرق می کند، مثلاً برای ماه رجب نگفته اند پیش هر صائمی نخور! اما برای ماه رمضان گفته اند. اما اگر آمدیم گفتم ترک اکل در ظرف صوم آن هم صوم ماه مبارک رمضان مثلا

اسم مرتبه چهارم را مرتبه‌ی تنجز می‌گذارد. در مرحله مرتبه‌ی اول که مرتبه اقتضاء است می‌گوید معنای مرتبه اقتضاء این است که باید به حسب واقع مصلحتی وجود داشته باشد که آن مصلحت اقتضاء حکم را بکند و شارع بر اساس آن مصلحت جعل حکم کند که الان در همین بحث قبلیمان هم به آن اشاره کردیم. مثل مصلحت ملزم‌مeh ای که بر اساس آن وجوب جعل می‌شود یا مفسدة ملزم‌meh ای که بر اساس آن حرمت جعل می‌شود یا همینطور استحباب که مصلحت غیر ملزم‌meh دارد یا کراحت که مفسدة غیر ملزم‌meh دارد یا اباحت شرعیه یعنی جایی که در واقع مصلحت متساوی است. بر اساس آن چه که ظاهر تقسیم آخوند و مشهور است مرحله اقتضاء یک مرحله است، بعد بر اساس این مرحله اقتضاء، حکم انشاء می‌شود و حکم انشائی می‌شود. وقتی بر اساس آن مصلحت حکمی را مولا جعل کرد و آن حکم به دست مکلف رسید و مکلف به آن علم پیدا کرد و همینطور هم قدرت داشت، آخوند اسم این مرحله را مرحله فعلیت می‌گذارد. بعد از مرحله فعلیت، مرحله تنجز است. یعنی حکم در یک شرایطی قرار می‌گیرد که مخالفتش عقاب دارد. استحقاق عقوبیت برای مخالفت حکم، به عمل می‌آید. این تقریباً خیلی خلاصه و چکیده مراتب چهارگانه حکم آخوند است.

مخالفت مشهور با دیدگاه آخوند

مشهور با آخوند مخالفت کردند و گفتند که اقتضاء ربطی به حکم ندارد. تنجز هم ربطی به حکم ندارد. چرا؟! می‌گویند به خاطر عبارت خود شما! خود شما فرمودی مصلحتی که بر طبق آن حکم

گذشتیم یعنی گفتم عدم مضاف واقعیتی است و خدای متعال در هر واقعه‌ای هم حکمی دارد که عالم و جاہل در این حکم مشترکند، آخوند این را برگرداند به این که این حکم، حکم انشائی است نه حکم فعلی. لذا ما دلیلی نداریم که خدای متعال در هر حادثه‌ای یک حکم فعلی داشته باشد. و لذا آخوند خودش را از آن محذور بیرون برد. که توضیحش را دادیم.

امام رضوان الله تعالیٰ علیه چون مبنای فرمایش آخوند را در تفکیک حکم انشائی و فعلی قبول ندارد این پاسخ آخوند را ناکافی می‌داند لذا یک پاسخی می‌خواهد بدهد که با مبنای خودش بسازد. حالا ما مجبوریم اول آن تحلیلی را که امام درباره پاسخ آخوند دارد متعرض بشویم که معلوم بشود آن پاسخ آخوند با مبنای مختار امام جور در نمی‌آید. به عباره اخیر فرمایش استاد بزرگوارمان حضرت آیت الله فاضل رضوان الله تعالیٰ علیه که بر اساس فرمایش آخوند استبا مبنای مختار خود ایشان در مراتب حکم جور در نمی‌آید.

مراتب حکم از دیدگاه مرحوم آخوند

توضیح آن که جناب محقق خراسانی در مراتب حکم در کفایه یک بیان عمومی دارند - حالا یک بیاناتی هم بعضی وقت‌ها دارند که از داخلش مرتبه پنجم هم در می‌آید حالا ما فعلاً به آن پنجمی کار نداریم چون آن در واقع ذیل این چهار مرتبه است - بیان عمومی آخوند در مراتب حکم این است که آفای آخوند برای حکم چهار مرتبه قائل است. اسم مرتبه اول را مرتبه‌ی اقتضاء می‌گذارد. اسم مرتبه دوم را مرتبه‌ی انشاء می‌گذارد. اسم مرتبه سوم را مرتبه‌ی فعلیت می‌گذارد. و

نمی فهمیم یعنی چه! بر اساس اشکالاتی که به تقسیم آخوند دارد یک تقسیمی برای حکم فعلی و حکم انشائی قائل اند که آن تقسیم، تقسیم خاص خود ایشان است. چون آخوند کبرای مسلک تلازم را با انشاء و فعلیت خودش جواب داد و گفت این "إن الله تبارك و تعالى في كل واقعة حكما يشترک فيه العالم و الجاهل" حکم انشائی است. امام می گوید من حکم انشائی را قبول ندارم. ما لابدیم اشکال امام را به آن انشاء آخوند متذکر بشویم. اگر اشکال امام به انشاء آخوند وارد آمد و تقسیم فعلی و انشائی آخوند به هم ریخت یک پاسخی دست و پا بکنیم که با سیستم خودمان جور در بیاید. و عرض کردیم این چهار راه اصلی این بحث است که محقق خوبی متأسفانه از آن گذشته و در پاسخ کبرای مسلک تلازم به آن نپرداخته است.

حالا ان شاء الله فردا به فضل پروردگار اشکالات امام را به آخوند مختصر بررسی می کنیم. ما فعل در مقام ارزیابی فرمایشات امام نیستیم. چون بحثمان الان این نیست. فعل در صدد این هستیم که یک بار با مبنای انشاء و فعلیت آخوندپاسخ بدھیم و یک بار با مبنای انشاء و فعلیت امام پاسخ کبرای مسلک تلازم را بدھیم. ولی دو تا پاسخ را هم می دھیم ان شاء الله قضاؤت نهایی در مورد این بحث را به جای خودش موكول می کنیم. ولی باید با دو تاییش آشنا بشویم.

و صلی الله علی محمد و آلہ الطاھرین.

جعل می شود! معلوم است آن مصلحت قبل حکم است و حکم بر طبق مصلحت است. اما نه این که یکی از مراتب حکم مصلحت باشد. پس خواهش می کنیم اقتضاء را کنار بگذار. حکمی در کار نیست. آن جا مصلحت هست. در مورد تنجز هم خود شما فرمودی که مخالفت حکم، استحقاق عقوبت می آورد و معلوم است یک حکمی داریم که وقتی مخالفتش کردی استحقاق عقوبت دارد. خیلی بخواهیم شسته و روان بگوییم با این توضیح اقتضاء را بیرون کردم، تنجز را بیرون کردم. چه باقی ماند؟! انشاء و فعلیت. گفتند حکم دو مرتبه دارد: یکی انشاء است و یکی هم فعلیت است. انشاء آن حکمی است که شارع جعل

می کند. البته بر طبق مصلحت! فعلیت حکمی است که برای اجراء ابلاغ می شود و شرط این که این حکمی که ابلاغ می شود برای اجرا فعلیت داشته باشد - همانطوری که شما فرمودید - علم و قدرت است. حالا عرض کردم در بعضی از تعبیر آخوند یک حاشیه دیگری هم هست. آخوند یک حاشیه ای در فعلیت درست می کند و برای این که بتواند جمع بین حکم واقعی و ظاهری بکند دو تا مرتبه برای فعلیت درست می کند. آن را فعل کار نداریم. زیر ساخت آن اول باید درست در بیاید.

بنابراین این چهار مرتبه را مشهور به دو مرتبه ای انشاء و فعلیت تبدیل کردند. شرط فعلیت را هم علم و قدرت دانستند.

حالا در تعبیر محقق خوبی و محقق نائینی یک چند تا ریزه کاری دیگر هم هست. این فعل به بحث ما ضرر نمی زند. امام رضوان الله تعالیٰ علیه اشکالات جدی دارد به این تقسیم و می گوید

لذا عیبی ندارد که بگوییم اگر دو امری داشتیم که متأذمین بودند و یکی واجب و یکی حرام بود، اهم را فعلی کنیم چون قدرت بر امثال هر دو نداریم. آن مهم هم فعلیت خودش را از دست بدده. آخوند مساله را این طوری حل کرد. قوام توجیه و توضیح آخوند به این مبنای برگشت که قائل بشویم حکم چهار مرتبه دارد و مخصوصاً دو مرتبه‌ی انشاء و فعلیت را بپذیریم. حکم انشائی هم حکمی است که بر طبق مصلحت و مفسدہ‌ی واقعیه جعل می‌شود اما حکم فعلی حکمی است که باید اجرائش کرد و متوقف بر قدرت هم هست. لذا استاد بزرگوارمان حضرت آقای فاضل، باید تکلیف خودشان را با این بیان آخوند روشن می‌کردند. اگر تکلیف را روشن نکنیم، پاسخ آخوند به این مساله، تمام است.

امام با این فرمایش آخوند و مشهور مخالف هستند. البته عرض شد که مشهور بخشی از فرمایش آخوند را قبول ندارد. قبول ندارد که اقتضاء و تنجز از مراتب حکم باشد. البته ریزه کاری‌های دیگری هم هست اما آن چه مقصود ماست تمرکز روی این‌ها نیست. اصل مساله برای ما موضوعیت دارد که حکم یک مرتبه‌ی انشائی دارد و یک مرتبه‌ی فعلی دارد. قوام مرتبه‌ی فعلی حکم به این است که حکم به دست من برسد و به آن علم پیداکنم و بر انجام آن قدرت داشته باشم. اگر این علم و قدرت نباشد فلیت شکل نمی‌گرفت. کما این که در مرحله‌ی فلیت ممکن است برای بعضی از احکام، قیود دیگری هم باشد. مثل استطاعت برای حج. حکم انشاء می‌شود اما فلیتش متوقف بر تحقق استطاعت است خارجاً که فلیتش است، باعثیش است، زاجریش است.

جلسه بیست و سوم: مسلک تلازم

تاریخ: ۹۵/۱۰/۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

مروری بر جلسات گذشته

گفته‌ی مسلک تلازم برای اثبات حرمت ضد خاص، کبرایی دارد که محل نزاع اصلی است. کبراً این بود که متأذمین باید حکم واحد داشته باشند چون در غیر این صورت، لازم می‌آید واقعه‌ای داشته باشیم که حکمی نداشته باشد. در حالی که قاعده‌ای داریم که می‌گویید إن الله تبارك و تعالى فی كل واقعة حکماً يشترک فیه العالٰم و الجاھل. لذا عرض کردیم که عمدۀ‌ی بحثی که باید درباره‌ی این استدلال صورت بگیرد حول این قاعده باید باشد. توضیح هم دادیم که بزرگانی مثل محقق خوئی درباره‌ی این قاعده بحث نکرده‌اند. آخوند هم که بحث کرده است مساله را در فعلیت و انشاء برده و گفته‌این قاعده ناظر به حکم انشائی است و لازم نیست که در مرحله‌ی فلیت هر واقعه‌ای حکمی داشته باشد. لذا وقتی تراحمی در مقام امثال پیش می‌آید و قدرتی بر انجام هر دو تکلیف نداریم چون قدرت شرط در مرحله‌ی فلیت است، یکی از آن دو حکم از فلیت می‌افتد.

اخفات، جهر کرد، اگر عالم بود نمازش اشکال دارد و اگر عالم نبود نمازش اشکال ندارد. به این جا علم شرط است. لذا دلیلی در خود کتاب و سنت نداریم که احکام مقيید به علم و قدرت شده باشند. بله یك چیزهای خاصی مثل استطاعت، یك نوع قدرت خاص، که غیر از قدرتی است که محل بحث ماست، در بعضی از احکام مطرح هستند. آن ها حساب دیگری دارند. یا مثلاً قدرت خاصی در صوم داریم که به آن قدرت شرعی می گویند. اما آن چه که شما الان اسمش را قدرت گذاشته اید و در مقابلش می گویید عجز، و اگر نبود می گویید حکم از فعلیت می افتد، چنین قید شرعی ای در کتاب و سنت نیست. بله دو موضع داریم که یکی جهر و اخفات است و یکی هم قصر و اتمام است آن هم قصر و اتمام درباره کسی است که در موضع قصر، تمام بخواند. در مورد مقابلش اختلاف نظر است. گفته اند اگر کسی اتم فی موضع القصر جهلا، اشکال ندارد. نمازش را هم نیازی نیست اعاده کند حتی اگر در وقت متوجه شود. خب این دو مورد را داریم.

لزوم تفکیک بین دو قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان و قبح تکلیف

اگر بگویید خب ما یک عقلی داریم و عقل هم رسول شارع است. عقل مقيیدکرده است که این تکلیف بدون علم نمی شود. قبیح است در حال جهل یا عجز. عقل همین احکام مدونه‌ی در کتاب و سنت را مقيید می کند به علم و قدرت و می گوید قبیح است که مولا تکلیفش را متوجه جاهل یا عاجز کند. امام می گویند قاعدهٔ عقلی را درست بگویید تا مامتنوی شویم. قاعدهٔ عقلی قبح عقاب است یا قبح تکلیف؟ قاعدهٔ عقلی، قبح عقاب بلا بیان است! کجای قاعدهٔ عقلی، قبح

اشکال امام به بنای آخوند و مشهور در مراتب حکم

امام می خواهند این سازمان مشهور و آخوند را انکار کنند. تعابیر بسیار مفصلی دارند که هدف بحث ما آن ریزه کاری های آن هانیست. لذا احساس نکنید که ما الان در مقام نقل همهٔ ریزه کاری های فرمایش امام هستیم. خیر! ما می خواهیم با دو مبنای آشنا بشویم.

اشکال مهم این است که حکم یعنی چه؟ آیا منظور از حکم همین احکامی است که در کتاب و سنت وجود دارد و بعد می گوییم حکم یا انشائی است یا فعلی؟ یا حکم یعنی ارادهٔ مولا که در شرع می شود ارادهٔ تشریعی ذات اقدس الهی؟

اگر منظور همین احکام مدوّبهٔ در کتاب و سنت است، خب در کتاب، اقاموا الصلاة داریم، آتوا الزکاة داریم، اللہ علی الناس حج الیت داریم، این ها احکام الهی هستند. معمولاً هم در کتاب کلیاتشان بیان می شود و ریزه کاری هایش در سنت بیان می شود. اگر گفتیم حکم یعنی این ها، بعد این ها را می خواهیم به حکم انشائی و فعلی تقسیم کیم با همان فرقی که حکم انشائی و فعلی دارند، در این صورت، امام می گویند کجای کتاب و سنت حکم را مقيید به علم و قدرت کرده است؟! که شما بگویید فعلیت بعد از تحقق قدرت است! یا بگویید فعلیت بعد از رسیدن حکم و عالم شدن مکلف به این حکم است! از کجای کتاب و سنت چنین چیزی را دارید؟ بله! ما فقط دو حکم داریم که مقيید به علم هستند. تازه مشهور هم گرفتار می شوند که این ها را توجیه کنند. یکی جهر و اخفات است یکی هم قصر و اتمام است. گفته اند اگر کسی در موضع جهر اخفات کرد یا در موضع

قدرت های خاص شرعی که گاهی در مناطق دخیل است. خدا رحمت کند آقای مظفر را بک بحث خوبی در غیر مستقلات عقلی در تفکیک قدرت شرعی از قدرت عقلی انجام داده اند.

بنابراین امام می گویند اگر شما می گویید احکام شرعیه مقید به علم و قدرت شده است از کجای کتاب و سنت این را می آورید؟! نه عقل چنین تقییدی را قائل است نه دلیل شرعی.

اگر هم منظور اراده‌ی تشریعی باشد که خیلی وضعیت بدتر می شود.

اگر مساله‌ی اراده مطرح شود، شما می گویید اراده‌ی الهی، یک لحظه فعلی است یک لحظه انسائی است. نسبت به عاجز و قادر متفاوت می شود. می گویید این اراده برای کسی که قدرت دارد فعلیت داشت بعد که مزاحمت با اهمی برای شما به وجود آمد و عجزی عارض شما شد، اراده می شود انسائی! امام می گویند یعنی چه؟! چطور شما می توانید قائل شوید به این که این اراده‌ی تشریعی همین طور در حال تغییر است؟ این آقا ناسی شد، تکلیف می رود، عاجز شد، تکلیف می رود!

لذا ایشان می فرمایند که تغییر و تبدل در اراده‌ی تشریعی به حسب احوال مکلفین، یک چیز عجیبی است که شما می خواهید ملتزم شوید. لذا قطعاً در اراده‌ی تشریعی به آن ملتزم نمی شوید. بنابراین امام با این توضیحاتشان می خواهند بگویند که ما این تقسیم را متوجه نمی شویم.

تکلیف بلا بیان داریم؟ از کجای عقل چنین قاعده‌ای نتیجه می گیرید؟ اگر عقل است خب عقل می گوید نمی شود بلا بیان عقاب کرد. ما هم به این ملتزم هستیم.

سوال...پاسخ: چه ربطی به هم دارند؟! من یک تکلیفی دارم شما نمی دانید لذا نمی توانم شما را عقاب کنم اما تکلیف را دارم.

آیا "عقاب جاہل قبیح است" معناش این است که جاہل تکلیف ندارد؟ همه‌ی شما می گویید تکالیف مشترک هستند بین عالم و جاہل، اما عقاب جاہل قبیح است. لذا این تقیید را از کجا در می آورید؟ لذا شما یک مسامحه‌ای می کنید. قبیح بلا بیان را و قبیح بلا قدرت را، قبیح تکلیف بلا بیان گرفته اید.

سوال...پاسخ: کجا؟

سوال...پاسخ: آن وسع را باید بحث کنیم.

سوال...پاسخ: خیر! باید ببینیم آن قدرت در مناطق دخیل است؟ همان استدراکی که کردیم به خاطر همین بود. لذا این امتحان بر امت نبی - ص - است. اگر عقلی بود که بر سائر امم هم باید می بود. دیگر امتنانی برای ما نبود. حالا ان شاء الله بحث می کنیم. سر جایش قدرت شرعی را از قدرت عقلی باید جدا کنیم. شما فعلاً اصل فرمایش امام را تلقی کنید. اگر بخواهیم وارد این پوشه بشوم تا چهار پنج ماه از آن خارج نمی شویم. بحث من الان هندسه‌ی این کار است. یک انشاء و فعلیت داریم در سازمان آخوند که فارقشان علم و قدرت است. آن هم قدرت عقلی با قواعد عقلیه. نه

احکام انسائی بگوییم و وقتی که آقا - عج - تشریف آوردند و ابلاغشان کردند دیگر حکم انسائی نخواهیم داشت.

سوال...پاسخ: این که عرض کردم فرمایش امام ریزه کاری دارد همین است. این که این ها دو سنخ حکم هستند یا دو مرتبه از حکم هستند؟ قاعده‌تا باید دو سنخ حکم باشند. چون ما یک واقعیت نداریم که دو مرتبه داشته باشد. در عبارات امام هم هست. منتهی عرض کردم که هدف ما فعل این هانیست. هدف ما این است که با این دو مدل اصطلاح آشنا شویم. در تعبیر مشهور هم گاهی می‌گویند دو حکم داریم.

سوال...پاسخ: خطاب قانونی، پوشه‌ی جدایی است اگر حاجتی به آن پیدا کردیم بیانش می‌کنیم و ارتباطش را با این مساله می‌گوییم. فعل این مساله خواهم شلوغ شود.

در این مدل که ما انشاء و فعلیت آخوند را قبول نداریم باید یک فکری برای حل مساله بکنیم. امام می‌گویند چون من آن حساب را قبول ندارم، و احکام همه فعلی هستند حالا باید جواب آن قانون را بدhem. من دیگر انسائی که آخوند می‌گفت را ندارم! اگر آن قانون را قبول دارم باید در فعلیت بیاده اش کنم. الان با مدل امام که دست من از انشاء و فعلیت آخوند خالی می‌شود چه باید بکنیم؟ و صلی الله علی محمد و آلہ الطاھرین.

مخترار مرحوم امام در مراتب جکم

بعد خودشان می‌گویند چیزی که می‌توانیم به آن ملتزم شویم انشاء و فعلیتی است به این معنا که می‌گوییم:

ما دو جور حکم داریم. اکثریت احکام الهی، به پیامبر اکرم - ص - وحی شده است و ایشان مامور به ابلاغ آن هاست. کما این که اهل بیت - ع - مامور به ابلاغ هستند. منتهی با این فرق که معمولاً کلیات را پیامبر اکرم - ص - ابلاغ فرمودند و جزئیات به سنت واگذار شده است. این احکام، احکامی هستند که به آن ها فعلی می‌گوییم. احکامی که وحی شده اند و برای اجراء ابلاغ شده اند. این احکام فعلی هستند و هیچ قیدی هم ندارند. نه قید علم و نه قید قدرت عقلی در آن ها دخیل نیست. در مقابل این احکام، قلیلی از احکام هستند که ابلاغ نشده اند. وحی شده اند و پیامبر اکرم - ص - به اهل بیت منتقل کرده اند اما به ابلاغ مامور نشده اند. لأجل مصلحتی که بعداً ان شاء الله معلوم خواهد شد. حالاً آیا ائمه - ع - مامور به اخفاء این ها بودند یا حداقل مامور به ابلاغ نبودند. این جایش کمی بحث دارد چون چنین تعبیری در روایات هست. ولی جامعش این است که مامور به ابلاغ نبودند. در بعضی روایات هم داریم که اسکتووا عما سکت الله عنہ. در بعضی روایات هم داریم که وقتی وجود مقدس آقا - عج - تشریف می‌آورند این احکام را ابلاغ می‌کنند طوری که می‌گویند یا تی بدين جدید! در صورتی که إن الدين عند الله الاسلام! همان اسلام است و همه اش نزد نبی اکرم - ص - و نزد ائمه موجود است اما مامور به ابلاغ نبودند. این ها را می‌توانیم

منتھی در مرحله‌ی انشاء— و هم ملتزم هستیم که ملازم فعل اهم ما که الان عدم و ترک صلاة است، حکم فعلی ندارد.

خب همان طور که می بینید این تصویر، متوقف بر آن استکه ما آن تقسیم را قبول کنیم. اما امام اشکال کردند که ما نمی توانیم چنین تقسیمی را تصدیق کنیم. بنابراین از نظر امام در مساله‌ی صلاة و ازاله و عدم صلاة یک حکم بیشتر نداریم و آن هم همیشه فعلی است. حکم انشائی حکمی است که نزد وجود مقدس امام عصر — عج — و دیعه باقی مانده است که ایشان ان شاء الله ابلاغ می کنند. اگر این طوری شد دیگر نمی توانیم با قبول صغیری، انکار کبری کنیم. بنابراین امام، ناگزیر می شوند با یک مقدمه ای اصل مبنا را اشکال کنند و بگویند که ما آن اصل مبنا را محل اشکال می دانیم.

نقد مرحوم فاضل(ره) در تقریر نظر امام و آخوند

استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله فاضل رضوان الله تعالیٰ علیه، فرمایش استادشان حضرت امام را نقل می کنند اما نه با این مقدماتی که بندۀ عرض کردم. مستقلابیان می کنند که آیا آن قاعده درست است یا نه. این بیان ایشان با فرمایش آخوند مرتبط نمی شود. ما توضیح دادیم و با مبنای آخوند مرتبط کردیم. یعنی در مبنای امام و کسانی که فرمایشات امام را در نقد انشاء و فعلیت قائل هستند دیگر چاره ای نیست الا این که این پاسخ را بدهنند. لذا ملاحظه‌ی اول در بیان استادمان این است این ارتباط باید گفته می شد تا تکلیف ما با آن مبنای آخوند روشن می شد.

جلسه بیست و چهارم: مسلک تلازم

تاریخ : ۹۵/۱۰/۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

مروری بر جلسات گذشته

بحث ما درباره‌ی فرمایش امام در مورد قاعده بیان الله تبارک و تعالی فی کل واقعه حکما بود. عرض کردیم که چون امام آن تقسیمات آخوند و مشهور را در انشاء و فعلیت قبول نکردن قاعده‌تا نمی توانند پاسخ آخوند را تایید کنند. چون مآل پاسخ آخوند به این بر می گشت که چه اشکالی دارد که یک حادثه‌ای به واسطه‌ی مزاحمت با اهم، حکم فعلی نداشته باشد اما حکم انشائی داشته باشد؟ لذا عیبی ندارد که اگر ازاله واجب باشد، ترک صلاة که ملازم با تحقق ازاله است، حکم انشائی اش حرمت باشد، اما این حرمت به فعلیت نرسد. چون در تراحم بین اهم— یعنی تحقق ازاله— و مهم— یعنی ترک صلاة— ما لأجل مزاحمت، اهم را فعلی می کنیم و مهم را از فعلیت می اندازیم. این جا عدم صلاة حکم انشائی دارد، وجوب دارد، اما حکم فعلی ندارد. دیگر مشکلی هم بیدا نمی کنیم. هم به قاعده‌ی فی کل واقعه حکما پشتک فیه العالم و الجاهل پای بند هستیم—

می گویند این تفکیک اصلا نادرست است. لذا انشاء امام با انشائی که آقایان می گویند فرق دارد. انشائی که امام می گویند این احکامی که دم دست ماست نیست. صلاة و ازاله در مدرسه‌ی امام هر دو حکم‌شان فعلی است و هیچ قیدی هم نسبت به علم و قدرت ندارد. اگر تقيید به این داشت آن موقع آن کبرای ان الله ... را سر انشاء می بردیم. فعلی است یعنی برای اجراء ابلاغ شده است. اما عاجز عقاب ندارد. یعنی شما وقتی در امثال، عجز از امثال دو حکم فعلی داشتید، عقابت نمی کنند. نه این که بگوییم این حکم از فعلیت افتاد و انشائی شد. ان شاء الله این را در بحث ترتیب دقیق تر کار می کنیم. در آن مدرسه وقتی در مقام امثال بین اهم و مهم قرار می گیرید، می گویند اهم فعلی است و مهم انشائی است. امام می گویند اهم فعلی است، مهم هم فعلی است حتی با خطاب شخصی! فعلا دعوا سر خطاب قانونی نداریم. الان ذهن را در فضای خطاب قانونی قرار ندهید. در فضای آخوند داریم حرف می زنیم.

سوال....پاسخ: از محقق نائینی نیست از جناب شیخ است ذیل خروج از محل ابتلاء. آن را بحث می کنیم. عرض کردم که الان در صدد احصاء همه‌ی مسائل نیستیم.

بنابراین بر اساس مدرسه‌ی امام وقتی در مقام امثال ازاله هستم، به خاطر این که واجب فوری است، اهم است و حکم‌شان فعلی است. حرمت ترک صلاة - چون فرض بر این است که فعلا صغیر را قبول داریم - هم فعلی است. وقتی حرمت ترک صلاة و وجوب ازاله، هر دو فعلی است این را چطوری باید جواب بدhem؟ امام می گویند فعلیت دارند اما شما عاجز هستید و عقاب نمی شوید. به خاطر قبح عقاب عاجز.

نکته‌ی دومی که در بیان استادمان حضرت آقای فاضل هست این است که بیان ایشان یک تفاوتی با بیان استادشان حضرت امام دارد. حالا من اول بیان حضرت امام را می گویم بعد تفاوت بیان ایشان را عرض می کنم. ولی در مدرسه‌ی امام که انشاء و فعلیت مشهور را انکار می کنیم، پاسخ همین طور می شود.

سوال....پاسخ: می دانم ولی این دیگر به درد ما نمی خورد. احکام انشائی که امام می گویند هنوز نیامده اند و محل بحث مانیستند. همه‌ی احکامی که با آن‌ها کار می کنیم در مدرسه‌ی امام، فعلی هستند. آن انشاء با این انشاء آخوند مشترک لفظی است. انشاء و فعلیت مدرسه‌ی آخوند، متوقف بر این بود که فعلیت را متوقف برعلم و قدرت بدانیم. حالا چه مراتب یک حکم باشند چه دو حکم باشند. فرقی نمی کند. عرض کردیم که الان در صدد تفصیل بیان آخوند نیستیم. چون آخوند یک جاهابی تعییر مراتب دارد. در عبارات محقق نائینی و محقق خوئی دو حکم داریم.

سوال....پاسخ: مشکل مساله‌ی ما این است که ما فعلیت را توانستیم متوقف بر علم و قدرت کنیم. چون قدرتی که بحث می کردیم قدرت عقلی بود. گفتیم قاعده‌ی قدرت عقلی، قبح عقاب عاجز است. قبح تکلیف عاجز نداریم. قبح عقاب جاہل داریم. بعد هم دیدیم که در کتاب و سنت این احکام مدونه، تقيیدی ندارد. لذا چه این‌ها را دو مرتبه‌ی یک چیز بدانیم که ظاهر عبارت آخوند است چه بگوییم حکم انشائی جعل است و حکم فعلی مجعل است. یک جعل و مجعلی درست کنیم. در عبارات محقق خوئی و به تبع ایشان شهید بزرگوار آیت الله صدر دو جنس حکم هستند. در یکی باعثیت و زاجریت و به تعییر استادمان حکم زنده داریم و در یکی حکم زنده نداریم. امام

کراحت و این‌ها را در می‌آورد. اما بالاخره وجوه بیک حکم شرعی می‌شود. حرمت یک حکم شرعی می‌شود. استحباب و کراحت هم می‌شود یک حکم شرعی که شارع این‌ها را جعل می‌کند.
با این‌چیز؟

اگر گفته‌ی اباده‌ی شرعی به حسب واقع محتاج اقتضاء است یعنی درجایی اباده، شرعی است که اقتضاء تساوی باشد، اگر واقع طوری بود که اقتضاء تساوی مصلحت و مفسدہ را داشت، آن موقع بر اساس مسلک عدله که احکام شرعیه باید حسب اقتضاءات واقعیه جعل شود، اباده جعل می‌شود. اباده، حکم^{*} شرعی مجعل من قبل الشارع فی ظرف اقتضاء الواقع. این اقتضاء، اقتضاء تساوی است. امام می‌فرماید این حرف درستی است. اما اگر جایی داشتیم که اقتضاء نبود. نه اقتضاء مصلحت بود و نه اقتضاء مفسدہ بود. در این صورت، ملزمی برای جعل حکم شرعی نداریم. چون مسلک ما مبنای عدله است و احکام شرعی را مجعلولات شارع بر طبق اقتضاء واقعی می‌دانیم. در فضای عدم اقتضاء ما جعل شرعی نداریم. بله! اگر گفتید این جا چه داریم؟ امام می‌گویند اباده عقلی داریم. اباده عقلی ربطی به شارع ندارد. من مدام می‌گفتم جعل شرعی، جعل شارع. اباده عقلی داریم و حرفی هم نداریم. اما یک حکم شرعی که از احکام خمسه‌ی تکلیفیه باشد نداریم. مگر آن که کسی بگوید لازم نیست جعل شرعی بر اساس اقتضاء باشد که این مسلک عدله نیست. لذا امام می‌خواهد بگویند در این‌فضا، که ما قائل شویم احکام مجعله‌ی شارع، حکمی را که اولاً شارع جعل کرده باشد و ثانیاً بر طبق اقتضاء واقعی باید جعل شود، آن موقع لازم نیست بگوییم در هر حادثه و واقعه ای حکم شرعی داریم. بله! یک بار مراد از شرع، یک معنای اعمی است که

حالا در این‌فضا، آن‌کبری را چطور باید جواب بدھیم؟

سوال....پاسخ: این بنابراین بود که شما کبری را قبول نکنید. حالا فرض این است که شما اشکالی به آن ندارید و می‌خواهید "یشتراک" را حل کنید. اگر گفتید لغو است، عدم صلاة حکم ندارد. قاعده نقض می‌شود. چون در صغیری، قبول دارید عدم صلاة واقعه است و به خاطر لغویت هم می‌گویید حکم ندارد. قاعده به شما می‌گوید تکلیف یشتراک فیه العالم و الجاھل چه می‌شود؟! داریم در این بحث می‌کنیم.

پاسخ امام به کبرای مسلک تلازم

امام با توجه به انکار آن مدرسه، مجبور است اصل آن قاعده را بحث کند که آیا هر واقعه ای باید حکم شرعی داشته باشد؟! امام می‌فرماید باید بدانیم که اباده به عنوان یک حکم شرعی، چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟! یک حکم شرعی به نام وجوه داریم. می‌گوییم وجوه را شارع جعل کرده است و در سیستم امام هم فعلی است. در جایی که مصلحت لازم الاستیفائی وجود دارد شارع نحو آن بعث می‌کند. حرمت یک حکم شرعی است و شارع آن را جعل می‌کند وقتی که مفسدہ‌ی لازم الاستیفائی وجود دارد شارع از آن زجر می‌کند. استحباب حکم شرعی است و وقتی مصلحت غیر لازم الاستیفائی وجود دارد شارع آن را جعل می‌کند. کراحت هم حکم شرعی است و وقتی مفسدہ‌ی غیر لازم الاستیفائی داریم، شارع آن را جعل می‌کند. البته قبل از این که شارع بعث و زجر را جعل کرده است حالا یا تکویننا یا اعتبارا. این عقل است که از این بعث و زجر، وجوه و

حکم عقلی مان هم یعنی قبح عقاب بلا بیان در جاهای دیگر کار خودش را می کند. با این کاری که ما در عدم مضاف عرفی کردیم، صغیری و کبرایمان منقح و مرتب می شود و دیگر مشکلی با مساله نداریم.

سوال....پاسخ: تکوینی است. شارع برای همان وجود عرفی اش تکوینا باید مصلحت درست کند. بعدا می گوییم پای این ها یک طوری به واقع وصل است ولی واقع عرفی که مستند فهم های عقلایی است.

سوال....پاسخ: احکام هم تابع همین ها هستند. احکام و لسان ادله همه همین طورهستند. ولی عرف دقی. لذا وقتی با عرف دقی کار می کنید می گویند این مانع نیست برو نمازت را بخوان، مصلحت تامین شده است. یعنی واقعا دقی عقلی موضوع این حکم شرعی نیست و مصلحت هم سر همان عرف دقی سوار می شود.

سوال....پاسخ: نه! با صرف آن نگفته‌یم. من مبنایم را درست کردم. مبنای من این بود که حکم شرعی، تابع اقتضاء است. بعد می گوییم این عدم مضاف را چه کسی گفته اقتضاء دارد؟!

سوال....پاسخ: مبنایم من را راه می اندازد. مبنای من این بود که یک ازاله دارم که با عدم صلاة ملازم است. می گوییم صلاة مصلحت دارد و حکم شرعی دارد. عدم صلاة وجود عرفی پیدا کرده است، کی گفته که مصلحت دارد؟ مبنایم به من راه می دهد که وقتی می گوییم فی واقعه حکما، حکمی که تابع اقتضاء است. خب این جا اقتضاء ندارم.

شامل احکام عقلی هم می شود، این را حرفی نداریم. اما اباحه‌ی عقلیه، مجعل شارع نیست. حالا وقتی ان شاء الله وارد ادله‌ی حل و اباحه شدیم این ها می گوییم، کل شئ لک حلال، مجعل شرعی است. اباحه‌ی شرعی باید جعل شرعی به آن بخورد. اباحه‌ی عقلی قبح عقاب بلا بیان است. این سرجای خودش است. امام می فرماید اگر این طوری شد، دلیلی نداریم که بگوییم آن الله - یعنی شارع - تبارک و تعالی حکما علی طبق الاقتضاء الواقعیه، نه تنها دلیلی نداریم بلکه دلیل برخلافش داریم. لذا راحت آن قاعده را به هم می زنیم. ولی می گوییم در این جور جاه، اباحه‌ی اصلیه داریم، اباحه‌ی عقلیه داریم. اما اباحه‌ی شرعی، بما این که حکم شرعی مجعل من قبل الشارع در ظرف اقتضاء تساوی باشد چنین چیزی نیست.

اگر این طوری شد، آن موقع، ما نحن فيه، فلیکن من هذا القبيل. حتی اگر عدم، واقعیتی پیدا کند می گوییم عدم صلاة، اقتضاء حکم ندارد. آن موقع اگر به عدم مضاف، واقعیت دادیم این حرف بسیار خوب در می آید. بخشی که سر عدم مضاف داشتیم، این بود که عدم ضد در ظرف وجود اهم حظی از وجود دارد. لذا از این حرف خوب امام می خواستیم خوب استفاده کنیم. ما یک صغیری و کبرای عرفی مرتب این جا داریم که اگر صغیری را عرفی کردیم و کبری را هم بر اساس فهم متشرعه، حکم شرعی مجعل من قبل الشارع مستندا إلی الاقتضاء تحلیل کردیم مشکلمان حل می شود. آن موقع می گوییم حکم شرعی ازاله، وجوب است. عدم صلاة که ملازمه اش است حکم ندارد.

سوال....پاسخ: لغویت به این معناست که اقتضاء نداریم که حکم شرعی داشته باشیم.

اقضاء است و اباوه ی شرعی درجایی که اقتضا داریم هست اما جایی که اقتضا نداریم اباوه ی شرعی نیست اما اباوه ی عقلی هست که آن هم حکم شرعی نیست. اگر این درست شد، در عدم ملازم، دلیلی نداریم که حکم شرعی داشته باشیم *إلا* این که احراز اقتضا کنیم. هذا اول الكلام.

این فرمایش بسیار خوب حضرت امام است. فردا تتمه اش را عرض می کنیم. بعد هم به تبع محقق خوئی و صاحب المحصل، این شبهه ی کعبی را هم یک تعریضی می کنیم هر چند با توضیحاتی که دادیم بناء و مبناء اساس شبهه ی کعبی بر طرف شده است.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

سوال....پاسخ: نمی خواهد داشته باشم. برای باز شدن راه همین کافی است. من دارم محذور عقلی ام را برمی دارم. این می شود ادامه ی همان حرف خودم که می گفتم اگر عدم عرفی شود، معنایش این نیست که حتما ذو مصلحت است. چون تا الان فکر می کردیم که تا واقع شد حتما حکم دارد.

تفاوت نقل مرحوم فاضل(ره) از دیدگاه امام با عبارات تهذیب الأصول

استاد ما حضرت آیت الله فاضل جمله ای دارند که تفاوتی با فرمایش استادشان دارد. صریح عبارت امام مخصوصا در تهذیب، اقتضا تساوی است و گفته آن که اقتضا ندارد حکم ندارد. آقای فاضل برای اباوه، دو فرض درست کرده اند. یکی اقتضا تساوی و یکی هم عدم الاقتضا. خب این تحلیل امام را خراب می کند. حالا عبارت ایشان را ببینید. من نمی خواهم جسارت کنم و کلمه به کلمه نقد کنم، اما همین تحلیل استادشان درست است. چون تمرکزش بر اقتضا تساوی است که اباوه ی حکم شرعی است.

اشارة به لا مفرّ منه بودن پاسخ امام در هر دو دیدگاه مراتب حکم

یک بیان دیگر و یک راه دیگر هم دارد. آن راه این است که تفکیک انشاء و فعلیت آخوند هم دردی را دوا نمی کند و آخوند دچار مشکل می شود. تنها مفرّ این مشکل، تمسک به اباوه ی اصلی است که باز نشان می دهد که این فرمایش امام با هر دو مدرسه، لا مفرّ منه می شود. آن را هم بعدا می گوییم که سد ثغور شود. اما این راه امام شاه بیتش همین است که حکم شرعی تابع

کند. اما بیاناتی وجود دارد که حتی خود آخوند به عنوان کسی که خلی سر این مراتب مصرّ است، مشکل پیدا می‌کند. چرا؟ چون عرض کردم که آخوند با تفکیک بین انشاء و فعلیت می‌خواست بگوید که چه اشکالی دارد که بگوییم یک واقعه‌ای حکم فعلی ندارد اما حکم انشائی دارد؟ آن موقع از اله حکم انشائی ایبه نام و جوب دارد. ترک صلاة یک حکم انشائی به نام حرمت دارد. آن موقع، در مقام فعلیت، ازاله، حکم دارد اما ترک صلاة حکم ندارد تا مشکلی در وادی امتنال پیدا نکنیم و تکلیف ما لا يطاقی پیش نیاید.

ناتمام بودن پاسخ آخوند به کبرای مسلک تلازم حتی بر مبنای خود ایشان آقایان می‌خواهند بگویند که بر اساس سیستم آخوند باز این حرف ناتمام است. چرا؟ چون آخوند یک مبنایی دارد که تضاد احکام در مرحله‌ی جعل است. می‌خواهند بگویند که بنابر این که ما گفتیم در احکام شرعیه در مرحله‌ی جعل، تضاد وجود دارد، آن موقع احکام خمسه‌ی ما – نه فقط حرمت و وجوب – همه امور وجودی متضاد می‌شوند. وجوب یک امر وجودی است. حرمت یک امر وجودی است. کراحت و استحباب هم یک امر وجودی هستند. اباحه هم یک امر وجودی است. این‌ها را شارع جعل کرده است. خب این امور وجودی متعقول شارع، امور متضادی هستند. اگر تضاد این‌ها را بنا بر مبنای آخوند در مرحله‌ی جعل قائل شدیم، آن موقع احکام انشائی هم با هم مشکل دارند. نمی‌شود قائل شدکه شارع برای دو امر متلازم که تلازم وجودی دارند، دو حکم متضاد جعل کرده باشد. بنابر مبنای خود آخوند! که تقریباً بین آقایان مبنای مشهوری هم هست.

جلسه بیست و پنجم: مسلک تلازم

تاریخ: ۹۵/۱۰/۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر جلسات گذشته

بحث ما درباره‌ی این بود که بر مبنای حضرت امام که ما تقسیم حکم به انشاء و فعلیت طبق مبنای مشهور را انکار کنیم – مشهور حکم انشائی را حکم غیر باعث و غیر زاجر می‌دانند در مقابل حکم فعلی که می‌گویند حکم زنده‌ی باعث و زاجر است که به واسطه‌ی علم و قدرت لازم الامثال است – بر اساس انکار این مبنای امام پاسخ دادند که آن الله تبارک و تعالى فی کل واقعه حکماً یشتراك فیه العالم و الجاھل را قبول نداریم. و اگر حکم شرعی را این طور معنا کردیم که ایشان گفته‌اند، دیگر در جایی که اقتضا نیست حکم هم نیست. البته اباحه‌ی اصلی و عقلی هم ربطی به حکم شرعی ندارد.

عرض شد که اگر کسی مبنای آخوند را قبول کند باز یک بحثی وجود دارد که تفکیک حکم انشائی از حکم فعلی مشکل ما را حل نمی‌کند. آخوند سعی کرد که مشکل را با تکفیک بین آن دو حل

نمی کند. خدا مرحوم محقق مروج را رحمت کند. انصافاً یکی از نکات خوبی که ایشان به تبع خیلی هامتنزکر می شوند همین است. لذا این قول که یک واقعیت هایی داریم که بر اباده‌ی اصلی باقی بمانند و حکم نداشته باشند، چه در مدرسه‌ی آخوند، چه در مدرسه‌ی امام محکم است.

بحشی پیرامون مفاد روایت اسکتوا عما سکت الله عنه

یک نکته‌ی دیگری هم باقی تکمیلاً لفوائد این بحث می‌ماند. روایاتی که به ما رسیده است که اسکتوا عما سکت الله عنه، یا لم یسکت عنها نیسانا که در بعضی از تغاییر حضرت امیر -ع- وجود دارد این‌ها، این سکوت بر اساس این بحشی که ما کردیم چند جور معنا شده است. بعضی‌ها مثل محقق مشکینی در حاشیه‌ی کفایه، این سکوت را بر نرسیدن حکم به مرحله‌ی فعلیت حمل کرده‌اند. گفته‌اند که یکی از شواهد نظریه‌ی آخوند در تفکیک بین انشاء و فعلیت همین روایات است. نظر دیگری وجود دارد که سکوت را شما نمی‌توانید به معنای عدم فعلیت بگیرید. باید به معنای عدم تشریع بگیرید. اگر به این معنا گرفتید آن موقع یعنی این احکام اصلاً انشاء نشده‌اند. یعنی در نظام آخوند این طوری می‌شود. لم یسکت عنها نیسانا بلکه تسهیلاً. کأن خداوند متعال، یک سری احکام را انشاء نکرده است تسهیلاً للعباد. دست از مصلحت واقعیه تسهیلاً برداشته است و اصلاً حکم را انشاء نکرده است. اگر این طوری گفتیم این دسته از روایات به نفع آخوند نیست.

امام اصرارش بر این است که این سکوت، به معنای عدم ابلاغ است. بعد هم می‌گویند که قرائتی در روایات داریم که وقتی سائل زیاد سوال می‌کند امام جواب می‌دهد و هر چه هست را می‌گوید

براساس قبول تضاد احکام به عنوان امور وجودیه‌ی متضاد، که لا یجتماعن هستند اما برقغانند و دو تایشان یک جا جمع نمی‌شوند، نه اباده با وجوب جمع می‌شود نه حرمت با وجوب جمع می‌شود نه استحباب با وجوب جمع می‌شود و لذا گاهی که گرفتار می‌شدیم بین وجوب نفسی و وجوب غیری یا بین حرمت نفسی و وجوب غیری یا بالعکس، دچار مشکل می‌شدیم حتی بین استحباب و وجوب. چون فضا این است که این‌ها با هم تضاد دارند. آن موقع اگر قائل شدیم که این‌ها متضادند ناگزیریم که بگوییم عدم صلاة حکم ندارد. سر اباده‌ی اصلی مانده است که حکم عقلی باشد. یعنی این نکته‌ای که امام می‌خواهد آقایان را به آن ملتزم کند یکی از شواهد جدی اش این است که حتی اگر بنا بر مبنای مشهور من انشاء و فعلیتی بشوم و بگوییم در مرحله‌ی انشاء دو حکم دارم و هر واقعه‌ای حکم خودش را دارد، این پرسش پیش می‌آید که چطور برای اموری که تلازم وجودی دارند و انفكاک وجودی شان از هم امکان ندارد شارع دو حکم متضاد جعل کرده است؟ بله! آن جا بحث می‌کنیم که تضاد در احکام شرعیه نداریم. در حکم شرعی بما این که امر اعتباری است مساله‌ی تضاد مطرح نیست. اما تضاد در مقتضیاتشان داریم. یعنی حتی اگر کسی قائل شدکه در حکم شرعی بما این که امر اعتباری است مساله‌ی تضاد مطرح نیست، باز هم این اشکال پا می‌گیرد. ما تحقیقش را می‌گذاریم وقتی که می‌خواهیم بحثمان را نهایی کنیم. ولی این مطلب هست که حتی با قبول انشاء به خاطر تضادی که بین احکام یا بین اقتضاءات احکام شرعی مطرح است، دو امر وجودی که یکی اقتضاء مصلحت دارد و یکی هم اقتضاء مفسد دارد، ناگزیریم وقتی که ملازمه‌ی وجودی را قبول کردیم، و قبول کردیم که این واقعیت‌ها، اقتضاء هم دارند، و بین اقتضاء‌ها یا بین احکام، تضاد وجود دارد، آن موقع این پاسخ محقق خراسانی مساله را تمام

برای ترک حرام، حدوثاً واجب است و چون باید معلول بقاء‌ها هم علت داشته باشد، بقاء‌ها هم آن افعال وجودی باید از من صادر شود تا این ترک حرام حدوثاً و بقاء‌ها محقق شود. لذا تقریباً - این که می‌گوییم تقریباً چون مجموع مقدمات در بیان محقق خوئی واضح نیامده است کلی آمده است. ولی چند مقدمه است - این اصل مطلب است.

خب بر اساس این فرمایش کعبی، وقتی من مشغول یک کار مستحبی هستم، حرامی ترک می‌شود. وقتی مشغول یک کار مکروهی هستم، حرامی ترک می‌شود. وقتی مشغول یک کار مباحی هستم، حرامی ترک می‌شود. من لابد از این هستم که یک فعل وجودی از من سر بر زند و این فعل وجودی که از من سر می‌زند سبب برای ترک آن حرام است. چون ترک حرام بر آن فعل وجودی توقف پیدا کرده است. حالا چرا توقف دارد؟ این که می‌گوییم این بحث جایش این جاست، به خاطر همین است. قبلاً در بحث ضد این را خوانده ایم. می‌گوید به خاطر این که در واقع، این افعال وجودی با هم تضاد دارند و عدم یک ضد، متوقف بر وجود ضد دیگر است. از باب این که وجود آن ضد، مانع است. وقتی این معلول می‌خواهد از بین برود، باید احد اجزاء علت تامه اش از بین برود تا این هم از بین برود. یکی از اجزاء علت تامه، عدم مانع است. کذبی می‌خواهد تحقق پیدا کند، این کذب یک فعل وجودی است که با مثلاً عمل مستحب ذکر تضاد دارد. یا با عمل مباح حرف زدن تضاد دارد. این فعل وجودی با آن فعل وجودی تضاد دارند و وقتی که قرار است کذب تحقق پیدا کند باید مقتضی باشد، شرط باشد، مانع مفقود شود. عدم مانع از اجزاء علت تامه است. اگر عدم مانع کنار مقتضی و شرط بود، خب این کذب تحقق پیدا می‌کند. ولی وقتی مانع آمد جزء

ولی می‌گوید ما مامور نبودیم که ابلاغ کنیم. اگر سکوت را به معنای عدم ابلاغ گرفتیم شاهد امام می‌شود. اگر ان شاء الله رسیدیم به بررسی فرمایش حضرت امام، مفاد این روایات را هم بررسی می‌کنیم که باید یک بحث عقلائیه ثبوتی انجام بدھیم و یک بحث لسان روائی. منتهی بحثمان الان لویی است. ولی نکته‌ی مهم این است که ما درباره‌ی آن احکام مشترک، ظاهرًا چاره‌ای نداریم که به اباوه‌ی عقلی و عدم حکم شرعی با مدرسه امام و حتی در فضای مدرسه‌ی آخوند، تن بدھیم. این پایان بحث ما در ارتباط مسلک تلازم برای اثبات حرمت ضد خاص است.

تقریر شبهه‌ی کعبی بر اساس عبارات محقق خوئی(ره)

باقی ماند شبهه کعبی که خدا رحمت کند آقای خوئی را که جای خوبی انتخاب کرده اند و انصافاً جایش هم همین جاست.

شبهه‌ی کعبی ناظر بر انتفاء مباح است. البته استدلالی که ایشان ارائه کرده اند انتفاء همه‌ی احکام را غیر از واجب و حرام نتیجه می‌دهد. من مبنا را بیان محقق خوئی می‌گذارم و مختصر هم عرض می‌کنم تا به جلسه‌ی بعد نکشد. خلاصه‌ی فرمایش محقق خوئی در تقریر شبهه‌ی کعبی این است که مکلف لابد از این استکه همیشه یکی از افعال وجودی را مرتكب شود. حالا مخصوصاً با مبانی کلام قدیم. با مبانی فلسفی هم می‌شود این حرف را زد. مقدمه‌ی دوم این است که ترک حرام، بر فعلی از افعال وجودی متوقف است. آن موقع نتیجه اش می‌شود این که تحقق این فعل وجودی

پاسخ دوم

در درجه‌ی دوم، محقق خوئی می‌گوید اگر توقف را قبول کنیم، این شبهه متوقف بر این است که ما مقدمه‌ی واجب را واجب بدانیم. کاملاً هم درست می‌فرمایند و ما هم در مسلک مقدمیت این را بحث کردیم. اگر گفتیم وجود یک ضد از باب وجود مانع، مانع تحقق است باید بگوییم عدم المانع از مقدمات است و مقدمه‌ی واجب، واجب است. در حالی که ما چنین چیزی را قبول نداریم.

ایشان می‌گویند که ما چنین چیزی را قبول نداریم.

امکان استفاده از مسلک تلازم برای اثبات شبهه‌ی کعبی و پاسخ به آن

بله! ایشان می‌فرمایند که ممکن است که کعبی برای بحث یک راه دیگر هم داشته باشد. و آن هم همین مسلک تلازم است و بگوید عدم یک ضد، ملازم با وجود ضد دیگر است. وقتی این عدم ملازم با وجود شد و متلازمین هم باید حکم واحد داشته باشد، این عدم وقتی واجب است ضد دیگر که حالا یا مباح است یا مکروه است آن هم باید واجب باشد. ایشان می‌گوید ما هم ثابت کردیم که زیر بار این تلازم نمی‌رومیم. لذا عرض کردیم که محقق خوئی خیلی خوب و خیلی مناسب، بعد از بحث از مسلک مقدمیت و مسلک تلازم، از شبهه کعبی بحث کرده‌اند. لذا ایشان نشان داده‌اند که شبهه‌ی کعبی از دو طریق می‌تواند وارد شود. یا از طریق مسلک مقدمیت، که ما نه مقدمیت را صغرویا قبول داریم و نه کبرویا مقدمه‌ی واجب را واجب می‌دانیم. یا از طریق مسلک تلازم که آن را هم قبول نداریم.

اخیر علت تامه از بین می‌رود و کذب معدوم می‌شود. لذا تحقق یک امر وجودی به نام کذب، غیبت، متوقف بر این است که مانع از بین برود. لذا وقتی مانع وجود پیدا می‌کند این معدوم است. پس عدمش متوقف بر وجود مانع است و مانع هم آن ضد وجودی است. این شبهه‌ی جناب کعبی است. عرض هم کردم که نتیجه‌ی این فرمایش این است که مباح که نداریم هیچ، مستحب هم نداریم مکروه هم نداریم. احکام شرعی همین دو حکم واجب و حرام است.

پاسخ اول مرحوم خوئی به شبهه کعبی

محقق خوئی در ارزیابی این مطلب، دو سه مقدمه را که ایشان بیان کرده اند بررسی می‌کند. می‌گویند مقدمه‌ی اول این استکه معلول حدوثاً و بقاء علت می‌خواهد. خب با این حرفي نداریم. اما درست است. ما هم همیشه یک فعل وجودی را مرتکب می‌شویم. در این هم حرفي نداریم. اما حرف شما این است که عدم یک ضد، متوقف است بر وجود مانع به نام ضد دیگر است. ایشان می‌گوید که ما این را در مسلک مقدمیت تحقیق کردیم و گفتیم عدم مانع جزء اخیر علت تامه است. وقتی شما می‌خواهید وجود یک معلول را تحلیل کنید یا عدمش را بررسی کنید اول باید بروید سراغ مقتضی بعد هم سراغ شرط. لذا ایشان می‌فرمایند ما این شبهه‌ی کعبی را نفهمیدیم. ما باید در رتبه‌ی قبل، تکلیف مقتضی را معلوم کنیم. لذا وقتی قرار است که عدم کذب تحقق پیدا کند، تحقیقش به این است که مقتضی نداشته باشد یعنی شما داعی بر دروغ گفتن نداشته باشید دروغ هم نمی‌گویید. لذا به وجود مانع انتسابش ندهید. لذا ما این توقف را نمی‌فهمیم.

است. بعد هم بگوییم که مقدمه‌ی واجب، واجب است. همه‌ی آن حرف‌ها بعد از این است. انصافاً حرف پخته‌ای است که شما قبل از همه‌ی این حرف‌ها که می‌گویید ترک حرام واجب است و این ترک ملازم با یک فعلی است یا متوقف بر یک فعلی است، اصل مساله را باید درست کنید.

عدم وجود حکم در اعدام

نکته‌ی مهم‌تر بحثی است که چند بار در تلازم و مسلک مقدمیت انجام دادیم. آن نکته‌ای است که آیا در عدم، توقف یاتلازمی با وجود داریم؟ خب این بحث را چند بار انجام دادیم و الان هم نمی‌خواهیم تکرار کنیم. ولی آقای خوئی آن جا، صغیری‌ها را انکار نمی‌کرد. عیوبی هم ندارد در سیستم آقای خوئی اشکالی ندارد. ما یک بحثی را تبعاً للامام و علامه‌ی طباطبائی و استادمان حضرت آقای فاضل، انجام دادیم که عدم واقعیتی نیست که شما بگویید ترک کذب، عدم کذب، بر یک چیزی متوقف است یا بر یک چیزی ملازم است. لذا محقق خوئی بقیه را بررسی کرده است و این قسمت را بحث نکرده است. باید از همان اول دو نکته را به آقای کعبی می‌گفت. یکی این که عدم واقعیتی ندارد دیگری هم این که عدم کذب را چه کسی گفته که واجب است؟! این فرمایش آقای سبحانی است که درست هم هست.

منتھی در سیستم خودمان چه می‌شود؟ اگر یادتان باشد ما برای عدم مضاف، عرفاً حظی از وجود قائل شدیم. و این واقعیت عرفی عدم مضاف، می‌تواند محظ مناطق باشد. حالاً یا مناطق واجب یا مناطق حرام. عرض هم کردیم که خود امام در بحث‌های دیگران این را ملزم هستند. یعنی این

این جا دو نکته باید مد نظر باشد.

لزوم اثبات واجب ترک حرام قبل از رسیدگی به سائر مقدمات شبهه‌ی

کعبی

نکته‌ی اول، نکته‌ی خوبی است که صاحب المحصل بیان کرده‌اند و انصافاً هم نکته‌ی خوبی است. ما اگر بخواهیم از طریق تلازم حرکت کنیم در رتبه‌ی سابق، مساله‌ی ضد عام به معنای ترک را به شکل برعکس در مقدمات بیاوریم. حالاً می‌گوییم چه. در بحث تلازم، گفتیم یک بحث ضد عام داریم یک بحث ضد خاص داریم. می‌گفتیم صلّ باید با حرمت ضد عامش تلازم داشته باشد. صلّ با لا ترک باید ملازم‌هه داشته باشد. ترک الصلاة ضد عام صلاة است، امر به صلاة و واجب صلاة باید با حرمت ترک الصلاة ملازم‌هه داشته باشد. این جا اصل مساله‌ی ما این است که اگر همه‌ی حرف‌های آقای کعبی را قبول کرده باشیم دعوا سر این است که اولاً ما ترک حرام را واجب بدانیم. خب کی گفته است که ترک حرام واجب است؟! شما ثبت العرش را انجام بدء بعد بقیه‌ی این قالله را شروع کنید بررسی کنید. فعل کذب حرام است. چه کسی گفته که ترک کذب واجب است؟! بله! اگر عکس آن حرف را این جا گفتیم – خدا حفظ کند آقای سبحانی را که به این نکته‌ی فنی تفطن داشته‌اند – اگر کسی گفت از صلّ حرمت شرعی ترک صلاة در می‌آید، از حرمت کذب، واجب شرعی ترک کذب در می‌آید، باید اول این را بگویید تا اول کار درست شود. بعد اگر خواستم آن کارها را بکنم بگوییم ترک کذب واجب است و این ترک متوقف بر فعل وجودی

گفته اند و ماهم قول کردیم که ما عرفنا عدم این ها را به واسطه‌ی عدم مقتضی و عدم داعی بر فعلشان می‌دانیم و عدم مقتضی و داعی، کار را تمام می‌کند.

اما یک نکته‌ای را علامه در حاشیه‌ی کفايه در مساله‌ی کف الفسدارد. این نکته خارج از بحث ماست و صلاح نمی‌دانم از نظر آموزشی شما را بیشتر اینجا معطل کنم. یک بحثی دارند که مطلوب عدم است یا مطلوب کف النفس است؟ دیگران می‌خواستند کف را وجودی کنند بعد بگویند عدمی نمی‌شود. حالا مشهور گفته اند که اصلاً ما آن جا زجر عن الوجود داریم و نوبت به عدم نمی‌رسد که شما کف را طرح کنید. علامه آن جا یک بحثی دارند اگر خداوند توفیق داد و رسیدیم بررسی اش می‌کنیم. ولی اجمالاً حتی اگر عدم مضاف را در مساله‌ی ضد خاص، در ظرف مامور به، دارای حظی از وجود دانستیم، این مطلب را اینجا نمی‌توانیم ملتزم شویم.

سؤال...پاسخ: بله اگر وارد بحث کف شدیم، محقق خوئی هم استطرادی یک اشاره‌ای کرده اند ولی به بحث ما مربوط نیست - اگر کسی احساس کرد بدون اشتغال، داعی حرام دارد چون ما گفتیم اول عدم باید به عدم مقتضی بخورد، اینجا مقتضی داعی است. شرط هم این است که موردش پیدا شود العیاذ بالله! اگر کسی داعی داشت و موردش هم بود، آن موقع اشتغال به یک فعل وجودی برای کسی که اقتضاء دارد، شرط هم دارد برای آن که حرامی تحقق پیدا نکند آن موقع اشتغال به یک فعل مانع، لازم می‌شود. منتهی باید بحث کنیم که این لزوم، لزوم عقلی است یا شرعی.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

بحث‌های عمیق عقلی مان که می‌گوییم عدم مضاف حظی از وجود ندارد، اینجا به درمان نمی‌خورد. ما باید با عدم مضاف کار کنیم حتی در مثل صوم و تروک احرام. اینجا چه می‌شود؟ مساله‌ی عدم مضاف است یا مساله‌ی سلب تحصیلی است نه مدعوله؟ به نظر می‌رسد که در شبهه کعبی - البته آقای سبحانی در آن بحث‌های دیگر با ما همراه نشده اند و عدم مضاف را بحث نکرده اند - انصاف مطلب این است که چون استدلال کعبی از وجوب ترك حرام به دست می‌آید حيث را نمی‌خواهند به عدم مضاف برگردانند. مساله برای آن‌ها این است. اتفاقاً ما می‌خواهیم سلسله را از یک عدم شروع کنیم. قبل از مساله‌ی عدم مضاف را بررسی می‌کردیم می‌گفتیم "عدم اکل در ظرف صلاة" نهی از ضد خاص می‌شد. یک عدمی را در ظرف صلاة مطلوب قرار می‌دهیم. این را می‌شد عرفی، وجودی اش کرد. اما این فعل مساله‌ی من نیست. مساله‌ی من این است که بگوییم خود عدم کذب...

سؤال...پاسخ: آن ظرف وجود نیست. اصلاح می‌خواهیم بگوییم چون آن موضوعیت و محوریت دارد آن‌ها مقدماتش هستند. اتفاقاً برعکس است.

لذا وقتی اینجا با ضدھای عام کار می‌کنیم نه با حرمت ضد خاص در ظرف مامور به - اگر رفتیم سراغ ترك ضد خاص در ظرف مامور به، این یک حرف دیگری است - اما مخصوصاً خودکعبی دنبال این بوده است که بگوید اصلاح عدم کذب را می‌خواهیم. اینجا به نظر می‌رسد که چون فضای این بحث‌ها، برای انکار مباح و مکروه و مستحب، فضای اصالت دادن به سلب تحصیلی است عرفی، این را نمی‌شود ملتزم شد. انصافاً، التزام عرفی در این موارد همان است که محقق خوئی

نهی از ترک ثمره عملی ندارد، حالا من قائل باشم مثلاً صلّیک تکلیف مولوی درونش وجود دارد به نام واجب صلات یا دو تکلیفی مولوی، یعنی علاوه بر واجب صلات، نهی از ترک صلات هم دارد که وقتی می‌خواهم صلّی را تحلیل کنم بگوییم یک واجب صلات دارم و یک حرمت ترک صلات، بنابر اقتضای نهی از ضد عام، این در فقه ثمره ندارد، تا اینکه یک فرع فقهی را به بار بیاورد. لذا بنابر نظر اصولیون اگر ثمره در کار باشد در ضد خاص است که آن همدر هر ضد خاصی نیست، بلکه فقط در ضد خاص عبادی است. توضیح مطلب: گاهی وقتها ماموریه من خودش عبادت نیست و لازم نیست که حتماً مامور به عبادت باشد مانند مثال معروفی که در کتب اصولی می‌زنند که ازاله یک مامور به عبادی نیست یعنی برای ازاله حتماً قصد قربت لازم نیست. «ازل النجاسة عن المسجد» امر به ازاله است که مامور به ازاله نجاست از مسجد است، حال اگر این مزاحم شد با عمل توصلی دیگری مثل أداء دین، که در اداء دین لازم نیست کسی قصد قربت داشته باشد، یعنی مولاً دستور داد به «ازل النجاسة عن المسجد» در همان حین یک أداء دینی به گردن من افتاد، که البته باید در وسعت وقتی باشد یعنی طلبکار بالای سر انسان قرار نگرفته باشد و بگوید که دینم را الان می‌خواهم یعنی یک دین بدون وقت است که طلبکار هم بالغور نمی‌خواهد، زیرا اگر در ضيق وقت باشد آن موقع از جهت فقهی باید بررسی کرد که کدام یک اهم است. پس فرض این است که أداء دینیاست که در وسعت وقت است و من می‌توانم در وسعت وقت بروم و پرداخت کنم و هیچ محذور عقلایی و شرعاً ندارد و این ازل النجاسة با پرداخت دین مزاحم شده است. در اینجا گفته‌اند که این بحث ثمره ندارد زیرا مامور به نهی از ضدی دارد ولی آن ضد عبادت نیست. در جایی ثمره پیدا می‌شود که این ازل النجاسة با ضد عبادی مزاحم بشود مثل صلات که اولاً صلات

جلسه بیست و ششم: ثمره مسئله ضد

تاریخ: ۹۵/۱۰/۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

مقدمه

بحث ما در مسئله امر به شی مقتضی نهی و تحریم ضد است که البته ارزش علمی زیادی دارد برای دقت ما در مباحث امر و نهی و متعلق اوامر و نواهی و حیث مطابقی و التزامی و تضمنی اوامر و مفاهیم علمی که در تحلیل حقیقت امر بررسی کردیم و بحث‌های عملی و ارزشمندی را در جهت دقت ذهنی ما در فهم مسئله از لسان دلیل اقتضا می‌کرد.

حال سوال این است که این بحث آیا علاوه بر این بحث‌های علمی، ثمره عملی هم دارد یا خیر؟ یعنی می‌تواند کبرای قیاس در استنباط حکم خدا قرار بگیرد؟ آیا کسی که قائل به وجود نهی از ضد است، می‌تواند یک قیاسی تشکیل بدهد و بگوید که من قائل هستم به اینکه امر به شی، نهی از ضد دارد و چون نهی از ضد دارد پس به این عمل نهی تعلق گرفته است و فلان فتوا را بدهد؟ اصولیون می‌گویند تنها ثمره‌ای که دارد منحصر به ضد منحصر به ضد خاص عبادی شود، یعنی نهی از ضد عام به معنای

شده‌یم که نهی از عبادت سبب فساد عبادت می‌شود این صلات باطل است و لذا شمره در جایی پیدا می‌شود که مهم عبادی است. اگر همین را در ادا دین در وسعت وقت که مزاحم ازاله است الان بررسی کنم می‌گوییم أداء دین ضد ازاله نجاست است ولی عبادت نیست و امر فعلی ندارد زیرا فرض این است که اهم امر فعلی دارد و مهم نهی فعلی دارد، ولی اگر اداء دین کرد اشکالی ندارد زیرا اداء دین عبادت نیست که داخل در کبرای نهی از عبادت شود و باطل شود. پس شمره این مبنای مشهور است که امر به شی اقتضا نهی از ضد خاص دارد، در ضد عبادی معلوم می‌شود و ضد عبادی فعلی است که در برای صحت آن، قصد قربت شرط است و البته خود مامور به لازم نیست عبادی باشد بلکه فقط باید ضد خاص ماموریه عبادی باشد تا شمره پیدا شود.

اشکال مرحوم شیخ بهائی در وجود شمره^۱

مرحوم شیخ بهائی منکر شمره است. ایشان گفته ما همین سیر شما را می‌رویم و نشان می‌دهیم که این بحث بی‌شمره است و صلات ضد عبادی إزاله است و به دلیل اینکه شما می‌گویید این ضد عبادی امر عبادی ندارد زیرا نمی‌شود تصور کرد که امر فعلی هم متوجه اهم باشد و هم متوجه مهم باشد زیرا تکلیف بمالایطاق است و اگر این طور شده پس همین که این صلات عبادی امر ندارد برای بطلان‌شکافی است و دیگر نوبت به مرحله سوم نمی‌رسد که ضد عبادی امر ندارد بلکه نهی

۱. زبدۃ الأصول ؛ المتن ؛ ص ۲۸۷ . لا يخفى: انَّ مِنْ ذَهَبِ الْبَطْلَانِ الصَّلَاةُ وَ الْحَجَّ وَ غَيْرَهُمَا فِي الصُّورِ المُذَكُورَةِ وَ امْثَالِهَا، لَوْ عَدْلٌ عَنِ الْإِسْتِدْلَالِ بِاسْتِلَازِ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ، التَّهْيَى عَنْ ضَدِّهِ، إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ بِاسْتِلَازِهِ عَدْمُ الْأَمْرِ بِضَدِّهِ، لَكَانَ أَقْرَبُ إِلَى الشَّيْوَتِ

ضد با ازاله است و منم عملاً الان نمی‌توانم هم إزاله کنم و هم نماز بخوانم و ثانیاً این صلات یک ضد عبادی است که قصد قربت نیاز دارد و امر به ازاله با ضد عبادی یعنی صلات مزاحمت پیدا می‌کند.

آقایان اصولی در این شمره به مسلک مرحوم آخوند برمی‌گردند یعنی امر به اهم فعلی باشد و امر به مهم انشایی و طبق مسلک مشهور بحث می‌کنند و در موردی که ضد عبادی باشد، گفته‌اند که شمره شکل پیدا می‌کند. چطور؟ با توجه به اینکه نمی‌توان برای کسی که اشتغال به إزاله دارد امر فعلی صلات را جعل کرد و به گردنش گذاشت، زیرا در مسلک مشهور و آخوند خراسانی در فعلیت امر قدرت شرط است و اگر صلات و إزاله امرشان فعلی باشد این تکلیف بمالایطاق است بنابراین مدرسه چون نمی‌شود دو امر فعلی به ضدین در آن واحد و زمان واحد متوجه مکلف کرد پس در صحنه امثال امر به اهم فعلیت پیدا می‌کند که فرض این است که ازاله اهم است -بعداً اهمیت‌ش را توضیح خواهیم داد- امر به صلات از فعلیت می‌افتد و تا اینجا مسأله نهی از ضد وجود ندارد. ازل اهم است و صل مهم و ازل اهم و إداء دیندر وسعت وقت مهم است. بنابراین مدرسه امر به اهم فعلی می‌شود ولی امر به مهم از فعلیت می‌افتد و حالاً مهم می‌خواهد إداء دین باشد یا صلات.

آقایان گفته‌اند در آنجا که مهم عبادت نیست بحثی نداریم ولی اینجا که مهم عبادت است اگر قائل شده‌یم که ازل از درونش نهی از صلات در می‌آید یعنی امر به شی اقتضا نهی از ضد خاص دارد شمره ظاهر می‌شود؛ چون مهم ما عبادت است اولاً، و امر فعلی ندارد ثانیاً، و نهی فعلی پیدا کرده ثالثاً- اینها را شماره گذاری می‌کنم زیرا بعداً باهش کار داریم - آن موقع اگر قائل به مسلک مشهور

پلهایی که رفتیم. پله اویل اینکه صلات ضد عبادی است پله دوم اینکه صلات امر بالفعل ندارد ولی عبادت است و قصد قربت درونش است.

ان قلت: جناب آخوند شما از کجا ملاک را احراز کردید؟ اگر صلات امر فعلی ندارد شما از کجا احراز ملاک کردید. قلت: واضح است زیرا من می‌دانم که یک امر کلی به صلات وجود داشته است و الان به خاطر مزاحمت امرش از کار افتاده است، ولی می‌دانم که صلات تنهی عن الفحشا و معراج کل مومن و قربان کلی تلقی است، فرض این است که من احراز ملاک و محبویت کردم و الا و رای مزاحمت صلات باواجب اهم مشکلی نداشت و من قصد ملاک و محبویت می‌کنم و این گونه شیخ بهایی را کنار می‌گذارد و می‌گوید من امر را حل می‌کنم زیرا برای عبادت نیاز به امر نیست و قصد قربت کافی است و قتنی این طور شد نوبت به پله سوم می‌رسد. پس صلات ضد عبادی است و در برای صحبت آن قصد قربت شرط است، امر شرط نیست و امر هم ندارد پس پله دوم درست شد و فقط نهی از ضد خاص باقی می‌ماند. اگر نهی از صلات به عنوان اینکه امر به ازاله اقتضاء می‌کند را قائل شدیم ان موقع می‌رویم سراغ آن مبنای آیا نهی از عبادت فساد می‌آورد یا نه؟

جواب محقق کرکی و میرزای نائینی به اشکال شیخ بهایی

در همین فضا دو جواب دیگر به شیخ بهایی داده شده است یک جواب طبق مسلک ترتیب است و جواب سوم فرمایشی است که محقق کرکی بیان کردند و این دو پاسخ یعنی تربت و پاسخ محقق کرکی در اصول فقه به صورت ترتیب طبیعی نقل شده است و ما الان ترتیب اصول فقه را کار

فعلی دارد و برای بطلان نهی فعلی نیاز نیست، نهی فعلی باشد یا نباشد فرقی ندارد، یعنی امر به شی اقتضاء نهی از این صلات داشته باشد یا نداشته باشد این صلات امر ندارد وقتی امر نداشته باشد نمی‌شود آن را امثال کرد یعنی امثالش باطل است.

پاسخ مرحوم آخوند از اشکال شیخ بهایی^۲

مرحوم آخوند در جواب به شیخ بهایی می‌گوید: این کلام شما درست است که فرمودید صلات ضد عبادی ازاله است و این ضد عبادی امر فعلی ندارد زیرا مکلف نمی‌تواند هم امثال مهم کند و هم اهم را امثال کند ولی چه کسی گفته است که در عبادت شرط امر شرط است، بلکه ما قبلاً گفتیم^۳ که در عبادت، قصد قربت شرط است و قصد قربت به معنای قصد امر نیست. چه اشکال دارد من بگویم در این عمل عبادی به خاطر نبود امر، قصد قربت را به وسیله قصد مصلحت و ملاک و قصد محبویت محقق می‌کنم.

مرحوم آخوند می‌گوید من قائل به ضد عبادی هستم و ضد عبادی را هم درست معنا می‌کنم و گفتم عبادت عملی که درون آن قصد قربت شرط است نه قصد امر و لذا من کاملاً ملتزم هستم به آن

۲. کفایة الأصول (طبع آل البيت) : ص ۱۳۴. فيه أنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبة للمولى كي يصح أن يتقرب به منه كما لا يخفى.

۳. مرحوم آخوند اینکه برای عبادت قصد قربت شرط است و قصد قربت متوقف بر قصد امر نیست را در بحث توصیلی و تعبدی بیان فرمودند.

تبیین کلام محقق کرکی(ره)^۴

دعوا سر این است که اولاً یک مامور به داشته باشیم و ثانیاً یک ضد عبادی داشته باشیم و ضد عبادی به خاطر تزاحم امر فعلی نداشته باشد. محقق کرکی فرموده من درون اینپلۀ دوم، تفصیل قائل می‌شوم و قبول ندارم که در هر ضد عبادی مزاحم، امر فعلی نباشد. پس ایشان پله دوم را هدف قرار داده است. محقق کرکی گفت شما می‌گویید که ضد عبادی داریم که این ضد عبادی امر فعلی ندارد، من می‌گویم این کلیت ندارد، زیرا اگر رفتید سراغ تسليم اینکه امر فعلی ندارد اشکال شیخ بهایی پیش می‌آید. مرحوم آخوند برای جواب از شیخ بهائی مبنای را رد می‌کند. ولی ایشان می‌گوید: مزاحمت‌ها گاهی بین دو واجب مضيق است و گاهی وقت‌ها بین دو واجب غیر موقت است و گاهی وقت‌ها بین دو واجب مضيق و موسع است، مثل همین مثالی که مشهور است، اینجا یک ازاله داریم یک صلات داریم، ازاله را نباید بگوییم مضيق در واقع ازاله واجب فوری است و وقت ندارد لذا نمی‌توان گفت ازاله یک واجب موقت مضيق است بلکه فوری است و لذا اهمیت پیدا کرده است ولی صلات یک واجب موقت موسع است و مشهور می‌گویند صلات در ضيق وقت اهم از ازاله است.

مرحوم محقق کرکی می‌گوید من اینجا را کار دارم زیرا این مثال ضد عبادی موسع است که الان دارد با این مامور به (از الله نجاست) – که به غلط به آن می‌گویند مضيق در حالی که واجب فوری

^۴. جامع المقاصد في شرح القواعد؛ ج ۵، ص: ۱۴. أوجبت عليك كلام من الأمرين، لكن أحدهما مضيق، والآخر موسع، فإن قدمت المضيق فقد امتنعت [أو سلمت من الإثم، وإن قدمت الموسع فقد امتنعت] وأثمنت بالمخالفه في التقديم .

می‌کنیم. اصول فقه ابتداء پاسخ مرحوم آخوند و سپس پاسخ محقق و سپس پاسخ ترتیب را بیان کرده است و فرق پاسخ مرحوم محقق کرکی و ترتیب با پاسخ مرحوم آخوند این است که آخوند مینا را انکار کرد ولی این دو، مبنای را قبول دارند. مرحوم آخوند گفت در عبادیت عبادت امر نمی‌خواهیم و فقط قصد قربت می‌خواهیم که در قصد قربت هم قصد ملاک و محبویت کافی استو لذا در طهارات ثلث مرحوم آخوند خیلی راحت سراغ استحباب نفسی طهارات ثلث رفت. فقهاء فرموده‌اند اگر ما قائل به این شویم که در عبادیت عبادت قصد امر معتبر است چنانچه شیخ بهایی قائل است و صاحب جواهر متمایل به آن است و نسبت داده شده به مشهور که در عبادیت عبادت متین از مسئله، قصد امر است و در عبادیت عبادت امر می‌خواستیم یعنی با قبول مبنای، نه با انکار، در این فضای مرحوم محقق کرکی گفته من می‌توانم برای شما قصد امر را درست کنم. این طبق ترتیب اصول فقه است که محقق خوئی هم همین سیر را رفتند.

محقق کرکی فرموده در جایی که دو مامور به موسع و مضيق تزاحم کنند می‌توان اشکال شیخ بهایی را حل کرد نه در مطلق تزاحم، به این صورت که این را درست کرد و لذا فساد برمی‌گردد به نهی حتى با مبنای کسانی که در عبادیت عبادت، امر می‌خواهندو محقق نائینی به عنوان یک پاسخ کلی تر خواسته بگوید که من با مسلک تربت (که البته اصلش از میزرا نیست ولی توسعه و تشریح و تقویت این مسلک از میرزا است و حق هم این است که تربتی که الان هست را به میرزا نسبت بدھیم) کاری می‌کنم که در مطلق مزاحمت، امر باقی بماند و لذا در مسلک کسانی که گفته‌اند در عبادیت عبادت امر لازم است مشکل را حل می‌کنم.

کما اینکه قائلین به ترتیب می‌گویند ما برای شما امر ترتیبی درست می‌کنیم چه در ضد عبادی موضع و چه در غیر موضع و اگر امر درست شد آن موقع عبادیت مهم حتی با قصد امر نیز درست می‌شود و برای بطلان این ضد عبادی باید به سراغ نهی از ضد رفت.

ما باید این مبانی را کما اینکه در کفايه است یکی یکی بررسی کنیم، البته با یک تغییری به تبع مسلک مرحوم مظفر و محقق خوئی و بعد یک حرف هم مرحوم امام دارد که ایشان پله سوم را مورد بحث قرار می‌دهد که آیا نهی حتماً دلالت بر فساد دارد یا نه؟

در حالیکه استاد ما و تلامذه امام اول حرف امام را بیان کردند، ولی ما ابتدا سیر کفايه را می‌رویم تا ذهن تقویت شود بعد سراغ کلام امام می‌رویم. در حقیقت مرحوم امام خمینی رفته سراغ پله سوم که نهی موجب بطلان عبادت است یا نه؟ ولی ما فعلاً سر پله دوم هستیم که آیا امر دارد یا ندارد و بعد سراغ سیر امام می‌رویم.

است - مزاحمت پیدا کرده است اینجا می‌توان امر را درست کرد، بله اگر مهمی که مزاحم با مامور به است موضع نبود بلکه مضيق بود یا اصلاً غیر موقت بود آنجا حرف شما درست است و همین مورد برای شمره کافی است زیرا ما ترتیب شمره می‌خواهیم و یک مورد برای ترتیب شمره کافی است. محقق می‌گوید من می‌خواهم نشان بدhem که یک ازاله دارم و یک ضد عبادی به نام صلات دارم که مهم است ولی چون ضد عبادی من موضع است امر فعلی دارد و چون امر فعلی دارد پس بطلان صلات به خاطر نهی است ولی محقق نائینی در مسلک ترتیب خواسته بگوید ما برای مطلق ضد عبادی امر درست می‌کنیم، نه فقط برای ضد عبادی موضع که آن هم شمره را درست می‌کند.

اصل مدعای محقق کرکی این است که اگر من یک واجبی داشته باشم که موضع باشد بنابر مسلک مشهور امر به طبیعت می‌خورد ولی مزاحمت با فرد شکل می‌گیرد، بله اگر امر را به فرد تعلق می‌گرفتasma حق داشتید که اشکال کنید که این فرد امر ندارد، ولی طبق مسلک مشهور امر روی طبیعت رفته است خصوصیات فردیه دخالتی در امر و ماموریه ندارد لذا اینجا این فرد از صلات مزاحم است و این کاری به امر به طبیعت ندارد. امر به طبیعت را می‌خواهد حفظش کند. البته این تمام حرف نیست بلکه مبنای حرف است که تصویر کلی درون ذهن بباید.

خلاص کلام اینکه فی الجمله مواردی وجود دارد که عبادیت آنها به قصد امر است و امر هم به خاطر مزاحمت ساقط نشده است و لذا بطلان این موارد باید سراغ نهی برود، که پله سوم است.

اگر چنین شد ما در اینجا احرار ملک می‌کنیم زیرا فرض این است که ملاک مقریبیت و محبوبیت اصل نماز محرز است و فقط ملازم با امثال اهم است که باعث شده امر نماز از فعلیت بیفتند و لذا نزاع ثمره دارد و ثمره بر می‌گردد به اینکه ما اگر نهی از ضد را قائل شدیم عبادت باطل است و اگر قائل به نهی از ضد نشدیم باقصد ملاک، عبادت را درست می‌کنیم.

گفتیم که در این نزاع دو جواب دیگر هم مطرح است: یکی کلام محقق کرکی که فرموده است حتی با قبول مبنای نیاز به امر در تصحیح عبادیت عبادت می‌توان نشان داد که یک جایی داریم که این بحث ثمره دارد و آن جایی است که یک اهم مضيق داشته باشیم که با یک مهم موسع تراحم کند. اگر امر به اهم (امر به ازاله) با یک واجب موسعی مزاحمت کرد یعنی یک «أَذْلُّ التَّجَاسَةِ عَنِ الْمَسْجِدِ» داشتیم که با صلاتی که موسع است تراحم کرد ما به شما نشان می‌دهیم که نزاع ثمره دارد. یک فرمایش هم مسلک ترتیب بود که می‌گوید ما در همه جا می‌توانیم ثمره را درست کنیم و یک امر ترتیبی درست می‌کنیم که عبادت درست شود، سپس گفتیم ما ابتدا کلام محقق ثانی را بحث می‌کنیم و بعد بر می‌گردیم و بحث ترتیب را بیان می‌کنیم.

در بیان فرمایش محقق ثانی ابتداء تعبیر کفایه را بیان کرده و بعد تتمه‌ای محقق خوئی در تقویت فرمایش محقق ثانی دارد که بیان می‌کنیم.

جلسه بیست و هفتم: ثمره مسئله ضد

تاریخ: ۹۵/۱۰/۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه قبل

بحث درباره ثمره مسئله ضد بود و خلاصه ثمره این شد که اگر ضد اهم، عبادت باشد بر اساس اعتقاد به اینکه امر به شی نهی از ضد می‌کند و نهی از عبادت هم سبب فساد است نتیجه این می‌شود که آن ضدی که عبادت است به خاطر تعلق نهی، فاسد است مثل صلاتی که مورد نهی لازمه امر به ازاله است.

مرحوم شیخ بهائی آن طور که مرحوم آخوند نقل فرمودند منکر این ثمره است زیرا حتی اگر قائل به نهی از ضد نباشیم ولی به واسطه اینکه امر به اهم فعلیت دارد، مهم امر ندارد و به جهت اینکه امر به مهم نداریم مهم باطل است. مرحوم آخوند اشکال کرده است که ما قبلًا ثابت کردیم که در عبادیت عبادت قصد امر نمی‌خواهیم بلکه قصد قربت می‌خواهیم و قصد قربت می‌تواند با قصد محبوبیت و ملاک محقق شود و لذا وجهی ندارد که ما بگوییم که عبادیت عبادت نیاز به امر دارد و

کنم این صلات پنجاه فرد عرضی دارد همین الان می‌توانم نماز در وسط تاقیا گوشه اتاق یا نزدیک درب بخوانم؛ مشهور می‌گویند که «صلّ» خورده به طبیعت صلاتی، و امتنان نماز با مشخصات یعنی، یساری، جلو یا عقب فرقی ندارد و خصوصیات فردیه دخلی در ملاک تحقق طبیعی صلات ندارد لذا این خصوصیات و تشخیصات فردی مامور به نیستند، کما اینکه اگر یک ساعت و نیم تا مغرب مانده باشد باز صلات پنجاه فرد در طول دارد باز فرقی ندارد و فرد ساعت اول و دوم و سوم در عمود زمان و خصوصیات فردیه مامور به نیستندو «صلّ» به طبیعی صلات تعلق گرفته است. در مقابل این مسلک، کسانی هستند که می‌گویند امر به افراد صلات خورده است و خصوصیات فردیه را داخل کار می‌کنند.

اگر امر به طبیعی صلات بخورد یک تخییر عقلی بین این افراد وجود دارد که من هر کدام را بخواهم امتنال می‌کنم اگر امر به خصوصیات فردیه بخورد تخییر شرعی می‌شود و شبیه به خصال واجب تخییری می‌شود که چندین فرد مشابه یکدیگر داریم که همه محصل غرض هستند و مکلف شرعاً مخیر بین آنها است یعنی علی الاجمال یکی از اینها بر او واجب است. بنابر تحقیق، امر به طبیعی می‌خورد و مکلف در انتخاب افراد عرضی و طولی تخییر عقلی دارد در مقابل این مبنای، این است که امر به خصوصیات فردیه ممکن است بخورد و اگر به افراد بخورد در واقع چندین فرد عرضی و طولی پیدا می‌کند که همه مانند خصال کفاره وافی به غرض هستند که تخییر شرعی بین آنها وجود دارد.

تقریر مرحوم آخوند از فرمایش محقق کرکی

مرحوم آخوند در پایان این بحث بعد از اینکه مسلک ترتیب را ابطال کرد چنین می‌فرماید: «قد ظهر آنه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر»^۵ ظاهر است که ترتیب باطل است و هیچ وجهی برای صحت عبادت وجود ندارد مگر اینکه نیاز به قصد امر در عبادت عبادت را خراب کنیم یعنی مینا را خراب کنیم و ظاهر است که وجهی وجود ندارد برای صحت عبادت در جایی که این عبادت مضاد با اهم است مگر ملاک امر، بعد می‌گوید: «نعم...» و از اینجا شروع در بیان استثناء این حرفی کند که همان کلام محقق کرکی است.

تقریر مرحوم آخوند از کلام محقق کرکی این است: بله اگر ضد عبادی ما موسوع باشد مثل صلات در وسعت وقت که یک ساعت یا دو ساعت تا اذان مغرب مانده است و شخص قصد دارد نماز ظهر بخواند و ناگهان می‌بیند مسجد نجس است. امر به ازاله نجاست یک واجب فوری است وقتی با صلّ در وسعت وقت مزاحمت می‌کند در اینجا مرحوم آخوند می‌خواهد با مبنای محقق کرکی حتی با قبول مبنای امر مسأله را درست کند، و اشکال شیخ بهائی را پاسخ بگوید.

توضیح مطلب: یک بخش وجود دارد در بحث متعلق اوامر و نواهی که امر به طبیعت می‌خورد یا به فرد، آنجا مسلک مختار و مطابق تحقیق این است که امر به طبیعت خورده است و به فرد، خواه افراد عرضی و خواه افراد طولی تعلق نگرفته است افراد عرضی اینکه من می‌خواهم صلات را اتیان

۵. کفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص ۱۳۶.

آخوند به تبع محقق کرکی می‌فرماید: چه اشکالی دارد که من امری که به طبیعی تعلق گرفته است
قصد کنم و فرد مزاحم را اتیان کنم.

سپس مرحوم آخوند به خودشان اشکال می‌کند که امر به طبیعی‌خورد، ولی افراد مزاحم که امر ندارند
و طبیعی امر دارد و این افراد مزاحم، که افراد طبیعت مامور به نیستند پس چطور می‌خواهید
افرادیکه افراد طبیعی نیستند را اتیان کنید و با این اتیان امثال کنید امری که به طبیعی خورد است.
شما قبول دارید که این پنج فرد مزاحم، فرد طبیعی هستند ولی نه طبیعی بما هومامورها.

و از این اشکال جواب می‌دهد. می‌فرماید درست است که اینها افراد طبیعی نیستند ولی وافی به
ملاک هستند و چه اشکال دارد که من امر می‌خواهم امر به طبیعی را قصد کنم و در وادی امثال،
فرد وافی به ملاک را امثال می‌کنم، بله اگر فرد ماموربه بودن از جهت دیگری بود مثلاً من می‌گفتم
این فرد ملاک را ندارد حرف شما درست بود ولی الان فرض این است که این فرد، فرد طبیعی است
و وافی ملاک هم است و امر هم از اول سوار بر طبیعی بوده است وقتی شما ملاک را تحصیل کردید
و این فرد هم وافی به ملاک است چرا امری که رفته روی طبیعی صلات ساقط نشود. خلاصه اینکه:
حاکم در وادی امثال عقل استکه می‌گوید فرقی نیست میان فردی که افراد طبیعت مامور به نیست
و فرد ساعت ششم یا هفتم که از افراد طبیعی ماموربه است در حالیکه هر دو وافی ملاک هستند لذا
امثال و إجزاء حاصل است و مکلف امر متعلق به طبیعی را قصد می‌کند؛ نهايتاً مرحوم آخوند یک

مرحوم آخوند بر اساس مبنای خود می‌گويد: ما قائلیم امر به طبیعی خورده است. اگر امر به طبیعی
خورد مولی از من چه می‌خواهد؟! مولی از من می‌خواهد که صرف الوجود از طبیعی محقق شود.
مولی از من می‌خواهد در بین این ۵۰ فردی که در طول هم هستند یک فرد محقق شود و این
طبیعی تولد به وجود فرد است. صرف الوجود طبیعی از من خواسته شده و خصوصیات فردیه
دخالت در ملاک ندارند و به من می‌گويند مخير هستی، بله اگر در ضيق وقت افتاد عقلمنی گويد که
تخییر نداری و تخییر را عقل از من می‌گیرد زیرا فرض این است که وقت دیگری برای طبیعی
نمانده است و لذا فرد دیگری از طبیعی باقی نمانده است ولی این معنايش این نیست که خصوصیات
فردیه ماموربه هستند. بلکه طبیعی ماموربه است و من تخییر عقلی در وسعت وقت دارم و تخییر
عقلی را عقل در ضيق وقت بر می‌دارد.

ملاک صحت امر این است که من قدرت بر صرف الوجود این طبیعی در بین افراد طولی و افراد
عرضی این طبیعیداشته باشم. این ضابطه کلی تکلیف است.

اگر ما این تحلیل را پذیرفتیم حالا مزاحمت کجا شکل گرفته است؟ شما می‌گوید که صلات مزاحم
با ازاله است و ازاله اهم است، اینها می‌گویند مزاحمت قطعاً در بعضی از افراد این طبیعی است یعنی
فرد اول و دوم و سوم و چهارم و پنجم مزاحم با ازاله است و ازاله ۲۰ دقیقه است که پنج
فرد از افراد این صلات را در بر می‌گیرد. امر به طبیعی صلات تعلق گرفته است و تزاحم این افراد
مشکلی ایجاد نمی‌کند لذا می‌گویند حتی طبق مسلک کسانی که برای صحت عبادت امر می‌خواهند
ما امر داریم و نه این افراد ماموره به هستند و نه بقیه افراد، بلکه مامور به طبیعی است. لذا مرحوم

مرحوم آخوند در مرحله اول بنابر مسلک حق که متعلق تکلیف طبائع است مسأله را حل کرد و بعد مسأله را تسری می‌دهد که حتی اگر تکلیف به افراد هم بخورد مشکلی ندارد، هر چند اگر من فردی شدم یک خایابی در مسأله پیدا می‌شود.

سوال: اگر کسی قائل شود که اوامر تعلق به افراد می‌گیرند شدم چطور می‌خواهد مسأله را درست کند با اینکه فرض این است که مزاحمت با خصوصیت فردیه است و تکلیف به خصوصیت فردیه خورده است؟ چطور این را درست کند در حالیکه تکلیف خورده به صلات آن اول و مزاحمت هم با صلات آن اول است؟ صلات آن اول که امر ندارد زیرا امر از بین رفته است؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: «و أما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك وإن كان جريانه عليه أحفى كما لا يخفى فتأمل».^۷ این بحث را بر اساس مبنای تعلق امر به افراد هم صحیح است، اگرچه سختر و اخفی از مبنای تعلق امر به طبیعی است.

بعضی از محشین کفایه مثل محقق قوچانی در اینجا گفته‌اند که منظور مرحوم آخوند از «فتامل» این است که وقتی می‌گوییم فرد، یکبار منظور مان فرد مردد، یعنی فرد^۸ ما است و یکبار مرد معین است. اگر منظور فرد^۹ ما باشد تخيير عقلی می‌شود، آن موقع مرحوم آخوند می‌گوید اگر منظور از فرد، فرد^{۱۰} ما باشد توخيير عقلی باشد همان تحلیلی که برای طبیعی بیان کردیم برای فرد^{۱۱} ما هم مطرح می‌شود، زیرا درست است که من رفتم سراغ خصوصیات فردیه ولی خصوصیات فردیه به شکل این

ترقی می‌کند و می‌گوید این کلام را حتی طبق مبنایی که امر به فرد تعلق هم می‌گیرد می‌توانم بگویم.^۶

اگر کسی گفت تشخّصات در ملاک تاثیر ندارد، شما هر جور تعبیر کردی چه تعبیر به عنوان کنید و چه تعبیر به معنون و چه تعبیر به طبیعی، قطعاً خصوصیت فردی درون چیزی که محصل غرض است دخالت ندارد پس مزاحمت الان با این فرد است بما اینکه دارای خصوصیت فردیه است که امر ندارد و این اشکال ندارد از اول هم قرار بود که تشخّصات فردیه امر نداشته باشند.

۶. سوال: طبق مبنای خودش؟

طبق مبنایی که امر رفته روی افراد

آخوند سرایتی است؟

سرایت می‌کند روی معنون نه فرد. بین فرد و معنون فرق است آخوند طبیعی است و در بحث بعدی بررسی می‌کنیم وادی امثال روی فرد می‌چرخیداً معنومنات؟ امثال تابع وفاء به ملاک است و اونی که می‌گوید طبیعت و معنون و فرد اختلافشان سر این است که نسبت طبیعی با فرد با نسبت عنوان و معنون چطور است ولی این را قبول دارد که یک واقعیت خارجی است که این ملاک را دارد و حاصل که شد امثال محقق است. ای ها می‌گویند که اگر طبیعی را ماموریه کردیباً عنوان را مامور به کردیباً معنون را مامور به کردی که بعداً فرقه‌ای اینها را می‌گوییم خیلی خوب، خصوصیت فردی داخل نیست و خصوصیت فرد وافی به ملاک نیست و تو تخيير عقلی داری .

اصل تراجم در کجا است؟

در امثال است و امثال هم در تحقیق است

امثال در معنومنات است؟

فرقی ندارد.

زیرا فرد اول هم وافی ملاک است. امر متعلق به فرد دوم است ولی اتیان به فرد اول تعلق گرفته است. چرا اتیان فرد اول با قصد امر فرد دوم درست است زیرا وافی به مناط است و فرد اول قصوری از جهت مناط ندارد ولی این یک اشکالی دارد و لذا مرحوم آخوند گفته «فتامل» زیرا مبنای کسانی که در صحت عبادت امر فعلی شرط است امر به ماتی را اراده کرده‌اند نه امر به غیر مأتبی را، زیرا شما اینجا دو فرد دارید که یکی فرد ماتی است که امر ندارد و دیگری فردی که امر دارد شما اتیان نکردید، لذا ظاهر کسانی که می‌گویند در صحت عبادت ماتی امر لازم است مراد آنها امر متعلق به خود مأتبی است.

مرحوم علامه می‌فرماید این مسئله مثل این است که کسی بخواهد امر به صلات را با صوم اتیان کند. اگر متعلق امر را فرد گرفتیم و فرد را هم به معنای خاص خارجی معنا کردیم فرد شماره یک، یک کل است از طبیعی به اضافه خصوصیات فردیه و فرد شماره دو نیز یک کل است به اضافه خصوصیات فردیه، پس این ها دو فرد و دو کل هستند فرد اول امر ندارد بله دومی امر دارد و مکلف نمی‌تواند با قصد امر فرد دوم، فرد اول را اتیان کند.

تقریر محقق خوئی از فرمایش محقق کرکی

محقق خوئی می‌فرماید: اولاً محقق کرکی قائل است که برای نزاع ثمره وجود دارد. ثمره این است که اگر نهی نباشد می‌توان عبادت را درست کرد و اگر نهی باشد عبادت در موردی که یک واجب موسوع با یک واجب فوری یا مضيق مزاحمت می‌کند صحیح نیست به عبارت دیگر فتوای محقق

نیامده گردن من که این فرد با تمام خصوصیاتش مامور به من باشد یعنی فرد یک و فرد دو و فرد سه به صورت تخییر شرعی به گردن من آمده باشد، بلکه به من می‌گویند فرد^۳ ما را بیاور. پس تکلیف چه به طبیعی و چه به فرد^۳ ما تعلق بگیرد در هر دو صورت تخییر عقلی است ولی اگر فرد با تمام خصوصیات مشخصه و فردی متعلق تکلیف قرار بگیرد تخییر شرعی است که فرد یک با فرد دو مباین است و فرد یک و فرد دو با فرد سه مباین هستند. یک کلی درست می‌شود به نام زید و یک کلی درست می‌شود به نام بکر و یک کلی درست می‌شود به نام عمرو، در این صورتی توان مسئله را حل کرد ولی اگر منظور از فرد، فرد ما باشد که تخییر عقلی درست شود این را می‌توان درست کرد یعنی اگر فرد^۳ ما از من خواسته شود اشکال ندارد که این مورد از فرد ما امر ندارد ولی فرد دیگر امر دارد و من این فردی که امر ندارد انجام بدhem با قصد امری که به فرد دیگر تعلق گرفته است.

بعضی دیگر از محسین در مورد «فتامل» گفته‌اند فرد^۳ ما در اینجا معنا ندارد زیرا نمی‌توان بین طبیعی و فرد یک چیز دیگری به نام فرد^۳ ما درست کرد زیرا فرد^۳ ما نهایتاً به طبیعی برمی‌گردد، اگر طبیعی را کنار گذاشتیم ناگزیر باید سراغ فرد با خصوصیات فردیه برویم. اگر گفتند فرد^۳ ما بیاور یعنی من کاری به فرد اول و دوم و سوم ندارم این می‌شود همان طبیعی و هیچ فرقی بین طبیعی و فرد^۳ ما از این جهت نیست. پس وقتی مرحوم آخوند می‌رود سراغ فرد منظورش همان فرد با مشخصات فردیه است و لذا راه حلی که ارائه می‌کند این است که درست است که فرد اول امر ندارد ولی فرد دوم امر دارد و مکلف امر متعلق به فرد دوم را قصد می‌کند ولی فرد اول را اتیان می‌کند

زیرا فرض شد که این فرد مزاحم با واجب اهم است و شارعدر این ظرف واجب اهم را خواسته است ولی فرد دوم شرعاً مقدور است و شارع آن را به صورت غیر معین می‌خواهد، پس فرد اول مقدرو شرعی نیست و فرد دوم مقدرو شرعی است لکن این فرق تاثیری در محل بحث ما ندارد زیرا ما از اول گفتیم که تکلیف روی افراد نرفته است تا مشکل برای فرد اول ایجاد کند و با این مطلب مقدمات نزاع خود به محقق نائینی رایابیان می‌کند که شما در اصول فقه خواندید.

محقق خوئی خواسته بگوید که محقق کرکی توانسته به شیخ بهائی بگوید لولا النهی این عمل صحیح است و نهی است که مانع است اینکه گفتم که کلام محق خوئی کامل‌تر است به این دلیل است مرحوم آخوند در کفایه حیث نهیرا نیاورده است و اما بقیه حیثیات که در کلام محقق خوئی است بخشی به کلام مرحوم آخوند بر می‌گردد و یک بحث اضافه دارد که باید دید که این قسم اضافی می‌تواند اشکال محقق نائینی را حل کند یا نه؟

کرکی این است که شمره این بحث این است که در جایی که یک واجب موسع مثل صلات با یک واجب فوری یا مضيقتر احتم کند اگر نهی وجود داشته باشد عبادت باطل است زیرا نهی به فرد تعلق می‌گیرد وقتی به فرد خورد فرد را دچار مشکل می‌کند و نمی‌توان با ایمان این فرد ملاک را استیفاء کرد ولی اگر امر به شیء مستلزم نهی از ضد نباشد یعنینهی به فرد صلاتی که مزاحم با ازاله است تعلق نگرفته باشد آن موقع طبق مبنای تعلق اوامر به طبائعهیج کدام از افراد صلات متعلق امر نیست بلکه متعلق امر طبیعت است و از طرفی اجزاء حکم عقل و عقل می‌گوید این فرد مطابق با طبیعی بماهی هی است، کما اینکه افراد غیر مزاحم نیز از نظر عقل از افراد طبیعی هستند و اجزاء تابع انطباق طبیعی بر فرد است و این انطباق قهری است. محقق خوئی می‌فرماید از دو ناحیه می‌توان مشکل را حل کرد. ناحیه اول اینکه فرد شماره یک و شماره دو هیچکدام امنندارد. و لذا فرقی بین فرد مزاحم و غیر مزاحم نیست زیرا فرض این است که امر به طبیعی تعلق گرفته است و ناحیه دوم اینکه امثال حکم عقل است و عقل می‌گوید اجزاء با امثال طبیعی محقق می‌شود و این فردی که مکلف آورده است طبیعی بر آن منطبق است ولی اگر نهی بود مانع انطباق است و عقل می‌گوید که این نهی مانع امثال است. لذا با توجه به بیان محقق خوئی کلام محقق کرکی دو تکیه گاه مهم دارد یکی اینکه امر به فرد مزاحم تعلق نگرفته است بلکه به طبیعی تعلق گرفته است و ثانیاً طبیعی انطباق قهری بر فرد مزاحم و غیر مزاحم دارد.

محقق خوئی می‌فرماید فرد مزاحم با فرد غیر مزاحم از این دو ناحیه با یکدیگر هیچ فرقی ندارند و فقط در این ناحیه فرق دارند که فرد مزاحم شرعاً مقدور مکلف نیست شارع این فرد را نمی‌خواهد

جلسه بیست و هشتم: ثمره مسئله ضد

تاریخ: ۹۵/۱۰/۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه قبل

بحث درباره مسئله ضد خاص و ثمره این بحث در تزاحم واجب مهم عبادی با واجب اهم بود که فرقی ندارد که اهم عبادت باشد یا نباشد اگر قائل شدیم که امر به واجب اهم، اقتضای نهی از مهم دارد، پس اگر واجب مهم ضد اهم، عبادت باشد نهی موجب بطلان آن واجب مهم عبادی خواهد شد.

مخالفت‌هایی در ترتیب ثمره بر این بحث شده است که اولین آنها از شیخ بهائی است و دومین مخالفت را از محقق ثانی بیان کردند که در حصول این ثمره خواست در خصوص مسئله واجب موسع و مضيق اشکال کند به این بیان که اگر ضد عبادی ما واجب موسع بود حتی بنابر اعتبار امر در عبادیت عبادت هم می‌توان این واجب موسع را درست کنیم، مگر اینکه نهی از ضد را قائل شویم، خلافاً لشیخ بهائی که می‌گفت هیچ ثمره‌ای بر این بحث مترتب نیست.

شیخ بهائی فرمود ما در موارد مزاحمت واجب اهم با مهم، حتی اگر نهی نداشته باشیم باز مهم به دلیل نبود امر باطل است زیرا امر فعلی به واجب اهم تعلق گرفته است و واجب مهم امر ندارد. محقق ثانی در اینجا فرمود ما نشان می‌دهیم که فساد باید به نهی بخورد و نمی‌شود که صرف نبود امر موجب بطلان این عمل عبادی شود زیرا ما امر را برای این واجب عبادی درست می‌کنیم.

خلاصه بیان محقق خوئی از کلام محقق کرکی

خلاصه توضیح کلام محقق ثانی از زبان محقق خوئی این شد که اگر واجب مهم موسعدر سعه وقت خود مزاحمت کرد با ازاله که واجب اهم است، امر به ازاله فعلیت دارد زیرا ازاله واجب اهم است و طبق مسلک مشهور امر به صلات که واجب مهم است از فعلیت می‌افتد، لکن محقق ثانی می‌فرماید: امر به صلات از فعلیت نمی‌افتد زیرا صلات واجب موسع است و امر به طبیعی صلات خورده است و فرض این است که صلات در وسعت وقت مقدور مکلف است، لذا دلیل ندارد که گفته شود امر به این صلات از فعلیت افتاده است و مکلف می‌خواهد صلات را اتیان کند و امر به طبیعت صلات دارد و امر هم فعلی است پس مکلف قصد امر به طبیعی صلات را می‌کند. بله نهی باید مانع از او شود یعنی اگر نهی به صلات تعلق گرفته بود مانع می‌شود ولی اگر نهی نبود، به چه دلیل امری که به طبیعت صلات خورده و در این وقت موسع هم مقدور مکلف است از فعلیت افتاده باشد. این ماحصل تحلیل محقق خوئی از کلام محقق ثانی است که این بهتر از تحلیل مرحوم آخوند است

اشکال محقق نائینی به کلام محقق ثانی

محقق نائینی این کلام محقق کرکی را قبول نداردو منکر طرفین این نظریه است. البته مرحوم مظفر یک بیان از اشکال مرحوم نائینی در اصول فقهه بیان نموده است لکن این بیان مرحوم مظفر در توضیح اشکال مرحوم نائینی ناقص است.

مرحوم میرزا نائینی بیان مفصلی دارد که محقق خوئی این بیان را در کتاب اجود التقریرات خیلی خوب بیان کرده است، البته در پاورقی اجود این کلام را نقد کرده است.

ماحصل کلام محقق نائینی این است که ما طرفین کلام محقق ثانی را قبول نداریم. یک طرف این است که اگر کسی در عبادیت عبادت امر را معتبر نداند و با قصد ملاک بخواهد عبادت را عبادت کند، اگر این طوری باشد نهی فقط مانع او است، ما این طرف از کلام مرحوم کرکی را قبول نداریم زیرا قبول نداریم که این نوع از نهی مانع است؛ اما طرف دیگر که اگر کسی بگوید من در عبادیت عبادت قصد امر می‌خواهم محقق ثانی بگوید که من در مزاحمت واجب موضع، با ماموربه اهم، امر برای مهم دارم، این را هم قبول نداریم، پس جواب محقق ثانی در مقابل شیخ بهایی را مرحوم میرزا قبول ندارد.

اما طرف اصلی کلام محقق نائینی این است که اگر کسی گفت من در عبادیت عبادت می‌توانم با قصد ملاک عبادت را درست کنم در بحث تعبدی و توصلی گفتیم که مسئله تعبدی محصور در قصد امر نیست بلکه در واجب تعبدی قصد قربت می‌خواهیم اگر امر بود یکی از بهترین راههای

زیرا محقق خوئی می‌گوید اگر نهی در کار بود این صلات در وسعت باطل می‌شود ولی اگر نهی نباشد این صلات در سعه وقت باطل نمی‌شود و هم امر به اهم و هم امر به مهم، هر دو فعلی هستند. ان قلت: این فعل در آن اول که مزاحم با اهم است امر ندارد.

قلت: این فعل صلات خارجی از اول هم امر ندارد و اصلاً قرار نبود امر به خصوصیات فردیه بخورد، بله امر به طبائع خورده است و مکلف امر فعلی راکه به طبیعی خورده است قصد می‌کند و إجزا و امثال تابع انطباق طبیعی بر فرد است و این انطباق قهری است زیرا اجزاء حکم عقل است و عقل می‌گوید این فرد مطابق با طبیعی بمهای هی است، کما اینکه افراد غیر مزاحم نیز از نظر عقل از افراد طبیعی هستند.

پس حتی طبق مبنای کسانی که می‌گویند در عبادیت عبادت امر لازم است در اینجا امر به مهم وجود دارد و نهی باید جلوی مکلف را بگیرد. آقای خوئی خیلی جامع و روان بحث محقق کرکی را تقریر کرده است بر خلاف مرحوم آخوند که مسئله مانعیت نهی در وسعت وقت را مطرح نکرده است.

طبیعت بما هی ماموریها؟ شما گفتید این از افراد طبیعت است ما به شما می‌گوییم که شما تکلیف ما را در مسأله دیگر حل کنید و آن مسأله اینکه شما گفتید که امر خورده به طبیعت و طبیعت هم مقدرو است و این فرد از افراد طبیعت است این قدرت، چگونه قدرتی است؟ اگر قدرتی است که از قبیح تکلیف به عاجز در می‌آورید یعنی عقل گفته تکلیف عاجز قبیح است و چون مکلف در این وقت قدرت دارد لذا امر دارد حرف شما درست است، یعنی فرد مزاحم از افراد طبیعی ماموریها است که عقل می‌گوید این طبیعی در مجموع وقت مقدرو من است و لذا نمی‌توانم بگویم که من عاجز از این تکلیف عاجز هستم و لذا تکلیف قبیح است. لکن ما قبول نداریم که اعتبار قدرت از قبح عقلی تکلیف عاجز در آید بلکه ما اصل مبنا را اشکال داریم. محقق نائینی می‌گوید من قدرتی که از حکم عقلی است قبول ندارم که مبنای این حکم عقلی این است تکلیفی که مکلف عاجز از انجام آن است فعلی نیست و حکمی که عاجز از آن نیست فعلی است. اگر منظور محقق ثانی این است این حرف درست است این فرد مزاحم از افراد طبیعت ماموریها است زیرا طبیعت ماموریها یعنی طبیعتی که به آن امر خورده است که من عاجز از امتحالش نیستم ولی من میرزا اصل مبنا را قبول ندارم. مبنای من این استکه در اعتبار قدرت باید از خطاب کمک بگیریم یعنی قدرتی که ناشی از خطاب است شرط می‌دانم و اگر قدرت از خطاب گرفته شد این مقدمه محقق ثانی درست نیست زیرا دیگر این فرد مزاحم از افراد طبیعتی که ماموریها است نیست زیرا این فرد ذاتاً مقدور مکلف نیست.

به عبارت دیگر: قدرتی که من می‌خواهم بیاورم قدرت ناشی از خطاب است خطاب هدفش این است که مکلف را تحریک کند و منبعث نحو ماموریه کند مولی «صل» می‌گوید تا مکلف منبعث

قصد قربت، قصد امر است ولی اگر امر نبود، می‌توان قصد محبویت و قصد ملاک کرد و اگر توانستیم چنین قصدی کنیم، نهایتاً عمل را مضاف به مولی انجام می‌دهیم، بله حتی با فرض اینکه امر اهم وجود دارد و امر به مهم وجود ندارد، صحت این عبادت متوقف بر امر نیست و محقق ثانی می‌گوید که بطلان این عبادت به خاطر نهی استو اگر کسی چنین کلامی بگوید، مرحوم میرزا نائینی می‌گوید در شناسنامه این نهی نوشته شده نهی غیری و نهی غیری مخلّ به عبادت عبادت نیست زیرا نهی غیری با فرض محبویت ذاتی و با فرض اشتغال بر ملاک ذاتی در عمل قابل جمع است چه اشکالی دارد یک عملی مانند صلات ذاتی محبویت داشته باشد و ملاک ذاتی داشته باشد ولی در ظرف انجام اهم شارع گفته باشد، باید ترک شود. اگر این نهی، نهی ذاتی بود که مشتمل بر مفسدۀ ذاتی بود نهی فساد می‌آورد ولی فرض این است که این نهی، نهی غیری است که با اشتغال بر مصلحت ذاتیه و با اشتغال بر ملاک قابل جمع است و چون در ما نحن فيه نهی غیری استدلیل ندارد که محقق ثانی بگوید که من با فرض عبادت عبادت به وسیله قصد ملاک، به وسیله نهی این عبادت را خراب می‌کنم.

اما طرف دوم که اگر ما فرض کردیم عبادت عبادت امر می‌خواهد محقق ثانی فرمود در واجب موسوع امر داریم؛ این را هم محقق نائینی قبول نمی‌کند زیرا ماحصل کلام محقق کرکی این بود که اولاً این فرد مزاحم، از افراد این طبیعت است ثانیاً امر از اول به افراد نخورده است بلکه به طبیعت خورده است وقتی شما این فرد را انجام می‌دهید انتساب این عمل بر طبیعت قهری است پس به حکم عقل اجزا قهری است. محقق نائینی می‌گوید این فرد از افراد طبیعت بمهای هی است یا

طرف دیگر که آیا قدرتی که در تکلیف است قدرت ناشی از خطاب است یا ناشی از عقلنیز محل بحث است و اگر از خطاب باشد آن موقع باید بین طبیعی بماهی هی و طبیعت بماهی مامورها را تفکیک کنیم.

مرحوم محقق خوئی نیز اشکالات زیادی به میرزا دارد. لکن فعلاً باید این دو حرف اصلی را بررسی کرد. ولی اصل بحث منمرکز روی این دو محور است که آیا نهی غیری فساد آور است آیا اگر من قدرت را ناشی از حکم عقل نگرفتم زیرا ایشان قدرت عقلی را قبول دارد ولی اگر شما یک چیز متاخری را بیاورید و با خطاب کار کنید و خود خطاب اقتضاء تقیید متعلقش را بکند کلام محقق نائینی صحیح است یا خیر؟ و اگر این خوب معلوم شود کلام حضرت امام در بحث فعلیت و انشا معلوم می‌شود.

بسود و مولی نهی می‌گوید تا مکلف منزجر شود، بعث می‌خواهد تحریک کند و نهی یا زجر می‌خواهد مکلف را نگه دارد. اگر خطاب بخواهد مکلف را حرکت بدهد باید خطاب به سمت مقدور حرکت بدهد. استهجان دارد که خطابی بیاید و مکلف را سمت غیر مقدور حرکت بدهد^۸ و اگر این قدرت از خطاب آمد نه از حکم عقل - بر اساس این که نقش خطاب تحریک کردن است و تحریک کردن نحو ممتنع قبیح است یعنی خطاب می‌گوید من تو را حرکت می‌دهم سمت افراد مقدوره و اگر خطاب این کار را کرد - آن موقع به نظر ما باید به محقق کرکی گفت این فرد جز افراد طبیعی است ولی جز افراد طبیعی بماهی هی است نه طبیعی بما هی مقدور، لذا این جز طبیعی مامورها نیست زیرا فرض این است که این فرد مقدور مکلف نیست و خطاب هم می‌گوید من تو را به سمت افراد مقدور تحریک می‌کنم و اینکه شما گفتید که تکلیف به طبایع خورده است، درست است ولی اگر فعلیت تکلیف تابع مبنای ما باشد فعلیت تکلیف تابع افراد مقدور است زیرا قدرت را از خطاب در آوردم و آن موقع نمی‌توان گفت این فرد غیر مقدور از افراد طبیعی است زیرا امر به طبیعی بماهی مقدور خورده است. دو طرف کلام میرزا شده معركه آراء. هم این بخش از کلام ایشان معركه آراه شده که آیا نهی غیری فساد می‌آورد یا نه؟ بزرگانی قبول دارند مثل مرحوم امام و مرحوم مظفر به شدت منکر بود. خود این باید بحث شود که فقط نهی نفسی مبطل است یا نهی چون مولوی است مبطل است.

۸. ما این بحث رادر خروج از محل ابتلا در رسائل خواندیم. اگر یک فردی خارج محل از ابتلا مکلف است به او نمی‌گویند آن را نپوشد و عرف می‌گوید وقتی این خطاب متوجه مگلف شد خطاب می‌خواهد او را نحو مامور به تحریک کند و خطاب مقید می‌شود به فردی که در محل ابتلاء است.

نداشته باشد و امر به شی اقتضای نهی از ضد نکند، باز با مبنای کسانی که عبادیت عبادت را محتاج امر می‌دانند و قصد ملاک را کافی نمی‌دانند در واجب موضع می‌توان مسأله را حل کرد، این کلام نیز صحیح نیست. مرحوم نائینی می‌فرماید در اینجا باید معین شود که اعتبار قدرت از کجاست، آیا اعتبار قدرت حکم عقل است به قبح تکلیف به عاجز یا مقتضای خود تکلیف و خطاب است و خود تکلیف برای آنکه می‌خواهد در مکلف بعث بوجود بیاورد و بعث نحو فرد ممتنع امکان ندارد، اقتضای قدرت دارد و لذا خود تکلیف و خطاب است که تضییقی در متعلق ایجاد می‌کند و کلام محقق کرکی درست است اگر مبنای ما در اعتبار قدرت، عقلی باشد ولی چون تقيید خطاب و تکلیف به امر ذاتی مقدم بر تقيید تکلیف به یک امر عرضی بیرونی است پس مبنای محقق کرکی را قبول نداریم و این فرد مزاحم، فرد طبیعی است ولی فرد طبیعی مامور به نیست.^{۱۰}

اشکال محقق نائینی بر تفصیل مذکور

تئمه کلام مرحوم نائینی یک نکته را بیان کنیم و بعد وارد کلام محقق خوئی شویم. البته آقای خوئی این نکته را در آینده و در ادامه بحث به مناسبت بحث دیگری، جدا از این فصل بیان می‌کند. آن نکته اینکه محقق نائینی گفت اگر نهی نداشته باشیم این عبادت درست است زیرا ما قائل هستیم برای عبادیت عبادت قصد ملاک کافی است و با قصد ملاک می‌توان عبادت کرد. اگر نهی هم داشته

جلسه بیست و نهم: ثمره مسئله ضد

تاریخ: ۹۵/۱۰/۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه مباحث جلسه گذشته

بحث درباره کلام محقق نائینی بود که هم تلمیز ایشان، مرحوم مظفر در اصول فقه بیان کرده‌اندو هم مرحوم محقق خوئی^۹ مفصل بیان کردند.

خلاصه فرمایش محقق نائینی این شد که به هر دو طرف کلام محقق کرکی اشکال کردند و گفتند اولاً اگر نهی وجود داشته باشد عبادت باز صحیح است زیرا نهی، نهی غیری است و در صورتی که امر به شی نهی از ضد عبادی کند، آن ضد عبادی باطل نیست چه در موضع و چه در مضيق، زیرا اگر نهی داشته باشد نهی غیری است و نهی غیری دلالت بر فساد نمی‌کند، زیرا این نهی دلالت ندارد بر اینکه مناطق مبغوضیت اینجا وجود دارد. ثانياً کلام دوم محقق کرکی که فرمودند اگر نهی وجود

۱۰. فوائد اصول؛ ج ۱؛ ص ۳۱۴ و لکن لا يخفى عليك ما فيه، فإنه لو كان وجه اعتبار القدرة فى التكليف هو مجرد حكم العقل بقبح تکلیف العاجز لكان الأمر كما ذكر.

۹. أحوال التقريرات؛ ج ۱؛ ص ۲۶۴ و أما إذا بنينا على أن اعتبار القدرة إنما هو لاقتضاء نفس التكليف ذلك لا لحكم العقل بقبح تکلیف العاجز ضرورة ان الاستناد إلى امر ذاتي سابق على الاستناد إلى امر عرضي....

که این هم ضرر ندارد زیر فرض این است که تکلیف به طبیعی خورده است و طبیعی در وقت محدد مقدور است اما بر مبانی من میرزا که می‌گوییم طبیعی از خود خطاب، مقید به قید قدرت می‌شود، چطور احراز کنم که این فرد مناطق دارد تا اینکه با قصد ملاک عبادت کنم.

باشد چون نهی نهی غیری است باز این عبادت درست است زیرا ملاک دارد و ملاک تام است و نهی غیری دلالت بر وجود مفسده ذاتیه ندارد. علی ای حال ما قائل هستیم که اتیان به ضد عبادی مشکلی ندارد زیرا طبق مبنای خودمان در بحث تعبدی و توصلی قصد ملاک را کافی می‌دانیم و از طرفی فتوای می‌دهیم که نهی غیری فساد نمی‌آورد.

جواب محقق نائینی به اشکال مذکور

محقق نائینی^{۱۱} می‌فرماید^{۱۲}: بر مبنای من درست است که قدرت از خطاب می‌آید ولی قدرت در ملاک ندارد لذا وقتی قدرت می‌آید سر متعلق، متعلق مضيق نمی‌شود. درست قدرت از خطاب می‌آید، از نفس امر می‌آید و تکلیف برای ایجاد داعی به سمت فرد ماموریه است و ایجاد داعی نحو فرد غیر مقدور لغو استو لذا تکلیف مقید به قدرت می‌شود ولی این تقیید داخل در ملاک نیست. به بعضی از قدرت‌ها در ملاک مامور به دخیل هستند مثل استطاعت که این قدرت خاص در فعلیت دخالت می‌کند یعنی یک حکم انسانی برای حج داریم ولی وقتی فعلی می‌شود که مکلف مستطیع شود و این قدرت دخیل در ملاک است یعنی این گونه نیست که محرز شود که بدون این قدرت حج ملاک دارد البته ما روایت داریم که حج همراه با سختی ثواب دارد ولی در حجه الاسلام باید قدرت داشته باشد و قدرت اگر این گونه باشد داخل در ملاک است و اگر این قدرت نباشد معلوم

در اینجا محقق نائینی یک اشکال به خودش می‌کند در کفایه هم این اشکال هست- که از کجا می‌شود احراز کرد که ملاک وجود دارد. اگر یک تزاحم بین واجب أهم و مهم عبادی به وجود آمده است و این مهم عبادی در ظرف مزاحمت قطعاً امر ندارد و مکلف باید احراز ملاک کند تا با قصد ملاک بتواند عبادت کند- یک اشکالی بر مبنای مختار خود نائینی متولد می‌شود مخصوصاً در مبنای محقق نائینی که خود تکلیف اقتضاء می‌کند طبیعی به حصه مقدور مقید شود. مبنای محقق کرکی این نبود بلکه طبیعی می‌ماند و یک حکم مستقل عقلی به نام قبح تکلیف عاجز بود ولی مرحوم نائینی گفت این تکلیف که به طبیعی تعلق گرفته است اقتضاء می‌کند که طبیعی مقید به حصه ماموریها شود- اگر این طوری شد که طبیعی مقید به حصه ماموریها شد، این فرد مزاحم، مصدق طبیعی هست ولی مصدق طبیعی ماموریها نیست پس شما چطور ملاک را درست می‌کنید. قوام نقد محقق نائینی به محقق کرکیان بود که تفصیل شما به فایده ندارد و من با قصد ملاک می‌توانم عبادت کنم و عمل درست است و نهی، نهی غیری است ولی الان می‌گوید با مبنای محقق کرکی می‌توان این طور حرف زد که احراز ملاک در فرد مزاحم مسلم است زیرا ملاک سر طبیعی صلات رفته است و طبیعی صلات هم مقید به حصه مقدور نشده است فقط یک حکم عقلی داریم بر قبح تکلیف عاجز

۱۱. جوابی که به این اشکال داده می‌شود را ما قبلاً در بحث از مبنای امام دباره قدرت بیان کردیم.

۱۲. فوائد اصول؛ ج ۱؛ ص ۳۱۴. لا یخفی علیک ان ما قلناه: من ان کل خطاب یقتضی القدرة على متعلقه، لا يلزم منه ان يكون القدرة المعتبرة في جل التكاليف شرعاً.

مناطق را دارند، یعنی اگر نجس است هر دو نجس هستند و از حیث نجاست بین این دو آب فرقی نیست، فقط یک قانون عقلی و عقلایی گفته بعث به افرادی درست است که در محل ابتلاء مکلف باشند لذا تفاوت کلام محقق کرکی با مرحوم نائینی، تفاوت یک نوع تقیید منفصل و متصل است نه اینکه طبیعت را مقید کند به قدرت به نحوی که دخیل در ملاک باشد. محقق کرکی قدرت را از یک قانون عقلی جدا استفاده کرد و من از داخل خود خطاب و تکلیف در آوردم ولی هیچکدام نگفته ام که قدرت دخالت در ملاک دارد. پس یک نوع قدرت هست که از حکم عقل یا از خطاب گرفته می‌شود و یک نوع دیگر از قدرت این است که قدرت دخالت در ملاک کند مانند استطاعت در حج و باید دلیلی بیان کند که قدرت دخالت در مناطق دارد.

پس فرق بین این دو دیدگاه این است که یکی (محقق نائینی) تقیید متصل قائل شده است با آن حکم عقلاتی عقلی که بعث نحو افراد غیر مقدور، لغو است و یکی (محقق کرکی) تقیید منفصلی قائل شده است و خود خطاب و تکلیف را دست نزد است بلکه یک قاعده عقلی مستقلی به نام قبیح عقاب عاجز قائل است ولی محقق نائینی و محقق کرکی هیچکدام قدرت را دخیل در مناطق قرار نمی‌دهند. ما بعدا برای کار با فرمایش نائینی به این نکته فنی بسیار نیاز داریم.

اشکال محقق خوئی به میرزا نائینی

بر اساس این کلام مرحوم نائینی آقایان تفصیل دادند که قدرت اگر از خود خطاب در بیاید کلام محقق کرکی غلط است و اگر از تکلیف عاجز در بیاید و قدرت عقلی باشد کلام محقق کرکی

نیست که ملاک باشد یا مثال می‌زند به وجوب تیم در آیه «فان لم تجدوا ماءً فتیممو صعیداً»^{۱۳} که «لم تجدوا» قید عدم قدرت بر آب است پس طهارت ترابیه واجب است اگر کسی مناطق طهارت مائیه را نداشت دیگه معلوم نیست که طهارت مائیه ملاک داشته باشد بعضی از قدرت‌ها مثل قدرت خاص مسماء باسم استطاعت شرعی در حج یا قدرت خاص مسماء باسم وجودان ماء در طهارت مائیه، و امثال این موارد، دخیل در ملاک هستند و اگر قدرت دخیل در ملاک بود اشکال درست است زیرا ماموریه که مطلق نیست و مطلق طهارت مائیه ملاک ندارد و طهارت مائیه برای فرد خاص ملاک دارد و طهارت ترابیه برای فرد خاص دیگر و قدرت به این نحو داخل در ملاک است و اگر این طور شد نقد مرحوم نائینی به محقق کرکی درست نیست و نمی‌توان گفت که با قصد ملاک، عبادت کرد و به محقق کرکی اشکال کرد که با فرض وجود امر نمی‌شود ولو در موسع، عبادت کرد. ولی در مانحن فیه این گونه نیست و درست است که مرحوم نائینی به محقق کرکی اشکال کرد و گفت که اینجا اعتبار قدرت از تکلیف در می‌آید ولی منظور مرحوم نائینی این نیست که قدرت دخیل در ملاک استاگر قدرتی بود که در مناطق دخالت داشت باید در خود خطاب مقید به قدرت می‌شد. ایشان می‌گوید که طبیعت مقید به قدرت هست ولی نه به شکلی که در مسأله استطاعت بود و قدرتی که موثر در ملاک است از جای دیگر باید درست شود و این مثل خروج از محل ابتلاء است که این طوری نیست که فردی که خارج از محل ابتلاء باشد بلکه ملاک دارد یعنی هم فردی که در محل ابتلاء است و هم فردی که خارج از محل ابتلاء است هر دو

^{۱۳}. سوره نساء، آیه ۴۳.

مکلف مخیّر بین نماز قصری با تمام است، اگر صلات با ازاله مزاحمت کرد با این فرض که فرد قصر مزاحم ازاله نیست ولی فرد تمام مزاحم ازاله است، اینجا تغییر طولی نیست بلکه عرضی است و همان لحظه که وجوب فعلی است واجب هم مقدور است آن موقع با تحلیل شما درست است زیرا تکلیف مقید می شود به حصه مقدوری که مقدور شرعی من الان قصر استو اگر کسی در این مثال که دو فرد در عرض یکدیگر هستند، ترک فرد غیر مزاحم کرد و مرتكب معصیت شد و به دنبال فرد مزاحم یعنی اتمام رفت، آن موقع کلام محقق نائینی درست است که فرمود امثال این تکلیف فقط با ترتیب یا قصد ملاک درست می شود، لکن دعوای محقق نائینی با محقق کرکی بر سر افراد طولی در عمود زمان است و تصویر افراد طولی در عمود زمان متوقف بر واجب معلق است. در حالی که ایشان واجب معلق را قبول ندارد.

پاسخ به اشکال محقق خوئی

خلاصه جواب ما به محقق خوئی این است که آیا شما کلام محقق نائینی را که فرمود واجب مقید به قدرت نشده را پذیرفتی یا نه؟ واجب معلق یعنی چی؟ ایشان وجوب را مقید به قدرت کرد ولی ماموریه را مقید به قدرت نکرده یعنی قدرت را دخیل در ملاک نمی داند. بله اگر واجب مقید به قدرت باشد یعنی تکلیف به حصه مقدور باشد این با واجب معلق درست میشود ولی تکلیف به طبیعی است.

درست است و محقق خوئی به میرزای نائینی اشکال می کند که این کلام با مبنای شما در سه جا سازگار نیست، به عبارت اخیری مرحوم نائینی سه حرف مبنایی دارد که این تفصیل را اشتباه می کند: اول مبنای ایشان در واجب معلق، دوم در اطلاق بدلي و شمولی و سوم در تقابل مطلق و مقید است و این سه مبنای سبب شده تفصیل محقق نائینی در اشکال به محقق کرکی اشتباه باشد.

در واجب معلق که وجوبش فعلی است و واجبش استقبالی است نمی توانی این حرف را بزنی بله اگر افراد طولی باشند و عرضی نباشند که واجب معلق پیش نیاید درست است.

اولین اشکال محقق خوئی به مرحوم نائینی این است که این تفصیل با مبنای شما در واجب معلق سازگار نیست زیرا مرحوم نائینی واجب معلق را قبول ندارد. واجب معلق جایی است که وجوب حالی و واجب استقبالی است. محقق خوئی می گوید این حرف مرحوم نائینی را فقهی می تواند قائل شود که واجب معلق را قبول دارد زیرا الان که اول وقت است وجوب ازاله مزاحم با وجوب صلات است، ده فرد اول صلات غیر مقدور هستند به خاطر مزاحمت با ازاله، لکن الان یک وجوب فعلی برای صلات وجود دارد ولی واجب نیم ساعت دیگر شکل می گیرد، اگر من یک وجوب اول وقت داشتم که واجبsh نیم ساعت دیگر است تفصیل درست است ولی به شرطی که بتوان واجب معلق را تصویر کرد، در حالی که مرحوم نائینی منکر واجب معلق است. پس در اینجا که وجوب فعلی است ولی ۲۰ فرد اولش درست نیست و ۲۰ فرد بعدش درست است باید تکلیف را برد به سمت افراد مقدوری که در آینده می آیند که همان واجب معلق است. بله اگر در این مسئله، تراحم طولی نباشد بلکه شد مزاحمت در افراد عرضی باشد مثلا در موضع تغییر بین قصر و اتمام که

اگر محقق خوئی کلام محقق نائینی را پذیرفته است که قدرت دخالت در ملاک ندارد و تصریح دارد که کلام میرزا با محقق کرکی از این جهت فرقی ندارد بلکه فقط از جهت تقيید به قدرت به نحو متصل و منفصل فرق دارند پس باید بپذیرد که اولاً مرحوم نائینی می‌گوید وجوب فعلی است و واجب فعلی است و تحریک سمت فرد غیر مقدور از خطاب به دست می‌آید زیرا به سمت فرد غیر مقدور تحریک وجود ندارد و ثانياً قدرت قید خطاب است نه قید ملاک و نهایت فرق کلام من با مرحوم محقق کرکی این است که او تقيید به تکلیف به قدرت را نحو متصل قائل شده ولی من تقيید به نحو منفصل شده‌ام ولی هیچکدام ملاک را مقید به قدرت نکرده‌ایم، پس مرحوم نائینی ماموربه را طبیعی می‌داند نه حصه مقدور، تا اینکه نیاز به واجب معلق داشته باشد. بله اگر مناطق متوقف بر قدرت باشد بدون قدرت حکم فعلی نیست و واجب معلق می‌شود ولی از نظر محقق نائینی قدرت دخیل در ملاک و مناطق نیستکه نبود قدرت باعث شود حکم از فعلیت بیفتند و ماموربه فاقد ملاک شود پس واجب همین الان است و وجوب فعلی است و واجب مامور به طبیعی است و مناطق در همه افراد است. منتهی شما ممکن است بعداً بگویید این کلام نائینی موجب هدم اشکالش بر محقق کرکی است این اشکال وارد نیست ولی فارق کلام شما و محقق کرکی که این همه مانور می‌دهید که انطباق طبیعی بر فرد مزاحم مسلم است ولی طبیعی ماموربه مسلم نیست اگر آخرش برگردد بگویید تقيید به نحو اتصال و انصال است....

جلسه سی ام: ثمره مسئله ضد

تاریخ: ۹۵/۱۰/۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه ای از جلسه گذشته

بحث درباره کلام محقق خوئی در نقد فرمایشات مرحوم محقق نائینی بود. ایشان در اشکال اول فرمودند این کلام استاد که فرمودند تفصیل محقق کرکی درست نیست محل اشکال است. تفصیل محقق کرکی این بود که اگر در واجب موسع قائل به وجود نهی شویمعبادت صحیح نیست زیرا وجود نهی سبب می‌شود بر فرد اتیان شده مصدق ماموریه تطبیق نکند ولی اگر نهی وجود نداشته باشد چون ماموبه طبیعی است اگر مطلق فرد مزاحم را اتیان کرد به دلیل اینکه انطباق فرد بر طبیعی قهری است صحیح و مجزی است. ولی مرحوم نائینی گفت باید دید که قدرت حکم عقل است یا اقتضاء تکلیف و خطاب است و اگر دومی باشد در این صورت ماموریه تطبیق بر فرد مزاحم نمی‌کند زیرا طبیعت مقدوره ماموریه است و اگر از حکم عقل استفاده کنیم این یک حکم مستقل عقلی است و ماموریه ما قیدی پیدا نکرده است و یک حکم مستقل عقلی داریم که قبح خطاب

عاجز است و ربطی به ماموریه و خطاب پیدا نمی‌کند در این صورت کلام محقق کرکی درست است البته آن طرف اشکال ایشان به محقق کرکی را که نهی غیری مفسد نیست را فعلاً بررسی نمی‌کنیم.

خلاصه محقق نائینی نشان داد که تفصیل درست نیست بلکه تفصیل دائر مدار این نکته است که اگر قدرت را از خطاب گرفتیم مجزی نیست و اگر از حکم عقل باشد اگر نهی نباشد مجزی است.

محقق خوئی فرمودند این کلام مرحوم نائینی که اگر قدرت از حکم عقل بیاد اجزاء است و اگر مقتضای خطاب باشد اجزا درست نیست، غلط است زیرا این فرمایش محقق نائینی متفرع بر واجب معلق است یعنی اگر مرحوم نائینی واجب معلق را قبول کند این تفصیل درست است ولی اگر واجب معلق را قبول نکند این تفصیل درست نیست.

دیروز گفتیم که با آن توضیحی که مرحوم نائینی دادند، این مسئله ارتباطی با واجب معلق پیدا نمی‌کند درست است که اینجا بحث از افراد طولی است و بحث واجب موسع بحث از افراد طولی است ولی نائینی قدرت را دخیل در ملاک ندانست و لذا حصه مقدوره واجب نشد، تا اینکه وجود فعلی شود و حصه مقدوره بعداً باید. اگر قدرت را داخل در ملاک می‌دانست و واجب مقید به حصه مقدور می‌شد، کلام محقق خوئی صحیح بودو اشکالش به تفصیل مرحوم میرزا وارد بود. لکن انصاف مطلب این است که محقق نائینی چنین مطلبی نفرموده است.

محقق خوئی می فرماید در موضع تخيیر که مکلف مخیر بین قصر و اتمام است اگر فرد اتمام را انتخاب کند، بر اساس کلام محقق کرکی نمازش درست است زیرا باید فرد قصر را اختیار می کرد که قابل جمع با انقاد غریق باشد ولی حال که فرد اتمام را اختیار کرده است، نماز اونیز درست است زیرا مامور به طبیعی است و فرد اتمام انطباق قهری با ماموریه دارد ولی طبق مسلک مرحوم نائینی، در هر دو فرض باطل است. در حالی که محقق کرکی صریحاً می گوید هم وجوب و هم واجب هر دو فعلی هستند زیرا کاری به خصوصیات فردیه ندارد و خصوصیات فردیه ربطی به حیث واجب پیدا نمی کند.

اشکال دوم محقق خوئی به محقق نائینی

محقق خوئی نکته دومی اضافه می کند که سلمنا محقق نائینی واجب معلق را تصویر کرده است، باز به دلیل مبنایی که ایشان در بحث اطلاق دارد تفصیل ایشان باطل است. مینا در بحث اطلاق این است که نتیجه اطلاق یا شمول است یا بدلت و اگر شمولی باشد در مطلق به عدد افراد حکمان حلال لازم می آید و تمام وجودات طبیعی را وجودی بعد از وجود دیگری فرا می گیرد و اگر بدلت باشد فقط صرف الوجود را می خواهد و محل بحث ما سر اطلاق بدلت است یعنی واجب موسی یک صرف الوجودی در این زمان است و اگر شمولی بود باید انحلال بوجود می آمد که این انحلال اقتضاء تمام وجودات را داشت. ایشان می گوید ولو محل بحث ما سر اطلاق بدلت است ولی هر دو بحث را می گوییم. در اطلاق شمولی طبیعی که صرف الوجود است مطرح نیست پس به طور کلی تمام

توسعه اشکال اول محقق خوئی بر طبق مسلک محقق کرکی

نکته: محقق خوئی این اشکال را برای بخشی از کلام محقق کرکی نیز می خواهد بگوید یعنی اشکال می کند که اگر کسی واجب معلق را قبول نداشته باشد حتی در فرض اعتبار قدرت توسط عقل هم باید فتوای به بطلان بدهد. براساس فتوای نائینی که قدرت از خطاب می آید که یقیناً باطل است و دعوا سر تفصیل است که اگر قدرت از حکم عقل گرفته شود کلام محقق کرکی که واجب موسی را درست کرد نیز محل اشکال است.

جواب از اشکال محقق خوئی به ماموریه بودن طبیعی

گفتیم که اگر قدرت از نفس خطاب گرفته شود، نیازی به واجب معلق نیست، پس به طریق اولی بنابر بر قول محقق کرکی نیازی به واجب معلق پیدا نمی شود، زیرا محقق کرکی قدرت را حکم عقل گرفت. لکن محقق خوئی می خواهد عدم تصویر واجب معلق را دلیل بگیرید بر اینکه حتی بنابر اینکه قدرت را از عقل بگیرید باز هم عبادت درست نمی شود. بله در عبارت مرحوم نائینی یک نوع ابهاماتی است که با توضیحات ما برطرف شد، ابهام اینکه قدرتی که از خطاب می آید ممکن است طبیعی را از ماموریه جدا کند ولی در کلام محقق کرکی چنین ابهامی وجود ندارد بلکه او می گوید طبیعی مامور به است و منطبق بر فرد مزاحم می شود و در نتیجه اجزاء قهری است و پس محقق خوئی جایی را اشکال می کند که قطعاً اشکال ندارد.

کلام شما و محقق کرکی نیستچه قدرت عقلی باشد و چه از خطاب باشد در فرض اولی که شمولی باشد هیچ فرقی نیست، در فرض بدلتی هم هیچ فرق نیست.

نقد و بررسی اشکال دوم محقق خوئی

دو نکته در اینجا وجود دارد که باید بیان شود:

نکته اول: ما مبنای تفکیک اطلاق شمولی و بدلتی را صحیح نمی‌دانیم و قائل هستیم که شمولیت و بدلتی از اطلاق در نمی‌آید قبل این بحث را مفصل بیان کردیم که مبنای ما همان مبنای امام است که اطلاق یعنی تمام موضوع حکم، ماهیت است و اینکه چیزی بیرون از ماهیت موضوع حکم نیست، تا اینکه بتوان گفت وجود یا وجودات موضوع حکم است. بحث از وجود یا وجودات، بحث دیگری است که مبنایی است.

نکته دوم اینکه اگر این بحث مبنایی را قبول کنیم که اطلاق یکی از اینها است، به محقق خوئی می‌گوییم که اشکال ما به جمع دو اشکال شما است اگر اشکال دوم وارد است دیگر اشکال اول وارد نیست. اشکال دوم این است که تکلیف متوجه طبیعی است و طبیعی هم صرف الوجود است پس چرا در اشکال اول به سراغ این رفتید که وجوب فعلی است و واجب استقبالی یعنی صرف الوجود مطرح نیست بلکه بعض وجودات واجب هستند. بر اساس بیان دوم، ما از صرف الوجود بیرون رفتیمو صرف یک وجود مقیدی را واجب کردیم یعنی صرف وجود تکلیف را در چهار

افراد مطرح است و وجود فرد مزاحم نمی‌تواند مورد امر قرار بگیرد خواه اعتبار قدرت از ناحیه عقل باشد و خواه خطاب، اقتضاء قدرت داشته باشد، زیرا فرد مزاحم با وجود مزاحم خود با مامور به جمع نمی‌شود و این تعداد از افراد مزاحم قطعاً مامور به نیستند لذا در اطلاق شمولی تفصیل مرحوم نائینی غلط است و در فرض عقلی بودن قدرت صحت قابل تعلق نیست ولی محل بحث ما شمول نیست بلکه بدلتی است و محقق خوئی می‌گوید اگر بدلتی محل بحث باشد ان موقع به نظر ما مرحوم میرزا یک اشتباہی کرده است،^{۱۴} چون ماموربه مقید به حصه مقدور نشده است و مامور به طبیعی است و صرف الوجود طبیعی خواسته شده است و لذا توجه تکلیف به فرد غیر مقدور صورت نگرفته است که محقق نائینی بگوید خود تکلیف اقتضا می‌کند که متوجه فرد غیر مقدور نباشد، در شمول که محل بحث ما نبود این گونه بود ولی اینجا اطلاق بدلتی است و با صرف الوجود کار می‌کنmo تکلیف متوجه فرد غیر مقدور نمی‌شود بلکه متوجه جامع بین مقدور و غیر مقدور می‌شود، وقتی تکلیف متوجه جامع است چه نیازی است که میرزا نائینی بگوید خود تکلیف اقتضاء می‌کند که بعث به سمت غیر مقدور نمی‌شود، پس الان بعث به سمت صرف الوجود است که جامع بین مقدور و غیر مقدور است و لذا بین توجه تکلیف به صرف الوجود و توجه تکلیف به وجودات غیر مقدور خلطی وجود دارد، بله اگر ما تکلیف را می‌خواستیم متوجه غیر مقدورات شرعی کنیم اشکال مرحوم نائینی پیش می‌آمد و ولی در اینجا تکلیف به صرف وجود تعلق گرفته است. براساس این مطلب اگر ما باشیم و اطلاق که به نحو شمولی و بدلتی است به میرزا می‌گوییم که هیچ فرقی بین

۱۴. در اینجا اقرار می‌کند به آن کلامی که دیروز ما بیان کردیم و گفتیم که طبیعی ماموربه است نه حصه مقدوره.

ماموربه به فرد غیر مقدور استحاله دارد و فرد غیر مقدور ممتنع است و ممتنع شرعی مثل ممتنع عقلی است و نمی‌شود تکلیف را مقید به غیر مقدور کرد پس وقتی‌تغییب غیر مقدور امکان ندارد و از طرفی اطلاق و تغییب ملکه و عدم ملکه هستند، پس اطلاق هم ندارد، چون نمی‌توان مقید کرد و ملکه غیر ممکن است پس اطلاق از این فرد هم غیر ممکن است.

محقق خوئی می‌گوید شما باید یک اطلاقی برای مامور به براساس کلام محقق کرکی درست کنید تا بعد بتوانید در مبنای محقق کرکی بگویید که اجزا قهری است زیرا انطباق قهری است. ولی بر اساس مبنای خودتان یک تغییب در تکلیف و خطاب درست می‌کنید پس اطلاق خراب است زیرا شما می‌گویید تقابل مطلق و مقید تقابل عدم و ملکه است و اگر فرض کنیم که ملکه همان تغییب به غیر مقدور باشد ملکه امکان ندارد و تغییب نیز غلط است و لذا اطلاقی نداریم که شما بگویید که مطلق طبیعی ماموریه است. بله اگر مبنای شما عوض شود و قائل شوید که تقابل مطلق و مقید، تضاد است یعنی در واقع این قید یک ضد است و اطلاق همکه قید است یک ضد است که امر وجودی است. رقبه مطلقه مقید به قید اطلاق است و رقبه مومنه نیز مقید به قید مومنه است. در ما نحن فیه که فرد به قید عدم قدرت محال است مقابله فرد به قید اطلاق اشکال ندارد، یعنی اگر شائینت تغییب نباشد اطلاق اشکال ندارد. اما اگر تقابل عدم و ملکه را قائل شوید و توجه تکلیف به فرد غیر مقدور را مستحیل بدانید چون مستحیل شرعی مثل مستحیل عقلی است پس تکلیف اطلاق ندارد، اطلاق که خراب شد دیگر کلام محقق کرکی صحیح نیست و این عمل موضع علی ای حال غلط است و تفصیل غلط است.

ساعت بعدی خواستن و این یعنی وجوب فعلی شود و واجب استقبالی. اشکال دوم شما بر اساس مبنای مشترک شما با محقق نائینی در اطلاق بدلي و شمولی وارد است و در بدليت و صرف الوجود کلام خوبی است ولی این اشکال با اشکال اول جور در نمی‌آيد.

اشکل سوم محقق خوئی به محقق نائینی

محقق خوئی می‌فرماید اگر از این اشکال هم تنزل کنیم، شما یک مبنایی در مطلقو مقید دارید که سبب باطل شدن تفصیل شما می‌شود. مبنای شما این است که تقابل مطلق و مقید، تقابل ملکه و عدم ملکه است. مطلق عدم ملکه است در جایی که شائینت وجود ملکه باشد. نبود ملکه و مقید در جایی که شائینت ملکه باشد اطلاق است.

محقق خوئی می‌فرماید: حرف مرحوم نائینی این بود که اگر قدرت از حکم عقل بباید مامور به مطلق است و لذا انطباق قهری است و تکلیف درست است و اجزاء محقق است و اگر قدرت از حکم و تکلیف و خطاب بباید ماموریه مطلق نیست و اجزاء نمی‌آید.

در حالی که براساس مبنای خود مرحوم نائینی در مطلق و مقید بخش اول کلام ایشان غلط است زیرا می‌گوید وقتی که قدرت عقلی باشد مامور به مطلق است ولی طبق مبنای ایشان نمی‌تواند مطلق باشد و در نتیجه انطباق قهری و اجزا نیست. چرا غلط است؟ زیرا اطلاق‌قدرفرض نبود ملکه است در جایی که شائینت ملکه باشد و در اینجا توجه تکلیف به فرد غیر مقدور امکان ندارد یعنی تغییب

این را مفصل بحث کردیم و شرح دادیم. پس استحاله تکلیف بعضی اوقات ثبوتی است و بعضی اوقات اثباتی است و اگر استحاله ثبوتی دارد همین کافی است. وقتی من می‌گوییم که تکلیف به جامع می‌خورد و مشترک است اشتراک إلزاماً به معنای حیث عدم ملکه نیست تا محقق نائینی را گرفتار کند

در کلام محقق خوئی یک ابهامی است که معلوم نیست که این اشکال او به میرزای نائینی در چه فضایی است، عالم اثبات است یا ثبوت. مرحوم میرزا در بحث اطلاق و تقید، اثبات را می‌گفت ولی ما قائل به استحاله ثبوتی هستیم و همین که تکلیف ثبota به غیر مقدور نمی‌خورد کافی است محقق نائینی بیشتر از این نمی‌خواهد. مراد محقق نائینی این است که غیر مقدور از حیّز تکلیف خارج است، چه غیر مقدور شرعی و چه غیر مقدور عقلی، زیرا ممتنع شرعی مثل ممتنع عقلی است و لازم ندارد که اطلاق ثبوتی درست کندو دنبال این نیست و محقق خوئی اشتباه کرده است که شائینت عالم اثبات را سر عالم ثبوت برده است. ولذا ما اشکال ایشان را به مرحوم میرزا نفهمیدیم و به نظر ما فقط اشکال وسط وارد استکه اینجا اطلاق شمولی یا بدلي یا صرف الوجود یا جمیع وجودات است و تفسیر محقق نائینی غلط است و اگر صرف الوجود است باز هم تفسیر محقق نائینی غلط است زیرا تکلیف نمی‌خواهد سراغ وجود غیر مقدور برود بلکه تکلیف سراغ صرف الوجود رفته است و این بخش اصلی کلام محقق نائینی است که توسط محقق خوئی نقد شد و انصافاً نقد محقق خوئی خوب است و ایشان بعد مختار خودش را نسبت به اصل کلام محقق کرکی بیان می‌کند و اصل

نقد و بررسی اشکال سوم محقق خوئی دو نکته درباره کلام محقق خوئی است:

نکته اول: قبلاً گفتیم کلام محقق خوئی در تقابل تضاد، به تعبیر شهید صدر به اطلاق لحاظی بر می‌گردد و به نظر ما اطلاق لحاظی صحیح نیست زیرا لحاظ قید نیست بلکه ظرف است. محقق خوئی می‌فرماید لحاظ اطلاق و تقید وجودی هست و این دو لحاظ ضدان لاثال هستند زیرا اهمال در عالم ثبوت معنا ندارد. لحاظ ها امور وجودی هستند و اطلاقی که ما می‌گوییم اطلاق لحاظی نیستکه این را قبلاً بحث کردیم.

نکته دوم: یک اشکال بنای به این بحث است که قبلاً یک مقدار بحث کردیمو در اصول فقه هم مرحوم مظفر بیان می‌کند. بحث ما در عالم ثبوت است در حالیکه تقابل مطلق و مقید که عدم و ملکه است اثباتی است یعنی کلامی که شائینت تقید دارد اگر تقید نباشد اطلاق دارد و اگر شائینت نداشت اطلاق نیست و لذا استحاله تقید گاهی اثباتی و بعضی ثبوتی است و استحاله اطلاق هم جایگاه اثباتی دارد و هم جایگاه ثبوتی. در مسأله تقید قصد امر گفته می‌شود که استحاله اثباتی دارد ولی تقید به علم استحاله ثبوتی دارد و تقید به غیر مقدور ثبota مشکل دارد وکاری به کلام و اثبات ندارد، یعنی به حکم عقل تکلیف ثبota به فرد غیر مقدور نمی‌خورد و لذا آن طرش درست است. به تعبیر دیگری که در بحث علم و جهل داشتیم معدولش نمی‌کنیم که در اطلاق بیفتند بلکه با سلبش کافی است و ثبota کار کنیم یعنی تکلیف به غیر مقدور نمی‌خورد و مطلب همین است. ما

نظریه محقق نائینی و بعد اصل نظریه امام و علامه طباطبائی در ذیل کلام محقق کرکی را باید بحث

کنیم.

امکان ندارد بلکه تکلیف متوجه صرف الطبیعه است و این نشان می‌دهد که بیان اول و سوم محقق خوئی ناتمام بود. که در جلسه قبل این نکات را مفصل بررسی کردیم.

نکات موجود در کلام محقق نائینی ذیل اشکال به محقق کرکی

دو نکته اصلی رئیسی دیگر هم در کلام محقق نائینی است که باید بررسی شود.

نکته اول اینکه آیا نهی غیری، فساد می‌آورد یا نه؟ میرزا دو طرف کلام محقق ثانی را رد کرد هم اصل تفصیل محقق کرکی را بنا بر اینکه نهی در کار نباشد و هم طرف دیگر کلام محقق کرکی که فرمود اگر نهی باشد عبادت فاسد می‌شود را مرحوم میرزا نائینی مردود دانست زیرا فرمود این نهی غیری است و نهی غیری فساد نمی‌آورد.

این کلام محقق نائینی را امام خمینی و محقق خوئی و آقای فاضل قبول دارند ولی مرحوم مظفر این را قبول ندارد بلکه می‌فرماید نهی اعم از نفسی و غیری فساد می‌آورد.

بررسی فرمایش محقق نائینی درباره اقتضاء خطاب یا تکلیف بر قدرت

اما نکته اصلی رئیسی دوم در کلام محقق نائینی این است که آیا نفس خطاب اقتضاء دارد که قدرت قید خطاب است یا نه؟ تا حالا هر چه بحث کردیم فرضی بود و گفتیم که اگر قدرت حکم عقل باشد فرمایش محقق کرکی درست است و اگر قدرت از خطاب باشد کلام محقق کرکی درست

جلسه سی و یکم: ثمره مسئله ضد

تاریخ : ۹۵/۱۰/۲۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

مروری بر جلسات گذشته

محقق خوئی در پایان بخش اول نقد کلام محقق نائینی نتیجه گرفتند که تفصیل ایشان درست نیست و حق با محقق کرکی است یعنی فرمایش محقق نائینی که فرمودند: اگر قدرت از حکم عقل اخذ شود ما کلام محقق کرکی را قبول داریم ولی اگر قدرت از نفس خطاب باید کلام محقق کرکی را قبول نداریم و منشأ تفصیل را باید به این برگرداند نه به نکته‌ای که محقق ثانی گفته است، صحیح نیست.

محقق خوئی به وسیله سه نکته بیان کردند که تفصیل محقق نائینی باطل است. البته به نظر ما دو نکته از نکات ایشان را صحیح نبود ولی نکته دوم ایشان را بر اساس مبنای مشترک ایشان با محقق نائینیقابل کردیم، مبنی بر اینکه تکلیف متوجه صرف الطبیعه است، و اینکه به اصطلاح، اطلاق تکلیف، بدلتی است، نه اینکه تکلیف متوجه حصه غیر مدور خواهد شد، تا اینکه گفته شود، این

امر، یک چیزی را بر عهده مکلف می‌خواهد قرار دهد، و امر یعنی ابراز یک اعتبار نفسانی یا با نهی یعنی با ابراز یک اعتبار نفسانی و اگر حقیقت انشاء ابراز اعتبار است و مولا خواسته اعتبار را برگردان مکلف بگذارد و اصلاً درونش مسئله تحریک و مسئله بعث و زجر که مشهور قائل هستند نیست بلکه حقیقت انشاء ابراز آن چیزی است که در نفس مولا است و یا کمی تنزل کنیم و بگوییم اگر بخواهد بعث و زجر اعتباری را هم برگردان مکلف بگذارد متعلق تحریک جامع بین مقدور و غیر مقدور است و این اعتبار محدود به فرد غیر مقدور نیست یا اینکه بعث و تحریک را به سمت فرد غیر مقدور نبرده تا شما بگویید که بعث و تحریک سمت غیر مقدور باطل است؛ پس بر مبنای ما تکلیف، ابراز اعتبار نفسانی است و بر نظر مشهور هم که قائل به بعث و تحریک هستند، بعث و تحریک نحو غیر مقدور نیست پس برای ما مشخص نیست که محقق نائینی از کجا تکلیف، اعتبار قید قدرت را آورده است. شاید اعتبار تکلیف از باب عقل است یعنی درست که تکلیف، بعث اعتباری و زجر اعتباری را مطرح کرده است ولی بعث نحو مقدور را مطرح کرده است یعنی کأنّ محقق نائینی این حکم عقل را کنار تکلیف قرار داده است و از تکلیف این درمی‌آید. بعث نحو غیر مقدور با آن حکم عقل به اینکه غیر مقدور را مولا نمی‌تواند از مکلف بخواهد.

محقق خوئی می‌فرماید حکم عقل در ظرف امثال است و عقل حکم به قدرت در ظرف امثال می‌کند، نه قدرت در ظرف توجه تکلیف تا محقق نائینی بخواهد بگوید این بعث اعتباری وقتی متوجه مکلف شد عقل این توجه را محدود می‌کند. پس این گونه که محقق نائینی می‌فرماید نیست مثل اینکه یک عبد با تب بالا در بستر بیماری افتاده است اگر دستور به او بدهم. در حین دستور

نیست. ولی الان باید بحث کنیم که آیا امکان دارد که قدرت از نفس تکلیف بیاید یا قدرت از باب قبح تکلیف عاجز، حکم عقل است؟

محقق خوئی در اینجا می‌فرماید:^{۱۵} اینکه گفته شده که قدرت از تکلیف می‌آید باید بررسی شود که مراد از تکلیف چیست؟ اگر مراد از تکلیف یعنی بعث و زجر و اینکه تکلیف یک بعث و زجر اعتباری به دنبال دارد و آقایان تکلیف را به این معنا گرفتند و بعد گفتند که این بعث می‌خواهد اراده مکلف را تحریک کند و اراده مکلف باید به سمت مقدور تحریک شود و معنا ندارد که مولا یک بعث اعتباری کند و بخواهد مکلف را به سمت غیر مقدور تحریک کند و یا معنا ندارد که مولا زجر اعتباری بکند و بخواهد مکلف را از غیر مقدور باز بدارد، بلکه مولا باید به سمت مقدور بعث کند یا از مقدور باز دارد و محقق نائینی در این فضای قائل است که خود تکلیف اقتضاً اعتبار قدرت دارد و نیازی به این یک امر عرضی مثل حکم عقل مقتضی بر قدرت نیست. خلاصه بعث و زجر اعتباری مانند بعث و زجر تکوینی است و همان طور که نمی‌شود تکویناً مکلف را نحو غیر مقدور تحریک کرد یا از غیر مقدور باز داشت پس اعتباراً هم نمی‌شود.

محقق خوئی می‌فرماید بر مبنای ما که اصلاً به چنین حالتی نمی‌رسد. ایشان می‌گوید مبنای ما در انشاء ابراز یک اعتبار نفسانی است و کأنّ اخبار است و بر مبنای ما مسئله به چنین حالتی نمی‌رسد ولی برای تقویت مبنای آقای خوئی و برای اینکه این کلام خیلی متوقف بر مبنای آقای خوئی در انشاء نشود، کلام ایشان را با توسعه‌ای بیان می‌کنیم. ماحصل کلام ایشان این است که مولا به وسیله

۱۵. ماحصل کلام ایشان را بیان می‌کنیم زیرا طولانی است.

کافی است برای خروج از لغویت تعلق تکلیف به جامع و اگر مولا از اول تکلیف را متوجه مقدور می‌کرد امکان تصحیح فرمایش محقق کرکی وجود نداشت و این هم فایده خوبی است.

پس محقق خوئی با کمک بیان ما، می‌خواهد بگوید: چه بر مبنای من که حقیقت انشاء ابراز یک اعتبار نفسانی است و نتیجه این است که یک اعتباری بر عهده مکلف می‌افتد و بعث و زجری در کار نیست و چه بر مبنای مشهور که سراغ بعث و زجر اعتباری رفته است، وقتی بعث و زجر اعتباری یا ابراز یک اعتبار نفسانی تعلق به جامع بین مقدور و غیر مقدور گرفت و این جامع، فایده عقلائی هم داشت و از طرفی همعقل می‌گوید شرط این تکلیف این است که در ظرف امثال قدرت موجود باشد، پس خروجی این کلام فرمایش محقق کرکی در مبنای شود و تقیید به قدرت در خطاب نداریم.

با این توضیحی که ایشان دادند اگر از راه لغویت جلو برویم یک جور نتیجه می‌گیریم و اگر از راه تکلیف به عاجز جلو برویم جور دیگری نتیجه می‌گیریم ولی عادتاً نتیجه‌های که گرفته می‌شود که تکلیف به محال است زیرا یک بحث عقلائی حاصل می‌شود و به اصطلاح اجتماع ضدان در اراده مولا محقق نشده است.

پس محقق خوئی در هر دو مقام با محقق نائینی مخالفت کردند، یعنی هم اصل مبنای ایشان را قبول ندارد و اگر هم مبنای استاد را قبول کند در بحث قبلی حق تفصیل را به محقق کرکی می‌دهد.

عاجز است ولی در ظرف امثال عاجز نیست و عقل قدرت در ظرف امثال را می‌خواهد. لذا چه حرف خودمان را بگوییم که تکلیف ابراز اعتبار نفسانی می‌باشد و چه کلام مشهور را بگوییم^{۱۶} با توجه به اینکه تکلیف به جامع بین مقدور و غیر مقدور تعلق گرفته است، پس عقل می‌گوید مکلف باید قدرت در ظرف امثال داشته باشد نه قدرت در ظرف توجه تکلیف.

إن قلت: درست است که تکلیف به جامع تعلق گرفته است ولی چطور به جامع تعلق گرفته است که حصه‌ی غیر مقدوری دارد که توجه تکلیف به آن لغو است زیرا آن حصه تحقیق پذیر نیست پس چطور می‌گویید جامع با اینکه می‌دانید که دو حصه دارد که حصه غیر مقدورش لغو است، لذا توجه تکلیف به جامعی که توجه تکلیف به حصه غیر مقدور آن لغو است معنا ندارد، پس جامع هم بی معنا است. اشکال ما به این نیست که تکلیف سراغ غیر مقدور رفته است تا اینکه شما بگویید بعث نحو غیر مقدور مطرح نیست بلکه بعث نحو جامع مطرح است بلکه اشکال ما این است که توجه تکلیف به جامع غلط است پس از اول توجه تکلیف بر اساس مبنای شما و مشهور باید فقط به مقدور باشد والا لغویت لازم می‌آید.

قلت: خروج از لغویت خفیف المؤونه است و اگر یک تکلیفی به جامع خورد و مکلف اینان به فرد غیر مقدور کرد به دلیل اینکه انطباق قهری است و اجزاء حاصل می‌شود و همین مقدار از فایده خوئی مبنایی است.

۱۶. این قسمت در تقریرات محقق خوئی نیست و ما این قسمت را اضافه کردیم تا کسی اشکال نکند که کلام محقق خوئی مبنایی است.

کند تکلیف فعلی به او ندارد بدون اینکه این قدرت در ملاک دخالت کند و ما از کلام میرزا در اجود این را می‌فهمیم. لذا اینکه ایشان از یک طرف می‌گوید عقل قدرت را در وادی امثال اعتبار کرده نه برای تکلیف و از طرفی می‌گوید که تکلیف یا انشایی است و یا فعلی و ملاک تکلیف قدرت در وادی امثال است را نمی‌فهمیم. درست است که قدرت در وادی امثال شرط است ولی این قدرت شرط فعلیت تکلیف است، بله اگر این مطلب را قبول ندارید که قدرت در وادی امثال شرط در فعلیت تکلیف است پس برمی‌گردید به کلام مرحوم امام که می‌فرماید تفکیک انشاء و فعلیت با قدرت غلط است و عدم قدرت صرفاً یک عذر در مخالفت تکلیف است ولی تکلیف را دست نمی‌زند و ما ممکن بعداً در بیان کلام مرحوم امام خمینی از این استفاده کنیم.

سوال: شاید مراد محقق خوئی این نباشد؟

جواب: محقق خوئی گفت قدرت در خطاب نیست و خطاب یک بعث اعتباری نحو مکلف است و بعد گفت قدرتی که از عقل می‌آید برای وادی امثال است. میرزا می‌گوید این قدرت چون تکلیف را زنده کرده است و فعلی کرده است محركیت تکلیف را در محدوده خودش نگه می‌دارد.

ملاحظه دوم در کلام محقق خوئی (ره)

نکته دوم: این بحث اولاً خطاب به مرحوم خوئی است و ثانیاً خطاب به مرحوم مظفر است.

اشکال و ملاحظه اول به کلام محقق خوئی (ره)

در فرمایش محقق خوئی دو نکته را باید ملاحظه کرد:

نکته اول: اینکه عقل قدرت را در وادی امثال شرط می‌کند، مسلم است و هیچ کس نگفته است که قدرت در خطاب شرط است لکن قدرتی که در وادی امثال است شرط فعلیت تکلیف است یعنی قدرت در وادی امثال، کدام تکلیفی را فعلی می‌شود؟ تکلیفی که مکلف قدرت بر امثالش داشته باشد و اگر مراد محقق خوئی این است که این قدرت عقلی با تکلیف بی ارتباط است پس چطور گفته‌ند که تکلیف دو مرحله فعلیت و انشاء دارد و این فرمایش محقق خوئی در اینجا اشاره می‌کند که آن انشاء و فعلیت خراب است. حالا ممکن است که ما بعداً این حرف را قبول کنیم ولی فعلاً ما در مبنای کسی هستیم که می‌گوید حکم دو جنس اعتبار دارد یکی انشاء و یکی فعلیت و لذا این فرمایش ایشان که می‌گوید عقل، قدرت را در ظرف امثال اعتبار می‌کند کلام خوبی است ولی ارتباط این قدرت با تکلیف چیه؟ این قدرت به تکلیف فعلیت می‌دهد و شرط فعلیت تکلیف است و البته این قدرت در ملاک دخالت نمی‌کند. قدرتی که در ملاک دخالت می‌کند مثل استطاعت است در حج و وجдан الماء در وضو است. پس اشکال اول ما این است که درست است که قدرت در خطاب دخالت نمی‌کند ولی حکم عقل به قدرت در ظرف امثال شرط فعلیت تکلیف است، و لذا میرزا نائینی می‌گوید توجه تکلیف فعلی به جامع غلط است تکلیف فعلی یعنی تکلیف زنده، تکلیف یا انشائی است که محرك نیست و مرده است و باعث نیست یعنی بعث و تحریک نمی‌کند. تکلیف فعلی مشروط به قدرت در وادی امثال است لذا اگر مکلف در وادی امثال تواند عمل را محقق

اما، سوال: فارق خطاب از تکلیف چیه؟

جواب: تکلیف عاجز یک حرف است و خطاب عاجز یک حرف دیگر است دو حیث داریم. در قاعده مستقل عقلی باید بررسی کرد که باید به سراغ اقتضاء تکلیف عاجز رفت یا خطاب عاجز؟ وقتی هم سراغ قاعده عرضی می‌رویم که بحث بیرونی است و حکم عقل است آیا خطاب عاجز قبیح است یا تکلیف عاجز؟

سوال: شما قبلاً در نقل کلام نائینی هم تعبیر خطاب داشتید و هم تعبیر تکلیف؟

جواب: سبک ما اینگونه است که در نقل تا وقتی به نقل نکات حساس نرسیدیم مبهم بیان می‌کنیم، ولی وقتی حساس می‌شویم بحث را دقیق می‌کیم. اینجا محقق خوئی معلوم نیست الان رفته سراغ نفس تکلیف و با تکلیف کار کرده است و در مقابل ایشان تقریری دیگری از محقق نائینی داریم که خطاب است وقتی رفته سراغ خطاب فرق این دو حیث را میگذاریم سرجای خودش...

تقریر کلمات محقق نائینی از دو تلمیذ ایشان دو جور بیان شده است. ابتداء سوالی مطرح نموده و بعد بحث را حول آن ادامه می‌دهیم و آیا اقتضاء تکلیف، اعتبار قدرت است یا اقتضاء خطاب اعتبار قدرت است؟ و محقق خوئی به دلیل اینکه با مبنای محقق نائینی کار می‌کند عبارتها یا شلوغ است و تقریر ایشان و در اجود با تعبیر «تکلیف» کار می‌کند. میفرماید: «آن ما افاده من التفصیل بین القول ... هو حکم العقل و قول ...» در این عبارات مسئله را متمرکز کرده است روی اینکه تکلیف اقتضای قدرت دارد.

بیانات مرحوم مظفر نقاط ضعف زیادی دارد و به دقیقی که محقق خوئی بیان کرده است نمی‌باشد. نه کلام محقق نائینی و نه محقق کرکی به توضیح کامل نداده است و شاید هم در مقام توضیح کامل نبوده است. ولی یک نکته ای در بیانشان است و اینکه در یک جا از کلمات خود تعبیر به خطاب نموده است. باید دقت بیشتری اعمال کنیم. ما باید ببینیم که خطاب اقتضاء قدرت دارد یا تکلیف؟ اگر فرمایش محقق نائینی به خطاب بخورد کما اینکه مرحوم مظفر که شاگرد ایشان است بیان کرده است - باید دید که این تحلیل محقق خوئی که رفته سراغ تکلیف، چه سرنوشتی دارد. چرا میگوییم خطاب؟ زیرا محقق نائینی در اجود در یک جایی این مسئله را تتبییر کرده است به مسئله خروج از محل ابتلاء که خطاب مورد بحث است نه تکلیف و اگر خطاب محل بحث ما شد آن موقع این مطلب را باید بررسی کنیم که می‌گویند اقتضاء نفس تکلیف است واقعاً با تکلیف کار می‌کنند یا با خطاب و تحلیل این مسئله فعلاً مسکوت می‌گذاریم تا سرجای خودش که بحث از مسئله از ترتیب است.

تنافی به حسب دلالت است یعنی این دو دلیل در وجوب این فعل و عدم وجوب این فعل تنافی بالذات دارند و نمی‌شود در لوح محفوظ هم واجب باشد و هم نباشد یا اگر یک دلیل گفت «کذا واجب» و دلیل دیگری گفت «کذامحرم» به دلیل اینکه در جای خود ثابت شده که احکام تکلیفی شرعی با هم تضاد دارند این دو دلیل تضاد دارند زیرا مدلول دلیل الف می‌گوید وجوب و مدلول دلیل ب می‌گوید حرمت یا استحباب و این دو دلیل با همدیگر جمع نمی‌شوند و محقق خوئی می‌فرماید تضاد هم در واقع به تناقض بر می‌گردد زیرا مستحب یعنی لیس بواجب.

ایشان می‌فرماید گاهی دو دلیل بالذات این گونه نیستند ولی ما از خارج می‌دانیم که یکی از اینها صحیح نیست مثل اینکه دلیلی می‌گوید در ظهر جموعه، نماز جموعه واجب است و دلیل دیگر می‌گوید نماز ظهر واجب است و این‌ها بالذات تنافی ندارند ولی ما از خارج می‌دانیم که یک نماز بیشتر واجب نیست و این علم خارجی ما باعث می‌شود که علم پیدا کنیم که یکی از اینها بیشتر واجب نیست ولی بالاخره در تعارض یکی از این دو دلیل باید دیگری را چه بالذات و چه بالعرض تکذیب کند.

تراحم در واقع یک نوع تنافی است که در مقام امثال رخ می‌دهد و کاری به مقام اثبات حکم و انشاء ندارد. وقتی انقاد الف و ب در مقام امثال تنافی دارند و در وادی امثال جمع بین این دو امکان ندارد زیرا اگر قدرت را صرف انقاد زید کنم از انقاد بکر عاجز می‌شوم و بالعكس و لذا دو حکم در مقام امثال نمی‌توانند فعلیت پیدا کنند و فعلیت الف متوقف بر ترک ب است و بالعكس. و لذا در مقام امثال یک تراحمی بین این دو رخ می‌دهد. به حسب عالم دلالت بین وجوب أداء دین

جلسه سی و دوم: ثمره مسئله ضد

تاریخ : ۹۵/۱۱/۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

بررسی کلام محقق خوئی در اصل مسئله تراحم واجب مهم و اهم

محقق خوئی در بخش اول فرمایشات خود، کلام محقق کرکی را ترجیح داد بر تفصیل محقق نائینی و این تفصیل را رد کرد. ولی درباره اصل مسئله که یک واجب موضع با یک واجب اهم مثل إزاله تراحم کند، آیا صلات واقع شده در فضای مزاحمت با ازاله صحیح است از باب تحلیل محقق کرکی یا نه؟ نظر ایشان اجمالاً این است که در این مسئله نه کبرای تعارض و نه کبرای تراحم، هیچکدام محقق نمی‌شود، کأنَّ اصلاً اشکالی نیست زیرا اشکال از یکی از دو جهت مذکور باید باشد، در حالیکه ما نحن فيه نه مصدق تعارض است و نه مصدق تراحم و اصلاً هیچ مشکلی وجود ندارد، زیرا کبرای تعارض را آقایان، به تنافی مدلول دو دلیل به حسب مقام اثبات معنا می‌کنند، که این تنافی یا بالذات است یا بالعرض که تنافی بالذات یا علی نحو تناقض یا تضاد است. مثلاً اگر دو دلیل داشتیم که یکی دلالت بر وجوب فعلی می‌کند و دیگری دلالت بر عدم وجوب فعلی کند این

سپس محقق خوئی می‌فرماید که این تحلیل ما منافاتی با کلام محقق کرکی ندارد و شمره‌ای که در کلام ایشان بود جاری است و منافاتی بین کلام ما و محقق کرکی نیست، یعنی مسأله‌لو خارج از صغای تراحم است ولی کلام محقق کرکی هم با همان توضیحی که دادرست است. پس از یک طرف کلامی که برای محقق کرکی گفت را دفاع می‌کند و از یک طرف می‌گوید که این بحث، صغای تراحم نیست.

اشکال علامه طباطبائی به پاسخ محقق کرکی

این کلام محقق خوئی در مقابل فرمایش بزرگانی مثل علامه در حاشیه کفایه است زیرا مرحوم علامه در ذیل دو عبارت آخوند دو پاورقی محکم دارد:

پاورقی اول: یک جا آخوند در این فضا که اگر کسی گفت تکلیف به طبیعی خورده است فرمایش کرکی را بیان می‌کند که توضیح آن گذشت، در اینجا علامه پاورقی دارد که بین این دو تا مطلب جمع نمی‌توان کرد زیرا این تناقض است که کسی بگوید امر به صلات در وقت مزاحمت فعلی ندارد یعنی امر به صلات در این نیم ساعت که موقع ازاله است فعلی نیست زیرا امر به اهم فعلی استو بعد بگوید در اتیان این فرد با قصد امری که به طبیعی خورده می‌توانید عمل را انجام دهید. این تناقض گوئی است که از یک طرف بگویی که امر فعلی نیست و از طرفی بگویی که می‌توانید قصد امر کنید.

و وجوب صلات تنافی وجود ندارد ولی مکلف به حسب مقام امثال گرفتار است و نمی‌تواند هر دو را هم زمان امثال کند. پس تراحم جایی است که همکلف در وادی امثال قدرت بر جمع دو تکلیف پیدا نمی‌کنم. اگر کسی این حیثیت‌ها را توجه کند که حیث تعارض در دلالت است و حیث تراحم عجز در امثال است که قدرت برای فعلیت تکلیف وجود ندارد پس می‌فهمد که بین تعارض و تراحم جامعی نیست و این گونه نیست که یک دلیل بتواند هم در تعارض و هم در تراحم وارد شود یکی را به خاطر خصوصیتی که به حسب عالم دلالت است و یکی را به خاطر خصوصیتی که برای عالم امثال است.

در مانحن فیه نیز یک «ازل النجاست» از مسجد وجود دارد یک «صل» که به حسب دلالت ربطی به هم ندارند و تکاذبی ندارند و وجوب ازاله نجاست از مسجد یک تکلیف است و وجوب صلات تکلیف دیگری است و دو تکلیف هستند که دو موضوع دارند و هیچ ربطی به هم ندارند و تکاذبی در عالم دلالت ندارند نه بالذات و نه بالعرض و این گونه نیست که یکی راست باشد و یکی دروغ باشد. در وادی امثال نیز متعلق این تکلیف، وجوب ازاله نجاست و متعلق آن تکلیف تحقق صلات در وقت محدود است و اولین تکلیف مقدور من است و در تکلیف دوم هم مقدور من هست که صلات را در این وقت محدود که موسوع است ایجاد کنم. وقتی ایقاع صلات و تحقق ازاله و ایقاع چنین طبیعی برای من امکان دارد پس تکلیف فعلی است و لذا نه مسأله تراحم اینجا صغای دارد زیرا قدرت است و نه مسأله تعارض موضوع دارد، زیرا تعارض بین مدلول دو دلیل به حسب عالم اثبات است. پس بر اساس توضیحات محقق خوئی اینجا خارج از کبری تراحم است.

ارتباط کلام علامه طباطبائی با کلام محقق خوئی

خفاء موجود در کلام محقق خوئی این است که ایشان چطور بین تحلیل خود از اصل مسئله و صحت کلام محقق کرکی جمع می‌کنند. ایشان ابتدا یک تحلیل زیبایی ارائه می‌دهد و بعد می‌گوید:

«ثُمَّ إِنَّهُ لَا يَخْفِي أَنَّ مَا ذُكْرَنَا هُنَّا مِنْ أَنَّهُ لَا تَزَاحِمُ بَيْنَ الْوَاجِبِ الْمُوْسَعِ وَالْمُضِيقِ لَا يَنْافِي مَا ذُكْرَهُ الْمُحَقِّقُ الثَّانِي (قدس سره) مِنَ الشَّمْرَةِ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ فِي الْمَسْأَلَةِ، فَإِنْ دَخَلَ الْمَقَامَ تَحْتَ كَبْرِيِّ التَّزَاحِمِ، وَعَدْمِ دَخْولِهِ تَحْتَ تَلْكَ الْكَبْرِيِّ، أَجْنِيَابَنْ عَنْ ظَهُورِ تَلْكَ الشَّمْرَةِ تَمَامًاً كَمَا لَا يَخْفِي.»^{۱۷}

مرحوم علامه طباطبائی می‌فرماید: اگر این مسئله صغیری تزاحم نیست یعنی از اول، امری سراغ این افراد نیامده است و این پنج فردی که در این نیم ساعت قرار دارند ماموریه نبوده‌اند به خاطر اینکه قدرت بر امتثال اینها نیست و لذا امرشان منتفی است و از اول ماموریه آن طبیعی محدود است، پسنباید این تعییر را به کار برد که این افراد امر ندارند و باید این افراد را با امر طبیعی امتثال می‌کرد؛ بلکه از اول بگو اینها صغیری تزاحم نیستند، چنانچه محقق خوئی گفته است زیرا کبرای تزاحم در فرض انتفاء قدرت در ماموریه است و در اینجا ماموریه فرد نیست و انتفاء قدرت در فرد به معنای این نیست که عقل بگوید اینجا فعلیت منتفی است. عقل می‌گوید هر وقت قدرت نسبت به ماموریه نداشتی فعلیت منتفی است لذا بین این کلام که اینجا صغیری تزاحم نیست و صحت کلام محقق کرکی نمی‌توان جمع کرد.

ان قلت: قصد امر متعلق به طبیعی را می‌کنید چه اشکال دارد و تناقضی وجود ندارد. می‌گوییم افراد موجود در نیم ساعت اولیه خاطر مزاحمت امر ندارند و از طرفی می‌گوییم اگر با قصد امر طبیعی اتیان کردید مجزی است و اجزا حکم عقل است پس تناقضی در کار نیست.

قلت: یا از روز اول تصمیم بگیر که امر کاری به فرد ندارد و نگو عقل می‌گوید امر متعلق به این فرد فعلیت ندارد از همان اول بگو این فرد از اول‌الولا المزاحمه، امر نداشته است و تا آخر هم امر ندارد. نگو این فرد به حکم عقل امرش از فعلیت افتاده است و برای اتیان این فرد، امر طبیعی را قصد کن. اگر واقعاً امری که سراغ فرد رفته است منتفی شده است شما چطور می‌خواهید آن امر را قصد کنید.

پاورقی دوم: مرحوم آخوند فرموداین تحلیل محقق کرکی را می‌توان بر مبنای کسانی که متعلق تکلیف را فرد می‌دانند نیز درست کرد ولی علی خفاءٍ. علامه در اینجا پاورقی دارد که اینجا بدتر است از مورد قبل زیرا از طبیعی که بحث کنید آن کلام بالا را می‌گوییم ولی اگر بحث از تعلق تکلیف به فرد بکنید این مثل این است که بگویید این فرد امر ندارد ولی شما این امر را قصد کن و یا با امر به فرد دیگر قصدش کن. مگر می‌شود که برای قصد این فرد قصد امر به فرد دیگر را کرد، مگر می‌شود صلات را با قصد صوم اتیان کرد و درست در بیاید.

۱۷. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۳۵۶

را اتیان کرد. تا اینجا حق با علامه است و محقق خوئی نمی‌تواند بین دفاع از محقق کرکی و مبنای خودش در این تحلیل جمع کند.

نظر مرحوم امام درباره کلام محقق کرکی و تعلق امر به طبیعی

مرحوم امام خمینی در اینجا مطلبی دارد که ممکن است این مطلب را بگونه‌ای معنا کنیم که بتوان گفت مراد علامه این است.

امام بعد از اینکه در توضیح کلام محقق کرکی می‌فرماید که امر به طبیعی تعلق گرفته است و امر در مرحله فرد وارد نشده است و این فرد مزاحم از نظر مناطق وافی ملاک است و انتباق قهری است، جمله‌ای اضافه می‌کند و می‌فرماید: لازمه این تحلیل این است که فرقی بین موضع و مضيق نیست و نیازی به محدود کردن به وسعت وقت ندارد، زیرا وسعت و ضيق وقت، باعث عوض شدن مامور به نمی‌شود، هم در وسعت وقت می‌گوییم مامور به طبیعی است و هم در ضيق وقت هم مامور به طبیعی است. مگر وسعت وقت سبب عوض شدن مامور به نمی‌شود. ما یک کبرایی از مرحوم آخوند یاد گرفتیم که «الامر لا يدعوا الا ما تعلق به» و فرض این است که امر تعلق به طبیعی گرفته است، هم در وسعت وقت و هم در ضيق وقت امر تعلق به طبیعی گرفته است و هم در افراد عرضی و هم افراد طولی تعلق به طبیعی گرفته است و اگر مبنای کسی این شد که امر به طبیعی تعلق گرفته است پس خصوصیات فردیه یعنی صلات در این نقطه و آن نقطه مناطق ندارد ولی اگر این گونه شد نه در طول و نه در عرض و نه در سعه و نه در ضيق مامور به عوض نمی‌شود؛ بله آنچه عوض می‌شود

واقع مطلب این است که محقق خوئی اینجا چاره‌ای ندارد الا اینکه بگوید تزاحم وقتی‌صغرای پیدا می‌کند که قدرت بر انجام مامور به منتقلی شود علی اختلافی که بین ایشان و محقق نائینی در بحث قدرت بود که ایشان از حکم عقل می‌گرفتو مرحوم نائینیاز خطاب می‌گرفت ولی اگر قدرت منتقل شد فعلیت می‌رود اگر فعلیت فرع موضوع خود باشد و موضوع فعلیت، قدرت بر امتنال مامور به است پس هم تحلیل محقق کرکی و همتحلیل مرحوم نائینی غلط است. آقای خوئی باید بگوید که محقق کرکی و محقق نائینی یک اختلافی سر منشأ قدرت دارند، از طرفی هر دو قائل هستند که قدرت دخیلاست، لکن یکی می‌گوید قدرت حکم عقل است و دیگری می‌گوید قدرت از خطاب می‌آیدو در اینجا ما قدرت بر مامور به داریم زیرا مامور به مساسی با فرد ندارد و اصلاً تزاحم وجود ندارد زیرا مامور به فرد نیست و این تحلیل مرحوم خوئی در فضای انکار کبرای تزاحم است و کلام مرحوم محقق کرکی و میرزای نائینی در فضایی است که کسی تزاحم را از باب انتفاء قدرت پیذیرد و ما نمی‌دانیم که محقق خوئی چطور بین اینکه اینجا کبرای تزاحم نیست و کلام محقق کرکی جمع کرده است و اگر ما باشیم و همین مقدار بحث، اشکال علامه وارد است، زیرا مبنای شما یا این است که امر به طبیعی تعلق می‌گیرد یا اینکه امر به فرد تعلق می‌گیرد و اگر به طبیعی خورد تخییر بین افراد، تخییر عقلی است ولی امر به طبیعی خورده و قدرت بر طبیعی در این وقت محدود وجود دارد و تزاحمی هم در کار نیست و نمی‌توان گفت که به حکم عقل، امر به فرد از بین رفته است و مکلف باید برود امر به طبیعی را قصد کند و اگر سراغ فرد رفتید و تخییر را تخییر شرعاً بین افراد دانستید اوضاع بدتر است زیرا هر فردی امری دارد و با قصد امر تعلق گرفته به این فرد، نمی‌توان فرد دیگر

فقط یک حکم عقلی در وادی امتنال است زیرا عقل گاهی می‌گوید اتیان فوری است و در ضيق وقت می‌گوید فرصت باقی نیست و باید سریع اتیان کنی. پس اگر کسی این مبنا را داشته باشد که امر به طبیعی خورده باشد و خصوصیات فردیه ماموربه نباشند «و الامر يدعوا الى ما تعلق به و ما تعلق به الامر طبيعی» پس فرقی بین سعه و ضيق وقت نیست لذا محقق کرکی نباید محدود در موضع کند. لذا امام در درجه اول ابتداء بحث را تقویت می‌کند که مشخص شودکه مبنا چیست و آن کبرای محقق خراسانی که دعوت به متعلق به یعنی چه؟ و کسی دیگر سراغ فرد نزود، بعد می‌گوید منتها یک خلطی بین این کلام، که متعلق امر طبیعی است - که درست است و به طبیعی خورده است - و ایجاد طبیعی شده است، امر وقته به طبیعی می‌خورد از ما ایجاد طبیعی را می‌خواهد و فرض ایجاد طبیعی در فردی که مقدور عقلی مکلف نیست تکلیف به محال است البته اگر خطاب شخصی باشد. آن موقع اصل کلام مرحوم محقق خوئی که می‌گفت این صغیر تراحم نیست خراب می‌شود. در جلسه بعد این کلام امام را توضیح می‌دهیم شاید فرمایش مرحوم علامه طباطبائی در یک برداشت عمیق تر به این برگردد یعنی همه قبول داریم که متعلق تکلیف طبیعی است ولی حیث تعلق تکلیف به طبیعی، یک حیث است و حیث اینکه چیزی که محقق غرض است، ایجاد طبیعی است و امام یک دقته می‌خواهد بکند که این پوشه تعلق تکلیف به طبیعی و دعوت امر الى ما تعلق به که اول کار خوب تقویت کردیم را باید از آن حیث ایجاد طبیعی جدا کرد.

طبیعی عبادت را انجام داد و نباید محقق کرکی چنین تفصیلی برای آن قائل شود و این غایت دفاع ما از محقق کرکی است.

بررسی اشکال حضرت امام به کلام محقق کرکی

تحقیق اینکه در بحث متعلق اوامر و نواهی که بعداً بررسی خواهیم کرد، یک بحثی داریم که امر و نهی به چه چیزی تعلق گرفته‌اند. در آنجا محققین اصول توضیح می‌دهند که امر به طبیعت خورده است زیرا «إِفْعَلْ وَ صَلْ» یک هیأت و یک ماده دارد، هیأت بعث است و ماده ماهیت صلات و لذا متعلق طبیعی است و اگر طبیعی است آیا به قید وجود ذهنی متعلق این بعث است یا به قید وجود خارجی متعلق است؟ آقایان می‌گویند در صیغه «إِفْعَلْ وَ صَلْ» وجود نیست و هیات آن بعث است و ماده آن طبیعی است و لذا بعث به طبیعت صلات خورده است درست است که در ذهن تصویر می‌کند و بعد بعث می‌کند ولی قطعاً متعلق امر، وجود ذهنی نیست. در آنجا بحث می‌شود که امر و بعث به طبیعی تعلق می‌گیرد و نهی و زجر نیز به طبیعی تعلق می‌گیرد. در آنجا یک بحث دیگر شده است که وقتی این بعث به طبیعی را به دست عرف می‌دهیم عرف ایجاد طبیعی را از آن می‌خواهد یعنی اگر مولی از ما طبیعی را خواست و طبیعت محقق نمی‌شود مگر به ایجاد افراد خارجی و لذا در آن بحث، فهم عرفی ما از بعث به سمت طبیعی ایجاد طبیعی است و لذا نمی‌توان تخيیر را شرعی کرد بلکه تخيیر عقلی است زیرا در طلب شارع ایجاد و وجود نیست تا بگوییم شارع از ما ایجاد خواسته است و بعد به سمت تخيیر شرعی برویم و قائل به تخيیر شرعی شویم. صلّ بعث به سمت طبیعی است وقتی

جلسه سی و سوم: ثمره مسئله ضد

تاریخ: ۹۵/۱۱/۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه مباحث جلسه گذشته

بحث به اینجا رسید که حضرت امام بر اساس قاعده «الامر لا يدعوا الا ما يتعلق به» یعنی امر همیشه به سمت متعلق خود دعوت و امر می‌کند و اینکه متعلق امر طبیعی است، فرمودند فرقی نمی‌کند مکلف در ضيق وقت باشد یا وسعت وقت باشد، و نمی‌توان گفت که امر توجه به فرد پیدا کرده است حتی در ضيق وقت و اصلاً فرقی نمی‌کند من اول وقت صلات ظهر مبتلاه به ازاله شوم یا وسط یا آخر وقت صلات ظهر، زیرا مبنای اول من این است که امر به طبیعت تعلق گرفته است پس با این توضیح، مرحوم محقق کرکی نباید در مسأله مزاحمت صلات و إزالـه قـائلـ شـودـ کـهـ فقطـ درـ وـسـعـتـ وقتـ مـیـتوـانـ باـ قـصـدـ اـمـرـ مـتـعـلـقـ بـهـ طـبـیـعـیـ،ـ عـبـادـتـ رـاـ اـنـجـامـ دـادـ وـ درـ اـنـ شـرـعـیـ تـحـیـیرـ رـاـ شـرـعـیـ کـرـدـ بلـکـهـ تـحـیـیرـ عـقـلـیـ استـ،ـ زـیرـاـ درـ ضـيـقـ وـقـتـ هـمـ اـمـرـ بـهـ طـبـیـعـیـ خـورـدـهـ اـسـتـ وـ مـیـ توـانـ باـ قـصـدـ اـمـرـ بـهـ

خطاب کاری به زید یا عمر یا بکر ندارد و کاری به فرد مبتلاء به مزاحم و فرد غیر مبتلاء ندارد پس بعث الى الایجاد را به زیدی که در إزاله افتاده متوجه نمی‌کردید آن حرف دیگر است که تحقیقش خواهد آمد. لذا حضرت امام در نقد فرمایش محقق کرکی می‌فرماید: اگر پرونده تعلق تکلیف به طبیعی و پرونده توجه خطاب به زید در زمانی که او درگیر ازاله است را از همیگر جدا کردید مشکل حل می‌شود والا اگر اینها را روی هم بریزید و بین خطاب شخصی متوجه به زید در وقت انجام تکلیف به ازاله و تعلق تکلیف به طبیعی تفکیک نکردیدو گفتید چون متعلق تکلیف طبیعی است مشکل حل است مرحوم امام می‌گوید این کلام را نمی‌فهمیم.

تمکیل اشکال حضرت امام توسط استاد

تا اینجا هر چه گفتیم توضیح کلام مرحوم امام بود بر اساس عبارات ایشان زیرا امام توضیح را به بعد موکول کرده است که برگشت این کلام به تفکیک بین خطاب شخصی از خطاب عمومی قانونی. و امام می‌گوید سرنوشت مسأله را خطاب معلوم می‌کند نه صرف این حرف که بگوییم تکلیف به طبیعی خورده است.

یک جمله هم ما بگوییم و از خطاب بیرون بیاییم. شاید بتوان فرمایش محقق کرکی را نقد کرد ولو اینکه بر حیث خطاب شخصی و قانونی تمرکز نکنیم، یعنی یک نقد مستقلی بیان کنیم.

به عرف می‌دهیم می‌گوید طبیعت را ایجاد کن و این به معنای این است که تغییر عقلی داری بر اینکه هر کدام را خواستی ایجاد کن.

مرحوم امام می‌فرماید: ما به آقایان می‌گوییم که مبنای شما این است که امر به طبیعی خورده است و فهم عرفی ایجاد طبیعی است، حال از محقق کرکی سوال می‌کنیم آیا ممکن است وقتی مکلف در ضيق وقت یا در وسعت وقت و در فرد عرضی یا فرد طولی مامور به ایجاد طبیعی شود یعنی متعلق امر طبیعی باشد ولی فهم عرفی ایجاد طبیعی باشد و در همان لحظه ضدش را هم طلب کنند؟ اگر در همان وقتی که ایجاد طبیعی را خواستند ایجاد ضدش را بخواهند این محل است یعنی اگر در همان وقتی که ایجاد طبیعی را خواستند ایجاد ضدش را هم بخواهند، این تکلیف به محل است و لذا کافی نیست که آقایان بگویند چون متعلق امر طبیعی است، مشکلی نداریم. بله یک راه حل برای محقق کرکی است با مبنای ما که خواهد آمد.

برای توضیح کلام امام باید گفت خطاب یا شخصی است یا خطاب عامه و قانونی است تفصیل خطاب عمومی را خواهیم گفت، ولی اگر خطاب صلّ شخصی باشد یعنی به جناب زیدی که الان مبتلاء به مزاحمت با ازاله است گفته بعث الى الایجاد متوجه تو است آن هم در زمانی که زید مبتلاء به تکلیف به ضد اهم یعنی إزاله است، در اینجا دو ایجاد از شخص زید خواستند، این کاری بهمتعلق تکلیف ندارد که طبیعی بود که درست بود آماشما می‌خواهید از بحث متعلق تکلیف جلوتر بروید و یک تحلیلی کنید و از خطاب شخصی متوجه زید عرفًا این مطلب را در آورید که بعث الى ایجاد طبیعی متوجه تو است و این تکلیف محال است. ولی اگر قائل به مبنای خطاب قانونی شدید که

وقت را شرط واجب می‌دانند به دلیل اینکه وقت غیر اختیاری است می‌گویند وقت از شرط مفروضه است ولی این وجوب قبل از وقت فعلی نمی‌تواند باشد زیرا تفکیک بعث از ابعاع لازم می‌آید و نمی‌شود مولی قبل از اذان وجوب فعلی داشته باشد ولی مکلف نتواند منبعث شود زیرا وقت نماز هنوز نرسیده است وقت مفروض است. هر جا بعث صحیح بود باید ابعاع ممکن باشد. اگر ابعاع ممکن نبود دیگر بعث لغو است لذا آقایانی که وقت را شرط ماده می‌دانند -که البته تعداد زیادی از فقهاء هم قائل به این مطلب هستند زیرا می‌گویند وقت دخالت در مصلحت ماموریه دارد-

می‌گویند مولی وجویی قبل از وقت جعل نمی‌کند زیرا اگر لازمه جعل وجوه فعلی، بعث بدوه ابعاع است که لغو است. و این یک قانون در اصول است. در این فضا باید به محقق کرکی اشکال کرد که اگر مولی در واجب موضع امر فعلی داشته باشد^{۱۸} مکلفی که الان مبتلا به ازاله است قابلیت ابعاع ندارد پس مولی نمی‌تواند او را بعث به صلات کند. اگر تعلق تکلیف به طبیعی معناش این است که بعث الى فرد مزاحم در وقت ابتلاء وجود دارد این غلط است زیرا لغو است و اگر معناش این نیست که بعث الى المزاحم وجود دارد حرف مرحوم امام و علامه طباطبائی درست است لذا یک بیان برای اشکال به محقق کرکی آن کلام مرحوم امام استکه حرف خوبی است که در ظرف خطاب شخصی باید بعث الى ایجاد توجه به زید پیدا کند در زمانی که زید می‌خواهد ازاله کند و این محال است و یک بیان برای اشکال این است که ریشه این مسئله را باید برگردانید به اینکه در ظرفی که زید مخاطب به ایجاد طبیعی است خطاب به ایجاد ضد طبیعی را نداشته باشد و هر امام

. باید دید این اشکال به مرحوم امام کمک می‌کند یا علامه طباطبائی.^{۱۸}

توضیح مطلب: در مسئله دخالت وقت در تکلیف، یک بحثی در مقدمه واجب بیان شد؛ بحث این بود که وقت قید وجوه است یا قید واجب، قید وجوه مثل استطاعت و قید واجب مثل طهارت و استقبال که از شرائط واجب هستند، بنابر مبنای مشهور در بحث فعلیت و انشاء، این گونه نیست که اگر شخص طهارت نداشته باشد وجوه فعلیت پیدا نکند. طهارت باشد یا نباشد وجوه می‌آید ولی استطاعت شرط وجوه است و تازمانی که استطاعت نباشد وجوه حج فعلی نمی‌شود ولی قطع مسافت در حج شرط واجب است.

حال بحث است که زمان چگونه شرطی است؟ اگر یک شرطی در مصلحت تکلیف دخالت کرد، شرط وجوهی شود و اگر در مصلح ماموریه دخالت کرد شرط واجب می‌شود. اکثر آقایان معتقد هستند که وقت در مصلحت ماموریه دخالت دارد لذا وجوه معلق بر وقت نیست بلکه شرط واجب است. اگر وقت در مصلحت ماموریه دخالت کرد و به وجوه نخورد و به تعبیری که در مقدمه واجب بیان کردیم شرط هیأت نبود بلکه شرط ماده بود، آن موقع باید وجوه قبل از وقت هم باشد زیرا وجوه شرطی ندارد نسبت وجوه به وقت مثل نسبت استطاعت نیست که بگوییم تا استطاعت نباشد وجوه حج نیست. حال که وقت به وجوه تعلق نگرفت پس ربطی به وجوه و عدم وجوه ندارد. مرحوم شیخ انصاری مبنای زیبایی اینجا داشت و قائل بود تقیید هیات امکان ندارد به دلیل اینکه معنای حرفي است لذا همه شروط به ماده می‌خورد ولی چون نمی‌شود استطاعت را گردن مردم انداخت پس شرائط ماده بعضی مفروضه هستند یعنی مولی فرض می‌کند بودن این شرائط را و بعد تکلیف می‌کند شرط ماده هستند ولی از شرائط مفروضه تا اینکه مشکل حل شود. آقایانی که

وقت واحد امکان ندارد در جایی که خطاب شخصی باشد ما می‌گوییم اگر تفکیک بعث از انبعاث را قائل شوید امکان دارد ولی شما که می‌گویید امکان ندارد باید این نکته را اول بگویید و در واقع اشکال و حد وسط عوض میشود و حد وسط این کلام لغویت است. یعنی در فضای خطاب شخصی دو تکلیف را متوجه شما می‌کنم ولی قائل به تفکیک بعث از انبعاث هستم، اینجا می‌گویند تفکیک بعث از انبعاث لغو است و لذا شما یک تکلیف را الان بکنو یک تکلیف را بعد انجام بد. لذا صرف اینکه حضرت امام مسأله را بر سر بعث ها و خطاب شخصی برده است به نظر من اشکال تمام نیست یعنی در فضای آقایان اشکال را تمام نمی‌کند زیرا آقایان می‌خواهند مکانیزم را طراحی کنند که دو بعث امکان داشته باشد ولی حرف آنها اشکال انبعاث دارد.

به نظر ما اشکال محقق خوئی که فرمود تراحم نیست وارد است ولی حق با مرحوم امام است در اینکه به فرمایش کرکی اشکال است زیرا انبعاث دو تکلیف با همیگر محقق نیست. اگر آقای محقق خوئی آن گونه که بیان کردیم که این بحث را بردمی سر خطاب شخصی و دو بعث کنم ولی تعلق نداشته باشم که دو انبعاث داشته باشد حرف ما می‌شود. ما فتیم چرا واجب معلق اشکال دارد زیرا گفتیم که فرض واجب معلق این بود که بعث در آنجا فعلی بود و انبعاث استقبالی بود.

حضرت امام نشان دادند که تعلق تکلیف به طبیعی یک بحث است و توجه خطاب به شخص یک حساب دیگر است و در خطاب شخصی تکلیف به طبیعی خورد ولی عرف گفت وظیفه تو ایجاد طبیعی در این وقت است. امام گفت این تکلیف به محال است. ما می‌گوییم وقتی این تکلیف به محال است که شما قائل شوید هر بعثی انبعاث می‌خواهد ولی اگر این مطلب که هر بعثی انبعاثی به

این بود که از خطاب درآورده ولی این مطلب را باید به کلام او اضافه کرد که استلزم جدی این مسئله جدا بودن بعث از انبعاث است.

سوال: این مطلب شما برگرفته از کلام امام است؟

استاد: بله

سوال: امام گفته است که بعث یعنی ایجاد و این محل است. زیرا دو ایجاد نمی‌شود.

استاد: امام گفته بعث به ضد وجود دارد ولی تکلیف به محال است، آقایان می‌گویند بعث وجود دارد ولی مکلف دو ساعت بعد منبعث می‌شود و سازمان جواب اینها به امام این است که من الان شما را امر می‌کنم و زمان را قید مفروض ماموربه می‌کنم. این آقایان به امام می‌گویند ریشه محالیت توجه دو بعث الی ایجاد نیست بلکه ریشه محالیت توقع دو انبعاث در زمان واحد از مکلف است و این مقدور مکلف نیست. قدرت می‌گوید اگر دو بعث متوجه مکلف شد نباید الان برای هر دو منبعث شود بلکه باید یکی را الان منبعث شود و برای دیگری ده دقیقه دیگر منبعث شود و لذا اگر ما گفتیم اشکال تکلیف به محال در توجه دو بعث الی ایجاد در وقت واحد به مکلف است (که این حرف امام است) اینها جواب می‌دهند این اشکال لازم نمی‌آید، ولی ما با ادبیات نجف به آنها جواب می‌دهیم که شما توجه دو بعث الی ایجاد را به مخاطب در زمان واحد فی نفسه اشکال ندارید، بلکه اشکال این است که شما می‌خواهید الان مخاطب، منبعث شود یعنی در حالی که منبعث به اهم است منبعث به ضد مهم شود و این محل است. امام می‌گوید توجه دو بعث الی ایجاد به زید در

دنیال دارد را نخواهید بگوید در واقع اشکال لغویت است، یعنی توجه دو بعث به مکلف در حالی که یکی الان ابعاث دارد و دیگری ده دقیقه بعد لغو است ولی اشکال تکلیف به مجال پیش نمی‌آید.

از یک طرف هم به محقق خوئی می‌گوییم حق با شما بود که صغای تزاحم نبود ولیحق ندارید کلام محقق کرکی را تصحیح کنید، زیرا بالاخره محذور تنکیک بعث از ابعاث پیش می‌آید و اگر بعث از ابعاث جدا نشود قدرت بر تکلیف وجود ندارد. هنر امام سر جای خود است ولی به مرحوم امام می‌گوییم که خطاب شخصی هست ولی چه کسی گفته این تکلیف به محل است زیرا آقایان می‌گویندمشکل ما انفکاک بعث از ابعاث است.

ان شاء الله در آینده خواهیم گفت که در خطاب قانونی نه اشکال لغویت و نه اشکال عدم قدرت وجود دارد، زیرا خطاب شخصی نیست و لذا محذور قدرت از بین می‌رود.

سعه وقت و ضيق وقت نیست و اگر امر به طبیعی تعلق گرفت و «الامر لا يدعوا الا الى ما تعلق به» پس وجهی برای اینکه گفته شود در سعه وقت مزاحمت در کار نیست ولی در ضيق وقت مزاحمت است، مگر ضيق وقت سبب می‌شود که متعلق امر از طبیعی به فرد منتقل شود! لذا اگر بخواهیم کلام محقق کرکی را تایید کنیم باید بگوییم که فرقی بین سعه وقت و ضيق وقت نیست و فرقی بین واجب موسوع و ضيق نیستو لذا تفصیلی که بعضی از آقایان مثل محقق خوئی بر اساس کلام محقق کرکی داده‌اند غلط است.

ثانیاً کلام محقق کرکی نیز غلط است به خاطر اینکه درست است که تکلیف به طبیعی تعلق گرفته است و با سعه و ضيق وقت تکلیف تغیر نمی‌کند، ولی آنچه در فضای خطاب شخصی‌ر وقت مزاحمت از خطاب متوجه زیداست ایجاد طبیعی در آن وقت است و اگر ایجاد طبیعی در آن وقت به واسطه اینکه خطاب شخصی‌است درست باشد پس نمی‌توان در زمانی که ایجاد طبیعی از مکلف خواسته شده است ایجاد ضد آن هم از او خواسته شود. پس بر اساس کلام امام هر دو فرض ضيق وقت و وسعت وقت، صغیری تراحم است. بعد می‌فرمایید: بله اگر خطاب را شخصی نکردید بلکه خطاب را قانونی کردید حساب دیگری دارد.

یک ملاحظه هم ما در اینجا داشتیم و آن اینکه در موسوع نباید تمرکز اشکال را سرتکلیف به مجال ببریم زیرا آقایان که تابع این بحث هستند می‌گویند وقت شرط وجوب نیست زیرا دخالت در مصلحت تکلیف ندراد بلکه قید ماموریه است و لذا مثل طهارت و استقبال است که در مصلحت تکلیف دخیل نیستند بلکه در مصلحت ماموریه دخیل هستند، ولی چون وقت غیر اختیاری است از

جلسه سی و چهارم: مسئله ترتب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۰۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه دیدگاه‌های موجود در بحث تراحم واجب اهم و مهم

سه دیدگاه را مطرح کردیم و تقریباً بحث جمع بندی شد:

دیدگاه اول: دیدگاه محقق خوئی بود که فرمودند این مسئله صغیری مسئله تراحم نیست به خاطر اینکه واجب موسوع مقدور مکلف است به واسطه اینکه صرف وجود طبیعی در این محدوده زمانی از او خواسته شده است و فرض این است که در تمام وقت با واجب اهم مزاحمت ندارد بلکه فقط در بعضی از وقت است و لذا تراحم وجود ندارد و از طرفی کلام محقق کرکی درست است برخلاف استاد ما که به فرمایش محقق کرکی اشکال نمودند و تفصیل قائل شدند ولی دو واجب ضيق، صغیری تراحم هستند.

دیدگاه دوم: دیدگاه مرحوم امام خمینی که ماحصل کلام ایشان این بود: اولاً کلام محقق کرکی را باید توسعه داد به اینکه هیچ فرقی بین واجب موسوع و ضيق نیست و هیچ فرقی بین مزاحمت در

ندارد ما گفته‌یم که مانع لغویت دارد، ولی این نکته در موضع درست است نه مضيق در جایی که خد
اهم واجب فوری است و مقید به زمان نیست.

این سه دیدگاه را اینجا داشتیم و بر اساس این سه دیدگاه مزاحمت واجب موضع با اهم بررسی شد،
البته همه قبول دارند که تزاحم دو واجب غیر زمانی اشکال دارد.

پاسخ اشکال شیخ بهائی به وسیله ترتیب

بر اساس سیری که بیان شد اصل بحث این بود که اگر امر به إزاله‌نجاست، مستلزم نهی از صلات،
يعني ضد عبادی باشد و این نهی، نهی غیری باشد، ثمره این بحث فساد ضد عبادی است بر این
اساس که نهی به عبات خورده است و موجب فساد عبادت می‌شود. مرحوم شیخ بهائی با این حرف
مخالفت کرد و فرمود این ثمره فایده ندارد زیرا حتی اگر نهی هم وجود نداشته باشد قطعاً این صلات
امر ندارد و چون عبادت امر می‌خواهد این صلات بی امر، باطل است. محقق کرکی از اشکال شیخ
بهائی جواب دادند به این نحو که حرف شما در تزاحم واجب موسوع مضيق غلط است زیرا در
موسوع می‌توان امر درست کرد. التیه محقق کرکی از نظر زمانی مقدم بر مرحوم بهائی است لکن این
جواب را در زمان خود مطرح کرده است. در مقابل شیخ بهائی نظریه‌ی دیگری به نام ترتیب مطرح
شد که آن هم از زمان متحقق کرکی شکل گرفته است.

شروط مفروضه می‌باشد چنانچه مرحوم شیخ انصاری فرمودند قبودی که به ماموریه تعلق می‌گیرند
اگر غیر اختیاری بودند مفروضه هستند و انجام ماموریه در فرض تحقق این شروط از مکلف
خواسته شده‌اند، یعنی شروطی هستند که در فرض تحقق آنها از مکلف فعل خواسته شده است، با
وجود این فرض، واجب قبل از وقت نیست زیرا مستلزم تفکیک بعث از انبعاث است و تفکیک
بعث از انبعاث غلط است. و براین اساس مسئله واجب معلق که واجب فعلی و واجب استقبالي
است را منکر هستند یعنی مثلاً وقتی مکلف مستطیع شد واجب حج فعلی می‌شود ولی واجب در
موسم می‌آید و در فاصله استطاعت تا زمان واجب، واجب فعلی است ولی واجب بعداً می‌آید، که
به این وسیله خواستند مشکل مقدمات مفوته را حل کنند یعنی مقدماتی که قبل از زمان واجب باید
انجام شوند. خلاصه ایشانبه واجب معلق اشکال دارند زیرا اتفکاک بعث از انبعاث را لغو می‌دانند، و
با توجه به این مطلب توجه دو بعث فعلی به مکلف در زمان واحد اشکالی ندارد تا وقتی که قرار
است که انبعاث یکی از دو تکلیف در زمان بعد شکل بگیرد. حضرت امام فرمودند اگر خطاب
شخصی باشد و این خطاب به شخص ملکف تعلق گیرد و ایجاد طبیعی صلات و ازاله را بخواهد
این امکان ندارد در حالی به نظر ما اگر ایجاد طبیعی إزاله و ایجاد طبیعی صلات هر دو متوجه
مکلف شود ولی توجه تکلیف نسبت به صلات، به نحو واجب معلق باشد و نسبت به ازاله واجب
منجز باشد، تکلیف بما لا يطاق لازم نمی‌آید و با این فضا در واقع راه سومی را باز می‌کنیم که از یک
طرف این مسئله را از صغای تزاحم بیرون می‌کند چنانچه محقق خوئی گفت زیرا تکلیف بما لا يطاق
نیست ولی این گونه تکلیف را جایز نمی‌کند به دلیل اینکه موجب اتفکاک بعث از انبعاث است که
لغو استو محقق کرکی خواست دو واجب ضد یکدیگر را از کبرای تزاحم بیرون برد و بگوید مانعی

مقدمات بحث از ترتیب

قبل از بیان بحث ترتیب دو مطلب به عنوان مقدمه بحث، باید بیان شود:

مقدمه دوم: مشهور اصولیونی که قائل هستند در عبادیت عبادت، امر نیاز نیست بلکه عبادت را می‌توان با ملاک درست کرد، می‌فرمایند: صلات در مزاحمت با إزاله امر ندارد زیرا واجب اهم، ازاله است و امر به اهم، فعلی است و امر به صلات که مهم است از فعلیت افتاده است، ولی صلات ملاک دارد. گفته‌یم که طبق نظر مرحوم آخوند و مشهور هر حکمی چهار مرحله دارد، مرحله مصلحت، انشاء، فعلیت و تنجز و در بین این مراحل فقط مرحله انشاء و فعلیت حکم هستند و مرحله مصلحت و تنجز حکم نیستند ولی هرگاه حکمی داشته باشیم مثل وجود، این وجود دلالت دارد بر اینکه طبیعی ماموربه، دارای مصلحت ملزم‌های است که مولی تحصیل این مصلحت را واجب کرده است به وسیله امری که به این طبیعی متوجه کرده است. همچنین هر گاه مفسده لازم الاجتناب، وجود داشته باشد مولی به وسیله نهی از طبیعی مکلفین را از مفسده لازم بر حظر داشته است. پس وقتی که مزاحمت شکل گرفت و صلات مهم بود و ازاله اهم بود، امر اهم فعلی شد و امر مهم از فعلیت افتاد به جهت اینکه مکلف قدرت بر انجام هر دو حکم نداشت، مصلحت ملزم از بین نرفته است و برای عبادیت عبادت، حتماً نیازی به امر نیست، بلکه با قصد ملاک نیز می‌توان عبادت کرد.

مخالف این دیدگاه که در عبادیت عبادت، قصد ملاک کافی است و قصد امر مهم نیست، محقق خوئی است. ایشان می‌فرماید: من کبرای این کلام که عبادیت عبادت نیاز به امر ندارد را قبول دارمیعنی می‌پذیرم که بدون امر هم می‌توان عبادت کرد، بلکه با قصد ملاک، قصد مصلحت و قصد محبویت می‌توان عبادت کرد زیرا قبل از گفته‌یم که مولی ملاک را مولی تصور می‌کند و شوق پیدا می‌کند و اشتداد شوق می‌شود و امر می‌کند، وزمانی که مولی نمی‌تواند امر کند ولی آن عمل محظوظ

مقدمه اول: نظریه محقق کرکی بخشی از کلام شیخ بهائی را نقد می‌کرد و آن بخشی بود که ازاله اهم با صلاتی که موسوع است تراحم کند که توضیح آن گذشت و اگر این نظریه درست می‌شد بخشی از کلام شیخ بهائی نقد می‌شد در حالیکه نظریه ترتیب کل کلام شیخ بهائی را نقد می‌کند و به وسیله ترتیب می‌توان برای تمام موارد مزاحمت امر درست کرد. اگر امر درست شود، بر مبنای مرحوم شیخ بهائی که برای عبادت امر می‌خواهد، این عبادت اعماز موسوع و مضيق امر دارد و لذا بطلان آن عبادت، فقط متوقف بر نهی غیری ناشی از امر به ازاله است و اگر امر به اهم مستلزم نهی از ضد باشد که عبادت باطل می‌شود والا این عبادت صحیح است زیرا امر دارد.

مبانی محتاج به نظریه ترتیب

نظریه ترتیب برای مرحوم امام حیاتی است زیرا امام قائل بودند فرقی بین موسوع و مضيق و وسعت وقت و ضيق وقت و بین انحصار فرد ماموربه و عدم انحصار آن نیست و در تمام موارد امر به مهم از فعلیت می‌افتد؛ لذا کسانی که برای عبادیت عبادت، به امر نیاز دارند محتاج مبنای ترتیب هستند.

محقق خوئی نیز در غیر موسوع و مضيق نیاز به ترتیب دارد زیرا این مورد را از صغیر تراحم خارج دانست ولی در تراحم واجب‌های مضيق نیاز به ترتیب دارد.

التزامی قائل شد. مشهور که وجود ملاک را در ظرف تراحم مسلم می‌گیرد از باب دلالت وجوب بر ملاکات است. در حالی که چطور می‌توان این را حجت دانست وقتی مدلول مطابقی از حجت افتاده است. لذا محقق خوئی بر اساس این مبنای گوید هر جا امر رفت، وجود ملاک قابل احراز نیست. در دو واجب مضيق همه قائل هستند امر به مهم از بین می‌رود و ملاک هم قابل احراز نیست پس در تراحم موسوع و مضيق هم اگر در موضع قبول کردیم امر مانده است مکلف به وسیله امر، عبادت کند ولی اگر امر رفت نمی‌توان احراز ملاک کرد. پس ترتیب جایگاه مهمی در اصول پیدا می‌کند زیرا در ظرف تراحم، نه می‌توان با امر و نه با ملاک، عبادت کرد زیرا امر و ملاک وجود ندارد، وقتی توان با امر و ملاک عبادت کرد چاره‌ای نیست الا اینکه امر ترتیبی درست کرد.

محقق خوئی با بیان خیلی فنی می‌فرماید: احراز ملاک که نمی‌توان کرد و فرض هم این است که امر هم نداریم پس چطور می‌توان عبادت کرد؟ ما فعلاً کاری به این نداریم که نهی غیری داریم یا نهی غیری فساد می‌آورد. ولی جون مشهور می‌گویند نهی غیری و امر غیری نداریم این بحث مهم است و لذا مسئله ترتیب برای کسانی که امر و ملاک را از دست دادند خیلی حیاتی است.

بيان محقق خراساني در تبيين نظریه ترتیب

محقق خراسانی می‌فرماید: ریشه تربت به این جمله برمی‌گردد که با قبول اینکه در عبادت عبادت، نیاز به امر است می‌خواهیم امر طولی را مصحح عبادت قرار بدھیم. یعنی قائلین به ترتیب می‌گویند: عبادت امر نیاز دارد ولی نیاز نیست که امر در عرض امر دیگر باشد بلکه امری که برای صحت

مولی است، می‌توانبا قصد ملاک و محبویت عبادت کرد ولی اول باید احراز ملاک کنید و هر جا احراز ملاک کردید و صغیری را درست کردید، در کبرای حرف شما را قبول دارم.

صغرای کلام شما باطل است زیرا وقتی امر رفته است، احراز ملاک چطور است؟ محقق خوئی می‌گوید در دو واجب مضيق که واجب مضيق اهم، فعلی شد و مضيق مهم، از فعلیت افتاد و امر خود را از دست داد از کجا می‌دانید که ملاک دارد یا ندارد؟ در واجب موسوع هم اگر کلام محقق کرکی را قبول نکردید و حرف ما را هم قبول نکردید، و گفتنید صغیرای برای تراحم استو امر ندارد چگونه احراز ملاک می‌توان کرد؟ مشهور آقایان اصولی قائل هستند هر گاه دلالت مطابقی باشد، دلالت التزامی هم هست ولی هر گاه دلالت مطابقی از حجت بیفتند دلالت التزامی همچنان حجت است و صیغه إفعل به دلالت مطابقی، وجوب را می‌رساند و به دلالت التزامی مناط را می‌رساند، زیرا وجوب بعث الزامی مولی است و این لا یمکن تعقله و تصوره الا بمالک مصلحت الملزم پس وقتی امر به صلات تعلق گرفت، بالمتضيق و جوب صلات و بالالتزام مصلحت ملزم است، حال که تکلیف فعلی از بین رفته است یعنی تکلیف باعث از بین رفت، مدلول التزامی آن باقی است. وقتی از ازل با صلّ تراحم کرد به خاطر ازل، صلّ از فعلیت می‌افتد و وجوب که رفت، مدلول مطابقی می‌رود ولی مدلول التزامی باقی است. ولی محقق خوئی معتقد است که باید دونا پوشیدست کیم، یکی پوشید وجود دلالت و یک پوشید حجت دلالت. یک دلالت مطابقی بر وجود و یک دلالت التزامی بر مصلحت داریم، هم دلالت مطابقی بر وجود حجت است و هم دلالت التزام بر مصلحت حجت است ولی اگر دلالت مطابقی بر وجود از حجت افتاد، چطور می‌توان بقاء حجت دلالت

صلات محقق می‌شود و عزم بر عصيان که آمد و جوب صلات می‌آید، و این مانند استطاعت نسبت به حج است.

راه دوم اینکه وجوب صلات مشروط به خود عصيان شود. وقتی به مسجد آمد و مواجه با نجاست شد و جوب ازاله فعلی می‌شود برای اینکه وجوب صلات فعلی شود باید این وجوب فعلی را معصیت کند و عصيان فرع وجود تکلیف است و لذا مسقطات تکلیف چند چیز هستند: اطاعت یا عصيان یا فوت موضوع و عصيان فرع وجود موضوع است کما اینکه عزم بر عصيان فرع بر وجود تکلیف بود. عصيان تکلیف ازاله شرط فعلیت تکلیف صلات است.

اگر این طور شد دو تکلیف طولی وجود دارد یکی تکلیف به ازاله که مطلق است و دیگری تکلیف به صلات که مشروط است و شرط آن عصيان یا عزم بر عصيان است، و خواهیم گفت این دو تحلیل چه آثاری دارند. اگر عصيان به عنوان شرط قرار گیرد به صورت شرط متاخر برای وجود صلات است و اگر عزم بر عصيان شرط وجود صلات باشد به صورت شرط مقابن وجود صلات است و با این وجوب فعلی مشروط می‌توان عبادت را انجام داد و این جان نظریه ترتیب است.

عبادت لازم است، یک امر در طول امر دیگر است اگر توانستیم یک امر طولی در طول امر به ازاله تحويل بدھیم عبادت درست می‌شود، پس اگر امر طولی درست شد، ملاک هم درست می‌شود.

برای درست کردن طولیت، نیاز است به امر مهم مشروط در کنار امر به اهم که مطلق است. در اصول گفته شده است که یک واجب مطلق داریم یعنی واجبی که وجوب آن قید ندارد و واجب مشروط که واجبی است که وجوبش قید دارد. در تراجم إزاله و صلات، که امر به ازاله، وجوب مطلق دارد و لذا فعلی است و چون دارای وجوب مطلق و فعلی است در عرض این وجوب، وجوب صلت فعلیت پیدا نمی‌کند ولیاگر وجوب صلات، مشروط باشد و در طول وجود ازاله قرار گیرد دو مشکل بیان شده دو واجب در عرض هم، حل می‌شود اول اینکه تکلیف به محال لازم نمی‌آید زیرا در طول است و ثانیا اینکه امر فعلی به صلات نمی‌توان کرد و با رفتن امر، احراز ملاک نمی‌شود، این مشکل هم حل می‌شود، زیرا امر به ازاله مطلق است و یک امر به صلات مشروط درست کردیم.

به دو روش می‌توان وجوب صلات را در طول امر به ازاله قرار داد: اول اینکه وجوب صلات را مشروط بر عزم به عصيان و جوب ازاله کرد یعنی واجب مشروطی که وجوب آن شرطی به نام عزم بر عصيان دارد. من یک واجب ازاله دارم و تا وجوهی شکل نگیرد عزم بر عصيان آن معنا ندارد و وجوب صلات مشروط می‌شود بر این عزم یعنی عزم بر عصيان و با این عزم، وجوب صلات می‌آید. اگر کسی که وارد مسجد شد عزم داشت که تکلیف به ازاله را معصیت کند شرط وجود

نیاز به ترتیب ندارد در حالیکه اگرامر را نخواهد بالاخره ملاک را که نیاز دارد، و همان طور که گفتیم بدون ترتیب دچار مشکل می شود.

تبیین بحث ترتیب از لسان مرحوم آخوند

ماحصل اندیشه ترتیب که ازمحقق کرکی شروع شده است این است که امر به مهم را در طول امر به اهم قرار دهیم و طولیت به دو وجه تصویر می شود: یکی اینکه امر مهم را مشروط به عزم عصيان اهم کنیم و دیگر اینکه مشروط به تحقق عصيان در خارج کنیم. پس امر به مهم یا مشروط است به عزم بر عصيان اهم، که فرع بوجود اهم است و تا امر به اهم نباشد من عزم بر عصيان ندارم و از آن طرف امر بر مهم، فرع بر این عزم است و لذا امر به مهم در طول امر به اهم است و یا امر به مهم، مشروط به عصيان امر اهم است شبیه به صورت قبل، که باید امر به اهمی موجود باشد تا عصيان در رتبه لاحق محقق شود و امر به مهم نیز متفرق بر این عصيان است. پس یک امرمشروطی دارم و یک امر مطلق که امر مشروط مهم است و امر مطلق اهم است که شرط امر به صلات یا عزم است یا عصيان و لذا طولیت روشن است.

فرق بین عصيان و عزم بر عصيان

اگرکسی گفت که امر به مهم مشروط به عزم بر عصيان اهم است که به شکل شرط متقدم یا مقارن قابل تصویر است وقتی مکلف وارد مسجد شد و دید مسجد نجس است تکلیف بهازاله کردن

جلسه سی و پنجم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره مسئله ترتیب بود. بیان کردیم که مسلک ترتیب به دنبال این است که عبادیت عبادت مهم را، ولو اینکه تحقق عبادت منوط به قصد امر باشد، تصحیح کند و بیان کردیم این مسلک برایان دسته از فقهایی که در عبادیت عبادت قصد امر را شرط می دانند خیلی مهم است، همچنین برای کسانی که قصد امر را شرط نمی دانند ولی احراز ملاک را لازم می دانند و معقدند که در فضای تراحم نمی شود برای مهم احراز ملاک کرد، خیلی مهم است. بله اگر فقیهی قصد امر را شرط نداند و احراز ملاک را هم در تراحم محقق بداند یعنی بگوید که در مورد تراحم ملاک برای ضد عبادی محقق است نیازی به ترتیب ندارند. پس اگر کسی هر کدام ازاین دو مطلب را علی سبیل منع خلو قائل شود ناگزیر از بحث ترتیب است. از توضیخ ما معلوم می شود که کلام مرحوم مظفر در اصول فقه ناتمام است زیرا ایشان در مقدمه مسئله ترتیب فرمود اگر کسی در عبادیت عبادت، امر نخواهد

شرط متاخر است کهدر اصول تلاش‌هایی برای حل آن شد و اگر این گونه شد عصیان متاخر یعنی عصیانی که ده دقیقه یا یک ربع یا نیم ساعت بعد در خارج محقق می‌شود زیرا این عصیان یک زمانی نیاز دارد که محقق شود و این ده دقیقه یا نیم ساعت‌ظرف تحقق عصیان است یعنی عصیان نیم ساعت بعد محقق می‌شود ولی از باب شرط متاخر، در فعلیت امر به صلات از زمان ورود مکلف به مسجد تاثیر می‌گذارد مثل اجاره که تاثیر در ملکیت سابق از زمان تحقق بیع داشت، این عصیان هم به شکل شرط متاخر اثر در فعلیت امر به صلات، از زمان وجود به مسجد دارد. بالاخره یا از باب عزم که شرط مقارن بلکه متقدم است یا از باب عصیان که شرط متاخر است امر به صلات فعلیت پیدا می‌کند و لذا تحقق ضد عبادی از باب این است که امر دارد آن هم امریکه در طول اهم است. این توضیح آخوند.

تکمله مرحوم آخوند بر بحث ترتیب

مرحوم آخوند یک تکمله‌ای بر بحث ترتیب دارد که بعد از بیان کلام محقق کرکی بیان می‌کند.^{۱۹} ایشان می‌فرماید: اگر امکان ثبوتی ترتیب درست شود، در عالم اثبات نیاز به دلیل نخواهد داشت.

توضیح مطلب: قائل به ترتیب در دو مرحله باید بحث کند، یکی مرحله امکان ثبوتی ترتیب که مخلاص آن در طول بودن امر به مهم است، دوم مرحله اثبات ترتیب است یعنی دلیلی در عالم اثبات

۱۹. مرحوم آخوند در کفايه ابتداء ترتیب راییان می‌کند و بعد کلام محقق کرکی را بیان می‌کند و سپس این تکمله را بیان می‌کند.

نجاست، فعلی می‌شود ولی مکلف تصمیم بر عصیان می‌گیرم وقتی عزم بر عصیان محقق شد، امر به صلات برای او فعلیت پیدا می‌کند به شکل امری که مشروط به شرطی است که آن شرط در رتبه سابق تحقق پیدا کرده است. حال چه تعبیر به شرط متقدم شود یا شرط مقارن، فرقی نمی‌کند و مرحوم آخوند هم هر دو تعبیر را در کفايه بیان کرده است، و خود تحقق عزم متقدم است و بقاء آن مقارن است و این مشکلی ندارد. لکن اگر گفتیم که امر به صلات متوقف بر خود عصیان است این یک مشکلی دارد و آن اینکه اگر امر به صلات مشروط به تحقق عصیان به شکل شرط متقدم شود آن موقع با واقعیت خارجی تطبیق نمی‌کند، زیرا عصیان زمان می‌خواهد، باید زمانی بگذرد که مکلف توانایی انجام ازاله را در آن زمان داشته باشد تا اگر انجام نداد گفته شود که عصیان کرده است، زمانی که مشغول مقدمات شود و برود آب و لوازم تطهیر مسجدبیاورد و لذا اگر کسی گفت عصیان به شکل شرط متقدم و شرط مقارن کار خواهد کرد، این اشکال دارد، زیرا عصیان زمان می‌خواهد، زیرا مکلف زمان می‌خواهد برای ازاله نجاست در حالیکه فرض بحث درباره کسی که است که به محض ورود در مسجد نماز می‌خواند، لذا نمی‌شود عصیان خارجی را به شکل شرط متقدم دخیل در فعلیت صلات کرد مگر اینکه دقائقی در خارج بگذرد، در حالیکه این خلاف فرض ما استو لذا برای حل این مشکل آقایان گفته‌اند عصیان به صورت شرط متاخر خواهد بود که مثل اجازه است کهدر بحث مقدمه واجب برای تصحیح شرط متاخر گفته شد. در بیع فضولی که نیاز به اجازه مالک داریم، اگر گفتیم اجازه لاحق، ناقل است این هیچ اشکالی ندارد و این از نوع شرط متقدم و مقارن است ولی اگر گفتیم که اجازه کاشف است به نحو کشف حقیقی یعنی کشف می‌کند که بیع از زمان تحقق بیعموثر در ملکیت بوده است و این اجازه متاخر که کاشف به کشف حقیقی است

امر ترتیبی را تحويل شما می دهد. لذا اگر کسی با این تکمله بخواهد ترتیب را توضیح دهد باید بگوید: ترتیب له ثبوت و له اثبات، که هر دو را مرحوم آخوند بیان کرده است.

اشکالات مرحوم آخوند به ترتیب

مرحوم آخوند به ثبوت ترتیب اشکال می کند و می فرماید ماحصل توضیح ترتیب این است که امر به مهم در طول امر به اهم است و طولیت یعنی در امر به مهم در رتبه امر به اهم نیست ولی امر به اهم که در رتبه امر به مهم هست و معنی طولیت یعنی این که امر به مهم مشروط به عصيان اهم است ولی اطلاق امر به اهم که باقی است یعنی امر به اهم وجود دارد چه مهمی باشد و چه نباشد و لذا اگر امر به اهم در رتبه امر به مهم وجود داشته باشد - که البته معنای طولیت همین است و معنا ندارد که امر به اهم ساقط شود زیرا سقوط تکلیف سه راه دارد یا به از بین رفتن موضوع است مثل از بین رفتن مسجد یا به اطاعت شدن است یا اینکه عصيان شود اطاعت که نشده است موضوع هم که وجود دارد زیرا نجاست است. اما درباره عصيان، عزم بر عصيان که از شرائط سقوط تکلیف نیست که شما گفتید مشروط به عزم می کنیم، بله خود عصيان خارجی از شرائط سقوط تکلیف است ولی شما خود عصيان را به شکل شرط متاخر آوردید یعنی هنوز عصیانی خارجی تحقق پیدا نکرده است به عبارت اخري عصيان در سقوط تکلیف، شرط مقارن است و عصیانی که ساقط میکند عصيان خارجی است و باید بیاید تا ساقط شود لذا امر به ازل به هیچ دلیلی ساقط نشده است - و

باید ترتیب را اثبات کند. مرحوم آخوند می فرماید اگر امکان ترتیب ثابت شود برای اثبات آن نیازی به دلیل نیست زیرا فرض بحث در جاییاست که ما دو خطاب داریم یک خطاب ازل داریم و یک خطاب صلّ، به بیان دیگر یک ازل التجاسه عن المسجد داریم و یک صلّ داریم. خطاب به اهم یقیناً اطلاق دارد؛ خطاب به مهم، از اول اطلاق داشته است، لکن مزاحمت سبب شد که اطلاق مهم، مقید شود. ازل مطلق بوده است، چه خطاب صلّ باشد و چه صلّ نباشد، از طرفی صلّ هم مطلق بود چه ازل باید و چه ناید، صلّ که به صورت مطلق واجب بوده است علی اطلاقه واجب بوده است بعد ازل به صورت مطلق آمده است با آن مزاحمت کرده است، به خاطر اینکه ازاله فوری و اهم بوده است باعث شده است صلّ که مهم است مشروط به عزم بر ترک اهم یا عصيان اهم شود به شرطی که ترتیب صحیح باشد. اگر ترتیب ثبوتاً درست باشد ما دلیل نمی خواهیم زیرا دو خطاب داریم که این دو خطاب دلالت به ترتیب اثباتی دارند. فقط برای اینکه این دو خطاب دلالت در ترتیب در عالم اثبات کنند یک شرط وجود دارد و آن اینکه قائل شویم که عبادیت عبادت نیاز به امر ندارد و اگر کسی این مبنا را قبول کرد، خود خطابها مسأله را حل می کنند زیرا خطاب صلّ می گوید من صلات با امر می خواهم پس این امر را مقید می کنم به عصيان اهم، تا مشکل حل شود، بله اگر کسی قائل شد به اینکه برای عبادیت عبادت نیاز به امر نیست، در وجود صلّ دو احتمال هست یا بقاء صلّ با ملاک یا بقاء صلّ با امر و نمی توان گفت خود این دو خطاب دلالت بر ترتیب می کنند لذا مرحوم آخوند می فرماید: پس اگر فقهی در عبادیت عبادت، امر را شرط کرد چون خطاب اهم و خطاب مهم هم وجود دارد وجود این دو خطاب و مزاحمت آنها در فضای که عبادت امر می خواهد، یک

به نظر ما اشکال دوم، اشکال مستقلی نیست و این فرع بر فعلیت دو طلب است و اگر کسی توانست اشکال اول را پاسخ دهد این اشکال هم درست می شود.

پاسخ مرحوم مظفر(ره) به اشکال آخوند خراسانی(ره)

مرحوم مظفر که متاخر از آخوند است در اصول فقهه به صدد جواب از مرحوم آخوند برآمده است و میفرماید: مرحوم آخوند میگوید امر به ضدین در آن واحد محال است و آن واحد همان رتبه مهم، یعنی در رتبه مهم، امر به ضدین شده است که محال است. کأن در اینجا یک مغالطه‌ای صورت گرفته است. از آخوند سوال میکنیم که این آن واحد به کجا میخورد؟ اگر آن واحد به جمع ضدین بخورد حرف درست است ولی اگر آن واحد به امر بخورد کلیتش غلط است وقتی شما میگوید امر به ضدین در آن واحد یعنی امری که ضدین را در آن واحد جمع کند این محال است اما اگر آن واحد را قید امر کردید و گفتید امر در یک آن به دو ضد محال است، به ما بگویید بدایم چه مشکلی دارد. آنچه محال است جمع بین ضدین در آن واحد است و از طرف مولی حکیم محال است که به عبد عاصی امر به جمع بین ضدین کند، ولی اگر در اینجا جمع ضدین نباشد یعنی مامور به جمع بین ضدین نباشد بلکه فقط امر، در آن واحد صورت بگیرد محال نیست. پس اگر آن واحد را به امر بزنید یعنی منظور امر کردن به دو ضد در آن واحد باشد مشکل حل میشود و نباید آن واحد را به مامور به زد یعنی امر به جمع بین دو ضد، در حالی که در ترتیب بنا بر عدم جمع است و مولی در آن واحد امر میکند و در رتبه مهم امر کرده است به ازاله و امر کرده به صلات ولی امر در آن

شما قائل هستید که در طول او یک امر دیگری عقلا درست کردید، معنای این کلام این است که در رتبه اشتغال به مهم امر به اهم فعلی است و این طلب ضدین است که محال است.

ان قلت: چه اشکال دارد ضدین متوجه این مکلف عاصی شود و عصيان خودش سبب شده است دچار ضدین شود زیرا اگر اهم را انجام می‌داد و امر به ازاله را امتنال می‌کرد که مهم وجود نداشت.

قلت: مرحوم آخوند جواب می‌دهد که اشکال طلب ضدین، ناظر به مولای حکیم است و مشکل این است که مولای حکیم نمی‌تواند طلب ضدین کند و نمی‌تواند در رتبه مهم برای کسی که قدرت ندارد هم طلب مهم و هم اهم کند و این طور نیست که مولا بگوید اگر این کار را کرده، از تو طلب ضدین می‌کنم؛ کأن شما می‌گوید که طلب ضدین در جایی که به خاطر سوء اختیار ملکف باشد استحاله ندارد. پس اشکال به استحاله‌ای است که ناظر به فعل مولی است و کاری به فعل مکلف نداریم

اشکال دوم مرحوم آخوند^{۲۰} تعدد عقاب است یعنی اگر ملکفی هیچکدام از دو تکلیف را انجام نداد باز قضیه شرطیه نسبت به اهم درست است زیرا به مکلف گفته شده است «ازل النجاسه و ان عصیت فصل» و در این رتبه که هر دو درست است شما دو تکلیف متوجه او کردید پس باید دو عقاب شود زیرا هر دو را ترک کرده است. آیا واقعاً ملتزم به تعدد عقاب می‌شوید که او مستحق عقاب‌یعنی است.

۲۰. مرحوم آخوند می‌گوید این اشکال را به میزای بزرگ می‌گفتم و ایشان به صدد تصحیح اشکال بود ولی نتوانست.

ماموریه شد آیا عاصی دو عقاب می‌شود که ما گفتیم که دو تا نیست بلکه صد تا است زیرا الى ما شاء الله از این ماموریه هایی است که گردن مکلف است و عصيان کرده است.

واحد است و نخواسته که در آن وحد این دو را جمع کند. مولا امر به اهم می‌کند و امر به مهم هم میکن و این دو امر را در آن واحد می‌کند ولی از مکلف، انجام دو ماموریه را در وقت واحد نمی‌خواهد. اساساً در ترتیب، فرض این که شما دو شی دارید در عرض همدیگر، ولی مولا از مکلف نمی‌خواهد که این دو را در عرض یکدیگر انجام دهد، بلکه دو امر داریم و دو ماموره داریم ولی ماموریه این ها جمع کردن نیست، از کجا طلب دو ضد، طلب جمع را بدست آوردید و این آن واحد به طلب می‌خورد یا به جمع بین ضدین به عنوان ماموریه در ترتیب ما جمع ضدین نداریم بلکه اصلاً در ترتیب، حتی اگر فرض جمع امکان داشته باشد، باز مولا ابتدا اهم را می‌خواهد.

بنابراین مرحوم مظفر خواسته -کآن- به اشکال مرحوم آخوند ورود کند و بگوید آن واحد یعنی دو امر در یک زمان هستند، ولی قرار نیست که ماموریه ها جمع شوند. امر الف ماموریه ج دارد و امر ب ماموریه ج دارد ولی قرار نیست که ج و ج در یک زمان جمع شوند بلکه فقط امرها در یک زمان هستند. بعد به آخوند می‌گوید که خود شما در عالم اثبات گفتید که امر اهم اطلاق دارد و امر به مهم اطلاق داد و مزاحمت باعث می‌شودمهم را مقید شود به دلیل اینکه مشهور می‌گویند مهم از فعلیت می‌افتد و لذا ترتیب قبل و بعدی ندارد و از همان اول اهم است لذا شما به ما نشان بدھید که کجا جمع بین ضدین رخ داده است.

استاد: کلام مرحوم مظفر باید بررسی شود و بعد هم که کلام مرحوم نائینی را بررسی کردیم و کلام مرحوم خوئی را بررسی کردیم فقط این جمله درست می‌شود و فقط گرفتار این هستیم که اگر دو

مقدمه اول محقق خوئی درباره ارزش مسأله ترتب

ترتب نزد فقهایی که صحت عبادت را با ملاک، کبرویا و صغرویا قبول ندارند، ضروری است و بعضی از فقهاء مثل شیخ بهایی اصرار دارند که عبادیت عبادت امر می‌خواهد و عبادت را با ملاک نمی‌شود تصحیح کرد و بعضی هم می‌گویند تصحیح عبادت با ملاک امکان دارد ولی احراز ملاک در ظرف تزاحم امکان ندارد - خود محقق خوئی همین کلام را قائل است - این عده از علماء می‌فرمایند در دو واجب مضيق یا در واجب موسوع و مضيق اگر فرمایش محقق کرکی را قبول نکنیم احراز ملاک امکان ندارد زیرا وقتی تزاحم اتفاق افتاد نمی‌توان احراز کرد که مهم ملاک دارد.

مقدمه دوم محقق خوئی در مسأله ترتب

محقق خوئی می‌فرماید: دو واجبی که اجتماعشان در وادی امتنال امکان ندارد یا هر دو موسوع هستند یا هر دو مضيق هستند یا یکی موسوع و دیگری مضيق هستند

در قسم اول که هر دو موسوع هستند قطعاً تزاحمی وجود ندارد مثل نماز آیات در وسعت وقت با نماز یومیه به گردن مکلف تعلق بگیرد نماز آیات که نیم ساعت فرصت دارد و نماز یومیه هم در وسعت وقت هیچ مشکل با یکدیگر ندارند و با هم تزاحم ندارند زیرا زیرا هر دو موسوع هستند. بله اگر هر دو را در یک زمان نمی‌توان انجام داد، قسم سوم نیز قطعاً تزاحم دارند زیرا هر دو مضيق هستند و نمی‌شود هر دو را با هم‌دیگر انجام داد پس قطعاً تزاحم دارند ولی قسم سوم که یکی موسوع است و دیگری مضيق است مثل ازاله که مضيق و فوری است و مثل صلاتی که موسوع است

جلسه سی و ششم: مسئله ترتب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۰۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

فرمایش مرحوم آخوند و مظفر درباره ترتب بیان شد. مرحوم آخوند به صورت جدی منکر بود با دو حد وسط و مرحوم مظفر هم از ترتب دفاع کردند ثبوتاً و فرمودند در استدلال منکرین ترتب مغالطه‌ای وجود دارد

بررسی فرمایش محقق خوئی درباره ترتب

ابتدا فرمایش محقق خوئی را بررسی می‌کنیم که همان کلام محقق نائینی در این بحث است.

محقق خوئی در مقدمه بحث ترتب چند نکته را به عنوان نکات بحث ترتب بیان می‌کند که اولین نکته را ما قبلاً بیان کردیم.

فرد فعلیت پیدا می کند و فردی از صلات که مزاحم با ازاله است امر به ازاله در این فرد فعلیت پیدا کرد، آیا در صلات‌های که در نیم ساعت اول وقت وجود دارند (اول وقتی که از الهدر آن فعلیت دارد) می توان امر را فعلی کرد؟ خیر زیرا در این ظرف که ازاله فعلی است قدرت بر این چند فرد از صلات نیست و لذا تقیید امر صلات به این پنج فرد، امکان ندارد به دلیل عدم قدرت بر امثال که ریشه اش به فعلیت امر مضيق اهم بر میگردد. پس تقیید صلّ به صل فی هذا الوق المزاحم مع الازاله امکان ندارد وقتی تقیید امکان ندارد اطلاق هم ممکن نیست زیرا اطلاق عدم قید است در جایی که شائیت قید باشد و محقق خوئی میگوید مبنای مرحوم نائینی در تقابل مطلق و مقید به دلیل اینکه عدم و ملکه است و مقید شدن امر صل به این افراد در زمان تراحم با ازاله امکان ندارد پس اطلاق صلّ هم نسبت به این افراد منتفی است و این یعنی تراحم یعنی تراحمی داریم بین اطلاق صلّ و فعلیت مضيق تراحم است. کدامیک در وادی امثال درست است و اگر این مضيق نبود این اطلاق هیچ اشکالی نداشت، ولی این مضيق آمد این افراد را از برد و تقیید را خراب کرد، اطلاق هم خراب شد. پس در وادی امثال امر دائیر است بین عمل به مضيق و رفع ید از مطلق، اگر رفع ید کردم از مضيق، اطلاق هیچ مشکلی ندارد و اگر رفع ید از مطلق کردیم مضيق هیچ مشکلی ندارد. در وادی امثال مکلف قدرت می خواهد و عدم وجود قدرت بر یک تکلیف و اطلاق تکلیف دیگر سبب شده که تراحم به وجود می آید بنابراین فرق دوم و سوم این است که در سوم که هر دو مضيق هستند تراحم بین دو تکلیف است و در دومی که یکی موسوع و دیگری مضيق است تراحم بین یک تکلیف و اطلاق تکلیف دیگر است و برای اینکه امانت در نقل ایشان رعایت شود بین کلام خود بعضی جاها خطابین میگوید و بعضی جاها تکلیفین میگویند ولی ماحصل کلام محقق خوئی همین است. پس

آیا تراحم دارند یا نه؟ محقق خوئی می فرماید: قبل ایجاد کردیم که اینجا از نظر استاد ما تراحم است ولی ما قبلا در بحث محقق کرکی گفته‌یم که این مصدق تراحم نیست. چرائی این مسأله به مبنای محقق نائینی در اطلاق و تقیید بر میگردد. ایشان در آنجا قائل شدند که تقابل اطلاق و تقیید عدم و ملکه است. تقابل عدم و ملکه این است که اعمی و بصیر تقابل داشته باشد اعمی عدم بصر نیست بلکه اعمی عدم بصر است فی ما من شأنه بصیر است و لذا به دیوار نمی گوییم اعمی بلکه به شخصی که شائیت بصر را دارد، اعمیگفته می شود در جایی که شائیت ملکه وجود دارد عدم ملکه صدق می کند و لذا گفته شده است که اینها قابلیت ارتفاع دارند در جایی که شائیت ملکه را ندارد ولی در جایی که شائیت هست قابلیت اجتماع و ارتفاع ندارند.

محقق نائینی فرموده است که مقید ملکه است مثل بصر می‌ماند و مطلق نبود این ملکه در جایی که شائیت این ملکه وجود دارد می باشد و لذا اگر کلامی قابلیت تقیید نداشت از نبود قید نمی توان گفت این کلام مطلق است باید قید نباشد قابلیت قید باشد تا بتوان به این کلام مطلق گفت، مثلا در تقسیمات ثانوی گفته شد که قصد امر این گونه است و تکلیفی که که دورنش امر است نمی توان مقید به قصد امر کرد و قابلیت ندارد، لذا کلام نسبت به قیدی مثل قصد امر نه مطلق است و نه مقید. مقید نیست زیرا قید امر نیست و مطلق نیست زیرا قابلیت قید را ندارد و لذا محقق نائینی میگوید تقابل مطلق و مقید ملکه و عدم ملکه است.

محقق خوئی می فرماید این مینا سبب می شود که بین موسوع و مضيق تراحمی بوجود آید و موسوع و مضيق در وادی امثال مزاحم یکدیگر باشند زیرا امر مضيق از باب اینکه اهم است نسبت به این

بنابراین اگر در بحث خودمان نسبت به این چهار فرد از صلات، در این نیم ساعت مزاحم با ازاله هستند و امر به ازاله فعلی است زیرا اهم است و تقييد امر به صلات امکان ندارد زیرا مکلف قدرت ندارد که مولا در اين نيم ساعت هم ازاله را فعلی کند و هم صلات را پس امر به ازاله فعلی است و تقييد صلاتی به اين پنج فرد امکان ندارد وقتی تقييد امکان ندارد حتما اطلاق دارد زیرا فرض اين است که تقابل در بين اطلاق و تقييد ضدان لاثال است. پس تمام دعوا بر سر اين است که تقابل چيست؟ محقق نائيني می گويد که تقييد امکان ندارد پس اطلاق هم امکان ندارد ولی محقق خوئي می گويد تقييد امکان ندارد پس اطلاق پیدا ميکند. اطلاق در اينجا صرف وجود محدد بين دو وقت است (صرف الوجود المحدد بين الوقتين) يعني مولا فقط صرف وجود را می خواهد و هیچ کدام از خصوصيات فردیه را نمی خواهد، صرف وجودی که صلات آن اول و صلات آن دوم و سوم و چهارم و پنجم دخالت در آن ندارد لذا صرف الوجودی داريم که به آن اطلاق ميگويند پس اطلاق رفض القيود است. وقتی اطلاق رفض القيود است و هیچ کدام از خصوصيات فردیه در مناطق ملاک دخالت ندارد، اطلاق با اين تقييد منافات ندارد که اگر تقييد خراب شود اطلاق هم خراب شود بلکه اگر تقييد خراب شود اطلاق باید حتما باید پس صرف وجود می آید و صرف وجود بین دو وقت هم برای مکلف مقدور است و صغري تراحم اصلا وجود ندارد زیرا مکلف قدرت بر انجام تکليف در بين دو وقت دارد، لكن بر مبناي محقق نائيني صغري تراحم وجود دارد زیرا نمی تواند قائل به اطلاق شود زیرا اطلاق شانيت می خواهد و لذا نمی تواند قائل به صرف وجود شود زیرا باید شانيت باشد و اگر بخواهيم رفع يد از اطلاق کنيم و دست از صرف وجود دست برداريم اين

از نظر محقق نائيني قسم دوم داخل در تراحم است به خاطر مزاحمت فعليت یکي با اطلاق ديگري و در قسم سوم تراحم است به خاطر تراحم فعليت دو تکليف با يكديگر، ولی بنابر مبناي محقق خوئي سومي درست است و در كبراي تراحم است زيرا دو تکليف مضيق به اين وقت را نمي شود انجام داد ولی دومي صغري برای تراحم نيسit زيرا تکليف در يك طرف مضيق است و طرف ديگر موسع است و اينجا مشكلی وجود ندارد زيرا مبناي ما در مطلق و مقيد تقابل ضдан لاثال است.

توضیح مبنای محقق خوئی: ضدان یا ضدان مع ثالث هستند، مثل دیوار که یا سیاه است یا سفید ولی رنگ‌های دیگر مانند سبز یا زرد، می‌توان فرض کرد و بعضی وقت‌ها ضدان لاثال هستند، مثل خط که یا مستقیم است یا منحنی ولی حالت دیگری وجود ندارد. مطلق و مقید نیز دو امر وجودی هستند که ثالث ندارند. (مبنای ایشان مفصل است ما خلاصه می‌گوییم)

در ادامه محقق خوئی می‌فرماید: ما نسبت به شارع حرف می‌زنم و در موالي عرفی ممکن است غفلت شود و ممکن است اهمال در کلامشان باشد ولی در مولای حقیقی به دلیل اینکه اهمال به حسب عالم ثبوت محال است یا قید را لحاظ می‌کند یا عدم قید را و ثالث ندارد. بله اگر بگوییم که مولای عرفی که توجه نداشته فرض سوم ثبوتی کرد ولی اگر با مولای حقیقی کار کنیم که به حسب عالم ثبوت اهمال در ثبوت امكان ندارد یا وجود قید لحاظ شده یا عدم قید لحاظ شده است که هر دو امر وجودی هستند و اهمال هم به حسب عالم ثبوت امكان ندارد و لذا اينها ضدان لاثال هستند پس نبود یکي ضرورت ديگري را ثابت می کند یکي که نشد ديگري باید محقق شود؛

معتقد بود که لحاظها قید ندارند زیرا اگر لحاظها قید داشته باشند همه به شرط شی می‌شوند.
انجا یک بحث مفصلی است که تحقیقش سرجای خودش است

ثانیاً وقتی رفته‌یم سراغ ملحوظها، آیا در آنها خصوصیات وجودی داریم که بتوان ملحوظها را رفض کرد و رفع کرد؟ این استباهی است که مرحوم نائینی و محقق خوئی و شهید صدر مرتكب شده‌اند. در ملحوظ از این بحثها نیست و این را هم در آینده در بحث از متعلق نواهی بحث می‌کنیم ولی فعلاً علی المبنی می‌گوییم که لحاظها ظرف هستند نه قید لذا تقابل ضدین که دو لحاظ مطرح شود غلط است و ملحوظ نیز همان ماهیت است که تمام موضوع حکم است و ماهیت مرآتیت برای خصوصیات فردیه ندارد که بتوان رفض کرد یا جمع کرد اول دال را باید پیدا کرد و بعد گفت می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم پس اگر منظور از رفض و جمع قیود، همان خصوصیات وجودی است، این غلط است و اگر منظور سایر مقولات عشر است آن هم غلط است. ماهیت انسان نه نسبت به وجودات مرآتیت دارد و نه نسبت به کم و کیف و وضع و غیره و لذا اولاً یک اشکال به محقق خوئی داریم که می‌خواست لحاظ را وارد کار کند و ثانیاً یک اشکال مشترک به محقق خوئی و نائینی داریم که می‌خواستند در مرحله اطلاق رفض قیود کنند زیرا ماهیت مرآتیت نسبت به وجودات و مقولات ندارد.^{۲۱}

۲۱. استاد فرمودند: ما در این بحث خیلی با استادمان این نکته را مطرح می‌کردیم و به ایشان می‌گفتیم که ماهیات مرآتیت برای خصوصیات ندارند.

مزاحمت می‌کند اطلاق اولی با دومی و ریشه اینکه محقق نائینی قائل به این که موسع و مضيق صغای تراحم هستند و ما که قائل به تراحم نیستیم، ریشه‌اش به این مبنای بر می‌گردد.

فتحصل مما ذكرنا... که ما نه فرض اول را داخل در تراحم می‌دانیم که دوتا موسع هستند و در مضيق‌ها صغای تراحم است زیرا تکلیف رفته روی دوتا مضيق ولی در جایی که یکی موسع و دیگری مضيق است باید دید مبنای ما چیست اگر مبنای محقق نائینی باشد صغای تراحم است و اگر مبنای محقق خوئی باشد تراحم نیست.

اشکال بر فرمایش محقق خوئی(ره)

این کلام محقق خوئی غلط است به دلیل همان فرمایشی که از حضرت امام نقل کردیم. خلاصه مطلب این است که در بحث مطلق و مقید باید بحث کرد که حقیقت مطلق و مقید چیست؟ آیا اطلاق به لحاظ بر می‌گردد که اسم آن اطلاق لحاظی است و بعد بگوییم لحاظ قید و لحاظ عدم قید، دو امر وجودی هستند و در نتیجه تضاد درست شود؟ یا لحاظها ظرف هستند و قیدتی درونشان نیست بلکه ملحوظها محل بحث هستند، لذا کسانی مثل محقق خوئی وقتی می‌روند در فضای اطلاق و تقیید لحاظ‌ها را به عنوان امور وجودی مطرح می‌کنند بله اگر لحاظ‌ها قید باشند همین طور است که می‌گویند. یک بحث بسیار مفصل در اصول فقهه بیان شد و مرحوم مظفر از شمرات این بحث بدون اینکه دوباره تکرار کند استفاده می‌کرد و در مطلق و مقید هم کلام نایینی را زد زیرا

یک ماهیت است که تمام الموضع حکم قرار گرفته است و پله سوم اینکه باید حیث ثبوت و اثبات جدا شود.

اگر از این سه مرحله را بررسی کردیم بعد به محقق خوئی می‌گوییم شما اقتضای خطاب کار می‌کنید یا تکلیف. مرحوم امام در این نقطه چهارم کار کرده است و ایشان اشکال می‌کند که شما می‌گویید که متعلق تکلیف صرف الطبیعه است ولی در خطاب شخصی عرف ایجاد این طبیعت را از ما می‌خواهد بله اگر خطاب قانونی باشد بحث دیگری دارد. پس این نکته چهارمی که امام می‌گوید با فرض این است که حرفهای مبنایی ما همه کنار است یعنی با فرض قبول سه نکته محقق خوئی، از ایشان سوال می‌کنیم که صرف الطبیعه محدود بین حدین برای خطاب قانونی است یا شخصی؟ اگر خطاب شخصی است، پس داریم به شخص مکلف خطاب می‌کنیم که الان انجام بد و اگر بگویی که شخصی نیست پس دو واجب مضيق هم مشکل ندارند. این بحث ما را آماده می‌کند برای بحث خطابات قانونی و شخصی و عبارات محقق خوئی را نگاه کنید که خطاب می‌گوید یا تکلیف. ایشان در عبارات خود یک جا می‌گوید تکلیفین و یک جا می‌گوید خطاب که خطاب غیر تکلیف است و امام می‌گوید شما بار خطاب را بیاورید سر تکلیف بگذارید تا بحث کنیم که این را از خطاب در می‌آورید یا از تکلیف و صرف اینکه می‌گوید تکلیف این است آیا کار را تمام می‌کند یا نه؟

مطلوب بعد اینکه: آیا محقق نائینی که گفت تقابل مطلق و مقید، عدم و ملکه است، بحث ثبوتی داشت یا اثباتی؟ بحث شانیت را در عالم ثبوت مطرح می‌کرد یا اثبات؟ نباید بین ثبوت و اثبات خلط شود. یک بار در عالم ثبوت بحث شانیت را مطرح می‌کنیم و یک بار در عالم اثبات و ظاهر کلام محقق نائینی این است که در عالم ثبوت نخواسته بیان کند ولی محقق خوئی به عالم ثبوت می‌برد و می‌گوید که اهمال در ثبوت امکان ندارد در حالیکه محقق نائینی این را در عالم اثبات بیان کرده است و شمره مسأله تقابل و شانیت که یک بار ثبوتی و یک بار اثباتی است در مسأله تقیید امر به قصد امر معلوم می‌شود که این تقیید اثباتی است و یا در مسأله تقیید تکلیف به علم معلوم می‌شود که این تقیید ثبوتی است. مثلاً تقیید تکلیف بر علم محظوظ ثبوتی دور دارد و لذا مرحوم مظفر گفت مشکل این با هزار بیان هم حل نمی‌شود زیرا علم است که فرع بر معلوم است پس امکان ندارد که معلوم فرع بر علم باشد یعنی نمی‌شود تکلیف فرع بر علم باشد بلکه علم فرع بر وجوب و تکلیف است. ولی اگر خواستیم تقیید امر به قصد امر را بحث کنیم این را با دو بیان می‌توان حل کرد. اول امر را گفته شود و بعد در دستور دیگری تقیید را بیان شود و این نشان می‌دهد که تقیید به قصد امر محظوظ اثباتی دارد.

پس باید اول این سه پله را بررسی کرد. پله اول اینکه لمحظها ظرف هستند و پله دوم اینکه ملحوظها ماهیت هستند و ماهیت هیچ مرآتیتی به وجودات و مقولات حتی عدم ندارد و با توجه به این نکته کلام محقق خوئی و حرف شهید صدر که در ملحوظها تناقضی دیده است و ملحوظها را وجود و عدم فرض گرفته است غلط است و ماهیت مرآتیتی نسبت به وجود و عدم ندارد و ملحوظ

است که شانیت تقید باشد و لذا عملاً تزاحم بین اطلاق مهم و تکلیف اهم مضيق لازم می‌آید ولی طبق مبنای ما که تقابل مطلق و مقید ضدان لاثالث است وقتی مقید نباشد ضد دیگری که مطلق است باید وجود داشته باشد و این‌ها ضدان لاثالث هستند و اهمال ثبوتی نیز برای مولای حکیم امکان ندارد وقتی نتوان نسبت به این بخش از زمانمقيید کرد، باید نسبت به این افراد اطلاق داشته باشد و معنای اطلاق، صرف وجود است که محدود بین این دو حد زمانی مبدأ و منتها است و لذا خصوصیات هیچ تاثیری در فرد مزاحم و غیر مزاحم ندارند و لذا در اینجا نیازی به ترتیب نیست و ترتیب فقط در دو مضيق نیاز است.

بررسی مقدمه دوم محقق خوئی(ره) در بحث ترتیب

در کلمات محقق خوئی چند نکته مبنایی داریم که فعلاً بیان نمی‌کنیم ولی چند نکته بنائي در کلمات ایشان وجود دارد و آن اینکه در فرمایش ایشان گاهی تعبیر به خطابین و گاهی تعبیر به تکلیفين می‌شود ایشان می‌فرماید: «و يترتب على ذلك وقوع المزاحمة بين إطلاق الواجب الموسع و خطاب الواجب المضيق فلا يمكن الجمع بينهما، إذ على تقدير فعلية خطاب الواجب المضيق يستحيل إطلاق الواجب الموسع بالإضافة إلى الفرد المزاحم، اذن لا بد اما ان ترفع اليد عن إطلاق الموسع و التحفظ على فعلية خطاب المضيق، و اما ان ترفع اليد عن خطاب المضيق و التحفظ على إطلاق الموسع فالنتيجة ان هذا القسم داخل في محل النزاع- كالقسم الثالث- غاية الأمر ان التزاحم في القسم

جلسه سی هفتم: مسئله ترتیب

تاریخ : ۹۵/۱۱/۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره فرمایش محقق خوئی در مسئله ترتیب و مقدماتی بود که ایشان بیان فرمودند. مقدمه دومی که بیان کردند این بود که در دو واجب مضيق به مسئله ترتیب نیاز است ولی در جایی که دو موسع و یا موسع و مضيقی تزاحم کنند به ترتیب نیاز نیست زیرا در موسعین یا موسع و مضيق تزاحمی نیست، در اولی که همه قبول دارند که تزاحم نیست و در دومی طبق مبنای محقق خوئی در مطلق و مقید تزاحمی نیست و لذا نمی‌توان گفت امر مهم در وادی امثال از فعلیت ساقط شده است زیرا منشأ تزاحمی که محقق نائینی قائل است از باب مبنای ایشان در باب مطلق و مقید است زیرا ایشان قائل است که تقابل مطلق و مقید، تقابل عدم و ملکه است و لذا در مزاحمت بین موسع و مضيق فعلیت مضيق سبب می‌شود امر مهم نسبت به این قطعه از زمان، فعلیت پیدا نکند و به دلیل اینکه تقید به افراد در این بازه از زمان محال است اطلاق هم از بین می‌رود زیرا اطلاق در جایی

می شود که اگر در بعث به طبیعی، نگاه به ماهیت است هیچ فرقی بین موضع و مضيق و ضيق وقت و عدم ضيق وقت نیست و اگر خطاب را نگاه می کنید که خطاب شخصی به فرد خاص در زمان خاص است، فکذک.

پس باید حدود این کلمات مشخص باشد و باید بدانیم محقق خوئی می خواهد صرف وجود را از داخل خطاب این فرد به ایجاد طبیعی در بیاورد، یعنی چون به فلان شخص مانند بکر گفته شده است «صل» در فضای خاص و زمان خاص در واقع گفتیم برو ایجاد کن و از خارج می دانم که این ایجاد، یعنی یک بار ایجاد طبیعی کند و در اول اوقات ایجاد باید ایجادش کند. پس همه اینها را باید مشخص باشد که مثلا اگر یک خطاب شخصی به بکر شد، واجب موضع باشد چه می شود و واجب مضيق باشد چه می شود و واجب فوری غیر موقت باشد چه می شود و واجب غیر فوری باشد چه می شود. در جایی که به زید خطاب شخصی می شود و عرف ایجاد طبیعت را از آن می فهمد و این بار معنایی از تکلیف می آید یا از خطاب می آید؟ این وجود را از کجا آورید؟ آیا وقتی می گوید معنای بعث الى الطبيعة، ایجاد طبیعت است این ایجاد را مقتضی اطلاق می گیرید یا از اطلاق فهمیده نمی شود، بلکه از فهم عرف از بعث به طبیعت، ایجاد را در می آورید؟ ایجاد طبیعت وقتی در خطاب شخصی به زید، در زمان خاص تعلق بگیرد آن موقع تعلق دو خطاب خاص به زید امکان ندارد، یعنی تعلق خطاب اهم و مهم با هم دیگر امکان ندارد، بنابراین بحث اصلی و مهم، بعد از فراق از دعواهای مبنای مانند اطلاق لحاظی و یا شائینت ثبوتی یا اثباتی، این است که وقتی وارد صل می شویم یک بعث و یک طبیعیداریم، که باید این بعث به طبیعی را درست معنا کنیم! ممکن

الثالث بین نفس الخطابین و التكليفين، و في هذا القسم بين إطلاق أحدهما و خطاب الآخر.^{۲۲}
گاهی تعبیر به خطابین و تکلیفین می کند و گاهی اطلاق یکی و خطاب دیگری است، کلام محقق نائینی را نیز به همین شکل بیان می کند، خلاصه باید روشن باشد که با تکلیف و متعلق تکلیف کار می کند و بحث سریع به طبیعت صلات و بعث به طبیعت انقاد است و اگر این باشد مسأله خطاب را باید جدا کرد و در تکلیف یک بعث داریم که از هیأت بdst می آید و یک ماهیت و طبیعت که از ماده بdst می آید و در هیچ کجای «افعل» بحثی از وجود خاص یا مشخصات وجودیه یا صرف وجود نیست، بلکه فقط طبیعی داریم که متعلق بعث است و لذا اگر کسی معنای اطلاق را وجود یا صرف وجود یا وجود استغراقی بداند و بگوید اطلاق شمولی و بدلي داریم و یا بگوید یک جا صرف وجود داریم و یک جا وجودات متعدد داریم، اشتباه است زیرا هیچکدام اینها از اطلاق و إفعـل و از ماهیت و بعث به طبیعی بdst نمی آید و باید حساب تکلیف و طبیعی که در متعلق این بعث است را روشن کرد.

اما اگر مسأله خطاب مطرح شود، اگر خطاب شخصی باشد یعنی خطابی است که متوجه شخص خاص در زمان خاص است و اگر عرف از این خطاب خصوصیت را فهمید یعنی عرف از این خطاب ایجاد طبیعت را در این زمان فهمید، در این فضـا اگر شما بگوید که دو واجب مضيق، صغـرى تراحم است ولی دو موضع و همچنین در موضع و مضيق صغـرى تراحم نیست، به شما اشکال

۲۲. محاضرات فی أصول الفقه (طبع دارالهادی)؛ ج ۳؛ ص ۹۲

مشهور همان خطاب شخصی است چه می‌شود؟ بعد از فراق از هر کدام باید دید سهم تکلیف چقدر است و خطاب شخصی چه سهمی دارد خطاب قانونی چه سهمی دارد و خروج از کبرای تراحم چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟

در اینجا باید این سه مسئله را شماره گذاری کرد: یک: بعث به طبیعی خورده است؛ دو: اگر بعث به طبیعی باشد اطلاق طبیعی به چه معنایی است و آیا وجود از اطلاق در می‌آید؟ ممکن است وجود را از فهم عرفی بعث به طبیعی در بیاوریم ولی مشهور، بعث به طبیعی را وجود طبیعی به معنای صرف الوجود یا به استغراق گرفته‌اند؛ سه: خطاب چه نقشی را در بعث الى الطبيعی دارد و مراد از خطاب، خطاب شخصی است و اگر شخصی است در دو واجب موسّع و مضيق و واجبین موسّعین و واجبین مضيقین هم شخصی است و اگر کاری به خطاب خاص در زمان خاص نیست و فقط یک بعث الى الطبيعی باشد که از درون آن صرف وجود طبیعی را در آورده شده است، ابهامی در اینجا به وجود می‌آید.

به نظر می‌رسد در فضای خطاب شخصی که ایجاد طبیعت از تکلیف در نیامده است بلکه عرف، ایجاد طبیعی را فهمیده استاشکال تکلیف به محال لازم می‌آید و این همان اشکال علامه و امام است، یعنی نمی‌توان دو تا خطاب شخصی مشتمل بر بعث فعلی را گردن ملکف گذاشت.

تمام این اشکالات ذیل کلام محقق کرکی، و در فضای خارج از ترتیب است.

است عرف از این بعث به طبیعی ایجاد طبائع را در آورد. بعد ایجاد طبیعی را با یک خطاب شخصی به زید متوجه می‌کنیم که این معنا است که او باید الان ایجاد کند و با وجود این، معنا ندارد که به زید بگوییم الان این طبیعی را ایجاد کن و در خطاب شخصی دیگری دوباره بگوییم که الان امر دیگری را هم انجام بده و این اشکال همان اشکال علامه طباطبائی در حاشیه کفایه و امام خمینی است. اما اگر خطاب قانونی کار کنیم و با خطاب خاص در فرد خاص در زمان خاص کار نکنیم بلکه بگوییم متعلق تکلیف طبیعی است و عرف هم از تعلق بعث به طبیعی ایجاد طبیعت را می‌فهمد ولی نه در فضای خطاب شخصی بلکه در فضای خطاب قانونی، این کلام دیگری است که ممکن است بعد ما مبنای امام خمینی مسئله را حل کنیم.

پس مطلب مهمی که در تحلیل کلام محقق خوئی باید مقداری مورد بررسی قرار گیرد این است که باید تفکیک بین خطاب و تکلیف کنید زیرا ایشان یک جا می‌فرماید: «ویترتب علی ذلک وقوع المازحمة بین إطلاق الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيق، فلا يمكن الجمع بينهما» اطلاق واجب موسّع یعنی واجب موسّع، خطاب ندارد و تاثیر این خطاب در اینجا چیست؟ و آن طرف که می‌رسد، خطاب واجب مضيق را مطرح می‌کند: «إذ على تقدیر فعلية خطاب الواجب المضيق يستحيل إطلاق الواجب الموسّع بالإضافة إلى الفرد المزاحم، إذن لا بد إما أن ترفع اليد عن إطلاق الموسّع والتحفظ على فعلية خطاب المضيق، وإما أن ترفع اليد عن خطاب المضيق والتحفظ على إطلاق الموسّع». ۲۳ چرا یک طرف خطاب آورده و یک طرف تکلیف؟ و این خطابکه در فضای

۲۳. محاضرات فی أصول الفقه (طبع مؤسسة احياء آثار السيد الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۳۸۶.

از الله هم داریم و فقط نیاز به اطلاق و تقید داریم، یعنی بحث تقید امر به صلات است، زیرا امر به صلات در طول امر به ازاله باشد. «فلا يحتاج وقوعه إلى دليل، والوجه في ذلك: هو أنّ تعلق الأمر بالمتراحمين فعلًا على وجه الاطلاق غير معقول، لأنّه تكليف بما لا يطاق وهو محال، ضرورة استحالة الأمر بازالة النجاسة عن المسجد والصلوة معاً في آخر الوقت، بحيث لا يقدر المكلف إلّا على إتيان إحداهما». ^{۴۴} و این کاملا درست است.

مقدمه پنجم محقق خوئی(ره) در مسئله ترتب

محقق خوئی در مقدمه پنجم که بسیار مهم است، می‌فرماید: محقق نائینی ترتب را در جایی قائل است که دلیل مهم مقید به قدرت شرعی نشده باشد، یعنی در ترتب ما یک بار مهم را مقید به قدرت عقلی می‌کنیم اعم از قدرتی که مقتضی حکم عقل باشد یا قدرتی که از خطاب باشد ولی شرعی نیست. بعضی وقت‌ها قدرت در لسان دلیل می‌آید مثل استطاعت که قدرت خاص است و این قدرت در ملاک دخیل است ولی بعضی وقت‌ها قدرت دخیل در ملاک نیست و در لسان دلیل شرعی وارد نشده است که این قدرت یا از خطاب از باب لغویت بعث غیر مقدور استفاده می‌شود یا از حکم عقلایز باب قبح تکلیف عاجز استفاده می‌شود و این قدرت با قدرتی که از لسان دلیل می‌آید فرق دارد. سپس محقق نائینی می‌فرماید: ترتب در جایی صحیح است که واجب مهم مقید به قدرت هست لکن نه از جنس قدرت شرعی؛ زیرا اگر مهم با اهم مزاحم شد و مهم مقید به قدرت شرعی

.۴۴. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۳۸۹.

خلاصه اشکال: اگر خطاب شخصی را به مسئله اینکه متعلق تکلیف طبیعی است ضمیمه کنیم، صغیر تراحم وجود دارد و اگر از این خروج کنیم و بگوییم که با طولیت می‌توان این مشکل را حل کرد این یک بحث دیگر است.

مقدمه سوم محقق خوئی(ره) در مسئله ترتب

محقق خوئی در مقدمه سوم می‌فرماید: ترتب یک مسئله عقلی است یعنی در ترتب یک دعوای عقلی وجود دارد که آیا تصویر ترتب و طولیت رافع محدود عقلی هست یا نیست. لذا ترتب کاری به دلالت دلیل و حیث اثباتی ندارد و بحث درباره این است که اگر اهم فعلی شود در رتبه اهم مهم فعلی نمی‌شود لکن عقلاً اشکال ندارد که در فرض عصیان اهم یا عزم بر عصیان اهم، مهم فعلی شود به بیان دیگر در ترتب بحث درباره این است که اگر در فرض طولیت، امر به اهم در رتبه سابق از مهم باشد و در رتبه لاحق هم باشد و امر به مهم فقط در رتبه لاحق باشد، این مشکل عقلی دارد یانه؟ این مقدمه‌ای ایشان بیان کردند صحیح است و ما هم می‌پذیریم.

مقدمه چهارم محقق خوئی(ره) در مسئله ترتب

محقق خوئی در مقدمه چهارم می‌فرماید: در ترتب دعوای اثباتی نداریم بلکه یکفی فی وقوع ترتب امکانه، زیرا ما در شریعت هم امر به اهم داریم و هم امر به مهم، و لذا ترتب حیث اثباتی ندارد تا اینکه در مقام اثبات برای اثبات ترتب نیاز به دلیل باشد، بلکه در مثال امر به صلات داریم، امر به

مکلف گفت: تو مکلف به طهارت تراویه بودی حال اگر عصیان طهارت تراویه کردی، می‌توانی یک امر ترتیبی برای وضو درست کنی. محقق نائینی می‌فرماید: امر به وضو مقید به قدرت شرعی شده است که ریشه در ملاک دارد پس وقتی قدرت برود ملاک هم می‌رود وقتی ملاک رفت امر ترتیبی نداریم. در فضای عصیان اهم یعنی در فضای فعلیت امر اهم و نبود قدرت شرعی بر مهم، ملاک برای عمل مهم وجود ندارد و لذا امر ترتیبی برای مهم وجود ندارد. لذا فتوای فقهاء به اینکه‌اگر کسی که مامور به تیم است وضو بگیرد وضو باطل است از باب این است که ملاک احراز نمی‌شود. و شیخ انصاری هم برای قصد قربت، ملاک را کاف می‌داند ولی ملاک ندارد. میرزا بزرگ هم می‌گوید که این وضو باطل است زیرا ملاک ندارد و ترتیب هم بدون ملاک درست نمی‌شود. پس در جایی ترتیب دارد که مهم مقید به قدرت شرعی نباشد. بلکه قدرت عقلی باشد. محقق خویی در اینجا به محقق نائینی اشکال می‌کند که اگر طبق مبنای شما ترتیب منحصر در موارد قدرت عقلی شود لازمه آن از بین رفتن ترتیب است.

بعد باید این بحث را در فضای خطاب قانونی برد و دید چه مشکلاتی برای فقه درست می‌کند. ابتدا باید با سازمان مشهور کار کرد تا بعد با فضای غیر مشهور کار کرد.

باشد، اگر در فرض معصیت اهم بخواهید برای مهم به وسیله ترتیب امر درست کنید در اینجا برای مهم امر ترتیبی درست نمی‌شود زیرا ملاک ندارد زیرا در جایی که مهم مقید به قدرت شرعی باشد مهم ملاک ندارد تا بتوان برای آن امر ترتیبی درست کرد. ملاک را باید از اطلاق متعلق درست کرد و متعلق اگر مطلق بود ملاک درست می‌شود و امر ترتیبی درست می‌شود ولی اگر متعلق مطلق نباشد بلکه مقید به قدرت شرعی باشد وقتی تراحم با اهم کند قید متنفسی می‌شود، پس ملاک متنفسی می‌شود، مانند وضوء در مواردی که مکلف ماموریه تیم است. در مقابل امر به طهارت مائیه یعنی وضو و غسل، امر به طهارت تراویه است. امر به طهارت تراویه طبق آیه «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً قَيَّمَوْا...»^{۲۵} مقید به «ان لم تَجِدُوا مَاءً» است وجودان از باب قرائن داخلی و خارجی به قدرت شرعی معنا شده است، «ان لم تَجِدُوا مَاءً» فقط به معنای عدم وجود تکوینی آب نیست بلکه اگر آبی باشد ولی مکلف نتواند شرعاً استفاده کند یا اگر آبی از مکلف دور باشد که رسیدن به آن مشقت شرعی دارد، مشقتی که شارع، از مکلف رفع حرج کرده است، همه این موارد در حکم «ان لم تَجِدُوا مَاءً» است پس شارع مکلف‌ها را تقسیم می‌کند به مکلف‌های واجد ماء و غیر واجد ماء و تیم متفرع بر عدم وجود ماء شده است یعنی تیم مقید بر عدم قدرت شرعی شده است. پس آیه تنبیه برای مکلفین واجد و عدم واجد است پس وضوء مقید به وجودان ماء می‌شود به دلیل اینکه تیم مقید به عدم وجودان ماء شده است و اگر وضو مقیده شد بر قدرت شرعی یعنی وجودان ماء، وقتی مکلف مامور به تیم شود می‌توان گفت «ان عصیت توضوء» و امر ترتیبی برای وضوء درست کرد یعنی به

۲۵. سوره مائدہ، آیه ۶

به دلیل که مراجعه می‌کنیم، آیه و جوب طهارت مائیه می‌گوید «فَاغْسِلُوا وُجُوهُكُمْ وَ أَيْدِيکُمْ إِلَى الْمَرَاقِقِ وَ امْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهُرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجْدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»^{۲۷} و به دلیل اینکه تفصیل قاطع شرکت است آیه مکلفین را دو دسته می‌کند یا غیر واحد ماء هستند که اینها مکلف به تیم هستند و از باب مقابله و برای اینکه تفصیل داده شود که ما فرض ثالثی نداریم دسته دوم واحد ماء هستند که مکلف به طهارت مائیه هستند لذا آیه مکلفین را دو قسم می‌کند واحد ماء که مامور به طهارت مائیه است و فاقد ماء که مامور به تیم است و عدم وجود ماء با توجه به قرائن داخل آیه و خارج آن به معنای عدم قدرت شرعی است زیرا در آیه می‌فرماید: «ان کنتم مرضی...» و مرض به معنای فقدان تکوینی آب نیست ولی چون مریض است واحد ماء نیست و تمکن از آب ندارد پس قدرت بر استفاده از آب ندارد، پس با توجه به قید «ان کنتم مرضی»، عدم وجود ماء یعنی عدم مقدوریت شرعی بر استفاده از آب و مقابله قدرت شرعی بر استفاده از آب است پس طهارت مائیه، معلق بر تمکن و قدرت شرعی برآشده است. قرائن خارجیه هم می‌گویند کسی که استعمال آب برای او ضرر و حرج دارد واحد ماء نیست و باید تیم کند، بنابراین وقتی وضو مقيید به وجود ماء شد و در آیه تفصیلی داریم که قاطع شرکت است نتيجه اين است که هر جا وضو با يك امر ديگري مزاحم شد که اهم بود و فعليت داشت، پس اين وضو مقدور شرعی مکلف نیست، وقتی مقدرو نبود یعنی ملاک ندارد و اگر ملاک نداشته باشد، پس چطور امر ترتیبی درست

۲۷. سوره مائدہ، آیه ۶

جلسه سی و هشتم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

نظر محقق نائینی در عدم جریان ترتیب در واجبات مقید به قدرت شرعی بحث درباره فرمایش محقق خوئی بود، ایشان در مقدمه پنجم مسئله ترتیب، فرمایشی را محقق نائینی بیان کردند مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند که تفصیل کلام محقق نائینی را باید بررسی کنیم.

محقق نائینی فرمودند: اگر مهم مقید به قدرت شرعی شود، نمی‌توان برای آن امر ترتیبی درست کرد و در واقع تفصیل است بین جایی که قدرت عقلی در مهم ملحوظ شده استو جایی که قدرت شرعی در مهم ملحوظ است.^{۲۶} ایشان می‌فرماید قدرت شرعی که از لسان دلیل می‌آید دخالت در ملاک دارد و اگر مهم معلق بر قدرت شرعیش، پس در صورت عجز از انجام مهم، فاقد ملاک است و در نتيجه امر به مهم وجود ندارد زیرا اوامر به شکل ترتیبی باشند یا و به شکل استقلالی، همگی فرع بر ملاک هستند، پس اگر مهم فاقد ملاک است یعنی فاقد امر است، مثل مواردی که در طهارت مائیه

۲۶. اصل مبنای ایشان روشن است که ما قبلا در بحث ثمره ضد خاص مبنای ایشان را بیان کردیم.

وضو مقدور شرعی مکلف نیسب و قتی مقدور شرعی مکلف نبود فاقد ملاک است و ترتیب نمی‌تواند برای آن امر درست کند.

محقق نائینی دو مثال زندن. یک مثال موارد امر به تیم است که اگر کسی ماموریه تیم شد ولی تیم نکرد و وضعه گرفت یا در مواردی که مامور به تیم است، غسل کرد، در حالی که تیم اهم است و امر به تیم فعلی شد، آیا می‌توان با ترتیب یک امر به طهارت مائیه درست کرد و گفت وضع غسل این شخص صحیح است؟ ایشان می‌فرماید این وضع فاقد ملاک استو امر ندارد و لذا فقهای ما فتوا به صحت این وضع ندادند، فقهایی مثل میرزای بزرگ که ترتیبی بوده‌اند فتوا به صحت ندادند، حتی فقهایی مثل شیخ که قائل هستند با ملاک می‌توان عبادت کرد نیز فتوا به صحت ندادند و این به خاطر این است که در اینجا ملاک برای وضع نیست پس امر ترتیبی هم نیست؛ خلاصه علی تمام مبانی وضع مشکل دارد.

مثال دوم جایی که طهارت مائیه با رفع خبت مزاحمت می‌کند یک مقدار آب در اختیار مکلف است این آب را یا باید صرف رفع خبت از ثوب یا بدن کند یا رفع حدث کند و وضع بگیرد پس تراحم بین رفع خبت و حدث است. یا مثلاً یک مقدرا آب دارد که یا باید جان خودش و جان نفس محترم نجات بدهد یا وضع بگیرید. شارع گفته جان نفس محترم را نجات بدهد و در رفع خبت گفته خبت بدل ندارد ولی حدث بدل دارد و به مکلف گفته است رفع خبت کند و به جای وضع، تیم کند، لذا رفع خبت و نجات جان نفس محترماهم هستند، لکن مکلف وضع گرفت. محقق نائینی می‌فرماید: در اینجا وضع درست نیست زیرا این وضع ملاک ندارد و مقدور شرعی مکلف نبوده است و چون

می‌شود؟ اول، اعم از ترتیبی و استقلالی در جایی هستند که ملاک برای ماموریه باشد و ملاک از اطلاق متعلق بدبست می‌آید و اگر متعلق اطلاق داشت یعنی معلق بر قدرت شرعی نبود آن وقت مطلق ملاک وجود داردمانت صلات ولی طهارت مائیه متوقف بر قدرت شرعیه است و متعلق مطلق نیست که بتوان از اطلاق متعلق مطلق احراز ملاک کرد، پس هر وقت قدرت شرعی بود ملاک وجود دارد و هر وقت ملاک بود امر است. کانْ محقق نائینی یک قیدی برای ترتیب درست می‌کند و می‌فرماید: ترتیب در جایی قابل تصویر است که ملاک احراز شود و احراز ملاک از اطلاق متعلق بدبست می‌آید ولی اگر اطلاق نبود مثلاً مقيد شد به یک قیدی مثل قدرت شرعی که در ملاک دخالت می‌کند آن موقع ترتیب مشکل پیدا می‌کند.

محقق نائینی می‌فرمود: قیودی که در مقام فعلیت موثرند دو جور هستند، قیودی که در لسان حکم شرعی آمدۀ‌اند و در ملاک هم موثر هستند مانند استطاعت و قیودی که در لسان حکم شرعی نیامده‌اند ولی در فعلیت موثر هستند مثل قدرت ولی بعضی از انواع قدرت‌ها وقتی در لسان دلیل آمد شارع می‌خواهد بگوید که بدون این قدرت مصلحت واقعی نیست مثل استطاعت و مثل وجودنماء یعنی نوعی قدرت خاص شرعی و اگر این مناطق و ملاک بود مطلق قدرت در فعلیت دخالت کرده است ولی هر قدرتی داخل در ملاک نیست والا وقتی می‌گوید موضوع، موضوع قدرت است و باید تحقق پیدا کند تا تکلیف فعلی شود. بر اساس این مبنای ایشان استدلال می‌کند که هر جا وضع یا غسل مزاحم چیز دیگری شد که آن چیز اهم بود و به واسطه اهمیت، امر آن شیء فعلی شد این

است نیز احراز ملاک ممکن نیست. میرزا نائینی می‌خواست بگوید فقط در مواردی که متعلق مقید به قدرت شرعی است، امر می‌رود در حالیکه ما ثابت کردیم که همه جا می‌رود و لذا وقتی در تراحم نمی‌توان احراز ملاک کرد به دلیل اینکه وقتی حجیت دلالت مطابقی برود حجیت دلالت التزامی هم می‌رود ترتیب هم از بین می‌رود، پس محقق نائینی نمی‌توان ترتیب را مقید به عدم تقید مهم به قدرت شرعی کند، زیرا کل ترتیب از بین می‌رود زیرا دور لازم می‌آید.

لذا محقق خوئی می‌گوید حقیقتاً ترتیب متوقف بر این حرف‌ها نیست بلکه ترتیب متوقف براین است که ما ثابت کنیم طلب ضدین به معنای جمع ضدین نیست و در ترتیب کسی نمی‌خواهد جمع بین ضدین کند، عین همین تعبیر را از مرحوم مظفر خواندیم و این میراث استادشان محقق نائینی است، پس اگر ثابت کردیم که استحاله در طلب ضدین در آنِ واحد وجود ندارد و اگر طلب ضدین در آنِ واحد به جمع ضدین باشد محال است ولی اگر به معنای طلب در آنِ واحد باشد اشکال ندارد. لذا ترتیب ثبوتاً همین یک مشکل را دارد.

پاسخ به اشکال محقق خوئی(ره) به محقق نائینی

اولاً محقق نائینی می‌فرماید بدون ملاک، امکان ندارد که امر، چه امر مستقل چه امر طولی و چه امر عرضی و چه امر ترتیبی، بیاید.

در وضو قدرت شرعی اخذ شده است پس ملاک ندارد، پس نه با ترتیب و نه با قصد ملاک نمی‌توان قصد قربت کند. با توجه به اینکه وجود آب یا با مرض منافات دارد یا با عدم تمکن از آب و این وجودان به معنای تمکن شرعی است و هر جا شارع به مکلف گفت تو تمکن نداری پس وضو بی ملاک است. پس در مثال مذکور که شارع به مکلف گفته است تو آب نداری پس وضو نگیر و این آب را برای رفع خیث استفاده کن یا آب را به نفس محترم بده پس وضو ملاک ندارد و لذا امر ندارد.

اشکال محقق خوئی(ره) بر محقق نائینی(ره)

مرحوم خوئی می‌فرماید ما دو اشکال به کلام میرزا داریم:

محقق خوئی می‌فرماید: مبنای میرزای نائینی باطل است زیرا اگر ترتیب متوقف بر احراز ملاک باشد، قبل اگتفتیم که ملاک را فقط از طریق امر می‌توان احراز کرد و گفته شد در مقام تراحم وقتی امر می‌رود ملاک را هم نمی‌توان احراز کرد، از باب تلازمی که بین حیث دلالت مطابقی و التزامی بود، زیرا امر تا وقتی بود، به دلالت مطابقی دلالت بر وجوب داشت و به دلالت التزامی دلالت بر ملاک داشت حال که دلالت مطابقی رفته است پس دلالت التزامی هم می‌رود و اگر امر برود راهی برای احراز ملک نیست در حالیکه میرزای نائینی می‌فرمود راه احراز ملاک امر است و از طرف دیگر می‌فرمود راه احراز امر نیز ملاک است و لازمه این کلام دور است. پس اگر کلام محقق نائینی درست در آید ترتیب به طور کلی از دست می‌رود زیرا در مواردی که قدرت شرعی هم قید نشده

هم لازم نمی‌آید. میرزا می‌گوید من از روی متعلق به ملاک می‌رسم از روی ملاک به امر می‌رسم و اگر متعلق مقید به قدرت شرعی باشد ملاک مقید می‌شود و در جایی که قدرت نباشد ملاک نیست و امر هم نیست و این گونه نیست که دلیل نبود ملاک را نبود امر بداند تا دور لازم بباید لکن محقق خوئی می‌گوید از روی ملاک به امر می‌رسم و از روی امر به ملاک می‌رسم یعنی ملاک که نباشد امر نیست و امر هم که نباشد ملاک نیست و این دور است و سبب اینکه محقق خوئی دور مطابقی از حجت ساقط شود دلالت التزامی هم از حجت ساقط می‌شود؛ محققانی می‌گوید احراز ملاک را از اطلاق متعلق بدست می‌آوریم، اگر متعلق مقید است ملاک از بین می‌رود و اگر مطلق است ملاک هست، و این کلمات هیچ تناقضی با یکدیگر ندارند. فرمایش محقق نائینی باید شماره گذاری شود تا فهمیده شود. ایشان می‌فرماید: اولاً ملاک را از اطلاق متعلق احراز می‌کندو ثانیاً هر گاه متعلق تکلیف معلق بر قدرت شرعی موجود در لسان دلیل شرعی شد، این قدرت در ملاک تاثیر دارد و با رفتن قدرت شرعی ملاک می‌رود و ترتیب از بین می‌رود، ولی بقیه را احراز می‌کنیم و از روی امر احراز ملاک نکردیم تا دور لازم آید و این نشان می‌دهد که کلام خوئی دچار تهافت است و یکی از مهمترین نقدهای ما به بحث تبعیت دلالت التزامی بر دلالت مطابقی در حجت است که مبنای محقق خوئی است همین بحث ترتیب و اشکالی است که در کلمات محقق خوئی لازم می‌آید. پس یا باید این کلام محقق نائینی که ملاک در امر تاثیر دارد را قبول کنید یا اینکه اگر قبول دارید که قدرت شرعی موثر در ملاک است، محقق نائینی به شما می‌گوید من که از روی ملاک نمی‌خواهیم درست کنم در حالی که شما می‌خواهید از روی ملاک امر درست کنید و این دور نشانه این که است یک جایی مبنای شما با هم جور در نمی‌آید تهافتی در مبانی ثبوتی محقق خوئی موجود است، والا با مبنای محقق نائینی این مطلب درست است و هیچ دوری

بررسی کلام محقق خوئی درباره مثال اول

محقق خوئی بعد اینکه مبنای محقق نائینی را رد می‌کند درباره دو مثالی که ایشان بیان کرده است چنین می‌فرماید: مثال اول این بود که در موارد امر به تیم، اگر مکلف طهارت مائیه انجام بدهد وضوء ملاک ندارد و لذا باطل است اعم از اینکه برای قصد قربت قائل به کفایت ملاک شویم و یا از راه ترتیب که فرع ملاک است، امر را درست کنیم لکن این کلام محقق نائینی قبول نیست زیرا مبنای ما این بود که ترتیب متوقف بر احراز ملاک نیست بلکه با ترتیب امر درست می‌شود و بعد ملاک را درست می‌کنیم و در ترتیب فقط همان محذور را می‌گوییم. که در جوابش می‌گوییم در ترتیب اجتماع ضدین محال است.

ما این کلام خوئی را قبول نداریم زیرا در بالا اشاره کردیم که اشکال در مبانی خود محقق خوئی است. صناعت کلام نائینی درست است.

بررسی کلام محقق خوئی در مثال دوم

مثال دوم تراحم بین طهارت مائیه و رفع خبث بود و اگر مکلف رفع خبث نکند و وضو بگیرد، وضو باطل است زیرا قدرت شرعی ندارد. به نظر ما ترتیب باطل است ولی به این بیان که هر گاه دو وجوه ضمنی با همدیگر تراحم کنند صغای تراحم نیست. به دلیل اینکه وجوه صلات، منحل به اجزاء و شرائط می‌شود پس یک وجوه ضمنی رفع حدث و یک وجوه ضمنی رفع خبث داریم و این گونه موارد تراحم جاری نیست پس ترتیب نیست زیرا ترتیب فرع تراحم است.

حال باید بررسی کنیم که آیا در فضای خطاب شخصی این کلام درست است یا در فضای خطاب قانونی هم درست است؟ و همچنین باید بررسی کنیم که در این گونه موارد که رفع حدث یکی از شرائط صلات است و خبث هم از شرائط نماز است و این دو وجوه ضمنی دارند، آیا بحث ترتیب لازم می‌آید؟

محقق خوئی در پایان بحث می‌فرماید: ترتیب را در استحباب نفسی وضو جاری می‌شود، نه در وجوه ضمنی و لذا در حاشیه عروه فتوای به صحت وضو و غسل دادیم از باب استحباب نفسی وضو و غسل.

می فرمود: به دلیل اینکه وضو مقدور نیست ملاک ندارد و ترتب جاری نیست زیرا وقتی ملاک ندارد امر هم ندارد. محقق خوئی فرمودندر این مثال حق با محقق نائینی است ولی نه به دلیل اینکه اینجا ترتب محتاج ملاک است و اینجا ملاک نیست بلکه باید دید در وادی امتنال در دوران امر بین دو امر ضمنی، صغراً تراحم وجود دارد یا نه؟ اگر مامور به یک ماهیت اعتباری مانند صلات باشد، صلات یک واجب نفسی دارد، حال اجزاء و شرائط صلات را یکبار با واجب غیری تحلیل می کنیم از باب واجب مقدمه واجب، مثلاً قرائت سوره در صلات، از باب قبول مقدمه داخلی، واجب غیری دارد و در محل نزاع هم هست. پس سوره جز صلات است و از یک طرف مقدمه صلات است و به اعتبار مقدمت واجب غیری دارد یا مثلاً رکوع جز صلات است و به اعتبار اینکه جزئیت برای کل صلات دارد و جوب نفسی دارد و به اعتبار اینکه رکوع جزء است و جز مقدمه است و مقدمه هم داخل است، پس واجب غیری پیدا می کند یا مثلاً طهارت ترابیه یا طهارت مائیه از شرائط صلات است و این ها در ذی المقدمه هستند به عنوان اینکه ذی المقدمه Tam al-azā' و الشرائط است. طرف دیگر شرط، مقدمه تحقق عمل Tam al-azā' و الشرائط است و واجب غیری دارد. البته اختلافی که در جزء است در شرط نیست زیرا در جز اختلاف است که تصویر جزء به عنوان مقدمه داخلی درست است تا بتوان گفت که واجب غیری دارد یا صحیح نیست. پس یکبار با این فضا کار می کنیم که یک واجب نفسی برای کل داریم و یک واجب غیربرای اجزاء و شرایط داریم در این فضا شیخ انصاریمی فرماید وقتی شک کردیم که واجب چند جزء دارد و شک بین اقل و اکثر کردیم، می توان گفت که واجب ده جزء مسلم است و جزء یازدهم مشکوک است و علم اجمالی به واجب بین صلات ده جزئی و یازده جزئی وجود دارد، و این علم اجمالی منحل

جلسه سی و نهم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۲/۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسات گذشته

محقق خوئی یک از دو مثالی که محقق نائینی بیان کرده بود را مبناءً رد کرد و گفتکلام ایشان مستلزم دور است زیرا از طرفی امر متوقف بر ملاک است و از طرفی ملاک متوقف بر امر شده است و با از بین رفتن دلالت مطابقی امر، دلالت التزامی بر ملاک هم می رود؛ و براساس مبنای محقق خوئی در این مثال ترتیب جاری است و اگر مکلفی که مامور به طهارت تراب است، معصیت کند و تیم نکند، بر اساس قول به ترتیب، وضوء او صحیح است و صلات او صحیح است. در مثال دوم یک فرض این است که امر دائیر بین رفع خبث و رفع حدث است و امر به رفع خبث از باب اینکه بدل ندارد اهم استولی رفع حدث به دلیل اینکه بدل دارد مهم است و مکلف باید مقدار آب موجود را در رفع خبث از ساتر واجب صلات یا رفع خبث از بدنه استفاده کند و برای رفع حدث تیم کند، حال اگر مکلف با آب موجود رفع حدث کرد و طهارت مائیه انجام داد، محقق نائینی

در بحث مقدمه واجب ما درباره این بحث کردیم. محقق خوئی گفت سراغ وجوب غیری و لزوم غیری نروید که مرحوم آخوند اشکال کند انحلال مستلزم محال است، بلکه بگویید کل صلات وجوب نفسی دارد و ده جزء از باب وجوب نفسی ضمنی یا استقلالی مسلم است و جزء یازدهم مشکوک است، زیرا انحلال نیاز به وجوب شرعی ندارد، بلکه لزوم عقلی کفایت می‌کند.

محقق خوئی در اینجا می‌فرماید: آیا وقتی امر دائر بین دو وجوه ضمنی باشد، مسئله تراحم درست است؟ در ما نحن فيه که دو وجوه ضمنی مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند، آیا این صغای تراحم می‌شود که بتوان گفت آن که بدل دارد مهم است، و آن که بدل ندارد اهم است. یک وجوه ضمنی، وجوب رفع خبث است و یک وجوه ضمنی، وجوب رفع حدث است. اینجا اصلاحنمی‌توان گفت اینها دو وجوه هستند که مقابل یکدیگر قرار دارند که هر دو در ضمن کل صلات هستند و اگر بتوان تصویر وجوه کرد، باز مشکلی ندارد.

محقق نائینی تراحم بین دو وجوب ضمنی را تصویر کرده است و یکی را اهم و دیگری را مهم گرفته است و فرموده است اگر مکلف اهم را معصیت کند مهم ترتیبی درست می‌شود ولی محقق خوئی می‌گوید صغای تراحم را در وجوب ضمنی نمی‌توان تصویر کرد، زیرا اگر جزئی که وجوب استقلالی نداشت مقدور مکلف نبود اصل تکلیف سقوط می‌کند. وقتی یک جزئی یا شرطی مقدور نباشد فرقی ندارد، مکلفمی دارد که یکی از اینها را نمی‌تواند انجام بدهد پس وجوب استقلالی ندارد و لذا تراحمی وجود ندارد و اصلاً صغای تراحم شکل نمی‌گیرد، زیرا خود وجوب نفسی استقلالی هم ساقط شده است.

می شود به وجوب ده جزئی که مسلم است و جزء یازدهم که مشکوک است را کنار می گذاریم. مرحوم آخوند می فرموداین انحلال باطل است زیرا مستلزم محال است زیرا وجوب ده جزء یقینی باید برگردد به اینکه وجوب غیری داشته باشد یا وجوب نفسی و این مشکل دارد.^{۲۸} آنجا یک بحثی مطرح شد که بعض اصولیین مانند محقق خوئی خیلی خوب دنبال کردند و گفتند اگر جزء یا شرط مشکوک را سر فضای وجوب غیری بردید، اشکال مرحوم آخوند وارد است ولی اگر با وجود غیری کار نکردید و گفتد وجوب نفسی ضمنی دارد اشکال مرحوم آخوند وارد نیست. اگر ذی المقدمه یک وجوب نفسی داشته باشد که به کل صلات تعلق گرفته باشد این کل یک وجوب نفسی استقلالی دارد و هر کدام از اجزاء آن یک وجوب نفسی ضمنی دارد زیرا وجوب نفسی در ضمن کل صلات، بر روی تک تک اجزاء و شرائط داخلی صلات پهن می شود. بنابراین کلام شیخ انصاری درست است که فرمود ده جزء داریم که وجودش مسلم استلکن امر این ده جز دائر است، بین اینکه وجوب نفسی استقلالی داشته باشند یا وجوب نفسی ضمنی و جزء یازدهم مشکوک است، پسراeat جاری می کنیم. اجزاء را با همدیگر که نگاه کنیم یک کل می شوند که وجوب نفسی استقلالی دارند و هر کدام از اجزاء دارای یک وجوب نفسی ضمنی هستند و در این فضا توانست از مرحوم شیخ دفاع کند.

٢٨- كفاية الأصول (طبع آل البيت)؛ ص ٣٦٤. توهם انحصاره إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً وشك في وجوب الأكثر بدوا ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك أو عقلاً و معه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر فاسد قطعاً لاستلزم الانحلال المحال بداهةً توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر.

سر استحباب نفسی طهارت از حدث جاری کنیم نه سر و جوب ضمنی که از وجوب کل آمده است. یک طهارت مائیه داریم که استحباب نفسی دارد و دلیل استحباب نفسی هم اطلاق دارد، استحباب نفسی وضو و غسل و تیم^{۳۰} ربطی به وجوب ضمنی ندارد که ساقط شده است، بلکه طهارت مستقلی است که اطلاق دارد و در فضای مزاحمت با طهارت از خبث که اهم است اگر کسی طهارت از خبث را معصیت کرد نمی‌داند که اطلاق طهارت مائیه باقی است یا نه، در نتیجه‌ها اطلاق مهم مقید به عصيان اهم می‌شود و می‌توان با تمکن به استحباب نفسی طهارت مائیه، ترتیب را درست کرد. ولذا در عروه فتوا به صحت طهارت مائیه هم در دوران امر بین رفع حدث و خبث و هم در دروان امر بین تیم و وضوء دادیم.

نقد فرمایش محقق خوئی (ره)

از آخر کلمات محقق خوئی را بررسی می‌کنیم:

نکته اول: کلام اخیر شما که فرمودید به طهارت مائیه از باب استحباب نفسی عمل می‌کنیم، به این معنا است که باید در لسان دلیل با فرض قبول و جوب ضمنی، ملتزم شویم که این استحباب نفسی، برای صلات شرطیت دارد یعنی اگر کلام محقق خوئی که فرمود و جوبات ضمنی ساقط می‌شوند و فضای بحث، فضای تعارض است صحیح باشد، پس در واقع شک در جعل داریم یعنینی دانیم شارع برای این صلات جعل شرطیت طهارت مائیه کرده است یا نه؟ اگر استدلال ایشان بر اسقاط

^{۳۰}. درباره تیم مبنایی است که استحباب نفسی دارد یا ندارد.

محقق خوئی بعد می‌فرماید: یک اصل دومی در بعضی واجبات مثل صلات داریم که می‌گوید: «الصلة لا تسقط بحال» و این اصل دوم خصوص تکلیف را در صلات درست می‌کند و این اصل ثانوی وجوب دیگری را درست کرده است که مشخص نیست برای دلیل رفع حدث آمده است یا دلیل رفع خبث. و اینجا تعارض شکل می‌گیرد زیرا دلیل رفع خبث می‌گوید من هستم و دلیل رفع حدث هم می‌گوید من هستم. دلیل ثانوی وارد شده است و نمی‌دانیم شارع برای کدام جعل‌جزئیت و شرطیت کرده است و لذا اینجا مسأله تزاحم نیست بلکه تعارض است و تزاحم در وجوب‌های نفسی استقلالی جاری است، و اصلاً در اینجا دو تکلیف به این مجموعه تعلق نگرفته است تا طولیت داشته باشند و مثل مثال قبلی شوند که می‌گفتیم مکلف مامور به طهارت ترابیه هست و اگر معصیت کرد مکلف به طهارت مائیه شوید بلکه در این مثال و موارد مشابه این مثال، مصدق تزاحم نیست تا کلام میرزا نائینی شکل بگیرد و ترتیب درست شود.^{۲۹}

محقق خوئی می‌فرماید: حق با محقق نائینی است و ترتیب جاری نیست ولی نه از باب اینکه مقید به قدرت شرعی است بلکه از باب اینکه صغای تعارض است و این تعارض در جایی لازم می‌آید که یک تکلیف داشته باشیم. البته یک راه حل داریم که مشکل ترتیب را حل کنیم و آن اینکه ترتیب را

۲۹. سوال:

جواب: اگر اصل تکلیف ساقط نشده باشد با حیث تقيیدی جدا می‌کند، لکن محقق خوئی می‌گویدیک تکلیف داشتیم که به دلیل نداشتن قدرت بر همه اجزاء و شرایط ساقط شد و بعد باید تکلیف دیگری بیاید و شک می‌کنیم که در مرحله جعل، تکلیف جعل برای طهارت از خبث شده است یا جعل شرطیت برای طهارت از حدث شده است. شک شما به مرحله جعل رفت نه امثال و فرق تعارض و تزاحم همین بود که اگر شما در مرحله جعل هستید تعارض است و هر وقت در مرحله امثال هستید تزاحم است.

با رفع ید از شرطیت حدث می‌تواند مرجح باشد به خاطر نکته دخالت قدرت در ملاک و اینکه جعل فرع ملاک است و اگر ملاک نباشد جعل نیست.

پس به طور خلاصه سه نکته به کلام محقق خوئی وارد است:

اول اگر در مرحله جعل تعارض باشد، استحباب نفسی وضو و ترتب مشکل را حل نمی‌کند زیرا شرطیت وضو و اینکه نماز با وضو درست است را ثابت نمی‌کند، زیرا معلوم نیست که شارع جعل شرطیت کرده باشد.

دوم: ترتب چون مناط ندارد پس اشکال ناینی باقی است و قدرت شرعی را محقق ناین شرط کرده و عند العجز بی ملکا کرده سات

سه: اگر ما باشیم و کلام میرزا می‌توان در مرحله جهل مشکل را با میزرا حل کرد و قبول کنیم که مساله مساله تعارض است و تراحم ینسبت ولی کلام میرا این است که قدرتی که در لسان دلیل است دخیلی در ملاک است اگر ملاک رفت جعل می‌رود.

اشکال مبنایی به کلام محقق خوئی (ره)

لکن ما اصل و جوب ضمنی را قبول نداریم. و نکاتی که راجع به کلام محقق خوئی داشتیم در فضای قبول و جوب ضمنی بود. بر اساس مبنای ما در جامع، اگر جامع امر بسیط وحدانی باشد، نمی‌توان قائل به تعدد امر شد و این نکته‌ای بود که قبل از بحث اجزاء بیان کردیم، یعنی یک امر اضطراری

وجوب نفسی درست باشد و لازم باشد با دلیل دیگری صلات را واجب کنیم، نمی‌دانیم که در این صلات، طهارت حدثی یا طهارت خبی شرط هستند یا نه، زیرا ایشان گفتن در اینجا تعارض است و تعارض یعنی جعل مشخص نیست، اگر مشخص نیست که چه چیزی جعل شده است، پس ولو استحباب نفسی وضو سرجای خود باشد ولی اگر این طهارت شرط نماز نباشد، مشکل را نمی‌تواند حل کند. اگر استحباب نفسی داشتیم و ترتب درست شد این که شرط نماز را مشخص نمی‌کند.

نکته دوم: در همین بحث، آن کلام محقق ناینی را باید جواب بدھید که اگر طهارت مشروط به قدرتی شود که در ملاک دخیل است لذا مادر ولو امر ترتیبی، به خاطر مفقود بودن ملاک، آیا نمی‌توان این را دلیل رفع ید از جعل بگیرد. پس اگر مشکل نبود مناط و ملاک حل نشود، ترتب استحباب نفسی وضو فایده ندارد زیرا چنین وضوی به عنوان مقدمه برای نماز، بی ملاک است. اگر محقق خوئی راه حل محقق ناینی را قبول کند ما کلام ناینی را درست کرده و مشکل ایشان در جعل را درست می‌کنیم یعنی راه حل برون رفت از مشکل جعل، دقیقاً کلام محقق ناینی است. به این بیان که وقتی و جوب نفسی استقلالی ساقط شد و و جوب دیگری آمد مشخص نیست چه چیزی جعل شده است، آیا شارع از اطلاق شرطیت طهارت حدثی دست کشیده است یا از اطلاق شرطیت طهارت خبی، معلوم نیست که شارع برای کدام و جوب ضمنی جعل کرده است. محقق ناینی می‌فرماید شرطی که قدرت شرعی درون آن اخذ شده، عند العجز شارع دست از آن بر می‌دارد و آن شرطی که قدرت شرعی درون آن اخذ نشده است دلیل ندارد که شارع دست بر دارد، یعنی کلام میرزا حتی اگر شما صغرا را روی صغرا جعل هم ببرید، عند دوران بین رفع ید از شرطیت خبث

فیق التعارض بین إطلاق دلیل شرطیة الوضوء و إطلاق دلیل شرطیة طهارة الشوب.^{۳۱} به این معنا است که وجوب اولی که به صلات تعلق گرفته بود ساقط شده است، وجوب دوم هم چیز دیگری است که اجزاء و شرایط اولی را ندارد. در حالیکه دلیل «الصلات لا تسقط بحال» این را نمی‌گوید، بلکه ظاهر دلیل این است که با این جزء یا بدون این جز صلات است و لذا وجوب اول سر جای خودش است و اگر این طور شد تعارض شکل نمی‌گیرد بلکه راه باز می‌شود برای اینکه تراحم باشد مخصوصاً اگر خطاب قانونی باشد.

سه نکته اول علی المبني بود که ما قائل به وجوب ضمنی و تعدد امرهاباشیم ولی اگر این را قبول نکنیم بحث تعارض لازم نمی‌آید. فعلاً با ادبیات محقق نائینیکه اصل وجوب ضمنی را منکر نیست بلکه اصل وجوب ضمنی را پذیرفته است اشکالاتی را به محقق خوئی بیان کردیم و اختلافی بین این دو محقق در تعارض و تراحم پیدا می‌شود.

وجود داشته باشد که طهارت ترابیه را شرط کرده باشد و یک امر اختیاری باشد که درونش طهارت ترابیه باشد و یک امر به کل داشته باشیم که درونش رفع حدث یا رفع خبث است. اگر کسی جامع را امر بسیط وجدانی دانست، صلاتی که وجوب به آن تعلق گرفته است یک امر بسیط است و لذا امری به صلات و کل تعلق گرفته است تقسیم به وجوهات مختلف نمی‌شود تا اینکه وجوب ضمنی داشته باشیم. اگر اصل وجوب ضمنی دچار مشکل شود و ما بر اساس مسلک مختار خود در جامع بخواهیم با این امر وحدانی بسیط کار کنیم و منحل به وجوهات ضمنی متعدد نشود، تا بتوان گفت یک وجوب مشترک بین نفسی استقلالی یا نفسی ضمنی است، اصل این تحلیل محقق خوئی ممکن است مشکل پیدا کند، لذا بر اساس تحلیل محقق خوئی ماحصل کلام ایشان این است که اگر امر اول صلات افتاد، امر دومی که وجود داردماموربه دیگری است و صلات نیستدر حالیکه این مطلب با ظاهر دلیلی که می‌گوید «الصلات لا تسقط بحال» سازگاری ندارد به عبارت دیگر لازمه حرف محقق خوئی این است وجویی به صلات تعلق گرفته بود، افتاده است و یک وجوب دیگر با ماموربه دیگری آمده استو حال اینکه دلیل این را نمی‌گوید. فضای ذهنی ایشان این است که مرکب جامع است وبا عوض شدن اجزاء و شرایط مرکب عوض می‌شود وامر متعدد می‌شود، لذا کلام محقق خوئی در اصل مبنای مشکل دارد. تعبیری که ایشان دارد که «مع العجز عن الاتيان بها جامعة للشرط كما في المثال يسقط الأمر رأساً، فإنَّ الأمر بالمجموع تكليف بما لا يطاق، و وجوب الباقي يحتاج إلى دليل، خرجنا عن ذلك في باب الصلاة بما دل على عدم سقوط الأمر بها بحال، وعليه

^۴ مصباح الأصول (طبع موسسسة إحياء آثار السيد الخوئي)؛ ج ۲؛ ص ۴۳۴.

برهان آنی بر امکان ترتب

دلیل آنی است که الی ماشاء الله اوامر ترتیبی در عرف و شرع وجود دارد، و زمانی یک چیزی مصدق داشت و واقع شد، کاشف از این است که علاوه بر اینکه محدودی ندارد، بلکه علت آنها محقق است که معلول محقق شده است. خیلی از دستورات موالی عرفی به عبید خود یا درخواست های پدر از فرزندبه صورت ترتیبی است. مثلاً مولی به عبد خود دستور می‌دهد «برو فلان کار را بکن و اگر نمی‌کنی فلان کار را بکن» و این ها شواهدی بر صحت و جدانی ترتیب است. در اوامر شرعی نیز اوامر ترتیبی وجود دارد مثلاً اگر اقامه ده روز برای شخصی ضروری بود، اگر علم دارد که ده روز می‌ماند قصد اقامه واجب است حال اگر تا موقع زوال، قصد اقامت نکند نمی‌تواند روزه بگیرد و لذا اگر کسی دانست که ده روز می‌ماند و قبل از زوال قصد ده روز کرد و مفطری انجام نداد، روزه بر او واجب است و همچنین اگر ده روز ماند و قصد اقامت نکرد، نمازش رانمی‌تواند تمام بخواند، فقط فرق روزه و نماز این است که اگر بعد از زوال قصد اقامت کرد، نمی‌تواند روزه بگیرد ولی نماز را باید تمام بخواند. اینجا مامور به قصد اقامت است و اگر تا قبل از زوال قصد اقامت کرد در صورت عدم انجام مفطر، روزه برای او واجب است و اگر قصد اقامت نکرد، افطار بر او واجب است. پس در اینجا یک خطاب ترتیبی درست شده است یعنی «یجب عليك قصد الاقامة، ان عصيت فعليك الافطار» و ترتیب نیز به این معنا است که یک تکلیف اهم واجب است مطلقاً و تکلیف مهم، مقید به عصيان اهم است مانند «یجب عليك الإزاله مطلقاً و إن عصيت فعليك الصلاة». و لذا مفصل در عبارت کفايه و اصول فقه بیان شد که اوامر در ترتیب طولی هستند و به قول مرحوم

جلسه چهلم: مسئله ترتب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۱۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

دلیل محقق خوئی(ره) بر امکان ترتب

دلیل خوئی بعد از بیان مقدماتی که در مسئله ترتب فرمودند، ادله‌ای را برای امکان ترتب اقامه نموده‌اند. دلیل اولی که بیان نموده است تمسک به وجود ندارد. ایشان می‌فرماید: از نظر وجود هیچ استحاله در امر طولی به ضدان وجود ندارد و اشکالی ندارد که مولا به عبد خود چنین امر کند: «أَذْلُ النِّجَاسَةِ عَنِ الْمَسْجِدِ وَ إِنْ عَصَيْتَ فَصَلِّ» وَ جَدَانَا مشکلی در مسئله ترتب نیست.

بعد می‌فرماید: برای اینکه فهم وجود ندارد، روش شود یک برهان آنی هم می‌توان آورد که از وقوع معلول، علت را کشف کرد. برای امکان ترتب، برهان لئی هم می‌توان اقامه کرد که نشان دهنده این است که ترتب از نظر مناطق هیچ مشکلی ندارد.

مهم سه حالت دارند یا هر دو آنی هستند یا اهم آنی است و مهم تدریجی است و یا هر دو تدریجی هستند و عده بحث درباره حالت سوم است. اگر واجب اهم آنی باشد آن اول که گذشت قطعاً امر به اهم به خاطر معصیت ساقط است مانند انقاد غریق، ولی از الله آنی نیست زیرا زمان، موضوع آن را منتفی نمی‌کند، از الله فوری است ولی آنی نیست لذا موضوع ازاله باید به تدریج محقق شود و مکلف باید کم نجاست را شستشو کند طهارت محقق شود ولی در نجات غریق اگر تاخیر کند، غریق فوت می‌کند یا در حریق و خاموش کردن آتش، زمان موضوع را از بین می‌برد پس اگر اهم آنی بود مانند حفظ سوزاندن قرآن، یا نجات غریق، تصحیح امر به مهم به ترتیب نیاز ندارد مگر اینکه کسی بخواهد مهم را در آن اول انجام بدهد. زیرا در همان آن اول ترتیب نیاز است ولی در آن دوم موضوع اهم منتفی شده است غریق غرق شده است پس دیگر امر به اهم نداریم که فعلیت مهم متوقف به عصیان اهم شود بلکه که اهم از بین رفته است و دیگر موضوع ندارد. پس خطاب ترتیب در جایی حیاتی است که مشکل امر به مهم درست نشود مگر به واسطه خطاب ترتیبی. وقتی اهم آنی باشد برای درست کردن امر مهم آنی یا تدریجی در آن اول نیاز به ترتیب داریم، مثلاً اگر دو نفر که یکی از اولیا خدا و دیگری مسلمان دیگری است در حال سوختن باشند اهم که نجات ولی خدا است فعلیت پیدا می‌کند و مهم فعلی نمی‌شود و برای فعلیت مهم در آن اول نیاز به ترتیب است یا برای فعلیت مهم تدریجی در آن اول نیاز به ترتیب است. پس اگر اهم آنی باشد مهم نیز واجب آنی باشد برای فعلیت مهم نیاز به ترتیب است و اگر مهم تدریجی باشد در صورت انجام مهم در آن دوم نیاز به ترتیب نیست زیرا موضوع اهم در آن دوم منتفی شده است. ترتیب در جایی خیلی حیاتی است که اهم و مهم تدریجی باشند مانند إزاله نجاست از مسجد که تدریجی است به این معنا که

مظفر این که طلب ضدين در آن واحد محال است طلب محال نیست بلکه طلب جمع ضدين محال است و در ترتیب جمع ضدين نیست بلکه دومی مشروط به عصیان اولی است، وجدان هم همین را می‌گوید و اگر به مصاديق شرعی مراجعه کنید ملاحظه خواهید کرد که ترتیب اشکالی ندارد و آن واحد به طلب ضدين می‌خورد و اگر طلب ضدين درونش طلب جمع بین ضدين نباشد اشکالی ندارد. درون مثال شرعی که بیان شد شارع در آن واحد طلب ضدين می‌کند، طلب اول قصد اقامت مکلف است و طلب دوم این است که اگر قصد اقامت نکرد باید افطار کند. البته قبل از زوال باید قصد اقامت کند و اگر قصد اقامت نکرد یعنی معصیت کرد باید افطار کند. از طرفی در صغیریات عرفی، این کار را انجام می‌شود و در عرف طلب ضدين می‌کنند ولی نه به معنای طلب ضدين که هر دو را با یکدیگر بخواهد. این دلیل وجودی و یک برهان اینی بر اینکه وقوع شی ادل دلیل علی امکان شی است. و بحث ما سر امکان ترتیب است و امکان ترتیب که درست شود اثباتش دلیل نمی‌خواهد.

برهان لمّی بر امکان ترتیب

محقق خوئی می‌فرماید: قبل از بیان برهان لمّی باید چند جهت تذکر داده شود تا ریشه استحاله‌ای که در کلام بعض بزرگان مانند مرحوم آخوند وجود دارد معلوم شود.

یک جهت از جهاتی که باید در ترتیب بیان شود این است که آیا اگر طلب ضدين در آن واحد بکند به گونه‌ای که اجتماع ضدين را نخواهد، استحاله دارد یا نه؟ جهت اول این است که واجب اهم و

می‌گفتند اشکال مرحوم آخوند وارد بود بلکه قائلین به ترتیب می‌فرمایند امر به صلات، معلق بر عصيان استمراری امر به ازاله است به شکلی که تا آخرین جزء تحقق صلات ادامه پیدا کند و اگر پشمیان شد باید سریع بروز ازاله را انجام بدهد. لذا یک عقاب دارد و یک تکلیف بیشتر ندارد، بله اگر گفته شود معصیت ده دقیقه اول امر إزاله، شرط فعلیت صلات در دقیقه یازدهم است، یعنی در دقیقه یازدهم صلات مطلق است، ازاله هم مطلق است، پس اشکال مرحوم آخوند وارد است زیرا در آن یازدهم مشمول دو طلب فعلی است و این مستلزم طلب جمع بین ضدین در آن واحد می‌کند.

بعد محقق خوئی می‌فرماید: اشتراط معصیت استمراری، مستلزم این است که اولاً شرط متاخر را قبول کنید و ثانیاً واجب معلق را تصویر کنید، یعنی مکلف الان مخاطب وجود صلات است به صورت وجود فعلى و واجب استقبالي است و شرط فعلیت صلات، قبول شرط متاخر است زیرا معصیت ازاله در لحظات متاخر، که هنوز محقق نشده است دخیل در فعلیت صلات است و قدرت داخل واجب مهم تدریجی، از باب شرط متاخر مطرح است. فعلیت امر به صلات در زمان تکبیره الاحرام مشروط به قدرت بر کل صلات است که در آن اول وجود ندارد به همین خاطر است که اگر مکلفی تکبیره الاحرام نماز را گفت و بعد وفات کرد، این نماز بر او واجب نبوده است و قضا ندارد و لذا باید قدرت بر کل صلات داشته باشد. صلات یک مرکب تدریجی الواقعی است که ده دقیقه طول می‌کشد و قدرتی که درون آن نیاز است به وسیله شرط متاخر حاصل می‌شود و این تکلیف تدریجی الواقعی که مشروط به قدرت آنات بعد است از الان فعلی می‌شود و معصیت ازاله‌ای که در آنات بعد محقق شود شرط فعلیت مهمه نحو شرط متاخر است. پس اگر کسی مثل مرحوم نائینی،

زمان مفوت موضوع آن نیست و صلات هم موسع است. اگر اهم تدریجی باشد این جا محظ درگیری ترتیب است. در اینجا (می خواه دکلام آخوند را تصحیح کند) وقتی‌گفته می‌شود مهم مشروط به معصیت اهم است آیا منظور این است که معصیت اهم در آن اول شرط فعلیت امر به مهم در آن دوم است - که اگر این مورد نظر باشد اشکال مرحوم آخوند به ترتیب وارد است - یا منظور از مشروط بودن مهم به معصیت اهم، معصیت استمراری اهم تا تحقق آخرين جز مهم است؟ منظور کدام است؟ یک واجب اهم به نام ازاله و یک واجب مهم به نام صلات وجود دارد؛ اگر مکلف، در آن اول إزاله را معصیت کند باز ازاله باقی است و فوت نشده است و إزاله آنی نیست تا با گذشت زمان موضوع آن منتفی شود بلکه ازاله تدریجی است و اگر شرط امر به صلات، معصیت إزاله در آن اول باشد، آن دوم هم صلات و هم ازاله مطلق هستند، صلات به دلیل اینکه شرطش محقق است مطلق است و ازاله هم که از اول مطلق بوده است مثل حج که در صورت تحقق استطاعت، واجب مطلق است؛ اگر این گونه شد اشکال مرحوم آخوند به اینکه در ترتیب، امر به ضدین فعلیت پیدا می‌کند وارد می‌باشد زیرا در آن ثانی دو امر به ضدین به معنای هم اجتماع ضدین است زیرا مهم فقط مشروط به معصیت آن اول است و تقید به معصیت آن دوم نشده است و امر به صلات، مقید به معصیت استمراری نشده است بلکه فقط مقید و مشروط به معصیت در آن اول است. و کسانی که می‌گفتند طلب ضدین در آن واحد محال است به طور یقین مرادشان این صورت است و لذا اشکال دوم مرحوم آخوند که تحقق عقایین بود نیز این جا هست، زیرا طلیین فعلیین در آن ثانی و در آن ثالث و رابع و خامس نسبت به ضدین وجود دارد که در صورت معصیت این دو طلب، دو عقاب وجود دارد. ولی خوشبختانه این حرف فرضی است و قائلین به ترتیب این را نمی‌گویند و اگر این را

شرط متاخر، را قول نداشته باشد یا واجب معلق را قبول نداشته باشد چطور ترتیب را درست می‌کند.

خلاصه کلام محقق خوئی: اولاً نزاع ترتیب، در واجبات آنی نیست مگر در فرض نادر و در واجبات تدریجی هم در صورتی است که معصیت آن اول شرط نباشد و اگر شرط باشد به صورت شرط مقارن است.

به عصيان اهم، تا آن آخر انجام مهماست، مثلا صلات که اقل و اکثر ارتباطی است مهم باشد اگر کسی باید داخل مسجد و نجاستمسجد را ببیند، نجاستیکه در آن اول از بین نمی‌رود. امر به صلات این گونه است: «ان عصیت الإزاله و كان مستمراً فصل» شرط صلات، استمرار عصيان است یعنی جزء اول صلات که آمد عصيان ازاله باید باشد و این عصيان تاسلام نماز باید ادامه پیدا کند. اگر مکلف در بین نماز پشیمان از عصيان شود صلات باطل می‌شود. در این ترتیب، جمع بین امرین کردیم ولی چون یکی مشروط به عصيان استمراری دیگری است و جمع بین ضدین نکردیم پس اشکال مرحوم آخوند لازم نمی‌آید.

کلام محقق خوئی(ره) در اشتراط عصيان اهم بر فعلیت مهم

محقق خوئی بعد از این می‌فرماید: کسی می‌تواند این حرف را بزند که در اصول، شرط متاخر و واجب معلق را قبول داشته باشد. الان که مکلف وارد مسجد شده است و عصيان امر به ازاله می‌کند، اگر عصيان آن اول مطرح باشد، شرط متاخر نیست ولی اگر استمرار عصيان تا پایان نماز شرط باشد این شرط متاخر است و از حیث اینکه این تکلیف باید الان فعلی شود ولی در واقع واجب استقبالی باشد، واجب معلق است پس تکلیف به صلات از باب شرط متاخر الان فعلیتپیدا می‌کند ولی واجب باید در آینده در ظرف خود محقق شود. به همین دلیل بود که در مساله شرط متاخر گفتیم که دریک واجب تدریجی الوجود مثل صلات اگر قدرت تا آخر این فعل صلات نباشد، امر به صلات فعلی نیست و بقاء این قدرت از باب شرط متاخر است. اختصاص به ترتیب از باب این

جلسه چهل و یکم: مسئله ترتیب

تاریخ : ۹۵/۱۱/۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

محقق خوئی فرمودند اگر واجب اهم فوری باشد، گذشت زمان موضوع اهم را از بین می‌برد و فعلیت اهم به واسطه فوت موضوعش منتفی است، بله اگر کسی در آن اول می‌خواست مهم را انجام دهد ترتیب نیاز بود که البته این فرض نادری است ولی نزاع بیشتر سر فرض دوم است که اهم و مهم هر دو زمانی هستند نه فوری، در این فرض اگر عصيان اهم در آن اول، شرط فعلیت مهم باشد آن موقع اشکالات مرحوم آخوند وارد می‌آید زیرا در آن دوم دو تکلیف فعلی داریم که هیچ کدام مقید به عصيان نیست. در آن دوم تکلیف به اهم فعلی است، تکلیف به مهم هم فعلی است، زیرا موضوع مهم که عصيان اهم در آن اول بود محقق شد پس اشکال تکلیف به محال اینجا لازم می‌آید. لذا حق این است که قائلین به ترتیب، دنبال این فرض نیستند که یک اهم زمانی باشد و یک مهم زمانی باشد و مهم زمانی مشروط به عصيان اهم در آن اول باشد بلکه قائل به این هستند که امر به مهم مشروط

کلام محقق نائینی (ره) در اشتراط عصیان اهم بر فعلیت مهم

محقق نائینی خواسته است از باب دخالت قدرت در واجب تدریجی از باب شرط مقارن، ترتیب را درست کند.

توضیح ذلک: مرحوم آخوند در کفایه و مرحوم مظفر هر دو قائل شدند که ترتیب نیازی به دلیل اثباتی ندارد بلکه صرف اینکه امکان ترتیب و دلیل عقلی آن ثابت شود برای اثبات نیازی به دلیل نیست زیرا اهم و مهم دو اطلاق هستند که ترتیب را درست می‌کنند یعنی از اطلاق اهم فهمیده می‌شود که مکلف باید اهم را امثال کند و اگر اهم را ترک کرد مهم را باید امثال کند و این از باب دخالت قدرت است یعنی حیث دخالت قدرت در فعلیت تکلیف، مهم را مقید به ترک اهم می‌کند و لذا به هر شکل دخالت قدرت را در واجبات تدریجی را درست کردیم، در اینجا هم همان گونه مشکل قدرت را حل می‌کنیم. محقق نائینی قدرت در واجبات تدریجی شرط مقارن می‌داند ولی مقارن بودن با جزء اخیر روشی است مثلاً صلاتی واجب است که قدرت بر تکبیره الاحرام داشته باشیم و بقیه اجزاء ده دقیقه بعد را با عنوان متعقب درست می‌کند. می‌فرماید تکبیره الاحرامی مقدور است که متعقب به اجزاء بعدی باشد. پس الان عنوان تعقب را انتزاع می‌کند و این عنوان، شرط مقارن است ولو محتوای آن الان نیست ولی وقتی که قدرت بر رکوع تحقق پیدا می‌کند، بر این تکبیر عنوان مقدور متعقب بر بقیه اجزا صادق است. پس قدرت در واجبات تدریجی دخیل است ولی قدرت بر جزء اولی که قدرت بر انجام آن، متعقب با قدرت با بقیه اجزاء باشد، و این عنوان تعقب ابتدای کار انتزاع می‌کند. اگر این تحلیل را از محقق نائینی در دخالت قدرت در مرکب

است که قدرت شرط بحث ماست و کلام ما سر امکان ترتیب بود و امکان ترتیب را از باب قدرت بر امثال بحث می‌کردیم.

محقق خوئی می‌فرماید: جمع بین اهم و مهم و طلب ضدین وقتی محال است که مقصود از این طلب، جمع بین ضدین باشد، در حالیکه ترتیب جمع بین ضدین نمی‌کنیم، بلکه وقتی که معصیت اهم باشد مهم را طلب می‌کنیم، یعنی وقتی مهم فعلی است که اهم تا آخر انجام مهم معصیت شود و لذا مکلف یک عقاب بیشتر نمی‌شود، بله اگر شرط فعلیت مهم، عصیان آن اول اهم باشد در آن دوم، هم اهم و هم مهم فعلی می‌شوند و اگر عصیان کند دو عقاب می‌شود. و لذا اشکال مرحوم آخوند وارد می‌آید، لکن قائلین به ترتیب، عصیان مستمر تا پایان عمل مهم را شرط فعلیت مهم می‌دانند و تا این عصیان است این مهم فعلیت پیدا کرده است و اگر این عصیان نباشد حتی یک لحظه قبل از پایان صلات، اینجا دیگر امر به صلات، فعلیت ندارد و باید مکلف باید اهم را انجام بدهد. این تصویر از ترتیب با شرط متأخر و واجب معلق صحیح است.^{۳۲} لکن استاد ما، محقق نائینی اینجا یک مشکل دارد و آن اینکه شرط متأخر و واجب معلق را قبول ندارد و از طرفی ترتیب را قبول دارد. پس باید برای اینکه بتواند ترتیب را تصویر کند و اشکالات مرحوم آخوند را بدهد راه حلی غیر شرط متأخر و واجب معلقارائه کند.

۳۲. استاد فرمودند در اینجا مرحوم آخوند می‌خواهد اشکال کند که اگر کسی دو عصیان کرد و رفت مسجد نماز نخواند و ازاله هم نکرد آیا دو عقاب می‌شود؟ هم عقاب بر ازاله و هم عقاب بر نماز؟ در جواب آقایان می‌گویند هیچ اشکالی ندارد دو عقاب دارد.

هیچ فرقی در حل اشکال وارد بر ترتیب نداشت. مساله مهم ما این نبود که ما شرط متاخر را مستحیل ندانیم و بگوییم عیب ندارد که متاخر واقعاً در متقدم تاثیر بگذارد.... یعنی می‌توان گفت که بقا قدرت در واجب تدریجی الوجود در باعثیت تکلیف الان موثر باشد و تاثیر هم تثابر واقعی باشد یا شرط متاخر را مستحیل ندانیم و بگوییم آن قدرتی که موثر است قدرت مقارن متعقب بر بقیه اجزاء است و لذا در واقع همین مقدار از مسأله دخیل در ترتیب است و ما نمی‌دانیم چرا محقق خوئی نزاع تحلیلی در کیفیت شرط متاخر را اینجا آورده‌اند و این ربطی ندارد. پس آنچه به آن نیاز است عصیان استمراری اهم است که تا آخرین جزء همراه انجام مهم باشد که یا با شرط متاخر درست می‌شود یا با عصیان متعقب بر انجام اجزا مهم می‌آید.

نکته دوم: اگر مبنای ما در مراتب حکم درست شود و سراغ مبنای مرحوم آخوند و محقق نائینی برویم که حکم واقعاً دو مرتبه دارد، باید از ایشان سوال کنیم که منظور از مرتبه فعلیت، مرتبه اراده است یا مرتبه حکمی که در کتاب و سنت وجود دارد؟ باید معلوم شود که تاثیر شرط متاخر در فعلیت متقدم به کجا می‌خورد. مرحوم امام خمینی به ما یاد دادند اینکه این آقایان می‌گویند حکم یک مرتبه فعلیت و یک مرتبه انشاء دارد اگر منظورشان تاثیر شرط متاخر در اراده است اراده که نمی‌تواند متاخر از شرط متاخر شود و اگر منظورشان احکام موجود در کتاب او سنت است، تعقیب این احکام به این شرطها در کجا آمده است. این شرط متاخر در کجا شرط شده است. لذا ما آنچا که فتار بودیم و البته ما این بحث‌ها را در مراتب حکم قبول نداریم.

تدریجی قبول کنیم، بحث ترتیب هم درست می‌کند. به این شکل که عصیان آن اول شرط فعلیت مهم است ولی عصیانی که معقب بر عصیان مابقی اجزاء باشد و این شرط مقارن مهم است. پس محقق نائینی هر مسیری را در بحث دخالت قدرت در واجب تدریجی سپری کنند در ترتیب همان مسیر را می‌روند.

محقق خوئی می‌فرماید ما کلام استاد را مبنأً قبول نکردیم زیرا ما شرط متاخر را قبول کردیم و نیازی به عنوان تعقب نداریم. در اصول فقهه یاد گرفتیم که شرط متاخر را یکبار از طریق عنوان انتزاعی تعقب درست کنیم و یکبار از طریق شرط متاخری که راه محقق خوئی بود.

نقد و بررسی فرمایش خوئی (ره)

نکاتی درباره کلام محقق خوئی داریم:

نکته اول: به نظر ما آن مقدار از مطلب محقق خوئی که به بحث ترتیب بر می‌گردد، همان قسم اول مباحث ایشان است که فرمودند عصیانی که در صحت ترتیب شرط است عصیان تا آخرین لحظه تحقق مهم است و بیش از این نیاز به بیان ندارد، زیرا اگر این مقدار را بیان نکنیم، اشکال استحاله طلب ضدین بالفاسله وارد می‌شود پس این مقدار از جواب محقق خوئی حقیقتاً نیاز است و درست است. اما این مطلب که دخالت عصیان تا آخرین آنات تحقق صلات، چگونه باید محفوظ بماند، به نحو شرط متاخر، که محقق خوئی تصویر کرد یا به نحو شرط مقارنی که محقق نائینی تصویر کرد،

ترتیب و قول به واجب معلق تلازم ایجاد کند. بله تلاش علمی ایشان برای فهم سازمان محقق خوئی و محقق نائینی خوب است.

نکته سوم: از طرفی در واجب معلق خواهیم گفت که مهمترین مسأله این است که می‌توان انفکاک بعث از انبعاث را تصویر کرد یا نه؟ مشکل اصلی واجب معلق انفکاک بعث از انبعاث در فضای مراتب حکم مرحوم آخوند است زیرا در واجب معلق با حکم انسایی کاری ندارند بلکه منظور حکم فعلی است که اینجا به واسطه فعلیت موضوع، فعلی شده است مثل حج که با تحقق استطاعت فعلیت و باعثیت پیدا می‌کند ولی میعو^۳ الي آن شش ماه دیگر فرا می‌رسد. شما از یک طرف اصرار دارید که حکم انسایی و فعلی به خاطر یک مصلحت عقلایی جدا شوند و از طرف دیگر فعلیت را با تفکیک بین بعث و انبعاث بی اثر می‌گذارید. انصافاً اگر کسی مانند مرحوم مظفر بخواهد با خطاب شخصی کار کند که یک مرحله انشاء دارد که تابع مصلحت است و یک مرحله فعلیت دارد که تابع قدرت است و بعد از تحقق قدرت این حکم باعثیت پیدا کند به امثال محقق خوئی اعتراض می‌کند که شما چطور بعث فعلی دارید ولی بین بعث و انبعاث تفکیک می‌کنید و لذا در فضای خطاب شخصی ذهن به سمت کلام محقق نائینی می‌روید.

اگر کسی از مبنای مرحوم امام دست بردارد و با فضای خطاب شخصی کار کند و قائل به تفکیک انشاء و فعلیت بشود، فهمی از اینکه یک حکم فعلی باعث الان بباید و وجوب فعلی شود ولی واجب استقبالی شود ندارد یعنی وجوب فعلی محركت حقیقتاً متوقف بر چیزی شود که ده دقیقه دیگر محقق شود زیرا محقق خوئی قائل است که واجب مهم از آن اول باعثیت دارد و تحقق قدرت در ظرف خودش علی نحو شرط متأخر موثر در فعلیت است. بله اگر تعقب باشد تفکیک بین باعثیت و انبعاث نیست. و لذا جهت ثانی که ایشان گفته‌اند اشکال دارد زیرا ایشان می‌خواهد بین

جهت ثانی محقق خوئی در بیان برهان لم بر ترتب^{۳۳}

پس بحث ایشان در جهت ثانی این است که آیا قول به ترتب متوقف بر استحاله واجب معلق است یا خیر؟ حتی اگر قائل به جواز واجب معلق شویم باز می‌توانیم قائل به ترتب شویم یا اگر قائل به استحاله واجب معلق بشویم باز می‌توانیم قائل به جواز ترتب شویم و بالعکس می‌توانیم قائل به جواز واجب معلق باشیم و قائل به استحاله ترتب شویم و ملازمه‌ای بین این دو مسئله وجود ندارد و ریشه این توهمندی است که محقق نائینی که مدون مسئله ترتب است ایشان قائل به استحاله واجب معلق است و محقق خوئی می‌خواهد بگوید که این جواز به ترتب به خاطر استحاله واجب معلق نیست.

توضیح ذلک: واجب معلق واجبی است که خطاب آن فعلی است ولی واجب استقبالی است. (برای روشن شدن بحث باید درباره کلمات محقق خوئی بیشتر توضیح دهیم). کلمه «خطاب» یعنی وجوب فعلی است، در مقابل واجب معلق، واجب منجزی است که خطاب و واجب هر دو فعلی هستند. ما قبلاً گفتیم اگر وجوب و واجب هر دو حالی باشند واجب منجز است، در مقابل جایی که وجوب حالی است و واجب استقبالی است واجب معلق است ولی محقق خوئی، تعبیر به خطاب کرده است. قبلاً برای واجب معلق مثال حج زدیم و گفتیم زمانی که استطاعت تحقق پیدا می‌کند وجوب حج

جلسه چهل دوم: مسئله ترتب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره جهاتی بود که محقق خوئی در مقدمه برهان لم بر اثبات ترتب بیان فرمودند. جهت ثانی که بیان فرمودند این است که آیا صحت ترتب متوقف بر قول به صحت واجب معلق است یا نه؟ ریشه این توهمندی باید نکته برمی‌گردد که محقق نائینی که قائل به ترتب است قائل به استحاله واجب معلق است و محقق خوئی می‌خواهد این مطلب را بیان کند که این گونه نیست هر کسی که می‌خواهد قائل به ترتب باشد باید واجب معلق را محال بداند. بلکه در جلسه گذشته گفتیم که اساساً محقق خوئی ترتب را با واجب معلق تصویر می‌نمایند.

^{۳۳}. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۃ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۰۷. «الجهة الثانية: أَنَّهُ لَا يُفْرِقُ فِي القول بِامْكَانِ التَّرْتِيبِ وَجُوازِهِ، وَالقول بِاستحالتِهِ وَعدَمِ جُوازِهِ، بَيْنَ أَنْ يَكُونَ زَمَانٌ فَعْلِيَّاً لِلْخَطَابِ مُتَحَدّاً مَعَ زَمَانِ الْأَمْتَالِ وَالْعَصَيَانِ...»

و محرك است که موضوع آن یعنی مستطیع در خارج پیدا شود. لذا انشاء یا جعل یا اعتبار که خفیف المؤونه است از حين جعل هست ولی معتبر وجود ندارد وقتی معتبر و منشأ می‌آید و خارجیت پیدا می‌کند که شرط آن محقق شود و موضوع خارجیت پیدا کند.

قطععاً انشاء می‌تواند زماناً از منشأ خارجی، منک شود. ایشان می‌خواهد ثابت کند که خطاب اهم و مهم، همبا بر قول به استحاله واجب معلق و هم بنا بر قول به جواز واجب معلق هم زمان هستند و اختلاف رتبه هم ندارند. خطاب اهم و خطاب مهم یعنی وجوب اهم و وجوب مهمیعنی فعلیت اهم و فعلیت مهم یعنی معتبر یا منشأ و حکم فعلی هر دو فعلیت دارند. اگر این مطلب ثابت شود مدعای محقق خوئی که فرمود مسأله جواز ترتیب ملازمه با مسأله استحاله واجب معلق ندارد، ثابت می‌شود.

استدلال محقق خوئی بر وحدت زمان و رتبه خطاب اهم و مهم

محقق خوئی می‌فرماید: در فضای استحاله واجب معلق، یعنی در فضایی که همیشه وجوب و واجب حالی باشند و خطاب و تکلیف با هم باشند، قطعاً انشاء از نظر زمان از منشأ جدا می‌شود و هیچ مشکلی هم نداریم و جعل از مجعلوں جدا است زیرا جعل به شکل قضیه حقیقیه است و موقعی که تکلیف انشاء می‌شود لازم نیست که منشأ موجود باشد بلکه مجعلوں وقتی که موضوع تکلیف محقق شود وجود پیدا می‌کند و لذا دعوا در مرحله جعل نیست اختلاف زمان جعل و مجعلوں یا زمان انشاء و منشأ یا اعتبار و معتبر مسلم است و هیچ بحثی ندارد به خصوص بنابر مبنای ما که فضایی به

فعلی می‌شود ولی زمان واجب که خود عمل حج است چهارم ماه دیگر است. مکلف الان مستطیع می‌شود و وجوب الان فعلی می‌شود ولی حج در ایام مناسک انجام می‌شود. شمره واجب معلق در مقدمات مفوّته ظاهر می‌شود، زیرا وجوب حج فعلی است و لذا الان باید بروی مقدمات حج را مهیا کند و دیگر مشکلی در تاخیر انجام مقدمات ندارد. ایشان تعبیر به خطاب می‌کند و می‌گوید خطاب فعلی است. در مقابل این واجب معلق واجب منجز است که خطاب و واجب، هر دو حالی است مثلاً اذان ظهر که گفته می‌شود بنابر مشهور وجوب حالی می‌شود و زمان واجب هم حالی است. پس منظور ایشان از خطاب، همان وجوب است.

نکته دیگر اینکه محقق خوئی می‌فرماید: تقسیمات حکم، طبق نظر ما دو مرحله دارد یکی مرحله انشاء یا جعل یا اعتبار است و دیگری مرحله منشأ یا فعلیت یا معتبر است. (این کلمات را تکرار می‌کنیم تا با مدرسه محقق خوئی آشنا شوید). قبلاً گفتیم که انشاء خفیف المؤونه است و به صورت قضیه حقیقیه جعل می‌شود. البته قضیه حقیقیه در کلمات محقق خوئی همان قضیه خارجیه بوعلى است که و چندین بار شهید مطهری این نکته را متذکر شده‌اند. قضیه حقیقیه در قوه قضیه شرطیه است، مثلاً در خطاب «المستطیع يجب عليه الحج» مستطیع موضوع و «يجب» حکمو «حج» واجب یا ماموربه است. این قضیه وقتی به شکل قضیه حقیقیه به کار برود در قوه قضیه شرطیه است به این معنا که اگر مستطیعی پیدا شد حج واجب می‌شود به تعبیر قرآن «من استطاع اليه سبيلاً» و این آیه انشاء و جعل قضیه شرطیه است و به دلیل اینکه انشاء خفیف المؤونه است، برای انشاء لازم نیست در عالم مستطیع وجود داشته باشد، ولی منشأ که همان حکم است وقتی خارجیت دارد و زنده است

امثالش در زمان واجب است و مهم هم شرطش عصيان است که الان فعلیت پیدا کرده است و واجب هم در مهم با فرض استحاله واجب متعلق متصل به وجوب مهم است و لذا با فرض استحاله متعلق خطاب‌ها با یکدیگر هم زمان هستند.

ان قلت: خطاب‌ها از نظر زمانی یکی هستند ولی اختلاف رتبه دارند زیرا قائلین به ترتیب می‌گویند فعلیت مهم در طول اهم است و طولیت یعنی اختلاف رتبه و بعد تحلیل می‌کنند به دو رتبه اختلاف دارند زیرا فعلیت اهم الان باید باید بعد این تکلیف فعلی عصيان شود و بعد مهم فعلی شود. عصيان در رتبه‌ی متأخر از اهم است زیرا عصيان و امثال معلول فعلیت تکلیف هستند و تا فعلیت نباشد عصيان معنا ندارد، حکم انشایی را نمی‌شود عصيان و امثال کرد. فعلیت یک نوع علیتی برای تحقق عنوان امثال و عصيان دارد. بعد از تحقق عصيان، موضوع مهم محقق می‌شود و مهم فعلی می‌شود.

قلت: همان طور که خطاب و حکم و وجوب اهم با خطاب و وجوب مهم هم زمان هستند، اختلاف رتبه هم ندارند، زیرا اختلاف رتبه، مناطق می‌خواهد. مناط در معصیت هست، پس معصیت در رتبه‌ی متأخر از اهم است و در رتبه‌ی متقدم بر خطاب مهم است، زیرا شرط موضوع مهم است و تا موضوع فعلیت پیدا نکند حکم فعلیت پیدا نمی‌کند ولی به چه مناطی مهم متأخر از اهم است؟ هیچ مناطی نداریم و اهم نسبت به مهم علیت ندارد.^{۳۴} معلول متأخر از وجود علت خود است وجود

. استاد فرمودند اصل این کلام محقق خوئی مطلب خوبی است و این حضرت امام نیز این را بحث کرده است و حرف خوبی است^{۳۴}

صورت حقیقیه جعل می‌شوند، لکن مجموع و قتنی موضوعش محقق شد، محقق است. وقتی خطاب محقق شد بنابر قول به استحاله واجب متعلق، وجوب و فعلیت و خطاب که آمد باید واجب هم باید و تفکیک امکان ندارد؛ این مسأله هم در اهم و هم در مهم جاری است و همین مسأله ثابت می‌کند که اهم و مهم هم زمان هستند. در ترتیب تکلیف اهم مشروط نبود بلکه فعلی بود و خطاب اهم، فعلیت داشت و زمان آن هم حالی است و واجب مهم مشروط به عصيان اهم بود. وقتی زمان عصيان اهم همان زمان فعلیت اهم است زیرا تا اهم فعلی نباشد عصيان آن محقق نمی‌شود، لذا عصيان و امثال اهم، در زمان فعلیت وجوب اهم است و فرض این است که زمان واجب و وجوب یکی است. در مثالی که بیان کردیم، حکم ازاله فعلی است و واجب هم الان است و سقوط و عصيان واجب هم زمان واجب است پس مهم که متعلق بر عصيان واجب اهم است هم زمان با واجب اهم است زیرا عصيان اهم الان است و مهم یا به شکل شرط مقارن یا متأخر مشروط بر عصيان است پس فعلیت مهم همان زمان عصيان است و زمان عصيان موقعی است که واجب اهم را در اختیار مکلف قرار می‌دهند. پس وجوب اهم فعلی است و واجب در اهم همزمان با وجوب است و عصيان اهم در همین زمانی است که واجب است، وجوب مهم یا این عصيان فعلیت پیدا کرده است و واجب در مهم نیز هم زمان با وجوب است پس واجب مهم هم زمان با واجب اهم است. الان مسأله ما این است که خطاب‌اهم فعلی است زیرا مطلق است، واجب آن هم متصل به این خطاب است زیر واجب متعلق محال است و عصيان هم در زمان واجب است و این عصيان موضوع برای تحقق فعلیت مهم است پس واجب در مهم که صلات باشد الان است. پس خطاب اهم و مهم هم زمان هستند زیرا خطاب به اهم یعنی وجوب فعلی، مطلق است و واجب هم هست و عصيان هم الان است کما اینکه

طبق مبنای محقق نائینیکه قائل به استحاله معلق است و خطاب و واجب را کنار همیگر قرار می‌دهد زیرا در ترتیب کسی نمی‌خواهد فرض کند بعد از معصیت تازه خطاب مهم شکل می‌گیرد بلکه فرض این است که خطاب مهم از اول هست، لذا در هر دو مبنای خطابها هستند و هر دو حکم فعلی و جوب ازاله و وجوب صلات هست لکن میرزا می‌خواهد وجوهها را به واجب‌ها متصل کند و محقق خوئی می‌خواهد جدا کند ولی هر دو می‌خواهند کاری کنند که جمع ضدین پیش نیاید.

مخلص کلام: اینکه واجب از واجب جدا است یا وجوب از واجب جدا نیست این هیچ ربطی به بحث ترتیب ندارد، بلکه فرض بحث ترتیب این است که ما دو واجب فعلی داریم که در مقابل یکدیگر هستند آیا طلب این دو مستلزم جمع بین ضدین در عمل مکلف است؟ ما می‌خواهیم بگوییم که این‌ها ملازمه‌ای با یکدیگر ندارند.

علت نیز تقدم دارد بر وجود معلول خود، لکن علیت مناطق می‌خواهد. شبیه به عدم که در عین حالی که عدم با وجود هم رتبه است ولی این تقدم و تاخر را نمی‌توان به عدم نسبت داد زیرا عدم، مناطق ندارد و لاشیء است.(ما قبل این کلام محقق خوئی را رد کردیم و گفتیم که عدم رتبه هم ندارد و لاشیئت را تا آخر حفظ کنید و عدم را در رتبه علت نبرید زیرا وقتی در رتبه علت ببرید، به او شبیت داده‌اید و اشکال ما به ایشان این بود که مثال به عدم غلط است ولی مطلبی که فرمودید درست است، چنانچه امام نیز قائل به این مطلب است). پس تقدم و تاخر مناطق می‌خواهد و مناطق باید درون خود شی باشد و هیچ مناطقی در خطاب مهم نیست تا متأخر از اهم باشد. تعبیری زیبای محقق خوئی چنین است: «إن تأخر الأمر بالهم عن عصيان الأمر بالأهم المتأخر عن نفس الأمر به، لا يوجب تأخره عن نفس الأمر بالأهم، وقد فصلنا الحديث من هذه الناحية في أول بحث الضد فلا حظ». ^{۳۵} و این غایت کلام فنی ایشان است.

پس بنابر قول به استحاله واجب معلق، خطاب اهم و مهم هم زمان و هم رتبه هستند البته در فرض جواز واجب معلق خطاب معلق می‌تواند قبل از زمان واجب بیاید لذا وجه مشترک هر دو مبنای این است که خطاب اهم و مهم هر دو هم زمان هستند. بنابراین مصب نزاع ما در ترتیب، مسأله استحاله و یا جواز معلق نیست، بلکه مصب نزاع ما در ترتیب این است که آیا اجتماع دو خطاب و دو حکم فعلی از موجب اجتماع ضدین می‌شود، یعنی طلب جمع ضدین می‌کنیم یا نه؟ هم طبق مبنای محقق خوئی که قائل به جواز واجب معلق هست و زمان خطاب و واجب را دو زمان قرار می‌دهد و هم

۳۵. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۰۹.

ادامه کلام محقق خوئی در جهت ثانی قبل از برهان لم بر ترتیب

محقق خوئی می‌فرماید: این مطلب که بعضی گمان کرده‌اند در واجب معلق به دلیل اینکه وجود فعلی می‌شود و واجب استقبالی، مستلزم این است که قبل از معصیت اهم، طلب مهم وجود داشته باشد و طلب مهم قبل از معصیت اهم -در حالی که طلب اهم وجود دارد- طلب جمع بین ضدین است، این گمان اشتباه است و اگر کسی واجب معلق را جایز بداند هیچ مشکلی ندارد که اهم را طلب کند و مهم را هم طلب کند زیرا خطاب اهم و مهم وجود دارد و اگر واجب معلق را محال هم بداند باز خطاب اهم و مهم هم زمان وجود دارند و تقدم و تاخر زمانی و رتبی بین دو خطاب وجود ندارد و این گونه نیست که این محذور اختصاص به فرض جواز واجب معلق داشته باشد وجود هر دو خطاب در هر دو فرض درست است و اشکالی ندارد زیرا درست است که وجود ازاله و وجود صلات هم رتبه و هم زمان هستند ولی به دلیل اینکه واجب صلات بعد از عصيان ازالة است محل لازم نمی‌آید بله اگر وجود صلات متأخر از عصيان‌ها نبود، کلام شما درست بود. پس فعلیت این دو خطاب و نبود تقدم و تاخر زمانی و رتبی بین این دو خطاب، هم با فرض جواز واجب معلق و هم با فرض امتناع واجب معلق، مسلم است و محذوری هم ندارد زیرا محذوری که در ترتیب وجود داشت این بود که مناط استحاله یا جواز ترتیب این است که آیا ترتیب طلب بین جمع بین دو ضدین است یا خیر و وجود دو طلب تا زمانی که منجر به جمع بین ضدین نشود اشکالی ندارد به خاطر اینکه فعلیت وجود صلات متأخر از عصيان است ولی این تأثیر به معنای تاخر از وجود

جلسه چهل و سوم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره فرمایش محقق خوئی در جهت ثانی بود. ماحصل کلام ایشان این بود که نباید سرنوشت تربت را به سرنوشت استحاله واجب معلق مرتب کنیم. ما چه قائل به امکان واجب معلق شویم و چه قائل به امکان واجب معلق نشویم، باید بگوییم که خطاب اهم یعنی وجود ازاله و خطاب مهم، هر دو وجود دارند و دلیل نداریم که بین این دو خطاب، اختلاف در زمان یا اختلاف در رتبه است و دلیل عدم اختلاف در رتبه را چنین بیان کردند که ملاک اختلاف رتبه در صیغه‌ی ذات دو شی مختلف باید وجود داشته باشد و وجود اهم وقتی در کنار وجود مهم در نظر گرفته شود زمان هر دو یکسان است، اختلاف رتبه هم ندارند به دلیل اینکه مناط اختلاف در رتبه را ندارند و لذا چون خطاب اهم و خطاب مهم را داریم هیچ تفاوتنی در این مسئله نیست که واجب معلق را جایز یا محال بدانیم،

بر قدرت بر بقیه اجزا که این شرط مقارن است و همان موقع که مکلف قدرت دارد وجوب فعلی است و واجب همان موقع است. موضع بودن زمان واجب ربطی به معلق ندارد، پس کسی نگوید که طبق نظر محقق نائینی همبین و جوب و واجب، فاصله زمانی است. حیث موضع بودن است ربطی به واجب معلق ندارد، زیرا واجب معلق این است که وقتی واجب فعلی باشد در همان زمانی که واجب فعلی استاماکان تحقق واجب نباشد. پس محقق نائینی مسأله ترتیب را این گونه درست می کند.

حالا ما از محقق خوئی سوال می کنیم که شما که معلق را جایز می دانید و با تصویر واجب معلق می خواهید مسأله را حل کنیدر حالیکه از دو خطاب فعلی به تنها بی تصویر واجب معلق در نمی آید یعنی هیمن طور که ایشان گفتند دو واجب فعلی، مشترک بین امکان معلق و استحالة معلق هستند و براساس تحلیلی که محقق خوئی کردند ما اگر معلق را محال هم بدانیم این دو تکلیف نه اختلاف زمانی و نه رتبی ندارند ولکن این مقدار درونش جواز معلق در نمی آید، بلکه جواز معلق وقتی است که واجب فعلی باشد و واجب امکان انجام در اول زمان واجب نداشته باشد تا اینکه زمان واجب از زمان واجب جدا شود. در فضایی که واجب معلق به این معنا شد که واجب فعلی بود و واجب استقبالی بود به این معنا که واجب امکان انجام ندارد مثل حج که تا موسم حج نیاید واجب امکان انجام ندارد، کلام محقق خوئی و محقق نائینی مختلف می شود زیرا محقق نائینی می فرماید وقتی این واجب فعلی شد متاخر عن عصيان اهم، واجب همان موقع امکان دارد ولی محقق خوئی باید طبق تصویر واجب معلق بفرماید واجب فعلی است و متاخر از عصيان اهم است و هم رتبه با واجب

ازاله نیست بلکه هم زمان و هم رتبه هستند ولی یکی متاخر از عصيان دیگری است که این به معنای تاخر از دیگری نیست زیرا مناط را باید در هر کدام بررسی کرد.

بررسی فرمایش محقق خوئی(ره) در جهت ثانی

باید دید مسأله واجب معلق که ایشان قائل به جواز است و محقق نائینی قائل به امتناع است در کجا بحث تاثیرگذار است. محقق خوئی می فرماید من و محقق نائینی در ترتیب مشکلی نداریم زیرا هر دو قائل هستیم خطاب اهم و خطاب مهمیعنی دو واجب هم زمان هستند و اختلاف رتبه هم ندارند.

اشکال اول به فرمایش محقق خوئی(ره)

اشکال اول ما این است که محقق خوئی بنا بر جواز معلق، باید بین واجب و واجب یک فترت زمانی درست کند. بر اساس کلام ایشان واجب در صلات فعلی است ولی این واجب متاخر از عصيان اهم است. اما سوال این است که زمان واجب چه موقع است؟ ایشان باید فاصله ای بین واجب و واجب تصور کند. مرحوم میرزا نائینی می فرمود: حد وسط قدرت است و قدرت فعلیت می آورد و قدرت را از طریق شرط مقارن تامین می شود و لذا واجب معلقی برای واجب صلات- که واجب تدریجی است و به دنبال درست کردن قدرت برای آن هستیم- وجود ندارد، بلکه صلاتی برای مکلف مقدور است که قدرت بر اولین جزء آن داشته باشد در حالیکه این قدرت متعقب باشد

شندن یا منبعث شدن یا منزجر شدن نداشته باشد، آن موقع فعلیت حکم لغو است زیرا فعلیت به معنی حکم زنده‌ی فعل باعث استپس محقق‌خوئی‌اگر قائل باشند که در ترتیب دو خطاب فعلی داریم که تقدم و تاخری نسبت به یکدیگر ندارند و هم زمان هستند نمی‌توانند ماموربه را از وجوب فاصله بیندازند. بنابراین ریشه شبهه کسانی گمان کردند ترتیب با جواز واجب معلق جور در نمی‌آید این است حکم فعلی باید منفعل باشد و اگر حکم فعلی ندارد یعنی معلق ندارید. لذا محقق خوئی مردد بین این دو محذورین است، محذور اینکه با باید قائل شود که فعلیت در ظرف اهم هم منتفی است به دلیل محذوری که گفتم یا باید اگر قائل به فعلیت اهم شد قائل به امتناع واجب معلق شود و جمع بین این دو امکان ندارد. این اشکال در فضای قبول همه فرمایشات محقق خوئی است.

اشکال دوم به فرمایش محقق خوئی (ره)

نکته دوم این است که فرمایش ایشان در وحدت زمانی که فرمود وقتی اهم فعلی است معصیت اهم در زمان فعلیت اهم است و در همان زمان موضوع مهم محقق است و وجوب مهم هم فعلیت دارد و واجب هم در همان زمان است، درست است اما اینکه ایشان فرمودبین خطاب اهم و مهم اختلاف رتبه نیست صحیح نیستو این کلام خوئی وقتی تمام است که نقش موضوع را در حکم انکار کند. در اصول یک بحث مفصلی باز می‌شود که نسبت موضوع و حکم چه نسبتی است و اگر نسبت شبهه نسبت علت و معلول باشد آن موقع اهم علت عصیان است و عصیان علت مهم یا چیزی به منزله علت مهم است و آن موقع مناط در اهم و مهم موجود است و ریشه طولیتی که مشهور گفتند این

اهم است اما زمان واجب چه موقع است؟ اگر از نظر محقق خوئی واجب به حیث شرط متاخر بر می‌گردد به این معنا است که بین وجوب و واجب، زمانی حائل نیست زیرا مسأله معصیت را به شکل شرط متاخر، دخیل در فعلیت واجب مهم می‌دانند، پس جمع بین حیث شرط متاخر که محقق خوئی مجبور به بیان آن است با حیث واجب معلق صحیح نیست و ناسازگار است. میزرا نائینی این مشکل را ندارد زیرا ایشان با قدرت کار می‌کند و معصیت هم لازم است تا مکلف قدرت بر مهم پیدا کند و این معصیت را از باب شرط مقارن درست می‌کند زیرا از زمانی که فعلیت را بر اساس شرط مقارن درست می‌شود وجوب فعلی می‌شود و واجب هم در همان زمان امکان انجام دارد.

علت این که محقق خوئی نمی‌توان این کار را بکند چیست؟ علت اصلی این است که من اگر تکلیف را فعلی کردم و حکم باعثیت زنده قائل شدم امکان ندارد باعثیت زنده قائل شوم ولی امکان انباعات زنده نباشد. اگر باعثیت امکان نداشته باشد فرقی در اینکه زمان به وجوب بخورد یا به واجب نیست. مرحوم مظفر در بحث از اینکه زمان در مصلحت امر دخیل است یا در مصلحت مامور به، میفرمود: ما معتقدیم که در مصلحت مامور به دخیلی است و لذا تحصیل مصلحت وقت به عهده مکلف است و لذا وقتی در صلات بین مصلحت وقت و هر مصلحت دیگری تراحم پیش می‌آمد، شارع می‌فرماید مصلحت وقت را حفظ کن و تیم کن یا مصلحت وقت را حفظ کن و فقر را رها کند و نماز بخوان و این به خاطر این است که مصلحت جز مصالح ماموربه است نه مصالح امر و لذا وقت به واجب می‌خورد پس حتی اگر کسی قائل باشد که مصلحت زمان به واجب می‌خورد، به خاطر اینکه امکان ندارد حکمی فعلی شود یا باعث شود یا زاجر شود و متعلقش قابلیت منفعل

فتحصل که ما واقعاً متوجه نشیدیم که محقق خوئی اولاً چطور مسئله معلق را تصویر کردند و اگر هر دو خطاب یا وجوب را فعلی و همزمان و هم رتبه بدانند تا وقتی نتوانند واجب را غیر ممکن اعلام کنند، معلق را تصویر نکرده‌اند و البته نمی‌توانند این کار را بکنند و لذا محقق خوئی ناگزیرند از شرط متأخر استفاده کنند تا طلب جمع ضدین لازم نیاید و لذا ایشان نمی‌توانند إصرار بر معلق کنند زیرا از معصیت به عنوان شرط متأخر استفاده می‌کنند و معنای این کار ایناست که زمان واجب و وجوب، یکی است و زمانی وジョب فعلی است که امکان تحقیق واجب باشد و علت عدم تصویر معلق هم عدم انفکاک بعث از انبعاث است. ثانیاً انصافاً حرف مشهور درست است مرحوم مظفر هم همین را انتخاب کرده بود و آن این بود که اهم و مهم وحدت زمان و اختلاف رتبه دارند زیرا معصیت معلول فعلیت اهم و علت یا شرط فعلیت مهم است و لذا سبب می‌شود که درون اهم و مهم مناطق تقدم و تاخر ایجاد شود و همانطور که در زمان گفتید وقتی دو شیء مقارن با یک شی هستند وحدت زمان دارند پس وقتی یک شیء متأخر از معلول است و معلول متأخر از شیء دیگر است شیء اول متأخر بر علت معلول است.

سؤال: این سبب تعدد عقاب نمی‌شود؟

جواب استاد: اگر عصیان را به شکل شرط مقارن یا متأخر شرط کیم تعدد عقاب متنفی است و در هر دو فضاء معلق نداریم و نمی‌توان معلق را کرد.

بود ولی محقق خوئی قائل بود که طولیت به این معنا است که مهم متأخر از عصیان اهم است و عصیان متأخر از اهم است ولی هیچ مناطقی بین اهم و مهم نیست. اشکال ما به محقق خوئی این است که تکلیف عصیان را مشخص کنید اگر نسبت عصیان به اهم نسبت معلول به علت است و نسبت عصیان به مهم، نسبت علت به معلول است مناط درست می‌شود زیرا سلسه‌ایی از حلقه‌ها داریم که از علل یا شبیه به علل درست می‌شوند که مناط را دارند. البته آقای خوئی حق دارد زیرا قبل از بحث مقدمه واجب منکر این شده که موضوع حکم، علت حکم باشد. ولی ما آنجا این حرف محقق خوئیرا قبول نکردیم، زیرا جعل احکام به نحو قضیه حقیقیه است و قضیه حقیقیه در قوه قضیه شرطیه است پس یک شرط داریم و یک مشروط، که شرط نقشی برای مشروط ایفاء می‌کند.

توضیح مطلب: اگر جعل حکم به شکل قضیه حقیقیه است و در وعاء جعل و انشا و اعتبار نیازی به شرط نداریم بلکه خود همین قضیه شرطیه را در وعاء انشاء نیاز داریم، بله اگر محقق خوئیباً خود این قضیه شرطیه در وعاء انشاء کار کردنده مشکلی ندارند ولی ایشان در وعاء فعلیت بر اساس این سیستم قائل است شرط باید شکل بگیرد تا مشروط محقق شود پس برای شرط نسبت به مشروط، نقشی از انواع علت به معنای اعم قائل هستند، وقتی موضوع علت شد، و مثلاً استطاعت موضوع فعلیت حج شد یا عصیان اهم شد موضوع فعلیت مهم که صلات است، پس مناط علیت اینجا موجود است. بنابراین محقق خوئی چطور ادعا می‌کنند که مناط در خود اهم و مهم نیست.

پس بعثت به طبیعی تعلق میگیرد که مشترک بین وجود و عدم است، لذا این بعثت که به طبیعی از اله خورده است یا به طبیعی صلات تعلق گرفته است (که بحث ما متمرکز در اهم است) در حال ترک ماموریه هم وجود دارد، پس بعثت مشترک بین وجود و عدم است. این اشتراک را در اصول چطور میتوان تامین کرد؟ اگر از طریق اطلاق درست کنیم محقق نائینی مشکل پیدا میکند زیرا ایشان میگوید اطلاق، نبود قید است در جایی که شائینت قید وجود دارد و اینجا شائینت قید وجود ندارد شائینت قید به وجود و شائینت قید عدم نیست زیرا وقی نمیتوان تکلیف را مقید به وجود و عدم کرد پس نسبت به وجود و عدم تقیید ندارد و لذا اطلاقش هم امکان ندارد پس چطور میخواهد بگوید که مشترک بین وجود و عدم است و چطور میخواهد بگوید که اهم حتی در حال عصيان اهم تکلیف دارد. بعد محقق خوئی یک احتمالی میدهد که شاید این تقیید و اطلاق لحاظی این طوری باشد و شما با نتیجه الاطلاق و نتیجه التقیید مشکل را درست کنید (که در جلسه بعد این را توضیح میدهیم) شبیه به همان کاری که در قصد قربت کردیم و در اشتراک تکالیف بین عالم و جاهل انجام دادیم که محقق نائینی در آن بحث دنبال این بود که با متمم جعل مشکل را حل کند. محقق خوئی میفرماید این راه حل هم در اینجا فایده نداردو خود محقق نائینی هم این راه را قبول ندارد زیرا اینجا استحاله ثبوتی است. محقق خوئی میخواهد کاری بکند که اگر کسی خواستقاله به ترتب شود در مبنای محقق نائینی دچار مشکل نشود، یعنی اگر مبنای کسی عدم و ملکه شد مشکل پیدا کند. محقق خوئی میفرماید مبنای من در مطلق و مقید ضدان لاثالت است که اگر یکی محال بود دیگری حتما باید باشد، تقیید که محال بود اطلاق باید باشد و لذا اشتراک درست میشود ولی

جهت سوم در کلام محقق خوئی(ره) قبل از بیان برهان لمی بر ترتیب جهت سوم فرمایش محقق خوئی این است که تلاش ایشان این است که ترتب به اختلافات دیگر مربوط نیست و در بحث قبلی نشان دادند که ترتب ربطی به اختلاف ما با محقق نائینی در واجب معلق ندارد و در این جهت میخواهد بگوید که اختلاف من و محقق نائینی در بحث تقابل بین مطلق و مقید تاثیری در ترتب ندارد لذا چه تضاد بگیرید و چه عدم و ملکه، در هر دو فضا ترتب درست است. لذا صحت ثبوتی و لمی ترتب به این اختلافات مرتبط نیست.

توضیح مطلب: (ابتدا آخر مطلب ایشان را بیان میکنیم) ایشان میخواهد ثابت کند که امری داریمکه با ترک ماموریه باقی است زیرا قوام ترتب به این است که امر به ازاله با معصیت کردن إزاله باقی است، لذا امر به ازاله به دلیل اینکه مقید نیست در زمان اشتغال به صلات، امر به ازاله باقی است. حالا اشتغال به صلات در فضای عصيان ازاله است ولی امر باقی است و باید این را درست کنید والا ترتب مشکل پیدا میکند. تمام مطلب این شد که ما در ترتب میخواهیم یک امری به دست شما بدھیم که در وقت ترک ازاله و اهم همچنان باقی باشد. وقتی مهم شما در ظرف ترک اهم فعلی شد باید اهم هم فعلی باشد تا سازمان ترتیبی درست شود. حال اگر قرار باشد اهم را در فضای ترک اهم، فعلی باشد لوازمی دارد. ایشان میفرماید برای ما معلوم است که در اوامر بعثت به طبیعی میخورد یعنی بعثت به وجود و عدم تعلق نمیگیرد. پس وقتی مولا میگوید «صلّ یا أزل» بعثت به طبیعی ازاله تعلق میگیرد و نمیتواند بعثت به ازاله حال وجود آنکند زیرا تحصیل حاصل است و همچنین بعثت به ازاله در حال عدم آن بکند، زیرا تناقض است و بعثت نحو وجود و عدم غلط است،

برای محقق نائینی باید راهی درست کرد که بحث به مبنای ایشان در ثبوت ترتب برگردد. این تلاش خوبی است که محقق خوئی می‌کند که بگوید که ترتب به این‌ها وابسته نیست.

نکته اول در جهت ثالث کلام محقق خوئی(ره)

نکته اول:^{۳۶} مسلم است که واجب به اضافه‌ی الی الوجود و عدم الطبیعی اطلاق دارد زیرا هیچ واجبی را نمی‌شود به وجود طبیعی مقید کرد یعنی گفته شود که بعث و طلب به طبیعی به قید وجود تعلق گرفته است کما اینکه به عدم طبیعی هم نمی‌توان مقید کرد. در ناحیه‌ی ترک هم همین طور است یعنی در زجر هم نمی‌توان گفت که مثلاً کذب مقید به حال وجود کذب، مورد نهی و زجر است و مطلوب ترکش است، و مقید به عدم هم مورد نهی و زجر نمی‌تواند باشد زیرا تحصیل حاصل است. خلاصه بعث و زجر به طبیعی تعلق می‌گیرد، لکن تصویر این مسئله باید بر اساس مبانی در مطلق و مقید درست باشد و اگر این درست شود، بقاء فعلیت امر به ازاله در حالی که معصیت شده است را می‌توان درست کرد و گفت ازاله به قید وجود و عدم متعلق امر نیست لذا وقی ازاله معصیت شود باز بعث باقی است. تصویر این مطلب بر اساس مبانی محقق نائینی در مطلق و مقید که قائل به عدم و مکله است کمی سخت است زیرا عدم ملکه در جایی است که شائینت ملکه وجود داشته باشد و اگر گفتم شائینت تقیید بعث به وجود، نیست و امکان ندارد، پس از نبود قید، اطلاق در نمی‌آید و نمی‌توان گفت که اطلاق داریم و لذا صلّ نمی‌تواند مقید به وجود و عدم شود و مطلق هم نیست زیرا اطلاق در جایی است که شائینت تقیید باشد. حال که اطلاق و تقیید ممکن نیست آیا می‌شود از کلام محقق نائینی استفاده کرد و سراغ نتیجه‌ی اطلاق و تقیید رفت، چنانچه در بحث قصد امر گفته

جلسه چهل و چهارم: مسئله ترتب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

جهت ثالث محقق خوئی(ره) در بیان برهان لم ترتب

بحث به جهت ثالث رسید. محقق خوئی در اینجا دو نکته را توضیح می‌دهد نکته اول اینکه قوام ترتب به این است که امر به اهم اطلاق دارد و حتی در فضای فعلیت امر به مهم امر به اهم باقی است و باید بررسی کرد که ترتب بر اساس مبانی ما و استادمان محقق نائینی در باب تقابل مطلق و مقید چطور درست می‌شود و نکته دوم اینکه این مطلب که امر به‌هام فعلیت دارد و حتی در ظرف فعلیت امر به مهم، امر به اهم فعلی است مستلزم جمع بین ضدین نیست.

۳۶. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۱۱. «الجهة الثالثة: لا إشكال في إطلاق الواجب بالإضافة إلى وجوده وعدمه- بمعنى تعاقق الطلب بالمعايير المعرفة عن الوجود وعدم...»

بعد محقق خوئی طبق مبنای خودش هم بیان می‌کند البته ما مشکل نداریم زیرا ما تقابل را ضدان لاثالث می‌دانیم نزد شارع زیرا اینها ضدان لاثالث اندزیرا اهمال ثبوتی امکان ندارد در غیر شارع اشکال ندارد که اهمال و غفلت لازم آبد اشکال ندارد که ثبتاً اهمال اشته باشیم ولینزد شارع که اهمان معنا ندارد اگر تقييد استحاله داشت قطعاً موجب اطلاق می‌شود و چاره‌ای جز این نیست و این‌ها دو امر وجودی اند که ثالث ندارند و لذا یا تقييد است یا اطلاق و جون تقييد محال است پس اطلاق درست است و یک امر به ازلاه داریم که نه مقدی به وجود ازاله است و نه عدم ازاله و در فضای عدم ازاله هم این امر به مطلق ازاله باقی است در فضای عصيان امر به ازاله که منجر به عدم ازاله است امر به ازاله باقی است.

سوال: فعلیت از نظر ایشان متوقف بر قدرت شد در حالی که حین انجام مهم قدرت بر انجام اهم ندارد؟

جواب: فعلیت از نظر ایشان متوقف بر قدرت است و اینجا فرض این است که ازاله مقدور مکلف است پس فعلیت هم دارد و لذا بعثت به ازاله همچنان است.

محقق خوئی قبلاً گفتند که اگر تکلیفی آنی باشد تکلیف از بین می‌رود از باب نبود موضوع ولی اگر فرض کلام در جایی است که ازاله واجب تدریجی است و فوری نیست که اگر آن اول انجام ندهد موضوعش منتفی شود و با عصيان از بین برود، لذا می‌توانی توبه کنی و برگردی و فرض امتنال امكان دارد، این طوری است که انحلال پیدا می‌کند به واجبات متعدده که عصيان‌های متعدد به

شد که با دو جعل (امر) مشکل را حل کنیم و با متمم جعلی قصد امر اول را بیاوریم که این نتیجه تقييد می‌شد یا در مسأله اشتراک احکام امکان نداشت حکم را مختص به عالمین کرد، لذا از راه نتیجه اطلاق و از باب نبود متمم، یک چیزی به نام نتیجه الاطلاق قائل شدیم و اشتراک را در آوردیم، لذا در مثل قصد امر، نتیجه تقييد با دو بیان حاصل می‌شد و در یک جا مثل اشتراک، به خاطر نبود دو بیان، نتیجه اطلاق قائل شدیم. آیا در اینجا درست است که محقق نائینی ولو نمی‌تواند از راه اطلاق لحاظی مشکل را حل کند زیرا شانیت تقييد ندارد تا اطلاق درست شود ولی می‌تواند از راه نتیجه تقييد و نتیجه اطلاق مشکل را حل کند؟ محقق خوئی می‌گوید این راه نیز امكان ندارد، زیرا اینجا مشکل ثبوتی است که با ده بیان و جعل هم نمی‌توان مشکل را حل کرد و جایی می‌توان از این حرفها استفاده کرد که مشکل اثباتی و بیانی باشد، نه ثبوتی مثل قصد امر که مشکل ثبوتی داشت و مرحوم مظفر در باب اشتراک احکام بین عالم و جاہل نیز همین را گفت زیرا اختصاص احکام به عالم مستلزم دور بود و نمی‌شد حکم را مقید به علم کرد زیرا حکم مقدم بر علم است و معلوم متعلق علم است و مشکل تقدم شیء علی نفسه لازم می‌آمد. مانحن فیه نیز مقید کردن بعثت به وجود، تحصیل حاصل است، مقید کردن متعلق به عدم جمع متنافین است و این یک مشکل ثبوتی است و با الف (هزار) بیان هم نمی‌توان مشکل را حل کرد، لذا با راه حلی به نام نتیجه اطلاق نتیجه تقييد نمی‌توان مشکل را حل کرد. کأنَّ محقق نائینی نتوانسته است اولاً بر اساس تقابل بین مطلق و مقید و ثانياً به خاطر مشکل ثبوتی که در تقييد به وجود و عدم وجود دارد اطلاق امر اهم را درست کند.

درست می شود؟ محقق خوئی برای درست کردن نکته اول طبق مبنای محقق نائینی می فرماید: کاری به مطلق و مقید بودن تکلیف نداریم، بلکه تکلیف باقی است زیرا مقدور مکلف است زیرا موجبی برای سقوط تکلیف نیست. درست است که بر مبنای محقق نائینی تکلیف به اهم نه مقید است و نه مطلق - مقید نیست زیر تحصیل حاصل است و مطلق هم نیست زیر تقیید امکان ندارد - ولی ارتفاع مطلق و مقید اشکال ندارد زیرا عدم و ملکه هستند و ارتفاعشان جایز است پس این تکلیف مقید نیست، مطلق هم نیست ولی تکلیف وجود دارد زیرا فعلیت دارد زیرا مقدور است و ما چون حدوثاً و بقاء قدرت بر امثال داریم، تکلیف فعلی استو برای فعلیت چیزی جزء قدرت نمی خواهیم. و درستی تکلیف را از باب قدرت درست می کنیم، نه از باب مطلق و مقید، زیرا این نه مطلق است و نه مقید است. مقدور مکلف است زیرا از الله برایم حدوثاً و بقاء مقدرو است. از الله موضوع دارد توان فعلی و ترکش را دارم و اگر در آن اول ترکش کردم معلوم است که مقدرو بوده ترک کردم و اگر قدرت بر ترک دارم معلوم که قرت بر فعل هم دارم حالاً که قرت داردم تکلیف دارم لذا کلام محقق خوئی به این بازگشت که ما توانیم اشتراک تکلیف به اهم را در فضای ترک اهم ثابت کنیم. پس رکن اول ترتیب درست شد.

نکته دوم درجهت ثالث کلام محقق خوئی (ره)

پس رکن اول ترتیب این بوده که در فضای امثال مهم و عصیان اهم، تکلیف به اهم هم باقی است. اما رکن دوم کلام محقق خوئی این است که این جمع ضدین نیست.

دنیال دارد. به حسب آنات که امثال امکان دارد تا حالاً عصیان کرده است به این مقدار که فوری را عصیان کردی ولی وقتی می رود امثال کند فوریتیش سر جای خودش است و عصیان هم باقی است. سوال: ما قبل به محقق خوئی اشکال کردیم که طبیعی ماهیت لیسیده است و برای لحاظ ها ظرفیت قائل هستیم.

جواب: ما قبل اشکالی به محقق خوئی کردیم و گفتیم شما می گوید که لحاظ قید استو ما گفتیم که لحاظ ها ظرف هستند و در خارج یک طبیعی بیشتر نداریم و اگر این گونه شد که یک طبیعی وجود دارد و دیگر حیث لحاظی در کار نیست پس بحث اطلاق و تقیید بعث مطرح نیستو اگر لحاظ را قیدیت بدھیم اشکال که همه قیود لحاظ ذهنی باید شوند و این اشکال را به محقق خوئی قبل کردیم و مرحوم مظفر هم اینرا توضیح دادند.

پس بیان محقق خوئی این است که اگر تقابل را ضدان لاثال تصویر کنیم در این فضا می توان اطلاق را لحاظ کرد زیرا تقیید محال است و لذا باید اطلاق باشد ولی محقق نائینی تقابل را عدم و ملکه گرفت، لذا با توجه به اینکه تقیید استحاله ثبوتی دارد و با الف بیان هم مشکل حل نمی شود لذا نه اطلاق و نه نتیجه اطلاق، هیچکدام نیست.

بحث درباره این بود که در فضای محقق نائینی باید ترتیب را حل کنیم و حل ترتیب به این است که در قدم اول ثابت کنیم که امری به اهمدر فضای فعلیت مهم که همان فضای ترک و عصیان اهم است همچنان باقی است که باید دید که این مسئله طبق مبنای محقق نائینی که قائل به ترتیب است چطور

فرض سوم اینکه دو تکلیف داریم که یکی مقيد به دیگری است ولی دومی مطلق است. اگر تکلیف به الف امثال به این است که تکلیف به ب امثال شود دو تکلیف است که در وادی امثال به یکدیگر مقيد شده است ولی گاهی وقت ها امثال اولی مقيد به دومی است ولی امثال دومی مطلق است.

فرض چهارم اینکه دو تکلیف مطلق هستند.

جمع این چهار فرض به این می‌گردد که در فرض اول نفس جمع عنواناً مامور به است، مرکب اعتباری است که در واقع اقل و اکثر ارتباطی این گونه است یک جمعی دارم در عنوان که خود این عنوان مامور به است. در فرض دوم و سوم عنوان جمع تکلیف نیست ولی واقع جمع مطلوب مولی است یعنی دو تکلیف است ولی در مقام تحقق این ها با همدیگر هستند والا دو تکلیف هستند با این فرق که در فرض دوم واقع جمع طرفینی است و فرض سوم واقع جمع یک طرفی است و در فرض چهارم جمع نه عنواناً و نه واقعاً مطلوب مولی نیست بلکه مولی می‌گوید من دو تکلیف مستقل می‌خواهم. اگر کسی این چهار تا را تصویر کرد، می‌فهمد که در ترتیب چیزی داریم که مقابل اینها است. اصلاً جمعی محقق نمی‌شود و جمع ضد مطلوب مولی است. در این چهار تا فرض که بدترین حالت بود، فرض چهارمی بود که جمع مطلوب نبود ولی جمع مخل هم نیست ولی در ترتیب حالتی داریم که جمع مخل است.

محق خوئی می‌فرماید: نسبت جمع بین دو تکلیف با ترتیب نسبت دو طرف نقیض است زیرا ثابت خواهیم کرد که هر جا دنبال جمع هستیم، فروضی داریم که این فروض یک جامعی دارند که نقیض آن در ترتیب مطرح است و لذا در عین حالی که امر به اهم، در حال ترک به اهم فعلیت پیداکرده است ولی این امر به اهم فعلی، به معنای جمع بین ضدین نیست، زیرا جمع چهار فرضدارد:^{۳۷}

فرض اول: بعضی وقت‌ها مولی می‌گوید بین دو چیز جمع کن که ثبتاً و سقوطاً با یکدیگر هستند و این ها با هم می‌آیند و با هم دیگر ساقط می‌شود یعنی تا با هم نباشند تکلیف ساقط نمی‌شود. ما بعداً خواهیم گفت که این ها دو تکلیف نیست بلکه یک واجب هستند مثل اقل و اکثر ارتباطی که بین رکوع و سجود بود و تا با هم نباشند مصلحت حاصل نمی‌شود و اگر با هم نباشند امر ساقط نمی‌شود زیرا ارتباطی هستند.

فرض دوم: این که دو تکلیف داشته باشیم که مولی امثال مقيد به همدیگر را بخواهد یعنی مولی به مکلف می‌گوید اگر خواستی این را امثال کنی مقيد به دیگری امثال کن و دومی را هم مقيد به اولی امثال کند و از هر دو طرف امثال مقيد را می‌خواهد.

فرق اولی با دومی این است که اولی عملاً یک تکلیف است ولی دومی دو تکلیف است ولی امثالشان به یکدیگر وابسته است.

۳۷. محاضرات فی أصول الفقه (طبع مؤسسة احياء آثار السيد الخوئي)؛ ج ۲؛ ص ۴۱۳. أو فقل: إن طلب الجمع بين فعلين في الخارج يتصور على صور أربع، وما نحن فيه ليس من شيء منها.

می‌خواهد نشان بدهد که بقاء امر به اهم که در فرض اول با مبنای محقق نائینی درست کردیم از دورنش جمع بین ضدین در نمی‌آید بلکه فی طرف نقیض از جمع است، لذا ترتب مشکل ثبوتی ندارد. اگر بتوانند این کار را ردیف کند قدم خوبی برداشته است زیرا لم ترتب این جمله است که آیا ترتب مستلزم جمع بین ضدین است یا نه؟ ایشان می‌خواهد بگوید که در ترتب جمع نیست حتی بدترین حالت جمع که جمع بالعرض است نه واقع جمع و نه عنوان جمع مطرح است که فرض چهارم است در ترتب در طرف نقیض از این جمع هستیم.

قدرت بر انجام متعلق امر به اهم دارد و لذا بعث به ازاله هم در فضای ترک اهم وجود دارد زیرا
قدرت بر اهم دارد. پس امر به اهم در فضای فعلیت امر به مهم باقی است.

نکته دوم در جهت ثالث مقدمات برهان لم محقق خوئی^{۳۸}

نکته دوم در جهت ثالث این بود که بقاء امر به اهم در فضای عصيان اهم و بقاء امر اهم فعلی در
فضایی که امر به مهم هم فعلی است آیا به معنای جمع بین ضدین نیست؟ محقق خوئی می‌فرماید:
جمع بین ضدین شکل نمی‌گیرد زیرا جمع چهار فرض دارد و هیچکدام از این چهار فرض، در
ترتیب نیست.

فرض اول: جمع به عنوانه مطلوب باشد، در فضایی که دو شیء از نظر ثبوت تکلیف و سقوط آن
همراه هم باشند مانند اقل و اکثر ارتباطی که مثل رکوع و سجود که با هم دیگر هستند و اگر کسی
سجده کرد و رکوع نکرد مصلحت سجده را به دست نیاورده است و چیزی از کردنش ساقط
نمی‌شود. تمام اجزاء مرکب ارتباطی این گونه هستند و جمع به عنوانه مطلوب است و مصلحت دارد و
معنای این فرض در حقیقت این است که مادو امر نداریم. این فرض جمع در بحث ما مطرح نیست
زیرا کسی احتمال نمی‌دهد که جمع بین ازاله و صلات ثبوتا و سقوطا مطلوب باشد.

جلسه چهل و پنجم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

محقق خوئی فرمودند امکان ترتیب به معنای جمع بین ضدین نیست و در مقام بیان جهت ثالث از
مقدمات برهان لمی بر ترتیب بودند و در این جهت دو نکته را بیان کردند. نکته اول این بود که
فعلیت امر به اهم در فضای عصيان اهم و فضای فعلیت امر به مهم، همچنان باقی است و بر مبنای
خودشان توضیح دادند که اگر تقابل مطلق و مقید، ضدان لاثالث باشد وقتی تقيید امر به وجود
طبیعت و عدم آن محال بود پس اطلاق ثابت می‌شود زیرا اهمال در کلام شارع محال است پس
وقتی یکی از اضداد نباشد ضد دیگری حتما باید باشد. ولی طبق مبنای محقق نائینی از راه اطلاق و
تقيید نمی‌توان مشترک را ثابت کرد زیرا اگر تقيید محال شد اطلاق هم محال است ولی از باب این
که امر نسبت به متعلق خودش در صورت وجود قدرت، داعویت دارد و فرض این است که مکلف

^{۳۸} محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسه احياء آثار السيد الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۱۳. أو فقل: إن طلب الجمع بين فعلين في الخارج يتصور على صور أربع، وما نحن فيه ليس من شيء منها.

«أَزْل» مطلق است و «صل» مقید به ترك ازاله است وقتی در ترتیب یکی مطلق است و دیگری مقید به عدم دیگری است این جا جمع بالعرض هم نداریم، پس نسبت ترتیب با جمع، فی طرف النقيض است زیرا اقل مراتب جمع، جمع بالعرض بود که اطلاق بود در ترتیب نیست و نوع اول جمع که اعلی مراتب جمع بود که جمع از حيث عنوانه بود و نوع دوم و سوم جمع که نوع وسط بودند و هیچکدام در ترتیب نیست، زیرا اقل مراتب جمع وقتی است که این دو مثل صوم و صل باشند و اطلاق داشته باشند که اطلاق سبب می شود که این دو تکلیف با همدیگر تحقق پیدا کنند ولی ترتیب در طرف النقيض است زیرا اینجا مقید به عدم دیگری است. به برای اینکه جمع محقق شود باید یکی از دو این دو محدود محقق شود؛ یا اینکه فرض شود وجود ازاله عین عدم ازاله است که این خودش جمع نقیضین است و آن موقع صل در فضای ترك ازاله‌ای است و این عدم عین وجود است و یا فرض شود که صل تقیید به عدم ازاله ندارد، که این هم خروج از محل بحث است، پس جمعی در ترتیب امکان پذیر نیست. (اصل این مطلب در کلمات مرحوم مظفر هم آمده است.^{۳۹})

^{۳۹}. أصول الفقه (طبع انتشارات إسلامي)؛ ج ۲؛ ص ۳۷۳. لكن هذه الدعوى- عند القائل بالترتيب- باطلة، لأن قوله: «الأمر بالضدين في آنٍ واحد محل» فيه مغالطة ظاهرة، فإن قيد «في آنٍ واحد» يوهم أنه راجع إلى «الضدين» فيكون محلًا، إذ يستحبيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى «الأمر» ولا استحالة في أن يأمر المولى في آنٍ واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آنٍ واحد، لأنَّ المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما في آنٍ واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما.

فرض دوم و سوم این است که دو تکلیف داشته باشیم که امثال هر کدام مقید به امثال دیگری باشد دو تکلیف است امر به صلات و صوم یک طوری باشد که شارع مثلاً امثال صوم را مقید به امثال صلات کند و صلات را به صوم مقید کند. در این موقع دو امر از نظر امثال به همدیگر ربط دارند و به حمل شایع جمع می‌شوند و گاهی فقط یکی در وادی امثال به دیگری مقید می‌شود. در این فرض دوم و سوم جمع به عنوانه مطلوب نیست که یک مرکب اعتباری داشته باشیم که جمع دو تکلیف از نظر ثبوت و سقوط مطلوب باشد ولی واقع جمع مطلوب است و اینکه در خارج با همدیگر باشند، وقتی اولی امثال می‌شود که دیگری امثال شود و وقتی دیگری امثال می‌شود که اولی امثال شود. این دو گونه جمع هم در ما نحن فيه نیست زیرا این گونه نیست که شارع امثال «صل» را مقید به امثال «أَزْل» کند یا بالعکس و لذا این دو فرض در ترتیب شکل نمی‌گیرد.

فرض چهارم این است دو امر داشته باشیم که مطلق باشند در وادی امثال هم مطلق باشند مثل صوم و صلات. صل امری دارد که امثال آن مقید به صوم نشده است صلات بر مکلف واجب است چه روزه بگیرد یا نگیرد و روزه هم واجب است خواه صلات بخواند یا نخواند، در این گونه موارد که دو امر داریم که یکی به طبیعی خورده است و دیگری هم به طبیعی، که این ها با هم تحقق پیدا می‌کنند نه اینکه جمع شرط باشد بلکه به قول ایشان یک جمع بالعرضی تحقق پیدا می‌کند زیرا جمع بالذاتی، نه در عنوان و نه در واقع نداریم. سه فرض اول که در ترتیب مطرح نیست، فرض چهارم نیز با ترتیب فرق دارد زیرا فرض چهارم در جایی است که هر دو مطلق باشند و ترتیب در جایی است که یکی مطلق است و دیگری مقید به عصيان دیگری است. لذا جمع تحقق پیدا نمی‌کند.

متعلق خود فعلیت پیدا کرد، به سمت متعلق خود تحریک می‌کند ولی نسبت به موضوع خود هیچ کاری ندارد. لذا ما قبلاً گفته‌یم که احکام به شکل قضیه حقیقیه جعل می‌شوند. در اینجا کاری به اشکال اصطلاحی آفایان به محقق خوئی نداریم. ایشان به تبع محقق نائینی یا شیخ انصاری حقیقیه به کار می‌برد ولی شهید مطهری هم تحقیق کرده است که این اصطلاح مطابق به تعریف بوعلی از قضیه حقیقیه نیست و ایشان به تبع ملاهادی قضیه حقیقیه را این گونه گرفته‌اند و قضیه حقیقیه ملاهادی در واقع همان خارجیه بوعلی است. لذا سر کلمه اشکال نکنید. جعل احکام به شکل قضیه حقیقیه یا خارجیه بوعلی است که بازگشت به قضیه شرطیه دارد یعنی وقتی می‌گوییم «المستطیع يجب عليه الحج» یعنی اگر مستطیع یافت شد جزاء وجوب حج هم هست. اگر مسافری یافت شد نماز قصر است. پس در هیچ تکلیفی نسبت به موضوع تکلیف کاری ندارد ولی نسبت به متعلق خود محرك است و این دو نکته از مهمترین نکات فهم ترتیب است. لذا محقق خوئی می‌فرماید: «النکته الرئيسية في فهم الترتيب» این دو نکته، اول سکوت نسبت به موضوع و دوم تحریک نسبت به متعلق است.

در ترتیب در ناحیه مهم، موضوعی داریم به نام عصيان اهم یعنی «العصى للأهم، يجب عليه الصلات» یا «ان عصى الأهم يجب عليه الصلاة» که وجوب صلات که حکم مهم است نسبت به موضوع خود هیچ کاری ندارد، و این تکلیف نمی‌گوید که مكلف باید معصیت کند و معصیت اهم موضوع فعلیت وجوب صلات است. ولی نسبت به متعلق هر وقت موضوع یا شرط آمد حکم فعلی می‌شود و تحریک به سمت متعلق دارد. لذا مهم نسبت به عصيان اهم ساكت است و گردن شارع

جهت چهارم مقدمات برهان لمّی محقق خوئی بر ترتیب^{۴۰}

جهت چهارم:^{۴۱} محقق خوئی می‌فرماید قبلاً گفته‌یم در باب تکلیف یک قانون داریم و آن اینکه تکلیف یک موضوع دارد و یک متعلق دارد.(استاد: که ما گفته‌یم باید تکلیف را به شکل یک قضیه حملیه درست کنید تا بتوانید موضوع و محمول را در آورید. «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ إِسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^{۴۲} تبدیل می‌شود به «المستطیع يجب عليه الحج» یا «صل» تبدیلیه «انت يجب عليك الصلاة» می‌شود). تکلیف وقتی به شکل قضیه حملیه در آید یک موضوع و یک حکم و متعلق دارد. آنجا توضیح دادیم که هیچ تکلیفی نسبت به موضوع خود محركیت و نظرات و حساسیتی ندارد، یعنی هیچ تحریکی نسبت به موضوع ندارد ولی در ناحیه متعلق خود محركیت دارند. لذا «يجب عليك الصلاة» حرکت می‌دهد مکلف را به سمت تحقق صلات و «يجب على المستطیع الحج» حرکت به سمت حج می‌دهد، اما نسبت به تحقق عنوان استطاعت هیچ کاری ندارد اگر استطاعت به عنوان موضوع در خارج موجود شد این حج درست می‌شود و تکلیف محركیت به سمت متعلق‌پیدا می‌کند. اگر مکلف واجد الشرایط پیداشد محركیت محقق می‌شود. در «المسافر يجب عليه القصر» هر وقت عنوان مسافر شکل گرفت تکلیف نحو القصر می‌آید. حکم وقتی نسبت به

۴۰. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احياء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۱۶. الجهة الرابعة: وهى الجهة الرئيسية لأساس الترتب وتشييد كيانه: قد ذكرنا غير مرأة أن الخطابات الشرعية بشتى أشكالها لاتتعرض لحال موضوعاتها وضععاً ورفعاً

۴۱. استاد فرمودند به خاطر انسجام جهت چهارم با جهت سوم، ما جهت چهارم را نیز بیان می‌کنیم و بعد به بررسی جهت سوم و چهارم محقق خوئی می‌پردازیم.

۴۲. عمران، آیه ۹۷.

نمی‌افتد که تکلیف مهم را فعلی کرد و لذا ربطی به شارع ندارد تا جمع معنا پیدا کند، زیرا عصيان در رتبه موضوع است و دخالت در مصلحت امر دارد نه ماموربه. پس «یجب الصلات»، هیچ کاری به «آن عصیت» ندارد هر وقت عصيان آمد این حکم زنده می‌شود و به متعلق خود دعوت می‌کند ولی امر به اهم نسبت به متعلقش محرك است و جلوی عصيان را می‌گیرد. پس نتیجه نکته اول که امر نسبت به متعلقش محرك است و نکته دوم که امر نسبت به موضوعش ساكت است این است که امر به صلات، نسبت به عصيان ازاله کاري ندارد و فعلی شدن این امر کاري به مكلف ندارد که او را وادر به عصيان کند ولی در ناحیه ازاله، امر به ازاله مكلف را دعوت به تحقق ازاله و ترك عصيان می‌کند، زیرا عصيان در ناحیه ازاله معلول حکم است و در ناحیه صلات موضوع حکم است. حکم نسبت به متعلق خودمحركیت دارد و نسبتبه موضوع ساكت است.

در ترتیب «صلّ» نسبت به عصيان ساكت است و «أَزْلَ النَّجَاسَةِ عَنِ الْمَسْجِدِ» نسبت به تحقق ازاله محرك است و لذا «أَزْلَ» می‌خواهد موضوع «صلّ» را بردارد و هیچ اشکالی ندارد و ازاله که می‌آید عصيانی در کار نیست و صلاتی در کار نیست. اگر این نکته نهایی را کنار دو نکته قبلی بگذاریم معلوم می‌شود که ترتیب هیچ مشکلی ندارد. مرحوم نائینی عصيان و اطاعت را معلول حکم می‌داند ولی مصالح و مفاسد علل حکم است. محقق خوئی می‌گوید من نسبت به موضوع علیت قائل نیستم، لذا اینها نه ذاتا با همیگر مشکل دارند و نه اقتضاء که جلسه بعد بررسی خواهیم کرد.

جلسه چهل و ششم: مسئله ترتب

تاریخ: ۹۵/۱۱/۳۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

مقدمه فرمایش محقق خوئی در جهت رابع که از آن تعییر به «جهة الرئیسیه» کردند بیان شد. کلام ایشان تتمه‌ای دارد که امروز بیان می‌کنیم.

محقق خوئی در ابتداء جهت رابع می‌فرماید: وقتی تکالیف را به صورت قضیه حملیه در بیاوریم یک موضوع و متعلقدارند، مثلاً در قضیه «المستطیع یجب عليه الحج»، «المستطیع» موضوع است و «یجب» حکم است و «حج» متعلق حکم است. در این فضای که قضیه حقیقیه داریم که بازگشت به قضیه شرطیه دارد و تکلیف نسبت به موضوع هیچ گونه حرکیتی ندارد و علی فرض و تقدیر وجود موضوع تکلیف فعلیت پیدا می‌کند ولی داعویت و حرکیت به سمت متعلق خود دارد و لذا قضیه حقیقیه یک قضیه شرطیه است مثل اینکه اگر استطاعتی محقق شد و جویی شکل می‌گیرد که حرکت به سمت متعلق خود یعنی حج است. و در این فضای نسبت بین متعلق و موضوع در تکلیف این است

که تکلیف نسبت به موضوع خود ساخت است و علی فرض وجود موضوع شکل می‌گیرد ولی نسبت به متعلق خودحرک است. این بحث را وقتی در بحث ترتب جاری می‌کنیم این گونه است که ما یک موضوعی داریم به نام عصیان اهم و یک حکمی داریم به نام وجوب مهم و یک متعلقی به نام مهم داریم. به این شکل «ان عصیت الأزاله فلیک الصلات» پس عاصی للأزاله یجب علیه الصلات و این عصیان موضوع تکلیف است و این وجوب هیچ گونه نظارتی بر موضوع ندارد و در اهم یک اطلاقی داریم بدون اشتراط و اهم از این جهت مطلق است. در مثال ما «یجب عليك الازاله» یا «أَزْلِ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَسْجِدِ» که «المکلف» موضوع است و «یجب» حکم است و «الازاله» متعلق است و لذا اطلاق داریم و فقط یک مکلف واحد الشرائط تکلیف می‌خواهیم ولی در صلات یک اشتراطی داریم که «إن عصیت الازاله» است و لذا بین این دو تکلیف مشکلی پیدا نمی‌شود زیرا در اهم وجوب ما را دعوت به تحقق متعلق و ترک معصیت کرده است و در مهم وجوب ما را دعوت به سمت صلات می‌کند مشروط به اینکه عصیانی که متعلق تکلیف اهم را از بین می‌برد شکل بگیرد.

تتمه کلام محقق خوئی در جهت رابع از مقدمات برهان لم ترتب

محقق خوئی می‌فرماید: «فالنتیجه علی ضوء هاتین...» نتیجه بر اساس این دو نکته که اولاً تکلیف نسبت به موضوع خود ساخت است و ثانیاً تکلیف نسبت به متعلقش محرك است این است که ما هیچ منافاتی بین وجوب ازاله و وجوب صلات نداریم.

ندارند ولی شاید به اعتبار مبادی که واقعیات خارجی باشند مشکل بیش آید که بعداً به عنوان احتمال سوم محقق خوئی بیان می‌کنند.

پس بین دو اعتبار از جهت اینکه دو اعتبار هستند هیچ مشکلی نیست زیرا بین امور اعتباری و قراردادی نه تماثل و نه تضاد و نه تناقض و مشکلاتی که در امور واقعی است وجود ندارد.

اما اگر ذاتشان را کنار گذاریم و مقتضاءها را بررسی کنیم. باید دید آیا منافاتی بین اقتضاe تکلیف اول و دوم وجود دارد؟ با تحلیلی که ما در جهت رابع کردیم معلوم است که اقتضاeها هم مشکلی ندارند زیرا تکلیف اول می‌گوید من اقتضاe محركیت سمت ازاله دارم و این اقتضاe به گونه‌ای است که اگر تحقق پیدا کند عصیان از بین می‌رود و تکلیف دوم متولد نمی‌شود زیرا وجوب ازاله مکلف را تحریک می‌کرد که ازاله موجود شود و معصیتی محقق نشود وقتی ازاله موجود شود زمینه برای فعلیت تکلیف دوم از بین می‌رفت. و از طرف دیگر اقتضاe تکلیف دوم، مکلف را تحریک به سمت صلات می‌کرد ولی به او نمی‌گوید که برود موضوع را درست کند و معصیت ازاله کند زیرا تکلیف نسبت به موضوع خود ساكت است و لذا با تحلیل ما اقتضاeها هم تنافی ندارند زیرا اولی اقتضاe تحقق ازاله دارد و اگر ازاله متحقق شد موضوع تکلیف دوم متنفی می‌شود و تکلیف دوم اقتضاe تحقق صلات داشت ولی نسبت به موضوع خود که تحقق عصیان ازاله بود ساكت است. بله اقتضاeها وقتی منافات دارند که فرض شود که دو تکلیف در عرض هم باشند زیرا فرض این است که در عرض که قرار گرفته باشد یکی مشروط به عصیان دیگری نیست و این معنای در عرض بودن است یعنی «صل» باید و «أزل» هم باید ولی صل مشروط به ترک ازاله نباشد. مثلاً در ضيق وقت صلات، صل

محق خوئی در ابتداء فرمایش خود برای بیان اینکه چرا منافاتی نیست دو احتمال را مطرح می‌کنند و در اواسط بحث یک احتمال سومی را هم اضافه می‌کنند لغایه الاحتیاط که آن را هم حل کنند. ما با سیر خود ایشان بحث را بیان می‌کنیم.

در ابتدا توضیح می‌دهند چرا منافاتی وجود ندارد زیرا این منافات یا ذاتی باید باشد یعنی به حسب ذات دو تکلیف باید تنافی لازم آید و یا به حسب اقتضاe تنافی به وجود آید و احتمال سوم که در وسط بحث بیان می‌کنند تنافی به سبب ملاک است.

شاید اگر می‌خواستند بحث را مرتب کنند اول مناط را باید بیان می‌کردن و بعد ذات و بعد مقتضاe را، ولی ما برای رعایت امانت سیر ایشان را مطرح می‌کنیم

اما به حسب ذات تنافی ندارند زیرا ذات این دو تکلیف، دو اعتبار بیش نیست و اعتبار خفیف الموقنه است و فی نفسه مشکلی درست نمی‌کند. اعتبار وجوب ازاله و اعتبار وجوب صلات مشکلی ایجاد نمی‌کند. به حسب خود این اعتبارات و از جهت نظر به ذات دو اعتبار، هیچ تنافی بین اعتبار وجوب صلات و وجوب ازاله نیست و لذا روشن است که به حسب ذاتشان هیچ تنافی ندارند. و بین اعتبارات نه تضاد و نه تناقض و نه تماثل و یا استحاله اجتماع مثلین یا استحاله اجتماع نقیضین و یا ضدین هیچ کدام وجود ندارد و بین دو اعتبار از جهت اینکه دو اعتبار هستند هیچ تنافی وجود ندارد. لذا ایشان احتمال تنافی بین ملاکات را بحث می‌کنند زیرا در جای خودش وقتی اعتبارات را بررسی می‌کنیم خواهیم گفت که دو اعتبار از جهت اینکه دو اعتبار هستند تنافی

تکلیف اول که اطلاق دارد می‌گوید متعلق من را امثالت کن و اگر متعلق اولی را آورده عصیان از بین می‌رود و تکلیف دوم در رتبه انشاء باقی می‌ماند و فعلیت پیدا نمی‌کند ولی اگر قدرت صرف متعلق تکلیف اول نشد، و متعلق تکلیف اول عصیان شد، تکیف دوم فعلی می‌شود و می‌گوید متعلق من را بیاور ولی خود این تکلیف دوم نسبت به عصیان تکلیف اول ساكت است.

اما درباره ملاک می‌فرماید:^{۴۳} ملاک یعنی یک مصلحتی در ازاله است و یک مصلحتی در صلات و اگر ملاکات را نگاه کنیم ملاکات هیچ تنافی با یکدیگر ندارند و ملاکات مانند تکالیف هستند ولی اگر ملاکات را از باب منشأیت برای اراده در نظر بگیریم یعنی یک مصلحتی در ازاله است که سبب شده است که مولی ازاله را اراده کند و یک مصلحتی در صلات است که سبب شده است مولی صلات را اراده کند. محقق خوئی یک تعبیر زیبایی دارد و می‌فرماید «وَأَمّا التَّنَافِي بَيْنَ الْأَمْرِينَ بِاعْتِبَارِ مُبَدِّئِهِمَا: فَهُوَ أَيْضًا غَيْرُ مُتَحَقِّقٍ، بِدَاهَةِ أَنَّهُ لَا تَنَافِي وَلَا تَزَاحُمٌ بَيْنَ تَحْقِيقِ مَلَكٍ فِي الْوَاجِبِ الْمُهِمِّ عَلَى تَقْدِيرِ تَرْكِ الْوَاجِبِ الْأَهْمِ وَعَصِيَانِهِ، وَتَحْقِيقِ مَلَكٍ فِي الْوَاجِبِ الْأَهْمِ عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ» آخر عبارت درستش می‌کند «بِلَ لَا تَنَافِي بَيْنَ الْمَلَكِيْنِ فِيمَا إِذَا كَانَ ثَبَوْتَهُ فِي الْمُهِمِّ أَيْضًا عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ تَأْثِيرِهِمَا فِي جَعْلِ الْحُكْمِ فَعَلًا». ^{۴۴} ملاکات وقتی از جهت اینکه ملاک هستند بررسی شوند هیچ تنافی با یکدیگر ندارند مصلحت ازاله هیچ کاری با مصلحت صلات ندارد و بالعکس، بلکه اطلاق دارند ولی اگر این ملاکات را از جهت ذاتی بررسی نکنیم بلکه مبدایت این

مشروط به عصیان ازاله نیست بلکه صلّ می‌گوید متعلق من را بیاور و ازل هم می‌گوید متعلق من را هم بیاور و در اینجا به دلیل اینکه دو تکلیف در عرض هم‌دیگر هستند و یکی مشروط به عصیان دیگری نیست تنافی به وجود می‌آید با فرض اینکه مکلف یک قدرت بیشتر ندارد و این یک قدرت را باید صرف یکی از دو تکلیف کند و این مزاحمت است، لذا اقتضای دو تکلیف، تنافی پیدا می‌کنند.

سوال: منظور شما از اقتضاء، مدلول است؟

جواب: نه! منظور همان حیثی است که در فعلیت تکلیف داشتیم و گفتم تکلیف محرك به سمت متعلق است نه خود تکلیف که اعتبار بود پس محركیت که همان فعلیت بود مراد است.

پس اگر هم عرض باشد تنافی وجود دارد و هم عرضی یعنی اطلاق که قبل این را بیان کردیم، ولی اگر فرض کردیم که نظریه ترب در شناسنامه خود دارد که یکی مطلق است و دیگری مشروط به ترک دیگری است هیچ مشکلی وجود ندارد. درست که یک قدرت داریم ولی یک قدرت اگر وسط دو تکلیف هم عرض و دو تکلیف مطلق قرار بگیرد تنافی بین دو مقتضاء وجود دارد زیر تکلیف اول به مکلف می‌گوید محرك سمت متعلق من باش و تکلیف دوم می‌گوید محرك سمت متعلق من باش. و مکلف یک قدرت دارد و نمی‌شود که هر دو را محقق کند. ولی اگر این دو تکلیف از اطلاق و هم عرض بودن خارج شوند و یکی مشروط به ترک دیگری و عدم دیگری باشد مشکل حل می‌شود.

۴۳. ظاهرا این بحث ملاک در طی کلام به وجود آمده است و کأن یک شخصی سوال نموده است و در بین بحث این کلام به وجود آمده است.

محاضرات فی اصول الفقه (طبع موسسه احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۲۱-۴۴.

است و مهم مقید ناظر به موضوع خود نیست و اهم مطلق، موضوع مهم مقید را منتفی می‌کند و لذا هیچ مشکلی به وجود نمی‌آید و خروجی این تحلیل این است که فعلیت طلب ضدین به معنای جمع بین ضدین نیست و فعلیت دو اقتضاء به معنای جمع بین دو مقتضی نیست و ان شئت فعبر. تمام اینها به خاطر نکته‌ای است که گفته‌یم که یکی مطلق است و دیگری مقید است.

بعد می‌فرماید: از این نتیجه می‌گیریم که قول به ترتیب جز و اضطرابات اولیه است بعد از اینکه این اطراف را تأمل کند و اگر کسی قائل به استحاله است به خاطر این است که این چهار جهتی که ما بیان کردیم تأمل نکرده است تأمل نکرده است که اطلاق و تقیید استحاله ثبوتی ترتیب را بر می‌دارد.

و این غیر از ما نسب الى السید العلامه میرزا شیرازی کبیر است زیرا آنچه نسب به سید می‌دهند را آخوند به خوبی نقد کرده است. البته به نظر ما اصل نسبت به میرزا شیرازی اشتباه است.

آخوند در کفایه یک احتمالی داده است و فرموده است ممکن است یک کسی بگوید این طلب ضدین وقتی معلق بر یک امر اختیاری است هیچ اشکالی ندارد. اگر کسی بگوید اینجا طلب ضدین معلق بر عصیانی است که فعل اختیاری مکلف است و به قول معروف معصیت نمی‌کرد تا دچار چنین محذوری نشود. آیا عدم استحاله ترتیب و صحت ثبوتی ترتیب به خاطر ایناست که جمع بین ضدین شده است در حالی که معلق به یک فعلی اختیاری است؟ محقق خوئی می‌گوید ما ثابت کردیم که اصلاً جمع بین ضدین در کار نیست، نه اینکه جمع ضدین است ولی چون معلق بر این عصیت» است محال است نیست. و الا اگر آن حرف را می‌زدیم اشکال آخوند وارد بود. مگر می

مصالح را برای اراده بررسی کنیم، یعنی اینکه مولاً چه موقع این مصلحت را می‌خواهد یعنی اراده تکوینی خواستن، این هم که یکی مطلق است و دیگری مقید است.

آن یکی از تکالیف مطلق و دیگری مقید است لذا اراده‌ها هم (یعنی خواستن مصلحت) در ناحیه ازاله مطلق است و در ناحیه صلات مقید است. آیا این تقییدی که در اراده‌ها است به مصالح می‌تواند بخورد یا نه؟ ایشان می‌گوید وقتی به مصالح نگاه می‌کنیم چنین تقییدی ندارند زیرا مصالح کاری به هم‌دیگر ندارند. ولی ملاکات به اعتبار اینکه چه موقع خواسته شده است باید یکی مطلق باشد و دیگری مقید به ترک متعلق تکلیف اولی باشد.

سازمان محقق خوئی و ترتیب فنی ایشان این است: به حسب ملاک هیچ مشکلی ندارند و تاثیر ملاک در اراده یکی مطلق است و دیگری مقید است. حکم‌ها هم هیچ مشکلی ندارند و مقتضای حکم‌ها نیز هیچ مشکلی ندارند و ریشه عدم تنافی به این بر می‌گردد که یکی مطلق است و دیگری مقید و تا وقتی یکی مقید است و دیگری مطلق است ولو قدرت واحد باشد، هیچ مشکلی به وجود نمی‌آید.

و در پایان بحث می‌فرماید: «فالقالئ باستحاله الترتیب إنما قال بها من جهة غفلته عن هذه النكتة...»^{۴۵} قائل به استحاله ترتیب حواسیش به این مطلب نیست که درست است که قدرت واحد داریم ولی این قدرت واحد در فضای اطلاق و تقیید هیچ اشکالی ندارد. مهم مقید است و اهم مطلق

امام حرف مهمی که می‌خواهد بزند این است که **کأنّ امام خواهست** در دو طلب هم عرض استحاله را بردارد یعنی تمام فرمایش محقق خوئی یک جمله است که این تعلیق و اشتراط سبب شده که ما محدودی پیدا نکنیم و اگر هم عرض بودند استحاله بود و امام خواسته این حرف را خراب کند، ایشان می‌خواهد بگوید اصل فکر ترتیب بر اساس اشتراط است که به نظر ما اشتراط یک ریشه غاطی غیر از بحث مراتب حکم دارد، یک بحث سر مراتب حکم است که مبنایی است و یک حرف با قبول مراتب حکم است که یک اشکال بنائی دارد، که در تحلیل جهت ثالثه و رابعه یک ریشه ای دارد که دارای مشکل است.

شود یک امری که محال ذاتی است معلق بر یک فعل اختیاری کنیم و بگوییم اگر این لیوان آب را خوردم ما از شما جمع بین ضدین می‌خواهیم. این که معنا ندارد بلکه دعوای ما سر این است که اینجا استحاله اگر واقعیت پیدا کرد، وقوعش در طلب مولی گیر دارد و موكول کردنش به یک امر اختیاری رفع استحاله نمی‌کند. لذا ما اشکال آخوند را قبول داریم و می‌خواهیم بگوییم اینجا جمع ضدین نیست. ان عصیت جمع بین ضدین را بر می‌دارد به دلیل اینکه موضوع تکلیف بعدی است جمع بین ضدین را خراب می‌کندو از این باب ترتیبت درست می‌شود نه از باب تعلیق یک محال بر یک فعل اختیاری، لذا محقق خوئی می‌فرماید: ما در اصل این نست به میرزا اشکال داریم و بعد است که چنین جمله در کلام شریف میرزای بزرگ بباید و بگوید که ترتیب معلق بر فعل اختیاری شده است و این می‌تواند یک امر مستحبیلی را در اراده و طلب مولی قرار دهد. این که معلوم است و لذا محقق نائینی فرموده است اصل نسبت غلط است نه اینکه اگر نسبتی باشد اشکال دارد.

آخر کار از یک طرف اشکال آخوند را پذیرفت و از طرفی جواب داد که ان عصیت که در امر دوم است جمع ضدین را منتفی می‌کند نه اینکه یک محال را معلق بر یک فعل اختیاری کند. این تقریباً تمام کلام ایشان است در صحت ترتیب و بعد یک نکته‌ی دیگری از محقق نائینی بیان می‌کنند که خواهد آمد.

عمده اشکال ما به محقق خوئی و نائینی این است که آیا این استحاله با تعلیق برطرف می‌شود یا اینکه ما می‌توانیم در عرض هم بودن را هم تصویر کنیم یعنی در دو طلب هم عرضمنی استحاله کنیم.

در جای خود باقی باشد، سفید یا سیاهشود، این دو مقتضی با هم تراحم ندارند زیرا مقتضی اول که این جسم را حرکت می‌دهد زمینه مقتضی دوم را از بین می‌برد و اجازه نمی‌دهد که مقتضی دوم اثر کند زیرا مقتضی دوم، به سبب انتفاء موضوع، منتفی می‌شود و لذا نمی‌توان گفت بین این دو مقتضی در تکوین تنافی و مزاحمتی وجود دارد. به بیان دیگر مقتضی اول می‌گفت این جسم از مکان الف به مکان ب برود و مقتضی دوم می‌گفت اگر این جا بماند این رنگ را به خود می‌گیرد ولی بعد از بین رفتن، دیگر زمینه بر چنین رنگی وجود ندارد و قی در تکوین این طور است در تشریع هم همین طور است، یعنی یک مقتضی، اقتضاً تحقق ازاله دارد و اگر این ازاله تحقق پیدا کند، زمینه اقتضاً تکلیف مهم از بین می‌رود و دیگر فعلیت پیدا نمی‌کند و اگر مقتضی اول عصیان شود و ازاله تحقق پیدا نکند مقتضی دوم کار خودش را می‌کند و لذا نه در تکوین و نه در تشریع منافاتی بین دو مقتضی وجود ندارد.

اراده مولیٰ تابع ملاکات است. مولیٰ صلات را اراده می‌کند در حالتی که ازاله ترک شده است و اقتضاً یعنی همین و مقتضی یعنی وجوب و تکلیف فعلی و تکلیف وقتی فعلیت پیدا می‌کند که موضوع داشته باشد. تکلیف نسبت به ازاله فعلیت مطلق دارد زیرا ازاله مقید به چیزی نیست ولی نسبت به صلات فعلیتش مقید به عدم ازاله است وقتی ازاله محقق نشد اراده فعلی به تحقق صلات صورت می‌گیرد. تکوین یک عامل تکوینی است و این تشبيه به خاطر این است که بگوییم مقتضاهای تکوینی هم موارد مشابهی دارند و این به معنای مزاحمت اینها با یکدیگر نیست.

جلسه چهل و هفتم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۲/۰۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بیان شد که محقق خوئی رضوان الله تعالیٰ علیه به وسیله بیان جهات اربعه، مسئله جواز ترتیب را مفصل بیان فرمودند و به تبع محقق نائینی - که خیلی از مقدمات و جهات مذکور، برگرفته از ایشان بود - تبیین فرمودند که در مسئله ترتیب، اولاً به جهت اشتراطی که داریم یعنی به جهت اینکه فعلیت مهم، مشروط به ترک اهم و عدم اهم شده است و ثانیاً به جهت اینکه تکلیف نسبت به موضوع خود محركیت ندارد ولی نسبت به متعلق خود، محركیت دارد و مکلف را دعوت به تحقق متعلق می‌کند، ناگریز هستیم که ترتیب را جزء واضحات اولیه و بدیهیات اولیه بدانیم و اگر کسی خوب این مقدمات را تصور کند قطعاً تصدیق به امکان ثبوتی ترتیب می‌کند و بعد به تبع محقق نائینی یک تشبيه انجام می‌دهد و می‌فرماید در تکوین هم همینطور است و اگر فرض کنید دو اقتضاً وجود دارد که یکی از این دو مقتضی، جسم را به این نقطه تحریک می‌کند و مقتضی دیگر، اقتضاً می‌کند که اگر این جسم

موضوع دیگری را بر طرف کند و گاهی اوقات یکی رافع موضوع دیگری نیست. تمرکز بحث ما بیشتر سر فرضی است که رافعیت موضوع را داریم زیرا در ترتیب عده بحث ما این است که اشتراط، موضوع را بردارد و به جهت این اشتراط و رافعیت موضوع، محدودی در ترتیب وجود ندارد. در فرض دوم که یکی از دو تکلیف رافع موضوع دیگری نیست دو حالت کلی داریم: یکی اینکه شرطها از نوع افعال اختیاری نیست و یک حالت این است که شرطها از نوع افعال اختیاری است که محقق نائینی دنبال این است که بگوید این قسم دوم تاثیری در بحث ترتیب ندارد خواه شرطها اختیاری باشند یا غیر اختیاری باشند چون ارتفاع موضوع مطرح نیست لذا تاثیری در این بحث ندارد، مثال برای جایی که شرطها اختیاری است، مسأله حضر و سفر است که محقق خوئی برای استدلال بر درستی ترتیب در شرع این مثال را قبلاً بیان کرد. اگر کسی سفر شرعی رفت باید علیه القصر که وجوب قصر متوقف بر وجود عنوان سفر شرعی است یا متوقف بر این است کسی قصد اقامه نکند در حالی که ضرورت اقامت ده روز هم دارد ولی همین که قصد اقامه نکند باید علیه القصر، علی اختلاف مذاهب در این مثال وجوب قصر متوقف بر شرطی به نام سفر است که فعل اختیاری است یا قصد اقامه عشره ایام که فعل اختیاری است. گاهی وقت ها شرط یک امر غیر اختیاری است مثل آمدن داخل شدن وقت و زوال که شرط وجود صلات است بنابر مشهور که زمان را شرط تکلیف می دانند یا کسوف و خسوف که شرط نماز آیات است لذا ما تکالیف مشروطی داریم در قبال تکالیف مطلق که شرط آنها گاهی افعال اختیاری و گاهی غیر اختیاری هستند.

دیروز در پایان بحث روی این نکته تمرکز کردیم که وقتی می گوییم ترتیب جایز است به خاطر این است که اشتراط فعلیت مهم به عدم اهم موضوع جمع بین ضدین را از بین می برد وقتی می گوییم فعلیت مهم مشروط به عصيان اهم است این عصيان یعنی ترك اهم، یعنی جمع نشدن اهم و مهم در ظرف واحد و منظور این نیست که استحاله به دلیل اینکه متوقف بر اختیار و فعل اختیاری شده است، مشکلی ندارد و لذا اگر چه چنین مطلبی به میرزای کبیر نسبت داده شده است ولی این نسبت مشکوک است زیرا کسی شک ندارد که جمع بین ضدین استحاله دارد و این استحاله با یک امر اختیاری حل نمی شود.

تقسیم بندی محقق نائینی(ره) برای دو تکلیف مطلق و مشروط

در آخر بحث یک نکته ای را که محقق نائینی در اثناء بحث بیان کردند دوباره طرح می کند به خاطر یک اشکالی که به محقق نائینی دارد و ما هم بناء داشتیم که کلام محقق خوئی و نائینی را کامل بگوییم زیرا ترتیب بحث مهمی است.

محقق خوئی می فرماید:^{۴۶} استاد ما محقق نائینی، یک توضیح اضافه ای دارد برای تتفییح بیشتر بحث که اشکالی ندارد که ما این توضیح اضافه را بگوییم. محقق نائینی یک تقسیمی بیان می فرماید مبنی بر اینکه وقتی یک تکلیف مطلق و یک تکلیف مشروط وجود داشته باشند دو حالت نسبت به یکدیگر دارند: گاهی اوقات نسبت تکلیف مطلق و مشروط این طور است که یکی می خواهد

محاضرات فی اصول الفقه (طبع مؤسسه احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۳۸.

ولی اگر تضاد در کار بود چون قدرت واحد است اگر اهم بود باید اهم را انجام بدهد و اگر اهم نبود هر دو مهم بود مخیر است هر کدام را خواست انجام بدهد.

حالت دوم این است یک تکلیف بخواهد موضوع تکلیف دیگری را بردارد. اینجا دو فرض داریم یکی اینکه نفس خطاب بخواهد موضوع تکلیف دیگری را بردارد و فرض دیگر اینکه امثال یکی بخواهد موضوع دیگری را بردارد. کلام اصلی محقق نائینی این است که اگر من دو تکلیف داشتم که یکی می‌خواست موضوع دیگری را بردارد اگر یکی موضوع دیگری را به صرف وجود خطاب تکلیفی بر می‌داشت این از ترتیب خارج است ولی اگر با امثال یا عصیان یکی موضوع دیگری برداشته شود این در بحث ترتیب می‌آید.

مثال فرض اول که با آمدن یک خطاب، موضوع تکلیف دیگر برداشته شود مثل وجود وجوب اداء دین در مسئله حج است، موضوع حج استطاعت است و وجود وجوب اداء دین اگر شکل گرفت موضوع استطاعت را منتفی می‌کند حتی اگر امثال نشود. اگر کسی مدیون بود و تکلیف وجود وجوب اداء دین به گردنش افتاد ولو امثال نکند به معنای این است که مستطیع نیست یعنی تمکن مالی از انجام حج را ندارد. ولی فرض دوم مثل اینکه یک تکلیفی اگر اطاعت شد و یا اگر عصیان شد موضوع تکلیف دیگری را بردارد یا بیاورد که محقق خوئی می‌گوید مثل قصد اقامه که اگر قرار باشد ده روز بماند که واجب می‌شود قصد اقامه و اگر قصد اقامه کرد صوم و اتمام صلات بر او واجب می‌شود به شرط اینکه قصد را قبل از زوال کرده باشد و مفتری انجام نداده باشد ولی اگر قصد اقامه نکرد بر او قصر و افطار واجب است. دو خطاب داریم که اطاعت یکی موضوع ساز تکلیف دیگری است و

در این جور موارد که ما مطلق داریم و مقید داریم و مقید گاهی مشروط به امر غیر اختیاری و گاهی امر اختیاری است باید دید نسبت این مطلق و مقید از جهت تحقق متعلق چطور است ما در ترتیب گفته‌ی عمده بحث این بود که یک فعلی ممکن است نسبت به تحقق متعلق تکلیف دیگر مقید به عدم باشد مثل بحث خودمان که وجوب صلات نسبت به تحقق متعلق وجوب ازاله به شرط عدم تحقق ازاله است و گاهی اوقات این اشتراط در هر دو است و گاهی در یکی است و گاهی این اشتراط در هیچ‌کدام نیست. مطلق داریم و مقیدی داریم و قیدها گاهی اوقات اختیاری است و گاهی غیر اختیاری است ولی از جهت تحقق متعلق گاهی این به آن و گاهی آن به این و گاهی هر دو مطلق هستند و محقق نائینی می‌فرماید در این گونه موارد مشکلی وجود ندارد زیرا اگر اشتراطی بود جمع بین ضدین تحقق پیدا نمی‌کند زیرا اگر یک تکلیفی گفت فعلیت من در ظرف عدم متعلق تکلیف دوم است معلوم که هیچ گاه جمع بین ضدین محقق نمی‌شود خواه از دو طرف تعلیق باشد یا از یک طرف ولی اگر اطلاق وجود داشت چون فرض این است که مكلف قدرت واحد دارد و این قدرت واحد را نمی‌تواند صرف دو تکلیف هم عرض بکند زیرا دو تکلیف اطلاق دارد، بله اگر اشتراط بود طولیت درست می‌شود. پس اگر دو تکلیف هم عرض باشد و قدرت را باید صرف یکی شود، عقل می‌گوید اگر اهمی وجود دارد من یک تقيید ايجاد می‌کنم و تو را می‌فرستم سرانجام اهم و اگر اهمی نیست تو را مخیر می‌کنم زیرا یک قدرت بيشتر نداری و دو تکلیف هم عرض داری، لذا جناب مكلف مخیر هست البته به شرط اینکه متعلقها تضاد داشته باشند و قابل جمع نباشند والا اگر متعلق‌ها مطلق باشند ولی تضادی نداشته باشند عقل می‌گوید مكلف باید دو تکلیف را انجام دهد و دو تکلیف مطلق هستند و تضاد با یکدیگر ندارند لذا توان انجام هر دو را دارد و باید انجام دهد.

اشکالات محقق خوئی(ره) بر کلام محقق نائینی(ره)

تمام اختلاف محقق خوئی با محقق نائینی در این قسمت آخر است. در بخشی که انتفاء موضوعی مطرح نیست ایشان اشکال ندارد و در این بخش اخیر که با امتشال و عصیان موضوع منتفی می‌شود و موضوع جدیدی به وجود آید هم اشکال ندارد، ولی در این قسمت که نفس خطاب بخواهد موضوع را از بین ببرد و از ترتب به این دلیل بیرون رود اشکال دارد. محقق خوئی می‌گوید اینها از ترتب بیرون هستند ولی نه به دلیلی که محقق نائینی بیان کرد، زیرا خروج از ترتب در مثل حج و زکات و خمس به حساب دیگری است. در مثل حج بستگی دارد که استطاعت را چطور معنا کنیم اگر کسی استطاعت را تمکن عقلی و شرعی از حج بداند کلام محقق نائینی درست است و این خروج به نفس خطاب است و با عصیان خطاب و جوب اداء دین نمی‌شود حج انجام داد و نمی‌توان گفت «آن عصیت فحج» و ترتب نمی‌آید زیرا اگر کسی گفت در «من استطاع الیه سبیلا» که شکل صحیح آن «المستطیع يجب عليه الحج» است، مستطیع یعنی کسی که تمکن عقلی و شرعی از حج دارد، پس کسی که خطاب و جوب اداء دین به گردنش آمده استاگر این خطاب را معصیت کند و ممکن شود از مالی که زاد و راحله را تهیه کند مستطیع نیست زیرا موضوع استطاعت تمکن شرعی است لذا استطاعت وجود ندارد ولی واقع مطلب این است که در حج استطاعت، تمکن از زاد و راحله و امنیت طریق است نه تمکن شرعی و عقلی از حج، یعنی این قدر استطاعت را توسعه نداردو در فقه فتوای ما تمکن از زاد و راحله و امنیت طریق است آن موقع این مسئله عین قصد اقامه می‌شود که اگر کسی ده روز ماند واجب است قصد اقامه کند و اگر قصد اقامه را معصیت کرد

عصیانش موضوع ساز تکلیف دیگری است و محقق خوئی می‌فرماید حق با محقق نائینی است که همین موارد، دعوای اصلی ما در ترتب است و ما به دلیل اینکه قائل به صحت ترتب هستیم می‌گوییم شما با اطاعت و عصیان در فقهه نمی‌توانید انکار ضروری کنید بلکه موضوع سازی می‌کنید. ولی بخش اول که ما یک تکلیفی داریم که به صرف آمدن موضوع تکلیف دیگری را بر می‌دارد مثل وجوب اداء خمس که رافع نصاب زکات است این باید چهل گوسفند داشته باشد که زکات واجب باشد اگر قبل از حول زکات، حول خمس آمد و بخشی از این گوسفندها را برای ادائی خمس خارج کند ولو امتشال نکند و همین که به حساب خمس رفت نصاب زکات منتفی می‌شود یا بالعکس در زکات اگر حول خمس متاخر از حول زکات باشد اگر وجوب زکات گردنش آمد و فاضل موونه رفت، دیگر فاضل موونه‌ای ندارد که بخواهد خمس دهد. محقق نائینی می‌فرماید در این گونه موارد که نفس تکلیف رافع موضوع است -نه امتشال تکلیف- بحث ترتب نیست زیرا ترتب برای زمانی است که اجتماع دو تکلیف در زمان واحد امکان داشته باشد یعنی در یک زمان شما باید مکلف به دو تکلیف شوید که اتحاد در زمان و اختلاف در رتبه دارند یعنی در زمان واحد، مکلف هم باید تکلیف به «أَذْلٌ» شود و هم تکلیف به «صَلٌّ» و این دو وحدت زمانی دارند اختلاف رتبی دارند و باید مشکلشان را با ترتب حل کرد. ولی اینجا این طور نیست زیرا مکلف وقتی مخاطب به وجب اداء دین است مخاطب به وجب حج نیست زیرا موضوع ندارد و یا وقتی مخاطب به اداء خمس است مخاطب به پرداخت زکات نیست یا بالعکس. زمان واحدی نیست که دو تکلیف در آن شکل بگیرند و لذا از ترتب بیرون است.

اشکال محقق خوئی این اس که کلامی که محقق نائینی می‌گوئید ما در مسأله ترتب تعقل نمی‌کنیمبله خارج از ترتب است ولی نه به دلیلی که محقق نائینی فرموده است قبلاً هم در مقدمات چنین مورد داشتیم. و آخر کار می‌فرماید اینکه محقق نائینی این را تشبیه کرده است به نسبت امارات و اصول و گفته است شبیه به بحث امارات و اصول است که وقتی اماره باید موضوع اصل منتفی می‌شود و محقق خوئی می‌گوید این کلام درستی است ولی ما تحقق آن را اشکال داریم.

حيث فقهی کلام ایشان کلام خوبی است و ایشان می‌خواهد بگوید که ارکان ترتب اجتماع دو خطاب است در زمان واحد و لذا از نظر محقق نائینی ترتب وقتی که اطاعت و عصيان موضوع سازی کند، شکل می‌گیرد و اطاعت و عصيان، فرع فعلیت دو خطاب است.

بررسی اشکالات محقق خوئی (ره)

اشکال ما به محقق خوئی این است که اولاً شما ارزش علمی کلام محقق نائینی را خراب نمی‌کنید زیرا ایشان می‌گوید زمانی ترتب وجود دارد که دو خطاب فعلی داشته باشیم و اگر نباشد آن موقع ترتب نداریم ولکن شما به محقق نائینی اشکال می‌کنید که خطاب دوم قبل از فعلیت خطاب اول منتفی است، در حالیکه کلام محقق نائینی ناظریه این حیث که خطاب منتفی کند یا چیزی قبل از خطاب نبود، بلکه محقق نائینی می‌فرماید رکن ترتب این است که دو خطاب فعلی طولی وجود داشته باشد و اگر این دو خطاب اطلاق داشته باشند خود عقل طولیت یا تخییر به آنها می‌دهد؛ پس این اشکال شما که فرمودید خطاب پرداخت خمس، وجوب زکات را بر طرف نکرده است قبول هم

واجب است تقصیر و افطار کند و اجازه اتمام نماز و روزه را ندارد ولی این عدم اجازه را از طریق معصیت قصد اقامه به دست آورد و اگر استطاعت یعنی تمکن از مالی که بتواند بليط و قالمه را معین کند و راه هم امن باشد وقتی اداء دين را معصیت کند تمکن از تهیه زاد و راحله دارد ولو این تمکن در اثر معصیت اداء دین باشد، محقق خوئی مثال حج را مثال برای قسم دوم می‌دانند که با عصيان تکلیف موضوع تکلیف دیگر درست می‌شود. لذا ترتب است و داخل در ترتب است و از قسم دوم است.

ولی در زکات و خمس خارج از ترتب است ولی علتش کلام نائینی نیست بلکه علتش این است که صرف تعلق خمس موضوع زکات را منتفی می‌کند نه فعلیت خطاب به اداء خمس. خمس به فاضل مؤونه و ربح به دست آمده تعلق می‌گیرد و شارع اجازه داده است که مکلف تا یکسال اداء خمس را عقب بیندازد و لذا خود تحقق این تکلیف به صرف تحقق ربح است و خطاب به اداءش یک سال بعد است. همین که به واسطه ربح، خمس به گردن مکلف آمد موضوع زکات منتفی است نه به واسطه فعلیت خطاب پرداخت خمس. لذا اطاعت و عصيان اینجا دخالت نمی‌کند ولی یک رتبه از کلام محقق نائینی عقب تر است . عقب انداختن اداء یعنی اینکه فعلیت خطاب خمس الان نیست ولی خمس به حسب واقع الان وجود دارد که موضوع نصاب زکات را از بین می‌برد و در زکات می‌گوید شما باید مالک نصاب باشی و به محض اینکه خمس، یک پنجم از اموالت را از دست خارج کرد و فقیر و سید را مالک کرد تو مالک نصاب نیستی. خود تحقق خمس به دلیل اینکه مالکیت شما را خراب می‌کند و ملک طلق را منتفی می‌کند موضوع زکات را بر می‌دارد. پس

می‌گفتند و در حالی که در مثال حج، تسلیم محقق نائینی شدند. این تمام کلام محقق نائینی و محقق خوئی و مرحوم مظفر که به تبع محقق نائینی سیر کرده است می‌باشد. باقی ماند کلام حضرت امام که با طولیت می‌خواهند صحت دو تکلیف را درست کنند و اگر طولیت نباشد اجتماع ضدین درست نمی‌شود و می‌گویند اگر طولیت نباشد نمی‌شود کلام میرزای بزرگ را درست کرد.

باشد ضربه‌ای به اصل کلام محقق نائینی نمی‌زند، زیرا مهم این است تکلیف دوم بدون عصیان یا اطاعت مکلف منتفی شود و لذا محقق نائینی می‌فرماید این از ترتیب بیرون رفته است و ترتیب وقتی است که اطاعت و عصیان موضوع سازی کند.

ثانیاً همین که این کلام محقق نائینی را در مثال حج قبول کردید کافی است برای اینکه کلام محقق نائینی یک مصدق داشته باشد. بله در خمس قبل از آمدن حول، پرداخت خمس استحباب دارد ولی در حج مسأله بر می‌گردد به اینکه استطاعت را به معنای تمکن از انجام حج عقلاء و شرعاً معنا شود که حق با محقق نائینی است و اگر یک مصدق پیدا کند کلام محقق نائینی درست است ولی اگر استطاعت را تمکن از زاد و راحله و طریق معنا کنید کلام شما درست است.

تأمل استاد در کلام محقق نائینی (ره)

لکن یک تاملی وجود دارد و آن اینکه اگر در مثل حج کلام محقق نائینی را هم بپذیریم باید بررسی کنیم که آیا عصیان دخالت کرده است یا نکرده است؟ ای کاش محقق خوئی این را قسمت را محل اشکال قرار می‌داد. از نظر فنی اگر استطاعت به معنای تمکن شرعی و عقلی از حج گرفته شود، گفته می‌شود عدم تمکن مکلف از باب عصیان تکلیف است و لذا موضوع منتفی است و البته باز ارزش کلام اول محقق نائینی که فرمود ترتیب در جایی است که طولیت در دو تکلیف باشد خراب نمی‌شود، ولی اینجا که می‌گوییم استطاعت منتفی است به خاطر معصیت منتفی است و به خاطر عصیان است و اگر عصیان است این مثال را چگونه از نوع دوم جدا می‌کنند و ای کاش محقق خوئی این را

در کلمات محقق خوئی تا اینجا مسأله عصيان مطرح بود نه مسأله عزم بر عصيانو این مطلب در کلمات محقق نائینی بررسی شده است و این مطلب کاشف بیانی است که در کلام مرحوم آخوند است. یک نکته دیگر هم در کفایه بود و آن مسأله تعدد عقاب بود که مرحوم آخوند آخر بحث، این را به عنوان اشکال مطرح کردند و گفتند که لازمه ترتیب این است که اگر کسی اهم و مهم را ترک کند دو عقاب می‌شود زیرا خطاب تکلیفی اهم مطلق است و فعلیت دارد و عصيانش عقاب می‌آورد و با عصيان اهم خطاب مهم، هم فعلی می‌شود و ترک آن عصيان است و عقاب می‌آورد، لذا اگر کسی هر دو را ترک کرد بنابر ترتیب دو عقاب می‌شود و این خودش یک مشکل در مسأله است.

مرحوم مظفر در اصول فقه عزم نیاورده است و با عصيان کار کرده است، مثل محقق خوئی که با عصيان کار کرده است و عزم را تا اینجا مطرح نکرده است در حالی که در کفایه هم عزم و هم عصيان مطرح شده است که یکی شرط مقارن و دیگر متاخر بود. محقق نائینی در اجود (تقریرات محقق خوئی از درس ایشان است) در یک عبارتی می‌فرماید: «من هنا یظهر ان ما أفاده الشیخ الكبير کاشف الغطاء قدس سره من ان الأمر بالالمهم مشروط بالعزم على عصيان الأمر بالأهم غير صحيح فانه عليه لا يكون الأمر بالأهم رافعاً لموضوع الأمر بالالمهم و هادما له تشريعاً فان الأمر بالأهم انما يقتضي عدم عصيانه لا عدم العزم على عصيانه». ^{۴۷} محقق نائینی خواسته بگوید که شرط عصيان است نه عزم بر عصيان و اگر کسی شرط را عزم دانست اشتباه کرده است کما اینکه یک تعبیر دیگر

اجود التقریرات؛ ج ۱؛ ص ۳۰۶.

جلسه چهل و هشتم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۲/۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه جلسه گذشته

فرمایشات محقق خوئی در تبیین و توضیح ترتیب تمام شد و ایشان ضمن چند نکته اختلافاتی که با محقق نائینی داشتند را بیان نمودند ولی اصل مسأله را تایید کردند و نشان دادند که طلب ضدین به معنای جمع ضدین نیست زیرا این طلب یک طلب ترتیبی است و طلب مهم مشروط به عصيان اهم است و لذا لازمه طلب ترتیبی جمع ضدین نیست و فرمودند این نکته رئیسی ترتیب است.

اشکال محقق نائینی به مرحوم کاشف الغطاء در اشتراط عزم

قبل از شروع در کلام حضرت امام، یک نکته باقی مانده است که در کفایه است و این دو نکته را باید از زبان محقق نائینی و محقق خوئی بررسی کنیم. در عبارت مرحوم آخوند ترتیب دو جور بیان شده است، یک بار مشروط به عصيان اهم می‌شود و یکبار مشروط به عزم على العصيان می‌شود و

مهم متوقف بر عصيان اهم هست ولی اختلاف رتبه‌ای در کار نیست. البته هر دو محقق مشترک هستند در اینکه در دلیل «إن عصیت فعل»، عصيان موضوع مهم و صلات متعلق است و اینکه «أزل» می‌خواهد این موضوع را هدم کند و لذا این دو تکلیف با هم منافات ندارند.

محقق نائینی می‌فرماید: نمی‌توان شرط مهم را عزم دانست، زیرا «أزل» نمی‌خواهد عزم بر عصيان را از بین برد و آنچه که أزل می‌خواهد خراب کند عصيان است نه عزم بر عصيان و لذا تکلیف محرك نحو متعلق است تا متعلق موجود شود و با تحقق متعلق أزل، عصيان از بین برود و لذا مصب بحث ما این است که شرط عصيان باشد و اگر کسی شرط را عزم قرار داد مشکل پیدا می‌کند زیرا ازل نمی‌تواند عزم را از بین برد و گرفتار می‌شود، لذا مرحوم کاشف الغطاء که عزم را آورده است کار را خراب کرده است و باید عصيان را بیاورد و اگر این طور شد پس عدم اهم شرط است یعنی مطلوبیت مهم در ظرف عدم اهم است و نیازی به عصيان نیست و بگو در ظرف عدم اهم تکلیف فعلی می‌شود و لذا هیچ گاه جمع ضدین شکل نمی‌گیرد و اگر بر فرض محال بشود اینها را جمع کرد دیگر مهم مطلوب نیست زیرا مطلوبیت مهم در ظرف عدم اهم است، پس عدم اهم شرط است زیرا دخالت عصيان به خاطر عدم است و آنچه موضوع فعلیت تکلیف مهم است عدم اهم است که رافع محدود جمع بین ضدین نیز است. البته محقق نائینی عدم را شرط قرار نداده است زیرا فرض تراحم وقتی است که شما علم به تکلیف داشته باشید و اگر عدم بگوید با جهل به تکلیف هم محقق می‌شود و آن موقع ترتیب از فرض تراحم بیرون می‌رود یعنی اگر کسی علمی به تکلیف اهم نداشت باز مهم تحقیق دارد در حالیکه این مورد ربطی به تراحم ندارد زیرا تراحم این بود که در وادی

هم دارد «اما السر في تعبيينا بكون العصيان شرطاً دون نفس الترك»^{۴۸} در واقع می‌خواهد بگوید که سه جور می‌شود ترتیب را تعییر کرد که یکی درست و دو تا اشتباه است. یکبار می‌گوید ترتیب یعنی «ان عصیت فعل» و یکبار می‌گویند «ان عزمت على العصيان فعل» و یکبار می‌گوییم که شرط ترك الاهم است یعنی «ان تركت الاهم فعل» که شرط واقعی ترك اهم شود. محقق نائینی اعتقاد دارد که فقط عصيان درست است، ترك و عزم صحیح نیست و درستی ترتیب متوقف بر این است که شرط را عصيان بدانیم و در اینکه عصيان شرط است یک بیانی محقق نائینی دارد که محقق خوئی یک قسمتی از آن را قبول ندارد. محقق نائینی می‌گوید شرط مهم، عصيان اهم است زیرا با این شرط می‌خواهیم موضوع مهم را منتفي کنیم و کلام محقق خوئی در این نکته رئیسی این بود که شرط فعلیت مهم این است که عصيان اهم شرط شود و اگر عصیانی نبود موضوع منهدم شود یعنی مهمی منعقد نشود.

در جلسات قبل گفتیم که نکته رئیسی این بود که هیچ دلیلی ناظر به موضوع خودش نیست ولی هر دلیل می‌گوید متعلق من باید محقق شود لذا دلیل «أزل» نسبت به متعلق خود تحریک دارد ولی «صل» به دلیل اینکه شرطش «إن عصیت الازاله» بود نظراتی ندارد بر تحقق این عصيان که موضوع صل است و لذا در ترتیب شرط را طوری درست کردیم که اهم هادم و مُعدم موضوع مهم شود و مکلف را برای تحقق ازاله حرکت بدھدو لذا تکلیف به مهم محقق و متولد نمی‌شود. محقق نائینی تعییر به اختلاف رتبه هم می‌کند در حالیکه محقق خوئی اختلاف رتبه را منکر بود و گفت

می دارد ما از ایشان سوال می کنیم که اگر اهم عبای باشد که با عزم بر عصيان محقق نمی شود، بهه مثل ازاله توصلی است و عزم بر عصيان مانع از تحقق نیست و لذا اهم موجود است و عزم ملازمه با عدم إزاله ندارد لذا اگر ازاله حاصل شد، یعنی با عبور آب از محل نجس خود به خود نجاست بر طرف شود این اهم موجود شده است. در اهم های توصلی می توان فهمید که هادم جمع متنافین عدم اهم به صورت عصيان است، ولی آیا اهم عبادی را می توان بدون عزم انجام داد؟ خیر! زیرا باید یک قصدی داشته باشد لذا اگر اهم ما عبادی باشد هیچ فرقی بین عصيان و عزم عصيان نیست و لذا محقق نائینی نباید به مرحوم کاشف الغطاء اشکال کند. اگر اهم توصلی باشد محقق نائینی یک مبنای دارد که متعلق تکلیف همیشه حصه اختیاری فعل است زیرا تکلیف شکل نمی گیرد الا اینکه قدرت باشد که این مطلب را ایشان در بحث با محقق کرکی بیان داشتند. وقتی شما متعلق تکلیف را همیشه حصه مقدروه می دانید پس شما حتما در حرصه مقدوره عزم لازم دارید و لذا اگر عزم نکنید ماموریه محقق نمی شود زیرا مبنای شما این است و لذا اشکال محقق خوئی به محقق نائینی مبنای است و کسی می تواند بین عزم و عصيان فرق بگذارد که قید قدرت را در ماموریه نیاورد و اگر نیاورد در توصیلیات همیشه عصيان موضوعیت دارد نه عزم ولی محقق نائینیکه قائل است قدرت یک تقيیدی در ماموریه بوجود می آورد و ماموریه را محدود به حصه مقدور می کند، نمی تواند بگوید عزم کافی نیست. لذا تفکیک بین عصيان و عزم علی العصيان صحیح نیست و چون عدم اهم موضوعیت دارد خواه با عصيان محقق شود یا عزم بر عصيان، اگر منجر به عدم ماموریه شود کافی است و محدود را حل می کند و ترتیب بدون جمع متنافین شکل می گیرد زیرا ماموریه اهم محقق نیست چه از طریق عصيان و چه از طریق عزم.

امتثال مکلف علم دارد ولی قدرت ندارد، در حالیکه اگر عدم را موضوع قرار دهیم هم با عدم علم و هم با عدم قدرت سازگار است و برای اینکه از کبرای تزاحم خارج نشویم باید بگوییم عصيان و لذا نه می توان تعبیر به عزم کرد و نه تعبیر به عدم، بلکه آنچه شرط مهم و موضوع مهم است عصيان اهم است. تنها راه حل مشکل ترتیب همان راه اول یعنی «آن عصیت» است لکن نتیجه عصيان اهم در بحث ما این است که اهمی نیست و تکلیف به مهم زنده می شود و در ظرف فعلیت تکلیف مهم، اهمی نیست و لذا جمع ضدین نداریم و بعد می فرماید: «أنت بعد الإحاطة بما ذكرناه تعرف أن دعوى الضرورة في إمكان الخطابين على نحو الترتيب غير مجازفة»

اشکال محقق خوئی (ره) به محقق نائینی (ره)

محقق خوئی یک اشکال در مورد اختلاف رتبه به محقق نائینی دارند یک اشکال غیر از اختلاف رتبه هم در پاورقی دارند که حاصل این پاورقی را در مطالب درس خارج دارند.

حاصل اشکال محقق خوئی این است که ما نمی فهمیم جرا محقق نائینی عزم را قبول ندارد زیرا وقتی ما با اهم کار می کنیم یا اهم ما عبادی است یا غیر عبادی است. اگر اهم ما عبادی باشد معلوم است که عزم بر عصيان، همان عصيان اهم است زیرا عبادت قصد نیاز دارد و فرق امر عبادی و توصلی به این است که امر توصلی، به هر نحوی تحقق پیدا کند امثال حاصل است ولی امر عبادی قصد ملاک یا قصد تقرب می خواهد و اگر عزم بر معصیت داشته باشد محقق نمی شود و لذا وقتی محقق نائینی شرط را عصيان قرار می دهد زیرا عصيان عدم اهم را به دنبال دارد و آن محدود را بر

و اگر محقق نائینی می‌خواست این حرف را بزند معنایش این بودکه محقق نائینی در توصلیات دچار مشکل است و الان محقق خوئی اشکال می‌کند به محقق نائینی که بر اساس کلام شما توصلیات هم نیاز به قصد دارند و عزم قصد می‌خواهد و تا عزم نباشد توصلی محقق نمی‌شود در حالی که محقق نائینی آنجا درباره مسئله اختیار و قدرت بحث می‌کند نه عزم و لذا اگر ما مبنای محقق نائینی را هم قرار دهیم و بگوییم همیشه حصه مقدوره متعلق تکلیف است حصه مقدوره حصه ای است که به حسب ذات قابل تحقق باشد و به حسب نسبتش با مکلف، مقدور باشد و نه اینکه حصه است حتماً مکلف عزم بر انجامش داشته باشد تا از کanal اختیار و قدرت یک چیزی به نام عزم را گردن مکلف بیندازیم حتی در توصلیات و بگوییم که در توصلیات بدون عزم مامور به محقق نیست. محقق نائینی دنبال این نیست.

ثواب نمی‌برد ولی امثال کرده است ثواب قصد قربت می‌خواهد. بعضی در کلمه اطاعت حیث ثواب را می‌گذارند لذا وقتی می‌گویند مطیع است یعنی متاب است اگر این است این آن نیست ولی اگر استقطاب امر است هست در توصلی اگر کسی ریاء انجام داد استقطاب م بوشد هر جند بر ریائش عقاب می‌وتد و لذا در توصلی شما حصه مقدوره را ماموربه می‌دانید ولی لازم نیست این حصه مقدوره حتماً مورد عزم قرار بگیرد ولذا انصافاً به محقق نائینی این طور نمی‌شود اشکال کرد که شرط چه عزم باشد و چه عصیان، عدم اهم محقق است. البته نظر نهایی ما در مورد عصیان و عزم خواهد آمد و فعلاً طبق مدرسه محقق نائینی و محقق خوئی بحث می‌کنیم لذا این طوری نمی‌توان به محقق نائینی اشکال کرد ولی کلام محقق خوئی که گفت آنچه مشکل ترتیب را بر طرف می‌کند این

با این کلام فرمایش آخوند درست می‌شود خواه عصیان و خواه عزم باشد و مظفر فقط عصیان را گفته است به خاطر عدم بحث اختلاف رتبه را کاری نداریم.

پاسخ به اشکال محقق خوئی (ره)

مسئله تمشی قصد قربت در عبادت یک بحث فقهی مفصل است. واقع مسئله این است که در فقه با حیث عصیان هم تمشی امکان دارد و پیش آقایان ممکن است تمشی پیدا نکند ولی نزد عرف گاهی تمشی پیدا می‌کند. در فروعات فقهی یک بحثی دارند که اگر کسی علم دارد که آب غصبی است آیا با این علم، قصد قربت وضو تمشی پیدا می‌کند یا نه؟ تمشی قصد قربت در حال معصیت را در فقه باید رسیدگی کرد که اگر کسی قصد علی العصیان داشت امکان تمشی قصد قربت دارد. اگر برای کسی تمشی قصد قربت با عزم علی العصیان محقق شد لذا نمی‌شود گفت که خیلی واضح است که در عبادت، عزم علی العصیان با تمشی قصد قربت جمع نمی‌شود مخصوصاً اگر قصد قربت را قصد ملاک و قصد امر ندانیم بلکه قصد تقرّب بدانیم خیلی از فقهاء فتواء می‌دهند که برای خیلی از افراد حاصل می‌شود و لذا عبادت آنها از نظر تمشی مشکلی ندارد و لذا این اشکال محقق خوئی که عبادت بودن عبادت اقضاء دارد که عزم علی العصیان هادم عبادت است و لذا عین عدم ماموربه است در فقه محل تامل است.

ثانیاً اینکه محقق نائینی فرمودند متعلق و جوب حصه اختیاری است آیا حصه اختیاری مورد نظر است یا حصه ای که عزم علی الایمان است و حصه مقدورها حصه ای که مورد عزم است فرق دارد

جواب: عزم بر عصيان با وجود اطاعت جمع نمیشود. نمیتوان گفت عزم بر اطاعت دارم و عزم بر عصيان هم دارم. مثلا اگر شما عزم کردی از الله نکنی و فرض کردیم که ازاله عبادت است دیگر شما وجود اطاعت نداری به دلیل اینکه عبادت است و عبادت متوقف بر قصد قربت است شما وقتی عزم بر عصيان داری، نتیجه‌اش عدم اطاعت است. محقق خوئی گفت در توصلی می‌توان فرض کرد عزم بر عصيان باشد ولی ماموربه محقق شود ولی در تعبدی نمی‌شود زیرا تعبدی قصد می‌خواهد.

ما خواستیم به محقق خوئی بگوییم که اگر تمرکز کلام شما سر حیث قصد قربت است قصد قربت با عزم علی العصيان قابل جمع است زیرا قصد قربت عرفی یعنی یک کاری را برای خدا کردن که با عزم علی العصيان جور در می‌آید.

سوال: شما دارید این کلام را سر دو چیز جاری می‌کنید نمی‌شود که در یک چیز هم عزم بر معصیت باشد و هم قصد تقرب باشد؟

جواب: عرفا کسی ممکن است تمشی قصد قربت کند در همان موردی که عزم بر معصیت دارد. اگر مشکل شما نفس تحقق قصد قربت است ما نشان می‌دهیم یک کسی در همان حالی که در حال معصیت است قصد از او متمشی می‌شود. اگر مشکل شما با نفس قصد قربت است ما به شما نشان می‌دهیم که در فقه از یک مکلفی تمشی قصد قربت در همان فعلی که عزم بر معصیت دارد عرفا می‌آید، ولی اگر منظور شما از قصد قربت، قصد امر است و تمرکز سر امر باشد یعنی کسی بگوید من هم عزم بر معصیت امر دارم و هم قصد اطاعت امر کنم اینجا اشکال محقق خوئی وارد است. قصد

است که فعلیت طلب اهم و مهم در زمان واحد به معنای جمع این دو نیست زیرا مطلوبیت مهم مشروط به عدم اهم است و این عدم اهم را با عصيان درست می‌کند نه با عزم بر عصيان، زیرا ملازمه ای بین عصيان و عزم وجود ندارد.

محقق خوئی می‌گوید با عزم بر عصيان عزم بر عدم اهم داری و عصيان محقق شده است وقتی عزم بر عدم فعل داری عزم بر فعل نداری و لذا عبادت منتفی می‌شود. مکلفی که عزم بر عصيان دارد دیگر عزم بر فعل ندارد و لذا دیگر نمی‌تواند عبادت کند. محقق نائینی اشتراط عزم بر عصيان را نیاورد زیرا عزم بر عصيان گاهی وقت‌ها با وجود اهم جمع می‌شود. محقق خوئی می‌گوید این در عبادت قابل جمع نیست زیرا عبادت قصد می‌خواهد و می‌خواهد این قسمت از کلام محقق نائینی را رد کند و بگوید که وقتی مکلف عزم علی العصيان دارد ماموربه تعبدی ندارد و عزم علی العصيان با وجود جمع نمیشود لذا اشکال شما بر کاشف الغطاء وارد نیست. در عبادت وقتی مکلف عزم علی العصيان دارد ماموربه ندارد.

سوال: اگر کسی گفت عزم علی العصيان اعم است از عدم عزم و عزم عدم و عزم علی العصيان کرده است ولی این رابطه‌اش تساوی نیست؟

جواب: شما گر عزم کردی با مولی مخالفت کنی به دلیل اینکه حیث تعبدی، حیث قصد قربت است و این با عزم علی العصيان جمع نمی‌شود.

سوال: اگر عزم علی العصيان با وجود عزم و عدم عزم جمع شد؟ وجود عزم بر اطاعت؟

عرفی در فقه به خصوص اگر قصد قربتی باشد که فقها فتوا می دهند یعنی تقرب الی الله این تقرب الی الله با عزم علی المعصیت در همان مورد عرفا قابل جمع است. اشکال ما در واقع اینجا فقط این بود که اولویت تعبدی نسبت به توصلی را از آقای خوئی بگیریمما قبول داشتیم که تساوی دارند و با اعمیت کار نکردیم و گفتیم کقصد معصیت با قصد قربت در یک مورد یک جا اعمیت ندارد ولی ما به محقق خوئی می گوییم که قصد قربت را قصد تقرب عرفی بگیرید تمشی قصد قربت با عزم علی المعصیت مشکلی ندارد.

بله ما در فقه بالاتر می گوییم که تمشی قصد قربت با معصیت خارجی هم عرفا قابل جمع دارد یعنی فعل واحدی وجود دارد که معصیت است ولی ممکن است برای یک کسی در همین مورد هم قصد قربت بیاید. بحث ما اینجا که سر عزم علی المعصیت است و لذا اولویتی در کار نیست و ما این ملازمه را قبول نداریم. با محقق محقق نائینی اگر در توصلی خواستید کار کنید ایشان انصافا حصه اختیاری را می گوید نه حصه‌ای که حتما عزم درونش باشد و الا محقق نائینی نخواسته باب توصلی را در فقه جمع کند. این نکته اول بود.^{۴۹}

۴۹. این مسأله که استاد می فرمایند برای ما حل نشد و مشخص نشد که کجا فقه فقها فرمودند که عزم بر عصیان با قصد قربت جمع می شود یا حتی معصیت با قصد قربت به معنای قصد تقرب عرفی جمع می شود و بین وحدت موردنی و ماموربھی فرق است؟

بررسی فرمایش محقق خوئی در محاضرات

محقق خوئی در محاضرات فرموده است درست است که اشکال محقق نائینی که گفته‌ند ما با عصیان می‌خواهیم کار کنیم نه با عزم بر عصیان به مرحوم کاشف الغطاء وارد نیست مخصوصاً طبق مبنای خود محقق نائینی، لکن واقع مطلب این است که عزم شرط نیست زیرا این اشتراط را از حد وسط حکم عقل به جمع بین اهم و مهم در وادی امثال در آورده‌یم و در آنجا گفتیم عقل می‌گوید: «أَذْلُّ وَ أَنَّ لَمْ تَحْقِّقِ الْإِزْالَةُ فَصَلٌّ» و عقل می‌گوید که تو در وادی امثال یک قدرت داری که این باید صرف اهم شود و اگر قرار صرف اهم نشود دیگه معذور نیستی که مهم ترک شود. معنای این مدل اشتراط عصیان است یعنی عدم تحقق خارجی إزاله و در این مدل جمع بندی که ما از حکم عقل آورده‌یم عزم مطرح نمی‌شود. ایشان چنین تعبیر می‌کند: «أَنَّ العَزْمَ لَيْسَ بِشَرْطٍ، وَالْوَجْهُ فِيهِ: هُوَ أَنَّ هَذَا الْاشْتِرَاطُ قَدْ ثَبِّتَ بِحُكْمِ الْعُقْلِ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْعُقْلَ لَا يَحْكُمُ إِلَّا بِشُوَّهَةِ الْأَمْرِ بِالْمُهْمَّةِ فِي ظَرْفِ عَصِيَانِ الْأَمْرِ بِالْأَهْمَمِ خَارِجًا وَعَدْمِ الْإِتِّيَانِ بِمُتَعَلِّقِهِ».^{۵۰} عقل حکم که مکلف یک قدرت دارد که در درجه اول باید صرف اهم کند و اگر تحقق پیدا نکرد معذور نیست و باید قدرتش را صرف مهم کند و لذا هم به کاشف الغطاء اشکال می‌کند و هم این گونه به استادشان محقق نائینی اشکال می‌کند.

جلسه چهل و نهم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۲/۰۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

فرمایش محقق خوئی را درباره عصیان و عزم بر عصیان بررسی می‌کردیم. ایشان در محاضرات یک نکته اضافی دارند که برای رعایت امانت این نکته را بیان می‌کنیم. بحث دیروز ما درباره حاشیه محقق خوئی بود بر کتاب موجود که تقریر فرمایشات محقق نائینیها حاشیه ایشان است که محقق خوئی نشان دادند که بر اساس فرمایشات محقق نائینی، فرقی بین عزم بر عصیان و عصیان خارجی وجود ندارد، هر دو در این جهت که عدم اهم موضوع می‌شود برای تحقق فعلیت تکلیف به مهم و رفع قائله اجتماع ضدین یکسان هستند.

. ۵۰. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۵۳.

به نظر ما وقتی محقق نائینیمی گوید که عزم اشکال دارد اشکال آن همین بود که ملازمه بین عزم و عدم خارجی وجود ندارد و عزم الزاماً عدم خارجی نمی آورد نه در اهم توصلی و نه در اهم تعبدی و اگر عزم عدم می آورد پس استدلال شما در محاضرات وجهی ندارد. عقل جمع بین اهم و مهم می کند و می گوید در فضای عدم اهم دلیلی برای ترک مهم وجود ندارد و مکلف باید قدرتش را صرف مهم کند.

بررسی اشکال تعدد عقاب مرحوم آخوند(ره) به ترتیب

نکته‌ای که در کلام مرحوم آخوند باقی ماند که محقق خوئی به درستی آن را نقد کرده است و ما هم آن نقد را قبول داریم و این کلام ایشان مشترک بین نظریه ترتیب و نظریه حضرت امام است که ان شاء الله در موقع بیان کلام امام بر می گردیم و این مطلب را دوباره بیان می کنیم.

مرحوم آخوند اشکالی به ترتیب کرد و گفت ما این اشکال را به استاد خود میرزای کبیر می گفتیم و ایشان هم تعدد عقاب را تایید نمی کرد. که محقق خوئی این را خیلی قشنگ به صورت برهان إنی برای انکار ترتیب بیان می کند و بعد جواب می دهد.

اشکال مرحوم آخوند این است که لازمه قول به ترتیب تعدد عقاب است برای کسی که هر دو را ترک کند. اهم را ترک کرده است و عصيان کرده است و فرض این است که در فرض عصيان اهم، مهم فعلی است و مهم نیز اگر ترک شود عصيان است و این تعدد عقاب می شودو اگر قول به ترتیب

بررسی اشکال محقق خوئی(ره) به محقق نائینی(ره)

این فرمایش محقق خوئی موید اشکال دیروز ما به ایشان است زیرا اگر عقل بگوید در ظرف ترک اهم عذری برای ترک مهم وجود ندارد و در واقع یک خطاب ترتیبی در دو رتبه به قول مشهور مطرح است و به قول ایشان یک خطاب مشروط به ترک اهم مطرح است و گفتیم که عزم نتیجه‌اش ترک اهم استپسچرا عزم شرط نباشد مگر نه اینکه محقق خوئی دیروز به محقق نائینی اشکال کرد که در عبادت عزم بر عصيان یعنی عدم عبادت و در توصلیات براساس مبنای شما که حصه اختیاری را مامور به می دانید عزم بر عصيان سبب می شود که حصه اختیاری از دست برود. اگر معنای اشکالات ایشان این است که عزم منجر به عدم است و فرقی نیست بین عزم بر عصيان و عصيان خارجی در اینکه طبیعی معدوم است پس چرا در اینجا می فرمایند دلیلی بر اشتراط عزم بر عصيان وجود ندارد و اگر آن مطلب درست است این مطلب ناتمام است اگر آن مطلب ناتمام است که ما اصرار داشتیم که عزم از دورنش ولو عرفان عصيان خارجی در نمی آید و این مطلب که ایشان می گویند مطلب حق مسأله است که همین مطلب مورد تعقیب محقق نائینی است. منظور محقق نائینی که گفت عقل عصيان خارجی را موضوع قرار می دهد از این باب بود که عصيان خارجی ملازمه با عدم اهم دارد نه عزم بر عصيان لذا جمع بین اشکالات در حاشیه اجود و این مطلب که ما بگوییم که محقق نائینی اشتباه کرده است که با کاشف الغطاء بر انکار عزم درگیر شده است دلیل ندارد.

ترتیب دنبال جمع بین اهم و مهم نیست که جمع ضدین باشد. اگر واقعاً کسی فکر کرده است که ما در ترتیب مامور به جمع دو فعل هستیم و تعدد عقاب به خاطر این است که جمع تحقق پیدا نکرده است این حرف باطل است به دلیل جمع بین ضدین محال است و لازم نبود که مرحوم آخوند برهان این بیاورد زیرا این از ریشه معلوم بالباطل است و ظاهراً محقق خراسانی این گونه فکر کرده است. لکن مطلب حق این است که مکلف دو عقاب می‌شود به دلیل اینکه جمع دو ترک انجام داده است که هر کدام استقلالاً و در موضوع خودش، به خاطر شرایط ترتیب خطاب عقاب آور است. ترک اهمی کرده است که فعلی بوده است و واجب مطلق است و عنوان معصیت صادق است و معاقب است و ترک مهمی کرده است و معاقب است به خاطر اینکه در فضای ترک اهم، فعل مهم مقدورش است، قدرتی داشته که می‌توانسته صرف مهم کند و نکرده است. لذا ما اگر از اول می‌گوییم که تعدد عقاب داریم تعدد عقاب بر تعدد معصیت است معصیتی که موضوعش جمع دو فعل نبوده است بلکه موضوع این تعدد عقاب، تعدد دو ترک واجب است که هر کدام شرایط واجب را دارند و این اشکالی ندارد و این نظیر واجب کفایی است که یک عمل لازم است با یک قدرت پس چرا همه در فرض ترک، عقاب می‌شوند. در واجب کفایی اگر یکی قیام کرد و امثال کرد ساقط است، قدرت واحد و فعل واحدی تحقق پیدا می‌کند و از همه ساقط است ولی اگر یکی قیام نکرد و این فعل ترک شد همه عقاب می‌شوند. این طور نیست که وقتی ما یک قدرت داریم بگوییم چرا تعدد عقاب است. بله اگر این یک قدرت را صرف در اهم می‌کرد هم ثواب امثال اهم را برد و هم عذر مخالفت با مهم را داشت. ولی فرض این است که اهم را معصیت کرده و زمینه فعلیت مهم به وجود آمده است به خاطر اینکه ترک مهم را فعلی کرده است نه از باب اینکه فعل اختیاری است، بلکه

لازمداش تعدد عقاب شود به دلیل اینکه برای مکلف قدرت واحد بیشتر نیست پس چطور مکلفی که قدرت واحد دارد را با یک قدرت عقاب متعدد کنیم و اشکال این است که با یک قدرت مکلف را نمی‌توان دو عقاب کرد و این دو عقاب طبق ترتیب مسلم است و معلول ترتیب است به دلیل اینکه اهم عصیان شده است و مهم هم عصیان شده است و این معلول باطل است و بطلان این تعدد عقاب نشان می‌دهد که اصل ترتیب غلط است. در کفايه دو اشکال به ترتیب وجود دارد، یکی اینکه ترتیب باطل است زیرا مستلزم جمع بین ضدین است و دیگری اینکه که لازمه ترتیب تعدد عقاب است در حالیکه یک قدرت است و دو عقاب ندارد.

پاسخ محقق خوئی به اشکال مرحوم آخوند^{۵۱}

محقق خوئی می‌فرماید ما اشکال اول مرحوم آخوند را جواب دادیم که طلب مهم به معنای جمع ضدین نیست زیرا فعلیت مهم مشروط به ترک اهم است.

در جواب از اشکال دوم می‌فرمایند: مرحوم آخوند بین دو جمع خلط کرده است و فکر کرده است که تعدد عقاب به خاطر جمع دو فعل است در حالی که مکلف به خاطر جمع دو ترک، دو عقاب می‌شود. اگر ما می‌گفتیم که تو را عقاب می‌کنیم کأنْ به خاطر اینکه دو جمع کردی و کأنْ مامور به جمع دو فعل بودی و جمع نکردی پس دو عقاب می‌شوی تعدد عقاب غلط بود زیرا اصلاً جمع بین اهم و مهم امکان ندارد و جمع اگر برفرض انجام می‌شد مهم مطلوب نبود و لذا اصرار کردیم که

۵۱. محاضرات فی اصول الفقه (طبع موسسه احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۴۲.

محقق خوئی را با قطع حضرت امام تقد کنم و بعد نقد بنایی کنم که استاد ما آقای فاضل انجام داده است. ما ابتدا فرمایش حضرت امام را مرتب بحث می‌کنیم. در بعضی از فرمایشات حضرت استاد فاضل فرمایشاتی است که محقق خوئی جواب داده است مثلاً در بعضی از کلمات محقق فاضل تمرکز را برده است روی اختلاف رتبه و تمرکزش در نقد بنائی ترتیب مسئله اختلاف رتبه است که کلام محقق نائینی است ولی محقق خوئی می‌گفت من اختلاف رتبه را قبول ندارم بله حضرت آقای فاضل فروعات فقهی که بیان شد را خوب بحث کرده است.

ابتداء کلمات حضرت امام را با مبانی ایشان بحث کنیم و بعد از بحث می‌توان فرمایشات محقق کرکی و محقق نائینی و محقق خوئی را به نحو دیگری بررسی کرد.

خود این ترک، مهم را فعلی کرده است. این پاسخ بسیار خوبی است و توضیح بسیار مناسبی است از محقق خوئی و بعداً بر اساس مسلک حضرت امام که تکلیفین را عرضی می‌کند تعدد عقاب عند ترک تکلیفین است. و فرقی نمی‌کند خواه دو تکلیف طولی باشند یا عرضی باشند. حضرت امام امر به مهم را بدون ترتیب با مبانی دیگری درست خواهد کرد و اصلاً طولیت را به دلیل اشکالاتی که وارد است انکار می‌کند ولی باز یک لازم خیلی مهمی است که همان تعدد عقاب است. اگر واقعاً دو امر عرضی در خطاب غیر شخصی و در خطاب عامه و در خطاب غیر منحله، و این دو تکلیف را مکلف ترک کند معاقب می‌شود. اگر اهم را انجام بدهد مصابّ در اهم است و در ترک مهم معذور است و اگر مهم را انجام بدده در ترک اهم معاقب است ولی نسبت به مهم انجام وظیفه داده است. و اگر هر دو را انجام نداد دو عقاب می‌شود. لذا این نکته بسیار دقیقی است که این مسئله این گونه نیست، که مسئله واضحی باشد که قدرت واحد و فعل واحد همیشه عقاب واحد داشته باشد لکن ما بعداً بر اساس فرمایش حضرت امام این مطلب را دقیق بیان می‌کنیم و اینها نشان می‌دهد که دخالت عقل در وادی خودش است و این عقل است که موضوع استحقاق عقاب را مطرح می‌کند و بعداً با محقق خوئی در سیستم و در مبنای جدا می‌شویم ولی در نتیجه و نهایت مطاف این حرف خوبی است و نباید از این اشکال تعدد عقاب که آخوند می‌خواهد گردن ترتیبگذارد و ترتیب را انکار کند نماید واهمه داشته باشیم.

یک تتمه کلام محقق خوئی دارد ولی ما تمام مطالبی که باید در کلمات محقق خوئی بررسی و نقد می‌کردیم بحث کردیم و باید وارد فرمایشات حضرت امام شویم و ما دوباره نمی‌خواهیم فرمایشات

اشکالات مرحوم فاضل به بحث ترتیب

استاد ما در کتاب اصول فقه شیعه توضیح می‌دهند که وقتی ترتیب را بررسی می‌کنیم یکبار ترتیب را بر اساس مبانی امام می‌خواهیم بحث کنیم که همان مسلک امام در باب خطابات عامه و در مسأله دخالت علم و قدرت در فعلیت تکلیف و در باب اطلاع و تحقق مسأله تراحم دارند که سه مسأله اصلی ب عنوان مبانی حضرت امام است بعض از خود ایشان است و بعض از غیر ایشا است ولی اختیار ایشان است که تکلیف ترتیب و خیلی از بحث به وسیله مبانی مشخص می‌شود که این‌ها بحث‌های مبنایی است که ما بعد از بیان این دو نکته از استادمان، آن نکات مبنایی را بررسی می‌کنیم. اما بر مبانی مشهور که ما دنبال خطابات شخصی باشیم نه خطاب عامه یا خطابات عامه را منحل به خطابات شخصی کنیم، بحث انشاء و فعلیت را هم طبق مسلک مشهور تعقیب کنیم در این فضا آیت الله فاضل دو اشکال به ترتیب دارند، یک اشکال به عنوان بحث در مقام ثبوت بیان می‌کنند و یک اشکال را به عنوان بحث در مقام اثبات بیان می‌کنند که تقریباً هر دو ناظر به این بحث هایی است که الان ما از عبارات محقق خوئی و محقق نائینی بیان کردیم لذا جای این بحث‌ها در همینجا است تا اینکه نخواهیم بعد از بیان مبانی امام بخواهیم دوباره برگردیم.

ایشان یک اشکالی در بحث ثبوتی مسأله ترتیب دارند که می‌خواهند حتی با مبانی خود آقایان که خطاب شخصی است و حکم هم یا انشایی است یا فعلی که در فعلیت علم و قدرت دخالت دارد و تراحم هم براساس سیستمی که محقق خوئی محقق نائینی بیان کردند مطرح می‌شود. ایشان می‌فرماید این آقایان ترتیب را متوقف بر طولیت و اختلاف رتبه می‌کنند و ثبوتاً ترتیب را بر سر

جلسه پنجم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۲/۰۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث ما درباره محقق خوئی و فرمایشات محقق نائینی تمام شد و قرار شد فرمایش حضرت امام را درباره ترتیب شروع کنیم لکن چند نکته در کلمات استادمان آیت الله فاضل وجود دارد که باید بیان شود زیرا می‌دانم که اگر وارد فضای کلمات حضرت امام شویم به دلیل فاصله زیاد بین دو فضا دیگر مجال نمی‌شود که این نکات را بیان کنیم و همچنین این نکات به صورت مستقیم ناظر به فرمایشات محقق خوئی و محقق نائینی است و لذا ابتدا این نکات را بیان می‌کنیم و بعد وارد بحث حضرت امام می‌شویم تا اینکه انفصلی بین بحث‌ها از نظر علمی پیش نیاید.

صلات با ازاله ملائم است بنابراین ازاله با صلات هم رتبه می‌شود که آن موقع خواستند مقدمیت را انکار کنند و بگویند که مقدمیت اختلاف رتبه می‌خواهد و بر اساس این حرف ثابت می‌شود که اینها یک رتبه دارند.

آیت الله فاضل می‌فرماید ما آنجا به حرف محقق قوچانی اشکال کردیم که اولاً عدم صلات حکمی ندارد و نمی‌توان گفت که عدم در رتبه وجود است و عدم سلب تحصیلی است و سلب تحصیلی هیچ حکمی ندارد و این را به تبع امام می‌فرمودند و قبول نداشتم که عدم صلات و ترک صلات در رتبه صلات باشد تا اینکه ازاله که ملائم با عدم صلات است در رتبه صلات قرار گیرد. ثانیاً سلمنا که عدم حکمی داشته باشد، ولی آن حکم اتحاد رتبه نیست زیرا رتبه‌های عقلی مناطق دارند و اگر یک وجودی متأخر بود لازم نبود که این مناطق در عدم هم جاری باشد و این اشکالات از حضرت امام بود. پس اولاً عدم حکم نمی‌پذیرد و ثانیاً اگر قرار است حکم به اتحاد رتبه کنیم اتحاد رتبه مناطق می‌خواهد این گونه نیست که اگر دو چیز مقارن یکدیگر باشند هتماً مناطق تقدم و تاخر و معیت را داشته باشند و در آنجا به محقق قوچانی اشکال کردیم. در اینجا هم می‌گوییم که اطاعت متأخر از وجود است ولی عصيان یعنی عدم تحقق شی و عدم حکم نمی‌پذیرد و این‌گونه نیست که اگر وجود یک شی حکمی داشت عدم آن شی هم همان حکم را داشته باشد و بر فرض هم که عدم و عصيان حکم پذیر باشد ولی این حکمی که در اینجا می‌خواهد بیان کنید به نام اتحاد رتبه مناطق می‌خواهد زیرا رتبه‌های عقلی مناطق می‌خواهد. در واقع شما همان کاری در بحث مقدمیت آنها با عدم می‌خواستند انجام بدهند با عصيان در اینجا انجام میدهید برای عصيان اتحاد رتبه با اطاعت

اختلاف رتبه می‌برند و می‌گویند تصویر ترتیب وقتی درست است که بین امر اهم و امر مهم اختلاف رتبه و طولیت در کار باشد زیرا امر به اهم اطلاق دارد و امر به مهم مشروط به عصيان اهم است و چون عصيان اهم در رتبه بعد از اهم است (قبل خواندیم که اهمی داریم و عصيان اهم بعد فعلیت مهمی داریم) لذا مهم دو رتبه متأخر از اهم است زیرا اهم اطلاق دارد مهم متفرق بر عصيان اهم است و عصيان هم متأخر است از رتبه امر به اهم و لذا ترتیب ثبota وقتی درست می‌شود که طولیتی را فائل شویم و مهم در طول اهم و در دو رتبه متأخر از اهم شکل بگیرد. این حرف ثبota اشکال دارد زیرا باید دید ریشه این اختلاف رتبه و طولیت در چیست؟ اگر ریشه این اختلاف رتبه در این است که ابتدا باید یک تکلیف داشته باشیم و در رتبه متأخر از تکلیف باید اطاعت داشته باشیم و بعد چون اطاعت تکلیف فرع بر تکلیف است در رتبه اطاعت عصيان را داشته باشیم و بعد بگوییم که تا تکلیف و وجوب نباشد اطاعت و عصيان وجوب امکان ندارد لذا اطاعت و عصيان یک تکلیف در رتبه متأخر است و اگر بر روی این عصيان یک تکلیف بار شود این تکلیف دو رتبه متأخر می‌شود اگر این گونه تاخر رتبه تصویر می‌شود، ما نمی‌توانیم این حرف را قبول کنیم زیرا قبول داریم که اطاعت متأخر از تکلیف است ولی قبول نداریم که رتبه عصيان متأخر از تکلیف باشد زیرا قبل یک بحث مفصلی در مسأله صلات و ازاله داشتم و حرف محقق قوچانی را نقد کردیم و بحث شد که محقق قوچانی می‌گفت صلات و عدم صلات هم رتبه هستند و چون عدم صلات با ازاله ملائم است آن موقع این هم رتبه‌ای صلات و عدم صلات می‌خورد به هم رتبه‌ای صلات ازاله و یک بحث مفصلی در مسأله مسلک مقدمیت شد که یک صلات دارم و یک ترک و عدم صلات و این ترک صلات با ازاله ملائم است و از طرف دیگر ترک صلات هم رتبه صلات است و ترک

کسی ممکن است بگوید که عدم معلول در رتبه وجود معلول باشد محقق خوئی گفت به ولی کی گفته عدم متأخر است بلکه مناطق میخواهد و ما باید مناطق را پیدا کنیم تا بتوانیم فتوای به اختلاف رتبه بدھیم و لذا تا مناطقات درست نشود فتوا به اختلاف رتبه داد. پس اطاعت متأخر از امر است ولی عصيان متأخر از امر نیست. در بحث بین محقق نائینی و کاشف الغطاء نیز فرمود که احکام شرعی تابع رتبه های عقلی نیستند بلکه حیث زمانی در آنها مطرح است و در ترتیب در واقع زمانا با همدیگر هستند والا ترتیب درست نمیشود و ترتیب وقتی است که امر به اهم و مهم در یک زمان جمع شوند. وقتی ترتیب متوقف ب این است که یک زمان مشخصی باشد که هم امر به اهم باید و هم امر به مهم پس دیگر اختلاف رتبه ولو ما مناطشان را قبول نداریم اگر هم باشند کافی نیستند و احکام شرعیه تابع بحث زمان هستند و ما در ترتیب نشان دادیم که دو امر باید در یک زمان باشند نه اینکه اهم برود و بعد مهم باید. لذا محقق خوئی با آن تلاشی که کرده است از این اشکال آیت الله فاضل فرار کرده است معلوم می شود که محقق خوئی قبل از آیت الله فاضل این اشکال را به محقق نائینی بیان کرده است.

البته محقق خوئی فرمود که ترتیب متوقف بر یک نکته است و آن اینکه فعلیت امر به مهم در فضای عدم اهم است و در فضای عصيان اهم است و نقطه ریشه بحث ترتیب این است جمع ضدین تحقق پیدا نمیکند زیرا فعلیت مهم در فضای عدم اهم است و کاری به این بحث نداریم که این عصيان تاخر رتبی از امر به اهم دارد و تقدم بر امر به مهم دارد و امر به مهم دو رتبه متأخر است یا نیست.

درست می کنید و بعد از اتحاد رتبه عصيان و اطاعت و شرطیت عصيان برای فعلیت مهم، تاخر رتبه مهم از اهم را ثابت می کنید. و هیچکدام از این مطالب دلیل ندارد لذا ترتیب متوقف بر طولیت است و طولیت و اختلاف رتبه متفرع بر این است که به عصيان حکم بدھیم و آن حکم هم اتحاد رتبه با اطاعت است و بعد عصيان را موضوع برای مهم کنیم و نهایتا تاخر رتبه مهم را درست کنیم که همه اینها ثبوتا محل اشکال است. لذا ما حتی بر مبنای مشهور زیر بار ترتیب نمی رویم. این اشکال ثبوتی ترتیب بر اساس سیر مشهور است. یک اشکال اثباتی هم دارند که بعد بیان می کنیم

بررسی اشکال ثبوتی مرحوم آقای فاضل(ره)

این فرمایشات ایشان بنابر نظر محقق خوئی ممکن است به محقق نائینی وارد باشد زیرا محقق خوئی از کسانی بود که در بحث محقق نائینی و کاشف الغطاء در بحث اینکه ترتیب متوقف بر عصيان است یا عزم بر عصيان به دو حرف محقق نائینی که اولا ترتیب متوقف بر اختلاف رتبه است و ثانیا متوقف بر عصيان است اشکال کرد و گفت در هر دو حرف نظر است و قبل اهم در بحث توضیحات جهات و مقدمات بحث ترتیب بیان کردند که ما قبول نداریم که ترتیب متوقف بر طولیت به معنای اختلاف رتبه است و اصل حرف ایشان این بود که ترتیب متوقف بر این نیست که کسی اختلاف رتبه اهم و مهم را قائل شود و طولیت به معنای اختلاف رتبه را قائل شود. پس یک بحث آنجا کرد و یک بحث در اختلاف محقق نائینی و کاشف الغطاء کرد. بحثی که آنجا کرد این بود که رتبه های عقلی مناطق می خواهند و اگر ما قبول کنیم که مثلا وجود معلول متأخر از علت است یک

که این را محقق خوئی باید جواب بدهد که چطور عصيان اهم موضوع برای فعلیت امر به مهم است و چنین حکمی دارد.

اشکال دوم مرحوم فاضل(ره) (اشکال اثباتی)

بر فرض که ما ترتب را ثبوتا قبول کنیم چه با طولیت به معنای تاخر رتبه یا طولیت به معنایی که محقق خوئی بیان کردند (که به معنای تأخر رتبه نبود)، این سوال مطرح است که شما چه دلیل بر تقيید فعلیت امر به مهم دارید و آن دلیلیکه می خواهد امر به مهم را مقید به عصيان یا عزم بر عصيان کند چیست؟ و اگر این تقيید درست شد محذور جمع بین ضدین بر طرف می شود یا نه؟ که ایشان می خواهد بگوید که هر طور تقيید را قائل شوید محذور بر طرف نمی شود.

ما باید یک تحقیقی در اینجا درباره عزم بر عصيان و عصيان خارجی انجام بدھیم و اینکه عصيان در اینجا چکاره است و چطور حکم گرفته است. اولا عبارات مرحوم آخوند را بیان میکنند که ایشان با عصيان کار می کند و بعد هم احتمال عصيان را به شکل شرط متاخر یا عزم را به شکل شرط مقارن مطرح می کنند. بعد میگویند که هر طرف را بروید محذور بر طرف نمیشود. برای بررسی این کلام آیت الله فاضل، باید بدانید که محقق خوئی امر رابعی در اشکالات ترتب دارند و ما قبل از بیان فرمایشات آیت الله فاضل، فرمایشات محقق خوئی را بیان کردیم و گفتیم که محقق خوئی چهار اشکال را در اشکالات ترتب بحث کرده است. یکی اشکال مرحوم آخوند که جمع بین متنافین بود که محقق خوئی گفت این طور نیست و دیگری اشکال دوم مرحوم آخوند که تعدد

ممکن است کسی بگوید که اشکال اول آیت الله فاضل به محقق خوئی وارد نیست هر چند به محقق نائینی وارد است، ولی یک اشکالی در مطاوی کلمات آیت الله فاضل است که ممکن است این اشکال به محقق خوئی وارد باشد و آن اشکال اینکه عدم و عصيان چطوری محکوم به حکمی شده است. (کاری به اختلاف رتبه نداریم) یعنی از این طرف اشکال کنیم نه از آن طرف اختلاف رتبه و بگوییم که ما با آقای محقق خوئی موافقیم به تبع آیت الله فاضل که عصيان متاخر نیست از امر ولو اطاعت متاخر باشد و مناطی که تاخر دارد در عصيان تحقق ندارد ولی قبول داریم که عصيان یعنی عدم ماموریه و ترک ماموریه موضوع برای فعلیت امر به مهم است و اگر عصيان حکم نمی پذیرد چگونه موضوع برای فعلیت امر به مهم شده است. تحلیل و پاسخ این اشکال در واقع برمیگردد به اشکال اثباتی که درباره آن بحث می کنیم. کاری به تاخر و عدم تاخر عصيان نداریم و ترتب را هم متوقف بر طولیت و اختلاف رتبه نمی دانیم؛ محقق نائینی این را گفته بود ولی محقق خوئی از حرف را پس گرفت. پس ما کاملا بحث ترتب را فراگرفتیم و اشکال آیت الله فاضل را به ترتب نمی کنیم زیرا محقق خوئی این را پس گرفتند. ولی این اشکال که این عصيان موضوع برای فعلیت مهم شده است و طولیت به این معنا به تعبیر محقق خوئی داریم. تحلیل این مسأله که عصيان اینجا چکاره است و چگونه موضوع برای فعلیت امر به مهم شده است را باید حل کنند و باید دید که قائلین به ترتب می توانند حل کنند یا نه زیرا واقعا فرمایشات محقق خوئی تا به حال ناظر به این معنا نبوده است زیرا قبل از کلام محقق خوئی درباره اینکه عدم معلول مناط تاخر را ندارد ولو وجود معلول متاخر است ما گفتیم که امام یک مطلب بالاتری گفته است که عدم معلول اصلاح حکم ندارد

عقاب و به اصطلاح برهان آنی بود که محقق خوئی جواب دادند و اشکال دیگر یک بیان مستقل بود که هر کاری کنید به دلیل اینکه در رتبه مهم دوتا هستند یک جمعی به وجود می‌آید که محقق خوئی مفصل این جمع را رد کردند. چهارمین اشکالی که بیان کردند این بحث آیت الله فاضل است و رد کردند و بحث کردند که عصیان چطور است و عصیان را هر کاری کنید مشکل و محذور را حل نمی‌کند نه عصیان خارجی و نه عزم. التبه محقق خوئی در امر رابع عزم را بیان نمی‌کند زیرا در بحث بین محقق نائینی و کاشف الغطاء فرمود عزم مطرح نیست و لذا در امر رابع بحث را می‌برد سر عصیان و بعد در این عصیان چندین احتمال می‌دهند و سعی کرده است جواب بدهد(تحقیق محقق خوئی در ادله استحاله ترتب) در ذیل این مسأله شرطیت عصیان را به عنوان شرطیت عدم راهم بحث می‌کنیم که باقیمانده بحث قبلی است تا پرونده بحث ترتب بر اساس مسلک مشهور با تمام ابعاد بحث شده باشد.

برگرداندیم، هر چند در بیانات ایشان هست ولی این طور روشن نیست. آن دو اشکال، یکی بر توقف ترتیب بر طولیت و اختلاف رتبه ثبوتی است، که البته ما این را جواب دادیم.

اشکال ثبوتی دوم مرحوم فاضل به ترتیب

اشکال ثبوتی دوم که اشکال خوبی است ولی در عنوان بحث ایشان نیامده است و اگر می‌خواستند عنوان کنند باید می‌گفتند که دو اشکال ثبوتی داریم و آن این است که آیا مسأله عصیان به عنوان یک امر عدمی می‌تواند شرط در فعلیت یک تکلیف باشد بما اینکه به اصطلاح یک امر عدمی است زیرا آخر مطلب ترتیب این شد که فعلیت مهم مشروط به عصیان اهم است و لذا دو اشکال دارند که ما گفتیم که اشکال اول وارد نیست زیرا محقق خوئی انکار کردند که طولیت به معنای اختلاف رتبه باشد ولی اشکال دوم اشکال خوبی است و در کلمات آیت الله فاضل این مطلب آمده است. ولو اینکه در عنوان بحث به عنوان محور اشکال مطرح نیست و لکن در فرمایشات ایشان است. خلاصه اشکال ایشان این است شما می‌خواهید با عصیان عدمی دو کار انجام بدھید یکی اینکه عصیان را به عنوان اینکه امر عدمی است متاخر از امر اهم بدانید و دیگر اینکه موضوع برای امر مهم کنید. آیا می‌توان با اعدام این کار را کرد مخصوصاً وقتی ترتیب، عقلی تصویر می‌شود زیرا در کلمات محقق خوئی ترتیب به عنوان یک مسأله عقلی بررسی می‌شود نه یک مسأله عقلاتی که این جای بررسی دارد. اشکال اول را که جواب دادیم زیرا محقق خوئی به محقق نائینی اشکال کرد که ما ترتیب را متوقف بر طولیت به معنای اختلاف رتبه نمی‌دانیم و اشکال دوم را باید بعد بررسی کنیم.

جلسه پنجاه و یکم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۲/۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث در مورد فرمایشات حضرت آیت الله فاضل رضوان الله تعالى عليه بود. ایشان دو ملاحظه بر مسلک ترتیب دارند ولی نه با مبانی حضرت امام بلکه با مبانی مشهور و تصریح می‌کند که ما ترتیب را یکبار مبنایی عرض یابی می‌کنیم که در واقع نزاع مبنای پیدا می‌کنیم، مثل مسأله خطابات عامه به خطابات شخصیه یا مثل مسأله اشتراط علم و قدرت در فعلیت تکالیف یا مسأله تراحم در ارتباط با طبایع به اصطلاح، که این ها در واقع محورهای اصلی مبنای حضرت امام خواهد بود و اگر از این بحث های مبنایی صرف نظر کنیم و ترتیب را بنایی ارزیابی کنیم یعنی اگر مبنای خطابات شخصی و مبنای اشتراط تکالیف به علم و قدرت و مبنای مسأله تراحم نسبت به طبایع را قبول کنیم در این فضاء دو اشکال داریم یکی اشکال ثبوتی و دیگری اشکال اثباتی که اشکال ثبوتی را به دو اشکال

ازاله شکل می‌گیرد که این مثال مخلّ است، ما مثال را عوض می‌کنیم تا مشخص شود. ازاله نجاست واجبی است که وجودیش فوراً ففوراً است لذا عصيان‌های متعددی وجود دارد پس ذهن درست عمل نمی‌کند. در وجوب ازاله وقتی کسی وارد مسجد شد و نجاست را دید فوراً باید برود ازاله کند حال اگر عصيان کرد، دوباره یک تکلیف دیگری از باب فوراً ففوراً متوجه او است کأنّ ده تکلیف داریم ازاله یک، ازاله دو، ازاله سه، ازاله چهار و ازاله پنج، وجوب ازاله یک را که معصیت کرد وجوب ازاله دو به گردنش می‌آید و لذا مطلب معلوم نمی‌شود که منظور از عصيان خارجی چیست؟ عصيان خارجی در هر پنج مورد باید مطرح باشد و عصيان خارجی همه باید باشد تا بگوییم اهم عصيان شده است و لذا ذهن اینجا شلوغ است. یک مثال دیگری بیان می‌کنم تا روشن شود شرط مقارن یا متاخر به چه معنا است. وقتی اهم شما یک واجب موقت مضيق باشد که زمان آن ده دقیقه است و یک واجب موسعی دارید که مهم است اگر دقیقه اول این واجب موقت مضيق که ده دقیق وقت دارد تعلل شود این واجب عصيان شده است و بعد از این زمان دیگر نمی‌توانید واجب را امثال کنید و اگر کسی بخواهد عصيان خارجی را به شکل شرط متقدم یا مقارن را بگوید اینجا را باید بگوید و نرود سراغ ازاله که پنج و جوب گردن مکلف است که فور فقاوی می‌آیند. اگر این مثال باشد امر دائم می‌شود بین واجب اهم که موقت مضيق است و مهم و به دلیل اینکه مضيق ده دقیقه بیشتر زمان ندارد دقیقه اول که تعلل می‌کند معصیت می‌شود و مثل واجب ازاله، وجوب شماره دومی ندارد. حال قائلین به تربت در اینجا توضیح بدھند که تربت چطور شکل می‌گیرد. قائلین به تربت، قائل شدند به عصيان خارجی به شکل شرط مقارن یا شرط متقدم و عصيان خارجی به شکل شرط متقدم یا مقارن، موضوع فعلیت وجوب مهم است. در اینجا عصيان تکلیف را اسقاط

اشکال اثباتی مرحوم فاضل به ترتیب

آیت الله فاضل یک اشکال اثباتی هم دارند که خلاصه اشکال ایشان است که برفرض قبول کنیم اختلاف رتبه و اینکه عصيان بما اینکه عدمی است موضوع فعلیت یک تکلیفی باشد، شما آخر امر با این موضوع چکار می‌کنید؟ قائلین تربت جواب می‌دهند که ما با مسئله تربت می‌خواهیم جمع بین ضدین را منتفی کنیم که این همان تلاشی بود که محور بحث محقق خوئی بود و فرمودند ما در تربت نمی‌خواهیم جمع ضدین به وجود آید و تربت را جوری توضیح می‌دهیم که درونش جمع ضدین در نیاید و فعلیت دو طلب به معنای جمع بین ضدین نیست. در فرمایش مرحوم مظفر هم این بود. آیت الله فاضل به عنوان یک اشکال اثباتی می‌فرماید هر تلاشی انجام دهید از تربت این در نمی‌آید، زیرا برای اشتراط سه جور بیان دارید یکبار می‌گویید که فعلیت مهم مشروط به عصيان خارجی اهم است از باب شرط مقارن یا متقدم و یکبار می‌گویید که فعلیت مهم مشروط به عصيان خارجی اهم است از باب شرط متاخر و یکبار می‌گویید که فعلیت مهم مشروط به عزم بر عصيان است. قائلین به تربت، سه جور اشتراط را تعبیر کردند. هر سه بیان، آن نتیجه‌ای که شما به دنبالش هستید را نمی‌دهد یعنی قائله استحاله جمع بین ضدین را منتفی نمی‌کند، زیرا اگر کسی عصيان را به عنوان شرط متقدم و مقارن معنا کند یعنی امر به اهم فعلی شود و عصيان تحقق پیدا کند و بعد مهم فعلی شود، عصيان شرط مقارن یا متقدم بر فعلیت مهم باشد، اول عصيانی باشد و بعد فعلیتی باید و یا حداقل همراه عصيان خارجی، فعلیت مهم شکل بگیرد که این فرض ظاهر عبارات مشهور است و عبارات محقق خوئی به این شکل توجیه می‌شود، به نظر ما در اینجا یک مغالطه‌ای در مثال وجوب

می‌آید از باب شرط متاخر است، به دلیل اینکه این عمل، متعقب به آن عصيان فعلیت پیدا می‌کند. آیت الله فاضل می‌فرماید این حرف خوبیاست ولی سوال ما این است آیا تعقب مسقط تکلیف است، عصيان متاخر و عنوان اینکه این عمل متعقب به عصيان است اسقاط تکلیف می‌آورد؟ آیا چنین حرفي در فقه درست است مثلاً مکلفی که می‌داند که نماز عشاء او در ظرف خودش ترک می‌شود اگر بر ترک نماز عشاء در ظرف خودش اثری بار می‌شد، آیا الان می‌توانست آن اثر را بار کند؟ در فقه کسی این را قبول نمی‌کند زیرا فقه می‌گوید عصيان مسقط است نه عملی که متعقب به عصيان است و مسقطیت برای عصيان است لذا اگر با تصویر شرط متاخر بخواهید کار کنید اشکالش این است که آن مسقط نیست.

سوال: مسقط تکلیف اهم؟ ترتیبی ها می‌گویند که اصلش مطلق است.

جواب: آنها به دنبال این بودند که به شرط معصیت. البه محقق خوئی قبول نداشت و می‌گفت تا آخر مهم این عصيان باید ادامه پیدا کند چون آنها می‌خواستند تکلیف را با عصيان کنار بگذارند و لذا بگویند که مهم مطلوبیت پیدا نمی‌کند در جایی که شما از عصيانت برگردی.

سوال: اگر این جور بگوییم بنیان ترتب خراب می‌شود.

جواب: بله تمام حرف آیت الله فاضل این است که عصيان خارجی شرط مقارن است و این ترتب را خراب می‌کند. شرط متاخر نیز مسقط نیست و تکلیف سر جایش است و شرط متاخر موضوع اثر شرعی نیست تا از درونش در بیاورید که عصيان اهم را از فعلیت انداخت و تکلیف مهم فعلی شد.

می‌کند و بعد مهم فعلی می‌شود و این خیلی خوب است ولی این ترتب نیست زیرا شما یک زمان واحدی ندارید که مهم و اهم با هم به گردن مکلف واجب باشند. دقیقه اول واجب اهم، برای مکلف فعلیت داشت و دقیقه اول که گذشت واجب اهم از فعلیت افتاد و تمام شد و اسقاط گردید زیرا معصیت خارجی شکل گرفت و تکلیف را یا اطاعت یا اسقاط یا فوت موضوع اسقاط می‌کند که این را قبلاً خواندیم و این معصیت خارجی به شکل شرط مقارن است. در اینجا ترتب وجود ندارد. شما دائمًا مثال ازاله می‌زنید و ازاله تا همه پنج وجوهش فور فتوa معصیت نشود اسقاطی تحقیق پیدا نمی‌کند و ذهن در واقع در مثال ازاله دچار مغالطه می‌شود و مشخص نمی‌شود که قائلین به ترتب چه می‌گویند. اگر بخواهید ازاله را خرد کنید و جوب شماره یک وقتی با معصیت ساقط شد دیگر وجوب فعلی ندارد و جوب شماره دو وقتی ساقط شد فعلیت ندارد و آنجا چند تکلیف مطرح است و باید به ما درست بگویید که معصیت خارجی شرط مقارن یا متقدم یعنی چی؟ لکن آنجا که مثال صاف و روشن می‌زنیم معصیت واجب اهم را اسقاط می‌کند و بعد واجب مهم می‌آید و هیچ ترتیبی هم در کار نیست. اگر بگویید که ما کاری به معصیت خارجی به شکل شرط مقارن نداریم بلکه شرط متاخر می‌باشد، یعنی عنوان تعقب که معنایش همان مثالهایی بود که گفته‌یم مثل اجازه در بیع فضولی، بنابراین که اجازه کاشف به کشف حقیقی باشد. اجازه ده روز بعد کشف می‌کند که انتقال از آن موقع حاصل شده است که در واقع کسی که دارد صیغه بیع را جاری می‌کند مجری صیغه متعقباً به قبول مقتضی است، در واقع فضولی که اجرای بیع می‌کند متعقب به اجازه بعدی که متاخر از بیع است بایع است و معنایش این است که عنوان تعقب اجرای بعثت به اینکه بعد از او یک اجازه‌ای می‌آید این تمام کننده است. مرحوم آخوند می‌گوید عصيانی که بعداً

می‌گیرید در عالم اثبات قائلین به ترتیب چه می‌خواهند بگویند؟ آیا اشتراط مشکل را حل می‌کند ما گفتیم که اشتراط این را حل نمی‌کند نه اشتراطی که به سوء اختیار باشد و نه اشتراط به معصیت‌پس اشتراط که به تنهایی مشکلی را حل نمی‌کند اگر بگویند که ترتیب ثبوتا مشکل را حل می‌کند ما گفتیم که ترتیب ثبوتی هم اشکال دارد ولی اگر از آن اشکال هم دست برداریم مشکل این است که در یک زمان دو تکلیف گردن مکلف می‌آید و این دو تکلیف وقتی توی یک زمان می‌توانند بیایند که تکلیف اول مسقط نداشته باشد و اگر مسقط نداشته باشد جمع متنافین است و اگر مسقط داشته باشد که معصیت خارجی است دیگر ترتیب نیست، پس در نتیجه ترتیب در هر صورت با مشکل رو برو است.

توجه داشته باشید که یک اشکال هم از ثبوت باقی ماند مبنی بر اینکه آیا عصیان به عنوان یک امر عدمی می‌تواند شرط باشد که به اصطلاح همین عصیان خارجی است؟ چرا من گفتم که آن متوقف براین است؟ همه این مطلب بنابراین است که ما عزم بر عصیان و عنوان تعقب را نیاوریم و با عصیان خارجی مقارن یا متقدم کار کنیم که امر عدمی می‌شود.

پاسخ به اشکال مرحوم فاضل

محقق خوئی رضوان تعالیٰ علیه در آخر یک تلاشی برای دفاع از تقریر مسلک ترتیب و دفع اشکالات دارد در فرمایشات ایشان یک رابعا وجود دارد که می‌خواهد این اشکال را دفع کند.

بنابراین مطلوبیت مهم در ظرف عدم اهم است آن عصیانی که اهم را می‌اندازد و مهم را می‌آورد عصیان خارجی است نه عصیان متعقب و كذلك عزم. عزم بر عصیان مسقط نیست لذا چطور مهم را فعلی می‌کنید برای کسی که تکلیف اهم در حق او به واسطه عزم یا به واسطه عنوان تعقب اسقاط نشده است و لذا ترتیب نمی‌تواند مشکل جمع متنافین را حل کند. ترتیب فقط در اسقاط عصیان خارجی آن هم به شکل شرط متقدم یا مقارن می‌تواند اشکال جمع بین متنافین را حل کند ولی این دیگر ترتیب نیست. خلاصه حرف ایشان این است که آخر خط ترتیب به سه قضیه می‌رسیم یا اشتراط عصیان خارجاً مقارناً و متقدماً یا اشتراط عصیان خارجی متاخرأً یا اشتراط عزم. دو مورد آخر مسقطیت ندارند مسأله جمع متنافین حل نمی‌شود، اولی هم که مسقطیت دارد اگر مثالش درست بزیند و مغالطه لازم نیاید ترتیب نیست.

آیت الله فاضل در ادامه مطلب مرحوم آخوند را توضیح می‌دهد و می‌گوید کسی نگوید چون عزم بر معصیت، تجری است و این عزم بر معصیت یک سوء اختیار است و چه اشکال دارد که اگر این مشروط به عزم شد از باب اشتراط به عزم جمع بین متنافین حل شود، یعنی مشکل ترتیب این گونه حل شود، زیرا ما جواب می‌دهیم که این حرف را مرحوم آخوند رد کرده است بقیه مانند محقق خوئی هم رد کرده است. ما نمی‌خواهیم از باب اشتراط به یک فعلی اختیاری بگوییم که مشکل جمع بین متنافین حل شده است و الا ما می‌توانیم این را مشروط به هر فعل دیگری کنیم، دعوا سر این است که جمع بین متنافین ذاتاً اشکال دارد و این را مرحوم آخوند و محقق نائینی و محقق خوئی تایید کردند و ایشان هم استطراداً می‌آورد. و در آخر یک جمع بندی می‌کند و نتیجه

عصیان را مسقط می‌دانید محقق خوئی می‌فرماید که تکلیف معلول ملاکا ست زیرا عدیله قائل هستند که یک ملاک ملزم وجود دارد و مولی عبد را بعث و تحریک برای تحصیل آن ملاک ملزم می‌کند یا یک مفسده لازم الاجتناب وجود دارد که برای ترک آن زجر می‌کند. مصلحت یا مفسد علت تحقیق تکلیف است و هر گاه یک اتفاقی است که یا ملاک تحصیل شد تکلیف می‌رود و یا ملاک قابل تحصیل نباشد باز تکلیف می‌رود والا معلول بلا علت خواهیم داشت و لذا اگر کسی تکلیف به صلات پیدا کرد صلات یک مصلحت ملزم‌های دارد مکلف تکلیف به تحصیل آن شده است و با تحصیل ملاک می‌افتد و الا اگر تکلیف بخواهد باقی بماند معلول بلا علت می‌شود یا شما تعلل می‌کنید تا وقتی که دیگر امکان تحصیل ملاک نیست باز تکلیف می‌افتد پس معصیت بما هو معصیت مسقط نبود بلکه در شرائطی مسقط می‌شود که امکان تحصیل ملاک وجود نداشته باشد و لذا آنجا که گفتند فوت موضوع، مسقط است از این باب که جنازه را آب برد و دیگر تحصیل ملاک ممکن نبود و لذا یادتان است که گفتم که تکلیف یا آنی است یا موقت مضيق است یا غیر موقت است و این تقسیم را گفتم که بگوییم که ممکن است عصیان باید ولی تکلیف نیفتند لذا عصیان خارجی مسقط نیست و لذا اگر عصیان خارجی در واقع مسقط نباشد پس مشکلی برای ترتب ندارد و مثال ازاله صحیح است و عصیان آن اول و دوم و سوم ازاله مسقط نیست و فقط عصیان زمانی که امکان تحصیل ملاک نباشد مسقط تکلیف است. خلاصه فرمایش محقق خوئی این است تکلیف باقی است با فرض عصیان ولی عصیانی که شرط است عصیان خارجی است که مسقط نیست و این عصیان خارجی موضوع فعلیت مهم است ولی مسقط اهم نیست لذا ترتیب درست است. با نکته دیگر که ما متعرض آنها نمی‌شویم و با این حساب که محقق خوئی دارد ما باید حیث عدمی عصیان

ما حصل کلام محقق خوئی این است که عصیان خارجی را شرط می‌دانیم و شرط بودن عزم بر عصیان را رد کردیم و خود عصیان خارجی را دخالت می‌دهیم، لکن نکته‌ای که باید توجه شود این است که عصیان خارجی مسقط تکلیف نیست. محقق خوئی می‌خواهد با تلاشی فنی این اشکال را حل کند و کاملاً متوجه است که اگر زیر بار مسقطیت عصیان برود مخصوصاً در مقابل آیت الله فاضلی که خیلی صاف یک مثال روشن می‌زند که ذهن مثل ازاله خطأ نکند به او اشکال می‌شود. محقق خوئی می‌گوید که عصیان مثل اطاعت نیست و مسقط نیست و در واقع مسقط تکلیف، این است که یا باید ملاک تکلیف تحصیل شود یا کار به جایی برسد که نشود ملاک را تحصیل کرد و آن موقع تکلیف ساقط است و اینکه شما می‌گویید مسقطات تکلیف امثال و اطاعت یا عصیان یا فوت موضوع است این یک مسامحه‌ای دارد. در حالیکه اشکال آیت الله فاضل متوقف بر این مسامحه است و ما قبول نداریم که عصیان در ردیف امثال و فوت موضوع باشد، زیرا اولاً عصیان بماهو عصیان مسقط نیست و ثانیاً تکلیف در فضای عصیان باقی است هم در فضای اطاعت و هم در فضای عصیان باقی است با مبنای ما از باب اطلاق و با مبنای محقق نائینی از باب اینکه تکلیف داعی به تحقق متعلق خود و هدم عصیان است پس عصیانی باید باشد که این تکلیف بخواهد هدم کند و این دو نکته که گفته شد ریشه‌ی اشکالی که آقایان بیان می‌کنند برطرف می‌شود. یکی را قبل خواندیم و ایشان گفت طبق مبنای من که در اطلاق و تقیید قائل به تقابل عدم و ملکه نیستم در واقع تکلیف در حال عصیان هم باقی است و بنابر نظر محقق نائینی که تقابل عدم و ملکه است این راه درست نیستلکن راه دیگری درست می‌شود و آن اینکه هر تکلیفی دعوت به متعلق خود و هدم عصیان دارد و لذا تکلیف را تا آخر داریم ولی اینکه آقایان می‌گویند اگر این طور باشد چطور شما

را هم رسیدگی کنیم و این مقابله این دو دیدگاه است آخر خط ترتب در مدرسه نجف و قم بر اساس این مبنای این چند نکته است. که جمع بندی را جلسه آینده خواهیم گفت و این مطالب علی المبني بود و در جلسات آینده مبنای امام را خواهیم گفت.

کردند که سوء اختیارهم مفید نیست لذا تحت این عنوان، اشکال اثباتی بیان کردند که مسأله عصيان و اشتراطی که برای مهم قائل شدیم و گفتیم که عصيان اهم شرط فعلیت مهم است رافع اشکال استحاله طلب ضدین نیست.^{۵۲}

پاسخ محقق خوئی به اشکال اثباتی^{۵۳}

مرحوم محقق خوئی در محاضرات تحت عنوان بیان چهارم این اشکال را ذکر کردندو تقریبا همه نکات را بیان کردند و به تفصیل خواستند ذکر کنند و اولا به تفصیل بیان کرده استممکن است به ترتیب اشکال شود: که عصيان شرط فعلیت مهم است و این عصيان یا به وجود خارجی علی نحو شرط مقارن است که این هادم اساس ترتیب است زیرا اساس ترتیب این است که امر به اهم و امر به مهم در یک زمان جمع شود در حالیکه اگر عصيان خارجی شکل بگیرد ما دیگر اهم نداریم، یا شرط متاخر است که اگر این باشد فلامحالة طلب ضدین لازم می آید زیرا شرط متاخر مسقط اهم نیست و اساقط آن در ظرف خودش است و الان هم امر به اهم است و هم امر به مهم و لذا محقق خوئی تقریبا همه اینها را بیان می کنند و باز هم جمع بندی می کنند و می فرمایند: «و هذا الوجه ...» خلاصه اشکال این است که عصيان خارجی از بین برنده اصل و اساس ترتیب است زیرا عصيان

. اصول فقه شیعه؛ ج ۵؛ ص ۵۲۱۱۹.
محاضرات فی اصول الفقه (طبع دارالهادی)؛ ج ۳؛ ص ۵۳۱۵۰.

جلسه پنجاه و دوم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۲/۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره اشکالات آیت الله فاضل رضوان الله به مسلک ترتیب بود. ایشان یک بحث بنائی داشتند که تحت عنوان یک بحث ثبوتی بیان کردند و فرمودند: یک بحث ثبوتی داریم و آن اینکه اصل اختلاف رتبه درست نیست و یک بحث اثباتی و آن اینکه مسأله عصيان نمی تواند مشکل ترتیب را حل کند زیرا اگر منظور از عصيان، عصيان خارجی به نحو شرط مقارن یا متقدم باشد این که اصل و اساس ترتیب را از بین می برد، زیرا با عصيان خارجی اهم ساقط می شود و فقط مهم باقی می ماند و اگر عصيان خارجی به نحو شرط متاخر باشد و یا عزم بر عصيان شرط مهم باشد، این دو مسقط اهم نیستند و قانوناً امر به اهم را ساقط نمی کنند و لذا امر به مهم فعلی می شود در ظرفی که امر به اهم هم فعلی است و ظرف، ظرف زمان اهم است آن طور که فرمودند، حال اگر از اشکال ثبوتی هم بگذریم مشکلی را حل نمی کند و جمع ضدین در زمان واحد می شود و کلام آخوند را هم بیان

که گفتند که مسقط تکلیف، یا عصيان است یا امثال است یا فوت موضوع است ظاهرش اشکال دارد، و در ظرف امثال، نیاز به تکلیف است و معنا ندارد که بگوییم امثال تکلیف، مسقط تکلیف است زیرا امثال معلول تکلیف است و معنا ندارد که بگوییم که عصيان مسقط تکلیف است، زیرا عصيان و امثال معلول تکلیف است. که این بر اساس مسلک ما، نتیجه اطلاق تکلیف است و بر اساس مسلک محقق نائینی نتیجه محركیت تکلیف نحو متعلق است. بر اساس مسلک ما تکلیف اطلاق دارد زیرا نمی‌توان تکلیف را مقید به وجود متعلق کرد زیرا تحصیل حاصل است و مقید به عدم متعلق هم نمی‌توان کرد زیرا جمع نقیضین لازم می‌آید وقتی تقیید مستحبیل باشد، به دلیل اینکه تقابل مطلق و مقید، تقابل ضدان لاثالت است، پس اطلاق محکم است ولی از نظر محقق نائینی به دلیل اینکه تقابل اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است و تقید امکان ندارد پس اطلاق هم در کار نیست، لذا محقق نائینی از طریق اینکه تکلیف باید محرك به سمت متعلقش باشد وجود تکلیف را در حال عصيان و امثال درست می‌کند. با توجه به مبنای ما در عدم تقیید تکالیف به وجود و عدم حرف مشهور غلط است. اما مطلب صحیح چیست؟ آنچه که تکلیف را حدوثاً درست می‌کند و بقاء ادامه می‌دهد و نهایت ساقط می‌کند آن علته است که تکلیف را ایجاد کرده است. وقتی مولی ملاحظه می‌کندر متعلق تکلیف، مناطق و مصلحتی وجود دارد، برای رسیدن به این مناطق و غرض امر می‌کند تا مناط تحصیل شود لذا تکلیف معلول این مناط است هر گاه این مناط تحصیل شود بقاء تکلیف، معلول بلا علت می‌شود زیرا علت بعد از تحصیل مناط وجود ندارد. ایشان می‌فرماید ریشه بحث را باید اینجا درست کرد که تکلیف، معلول ملاکی است که در متعلق تکلیف وجود دارد و این مناط مولی را وادار به بحث و زجر کند. حال اگر این مناط حاصل شد یا مناط حاصل نشود

خارجی حقیقتاً امر به اهم را از بین می‌برد و فقط امر به مهم می‌ماند و شرط متاخر و عزم بر عصيان هم مسقط نیستند پس عملاً جمع ضدین لازم می‌آید.

بعد از اشکال مذکور جواب می‌دهند مختار ما عصيان خارجی است نه عزم و نه شرط متاخر، پس فعلیت امر به مهم مشروط به عصيان خارجی امر به اهم است و به نحو شرط متقدم یا مقارن - که در کفايه خواندیم - لکن نتیجه‌ای که مستتشکل گرفته اگر عصيان خارجی مطرح شود آن موقع یک مهم بیشتر نداریم و اهم ساقط می‌شود و یک مهم بیشتر نیست این را قبول نداریم زیرا اساس اشکال ایشان مبني بر این است که عصيان را مسقط می‌دانند در حالیکه این مطلب صحیحی نیست.^{۵۴}

ان قلت: مشهور می‌گویند تکلیف یا با عصيانیاً با فوت موضوع یا با امثال ساقط می‌شود.

قلت: حرف مشهور را باید درست توضیح داد زیرا ماقبلًا ثابت کردیم که در ظرف عصيان یا امثال، تکلیف باید باقی بماند و معنا ندارد که بگوییم که عصيان یا امثال، مسقط تکلیف است و این حرف فی نفسه درست نیست، امثال امثال تکلیف است و عصيان هم عصيان تکلیف است و نمی‌شود گفت در ظرف عصيان، تکلیف نداریم و یک تعبیر فنی دارد که مگر می‌شود که امثال که معلول تکلیف است مسقط تکلیف باشد مگر معلول می‌تواند مسقط علیتش باشد و لذا حرف مشهور

. شبیه به همین اشکال و جواب را هم شهید صدر در بحوث ج ۲، ص ۳۴۲ بیان می‌فرمایند و البته ایشان جوابهای دیگری هم بیان می‌فرمایند.^{۵۴}

زمان ماموریه با آن زمان مورد تراحم برابر باشد، مثلاً اگر یک اهم زمانی وجود داشته باشد که واجب ده دقیقه باشد و ده دقیقه هم زمان مزاحمت است، دقیقه اول که بگذرد دیگر اهم را در زمان باقی مانده نمی‌توان انجام بدهد. در این موارد عصيان خارجی مسقط است ولی از باب اینکه امکان تحقق ماموریه و تحصیل مناطق وجود ندارد لکن ما قبلاً گفتیم که این موارد خارج از بحث ترتیب هستند و در جهاتی که در بحث ترتیب بیان کردیم همین مطلب را بیان کردیم زیرا در این گونه موارد عملاً یک تکلیف فعلی بیشتر وجود نداردو اهم با عصيان‌ساقط شده است البته نه عصيان بما هو عصيان بلکه بما اینکه قدرت بر تحقق مناطق وجود ندارد و این گونه موارد نیازی به نظریه ترتیب ندارند. به جایی که اهم آنی است اگر مهم هم آنی باشد نیاز به ترتیب است زیرا در این گونه موارد نیز حساب ترتیب مطرح است . محقق خوئی در پایان مباحثت یکبار دیگر مطالب را جمع بندی می کند و نکاتی را که آیت الله فاضل‌شکال کرده است لیست می‌کند تا نشان بدهد که منکرین ترتیب غفلت از این مطالب نموده‌اند. محقق خوئی می‌فرماید: «لعل المنكر للترتيب تخيل أولًا: إن محل النزاع خصوص هذا الفرض، و تخيل ثانياً: إن سقوط الأمر فيه مستند إلى العصيان في الآخر الأول لا إلى شيء آخر، و ثالثاً: إن الأمر غير ثابت في حال العصيان.»^{۱۵۷} تخیل اول اینکه نزاع ترتیب فقط در این فرض قابل بحث است و تخیل ثانیاً که سقوط امر مستند به عصيان است و تخیل ثالثاً که امر در حال عصيان ثابت نیست

۱۵۷. محضرات فی أصول الفقه (طبع دار الهادی)؛ ج ۳؛ ص ۵۵.

ولی امکان تحصیل این مناطق وجود نداشته باشد، اینجا بعث معنا ندارد و فوت موضوع هم از باب که با فوت موضوع تحصیل مناطق ممکن نیست مسقط است. وقتی‌جنازه را سیل یا زلزله از بین می‌برد دیگر مناطق تکلیف را نمی‌شود تحصیل کرد و تکلیف از این مناطق سر چشم‌هه می‌گیرد و لذا اگر این مناطق تحصیل شود یا مشکلی پیدا شود که نشود مناطق را تحصیل کرد پس بقاء تکلیف معنا ندارد، لذا اگر تکلیف ناشی از علتی است و علیت که برود تکلیف هم می‌رود، آن موقع مسقط تکلیف دو چیز است: یک امثال تکلیف، نه بما اینکه امثال تکلیف که معلوم تکلیف است، بلکه بما اینکه عملی است از باب تحصیل غرض یعنی حیث بالعرض و بالذات این مسقط نباید خلط شود، زیرا آنچه که بالذات مسقط است تحصیل غرض است و اگر مشهور می‌گویند امثال مسقط است مراد ایشان امثال بما هو امثال نیست، زیرا معلوم نمی‌تواند مسقط علتش باشد، ولی از جهت اینکه امثال محصل مناطق مسقط تکلیف است. فرض دیگر اسقاط تکلیف از باب این است که مکلف قدرت بر تحصیل مناطق ندارد. بر اساس این تحلیل و تصور این تحلیل، متوجه می‌شوید که عصيان خارجی به نحو شرط مقارن، شرط فعلیت مهم است ولی این عصيان خارجی مسقط اهم نیست، لذا این اشکال که اگر عصيان خارجی شرط شود اهم را ساقط می‌کند و لذا اساس ترتیب از بین می‌رود وارد نیست زیرا عصيان خارجی شرط است ولی مسقط نیست الا در بعضی از صور که خواهیم گفت. عصيان خارجی بعضی موقع مسقط است ولی نه از باب عصيان بلکه از باب عدم امکان تحقق ماموریه، مثل جایی که اگر اهم آنی باشد. قبلاً گفتیم که بعضی از اهم ها آنی و بعضی زمانی هستند. اگر آنی باشد لحظه اول که گذشت تکلیف می‌افتد و چیزی باقی نمی‌ماند که مکلف امثال کند، مثلاً غریقی که غرق شد و فوت کرد دیگر چیزی باقی نمی‌ماند یا مثلاً یک زمانی داریم که

مطلوب است بدون اینکه نیاز به اختلاف رتبه باشد به وسیله اشتراط عصيان خارجی، مشکل را برطرف می‌کنیم.

بررسی فرمایش محقق خوئی (ره)

عصيان خارجی عدم اهم به دنبال دارد ولی سقوط امر را ندارد زیرا فرض بر این است که عصيان خارجی با امکان تحصیل مناط جمع می‌شود. عصيان خارجی حيث عدم را دخالت داده است. محقق خوئی قبل از اینکه بود که عزم به درد نمی‌خورد که البته این حرف با آن حرف جور در نمی‌آید زیرا این حرف با تمام اتفاقی که دارد لازمه‌اش این است که عزم هم بتواند شرط باشد.

سوال: ایشان عزم را به عصيان خارجی برگرداند؟

جواب: خیر، ایشان گفت عزم شرط نیست زیرا عزم لازمه اتیان خارجی است. حرف محقق خوئی در عباداتیه محقق نائینی لویی بود. حرف نهایی ایشان در محاضرات یک جمله بود که گفت ما با عصيان خارجی کار می‌کنیم زیرا عقلی که حاکم به اشتراط است با عصيان خارجی کار می‌کند. باید از محقق خوئی سوال کنیم که اگر با عصيان خارجی از باب مسقطیت عصيان کار می‌کنید این معقول است ولی شما مسقطیت عصيان را برداشتید پس دیگر مسقطیت عصيان مطرح نیست.

خلاصه فرمایش آیت الله فاضل این بود که عزم و شرط متاخر و عنوان تعقب، مسقط نیستند و مسقط فقط عصيان خارجی است پس مسقط شرط است لکن اگر عصيان خارجی شرط شود، این

در حالیکه ما هر سه تخیل را جواب دادیم. اولاً در حال عصيان و امثال، امر ثابت است و اگر امر ثابت نباشد امثال و عصيان معنا ندارد و ثانیاً سقوط مستندبه عصيان بما هو عصيان نیست کما اینکه سقوط مستند به امثال بما هو امثال نیست^۶. امثال و عصيان ربطی به اسقاط امر ندارند و مسقط تکلیف، تحصیل مناط یا عدم امکان تحصیل مناط است و نزاع نه تنها منحصر در این فرض نیست بلکه این فرض از اول خارج از بحث ترتیب است یعنی فرض اینکه ما فرض کنیم یک اهم آنی و یک مهم زمانی داریم یا یک زمانی مضيق داریم که با عصيان در آن اول، امکان تحقق ندارد و این خارج از ترتیب است و لذا نزاع را سر همین ازاله پیاده کنید تا درست معلوم شود که نزاع چیست. نزاع در جایی است که یک اهم زمانی موسع داریم که با عصيان از بین نمی‌رود زیرا ازاله امکان انجام دارد ولی به دلیل اینکه عصيان شرط فعلیت مهم است، پس جمع ضدین تحقق پیدا نمی‌کند بلکه اگر فرض می‌کردیم اینها جمع شدنی بودند اصلاً مهم مطلوب نبود زیرا عصيان خارجی یعنی اینکه عدم اهم، موضوع فعلیت مهم است حتی اگر مکلف بخواهد در فرض وجود اهم، به قصد امر، مهم را انجام بدهد، این مهم مطلوب نیست و لذا تشريع می‌شود. لذا محقق خوئی مصر است که با این توضیحات، عصيان خارجی باقی است و عصيان خارجی شرط فعلیت مهم استو مهم در فضای وجود امر اهم، مطلوبیت را از دست می‌دهد طوری که اگر کسی بخواهد امر اهم را قصد کند تشريع محروم است پسنهایی نداریم که علی صفت المطلوبیة و الماموریها بودن طبیعت قرار گرفته باشد و در فرض وجود اهم، فقط اهم مطلوبیت دارد و در فرض عصيان خارجی و عدم اهم، مهم

^۶ لولا الحیثیات لبطلت العقليات. پس حیثیات در این بحث ما نیز اهمین ویژه‌ای دارد.

شرط اساس ترتب را منهدم می‌کند. محقق خوئی از یک طرف می‌خواهد بگوید که عصيان خارجی اساس ترتب را منهدم نمی‌کند زیرا مسقط نیست وقتی عصيان خارجی مسقط نیست چه دلیلی داریم که فقط عصيان خارجی شرط باشد و چه دلیل بر رد کلام مرحوم آخوند داریم. اگر در ظرف عدم اهم می‌خواهید مهم را فعلی کنید، عدم اهم می‌تواند با عزم علی العصيان هم صورت بگیرد، با شرط متاخر هم می‌تواند صورت بگیرد. این طرف کلام ایشان تا اینجا مرتب است ولی آن طرف که به آخوند اشکال می‌کند که ما با عزم کار نمی‌کنیم و با شرط متاخر کار می‌کنیم اشکال دارد.

محقق خوئی مسقطیت را به عدم امکان تحصیل مناطق اهم و مناطق تکلیف یا تحصیل مناطق تکلیف بر میگرداند و می‌فرماید امثال تکلیف و فوت موضوع و عصيان، هیچکدام بما هو هو مسقط نیستند ولی اگر این است پس چرا بحث را سر اشتراط عصيان خارجی می‌برید و می‌گوید که عقل گفته است؟ ما می‌گوییم که اگر عقل گفته است پس عصيان خارجی خصوصیت ندارد و عزم هم می‌تواند شرط باشد.

یک اشکال علی المبنا هم به محقق خوئی داریم که فردا بیان می‌کنم.

بررسی فرمایش محقق خوئی درباره اشتراط عصيان خارجی

عرض شد برای بررسی کلام ایشان چند نکته را باید ملاحظه کرد: اولاً اینکه محقق خوئی در نزاع بین محقق نائینی و مرحوم کاشف الغطاء که این بود که آیا شرط فعلیت مهم را عصيان بدانیم یا عزم بر عصيان هم می‌تواند شرط باشد؟ محقق نائینی گفت که ما چون قائل هستیم که غائله اجتماع ضدین را اختلاف رتبه بر طرف می‌کند و اختلاف رتبه اقتضاء می‌کند که عصيان خارجی شرط باشد. محقق خوئی آنجا جواب دادند که ما قبول نداریم که اجتماع ضدین به وسیله اختلاف رتبه حل شود و اختلاف رتبه دخالتی ندارد. مسأله‌ای که مطرح است اجتماع اهم و مهم در زمان واحد است و مسأله اختلاف رتبه بر طرف کننده غائله اجتماع ضدین نیست، مضافاً بر اینکه اختلاف رتبه مناطقی خواهد و ما اختلاف رتبه را قبول نداریم و لذا نمی‌شود بر اساس کلام محقق نائینی پاسخ کاشف الغطاء را داد.

به نظر ما از این طرف که نگاه کنیم امر به اهم و قتی فعلی می‌شود باید هادم موضوع امر به مهم باشد، امر به اهم، هم عصیانو هم عزم بر عصيان را هدم می‌کند لذا از این جهت هیچ مشکلی لازم نمی‌آید که امر به اهم را مطلقاً فعلی بدانیم و امر به مهم، مشروط به عصيان خارجی یا عزم بر عصيان فعلی باشد لذا امر به اهم محرك نحو متعلقش است و وقتی مکلف را نحو متعلق خود تحریک می‌کند، هم معصیت و هم عزم بر عصيان از بین می‌رود.

جلسه پنجم و سوم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۵/۱۲/۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره ارزیابی کلمات محقق خوئی در مورد اشتراط عصيان خارجی بود. عرض کردیم که ایشان در فرمایشات خود بر این نکته متمرکز شدند که عصيان خارجی شرط است ولی عصيان بما هو عصيان مسقط تکلیف نیست که بگوییمکه اساس ترتیب به واسطه مسقطیت منعدم می‌شود بلکه آنچه مسقط است محقق شدن ملاک است و در بعض موارد عصيان به خاطر عجز از تحصیل ملاک ساقط می‌شود، لذا در عین اینکه عصيان خارجی را به شکل شرط مقارن در فعلیت امر مهم دخیل می‌دانند ولی اساس ترتیب بر هم نمی‌خورد و ترتیب از این ناحیه دچار مشکل نیست.

پس محقق خوئی در نزاع بین محقق نائینی و کاشف الغطاء به دنبال عصيان خارجی رفت و معتقد است این حکم عقل است. ما قبلاً گفته‌یم که این دو حرف محقق خوئی با هم جمع نمی‌شوند این حرف که می‌گفت امر به اهم هادم عصيان و عزم بر عصيان است و گفت از این جهت ما مشکلی نداریم زیرا امر به اهم وقتی می‌خواهد مکلف را تحریک به امثال کند هم عصيان خارجی و هم عزم علی المعصیت از بین می‌رود. اما چرا هادم است؟ زیرا عصيان، مهم را از بین می‌برد و عزم علی العصيان هم مهم را از بین می‌برد. پایین حرف بالا را می‌زند و حرف محقق نائینی را رد می‌کند و اصرار دارد که فرقی بین اشتراط عصيان و عزم بر عصيان وجود ندارد و هر دو یک نتیجه دارد، «فلا فرق من هذه الناحيـه...» اهم ناظر بر موضوع مهم است و موضوع مهم چه عصيان باشد و چه عزم بر عصيان باشد با اهم از بین می‌رود حرف دیگری که بعد فرمودند که عقل حکم به اشتراط عصيان خارجی دارد، زیرا عقل حکم می‌کند که در ظرف عدم اهم، مهم مقدور است. این دو حرف با هم جمع نمی‌شوند زیرا عدم اهم هم با عزم بر عصيان و هم با عصيان خارجی محقق می‌شود و اگر شما قبول دارید که موضوع امر به مهم به واسطه اهم از بین می‌رود پس فرقی بین عصيان خارجی و عزم بر عصيان نیست. وقتی امر به اهم می‌خواهد موجود شود هم عزم و هم عصيان خارجی از بین می‌رود تا اهم موجود شود. امروز می‌خواهیم اشکال کنیم اگر محقق خوئی با مبنای محقق نائینی مشیء می‌کرد، عصيان خارجی را می‌توانست شرط کند، از باب اینکه محقق نائینی معتقد بود که اختلاف رتبه، غائله اجتماع ضدین را بر طرف می‌کند و این اختلاف رتبه برای عصيان خارجی بود و مشهور و محقق نائینی می‌گفتند که امر علت است و عصيان و امثال معلوم هستند و این با آن یکی در رتبه اختلاف پیدا می‌کند زیرا محقق نائینی دنبال این بود که غائله را با

پس محقق خوئی با بیان بسیار قوی در چند مرحله در مقابل محقق نائینی ایستادند و فرمودند اولاً غائله، در اجتماع زمانی مطرح است و ثانیاً اختلاف رتبه مناطق می‌خواهد و اصلش محل اشکال است و ثالثاً روح ترتیب را این حل کرده استکه امر به مهم مشروط به شرطی است به نام عصيان یا عزم بر عصيان و چون امر به اهم ناظر به این شرط است به واسطه تحریک مکلف نحو متعلق خود که در مثال همان ازاله است هم عصيان را از بین می‌برد و هم عزم بر عصيان را از بین می‌برد لذا مشکلی لازم نمی‌آید. البته محقق خوئی عزم بر عصيان را شرط نمی‌داند بلکه عصيان خارجی را شرط می‌داند زیرا دلیل اشتراط عصيان، حکم عقل است به اینکه مکلف قادر به جمع بین دو تکلیف نیست، پس اهم، مطلقاً فعلی است و مهم وقتی مقدور است که اهم عصيان شود و چون عقل حاکم به اشتراط قدرت است پس اقتضاء عصيان خارجی دارد، یعنی اقتضاء مقدرویت مهم در ظرف عدم اهم و عصيان خارجی را دارد. محقق خوئی می‌فرماید: «نعم الـذـى يـرـد عـلـيـه هـو ان العـزـم لـيـس بـشـرـطـاً» و الوجه فيه هو ان هذا الاشتراط قد ثبت بحكم العقل. و من الواضح ان العقل لا يحكم إلا بثبوت الأمر بالمهـم فـي ظـرف عـصـيـان الـأـمـر بـالـأـهـم خـارـجـاً و عدم الإـتـيـان بـمـعـلـقـهـ. و ان شـيـئـت فـقـلـ: ان مـقـتضـيـ المـزاـحـمـةـ بـيـنـ الـأـمـرـ بـالـأـهـمـ وـ الـأـمـرـ بـالـمـهـمـ هو سـقوـطـ إـطـلاقـ الـأـمـرـ بـالـمـهـمـ حالـ العـجزـ^{۵۷} وـ عدمـ الـقـدرـةـ علىـ اـمـتـالـهـ، وـ بـقـاؤـهـ فـيـ حـالـ الـقـدرـةـ عـلـيـ اـمـتـالـهـ، لـعدـمـ مـوجـبـ لـسـقوـطـهـ حـيـنـتـذـ، وـ مـقـتضـيـ ذـلـكـ هو اشتراطـ الـأـمـرـ بـالـمـهـمـ بـنـفـسـ الـعـصـيـانـ الـخـارـجـيـ، لـبـالـعـزـمـ عـلـيـ عـصـيـانـهـ».^{۵۸}

۵۷. حال عجز، حال اشتغال به اهم است ولی وقتی اشتغال به اهم ندارد پس قدرت بر مهم دارد.

۵۸. محاضرات فی أصول الفقه (طبع دار الهادی)؛ ج ۳؛ ص ۱۵۰

ندارد که بگوید لفرق بین عزم و عصيان خارجی و آن تحلیلی که دیروز خواندیم که ایشان اصرار داشت که شرط عصيان خارجی است معنای محصلی ندارد، کما اینکه شرط متأخر هم مشکلی ندارد زیرا شرط متأخر، تعقب عصيان بود یعنی اینکه مهم متعقب بر عصيان باشد مثل تعقب بیع فضولی بر اجازه استلذا تا زمانی که در ظرف فعلیت مهم، عدم اهم وجود دارد، تعقب بر عصيان یا عزم بر عصيان یا عصيان خارجی، با هم مشترک هستند زیرا عقل حاکم به اشتراط است و می‌گوید اشتراط از ناحیه قدرت می‌آید و مكلف قدرت بر جمع ندارد و لذا مكلف به اهم نیست ولی اگر مهم را معدوم کند قدرت بر اهم دارد پس مكلف به اهم است. این حرف محقق خوئی بود و لذا محقق خوئی باید بین کلام محقق نائینی و بین فرمایش مشهور که آیت الله فاضل تبعاً للمشهور قائل به آن بود تکلیف خودش را روشن کند.

نکته دوم: محقق خوئی در تحلیل کلمات خود یک نکته را چند بار تکرار کرد و گفت «وهذا برهان قطعی علی عدم مطلوبیة الجمع» ایشان گفت بحث ضدین را کنار بگذارید اگر دو امر داشتیم که قابل جمع بودند مثل قرائت قرآن و دخول فی المسجد. اگر دو فعل قابل جمع داشتیم ولی یکی مترتب بر عدم دیگری بود، اینجا دیگر مشکل عدم امکان جمع وجود ندارد و اگر مكلف جمع کرد یکی بیشتر مطلوب نیست با اینکه ذاتاً قابل جمع بودند ولی مولی اینها را جمع کرد. تعبیر ایشان این است: «أنه إذا فرض فعلان في حد ذاتهما ممكنا الجمع كقراءة القرآن والدخول في المسجد مثلاً، فمع ترتيب الأمر بأحدهما على عدم الاتيان بالآخر لا يقعان على صفة المطلوبية عند جمع المكلف بينهما خارجاً، بدها أنَّ مطلوبية أحدهما إذا كانت مقيدة بعدم الاتيان بالآخر، فيستحيل وقوعهما معًا في

اختلاف رتبه حل کند پس مجبور بود با عصيان کار کند نه با عزم ولی شما از یک طرف اختلاف رتبه را قبول ندارید از طرف دیگر می‌گویید که غایله را اشتراطی که امر به اهم هادم موضوعش است بر طرف می‌کند پس چرا شرط را محدود به عصيان خارجی می‌کنید، بله یک راه دیگری وجود دارد برای اشتراط عصيان خارجی و آن اینکه بگوید عصيان خارجی مسقط است ولی عزم مسقط نیست. این را هم که شما اشکال کردید، لذا واقعاً نمی‌فهمیم که محقق خوئی چطور قائل به اشتراط عصيان خارجی است ولی نه با محقق نائینی حرکت می‌کند و نه با مشهور، با محقق نائینی حرکت نمی‌کند زیرا اختلاف رتبه را قبول ندارد و صریحاً می‌گوید در اشتراط، فرقی بین عزم و عصيان خارجی نیست. در ذیل فرمایش محقق نائینی می‌فرماید: «فیظهر فساده مما ذكرناه من أنَّ ملاك استحالة الترتب وإمكانه هو لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين في زمان واحد، وعدم لزومه، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم أو بالعزم عليه، فإنه كما يقتضي هدم تقدير عصيانه يقتضي هدم تقدير العزم عليه أيضاً، فلا فرق بينهما من هذه الناحية». ^{۵۹} اگر واقعاً فرقی بین اینها نیست، هدم جمع ضدین را بر طرف می‌کند هدم موضوع امر به مهم و امر به اهم که هادم هر دوتا است، اختلاف رتبه را هم که قبول ندارید راه هر دو را می‌بندید و از طرف دیگر راهی که آقای فاضل تبعاً للمشهور درست کردند و فرمودند اشتراط به عصيان خارجی است از باب اینکه عصيان خارجی مسقط است ولی عزم مسقط نیست، این را هم که قبول ندارند و لذا انصاف مسأله این است که اگر کسی بخواهد وارد سیستم محقق خوئی شود چاره‌ای

۵۹. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۵۳

فی الملک واقعاً، ضرورة أَنَّه لا معنى لأخذ قيد في متعلق التكليف إثباتاً إذا لم يكن دخيلاً في ملاكه ثبوتاً.^{۶۲} و این کلام محقق نائینی که تقيید لفظی کشف از دخالت در ملک می‌کند مثل استطاعت در «من استطاع اليه سبیلا» و یا تقيید التزامی مثل تیم و وضوء که تیم متوقف بر عدم وجود بود و وضوء به دلالت التزامی متوقف بر وجود بود را ایشان پذیرفت، البته در مثال وضو یک اختلاف صغروی با محقق نائینی داشت لکن اصل مبنای را قبول داشت. ولی در جایی که اشتراط به حکم عقل است دخالت در ملک ندارد و این طوری نیست که اگر کسی گفت من قطع دارم که اینها با هم جمع می‌شوند یکی بر صفت مطلوبیت است. بله بر مبنای محقق خوئی این حرف درست است زیرا بر مبنای ایشان خود ترتیب دلالت بر ملک می‌کرد ولی محقق نائینی گفت من قبل از ترتیب باید احرزاً ملک کنم زیرا امر بی ملک نمی‌شود نه بدون ترتیب و نه با ترتیب، لکن محقق خوئی گفت اگر این طور شود ترتیب خراب می‌شود و به محقق نائینی اشکال کرد که این کلام شما مستلزم دور است. ما جواب دادیم که اشکالی ندارد و فرمایش ایشان را قبول نکردیم که خود ترتیب اثبات ملک کند، زیرا ترتیب اشتراط به حکم عقل است و اشتراط به حکم عقل از دورنش ملک در نمی‌آید. باید مناط از سابق باشد و حق با محقق نائینی بود ترتیب که اثبات ملک نمی‌کند اشتراط عقل هم قدرتی که از ناحیه عقل می‌آید دخیل در ملک نیست لذا محقق خوئی چطور یقین می‌کند که فقط آن که اهم است بر صفت مطلوبیت است و مهم مطلوب نیست. پس این سازمانی که محقق خوئی پایه ریزی کرد اشکال دارد.

۶۲. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۳۷۴

الخارج على صفة المطلوبية.»^{۶۰} می‌فرماید این دو اگر با هم جمع شوند مطلوب نیستند زیرا یکی متوقف بر عدم دیگری است و این «وهذا برهان قطعی على عدم مطلوبية الجمع.»^{۶۱} محقق خوئی قصد دارد ترتیب را نجات دهد لذا می‌گوید: این اشتراط سبب می‌شود که اینها جمع نشوند و اگر فرضًا هم قابل جمع باشند فقط یکی مطلوب بود زیرا یکی بر فرض عدم دیگری است.

حال ما از این ایشان سوال می‌کنیم این اشتراط از کجا می‌آید؟ ایشان قبل از قبول کلام محقق نائینی را که هر جا اشتراط از حکم عقل می‌آید قدرت دخل در ملک ندارد، پس چطور احراز می‌کند که فقط یکی مطلوب است. یک مغالطه اینجا دارد اتفاق می‌افتد. این بحث را ما قبل در مقدمات ترتیب خواندیم و در بحث‌های که با محقق نائینی و کرکی داشتیم گفتیم که اشتراط یکبار مقتضای دلیل لفظی است و یکبار مقتضای حکم عقل است و فرقی ندارد که عقل مستقل باشد یا از نفس خطاب بیاید. بله اشتراطی که از دلیل لفظی باید کشف می‌کند که دخیل در ملک و مناط است ولی اشتراطی که از حکم عقل باید، کشف از ملک و مناط نمی‌کند. این اشتراطی است که به حکم عقل است همان طور که الان خواندیم و محقق خوئی فرمود: «هُوَ أَنَّ هَذَا الاشتِرَاطُ قد ثَبَّتَ بِحُكْمِ الْعُقْلِ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْعُقْلَ لَا يَحْكُمُ إِلَّا بِشُبُوتِ الْأَمْرِ بِالْمَهْمَمِ فِي طَرْفِ عَصِيَانِ الْأَمْرِ بِالْأَهْمَمِ خَارِجًا وَغَيْرَهُ الْأَيْمَانِ بِمُتَعَلِّقَةٍ.»^{۶۲} قبلًا هم از محقق نائینی پذیرفت و فرمود: «وللخَصْ ما أَفَادَهُ (قدس سره) في عدة خطوطاً أول: أَنَّ متعلق التكليف إذا كان مقيداً بالقدرة لفظاً فالتقيد يكشف عن دخل القدرة

۶۰. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۵۶

۶۱. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۲؛ ص ۴۵۳

کنید و بگویید عصیان آمد. اگر اوی عصیان شد ساقط می‌شود و دومی که عصیان شد ساقط می‌شود و اگر سومی عصیان شود ساقط می‌شود و اگر چهارمی عصیان شود ساقط می‌شود و عقاب هم دارد و هکذا و این طوری نیست که من وقتی می‌گذارم روی هم، بگویم که عصیان مسقط نیست و ایشان فور ففورا خراب کرده است و لذا جواب فرمایش ایشان این است که اصلا مشهوری که عصیان را مسقط می‌داند در این فضا عصیان را مسقط می‌دانند و لذا می‌گویند عصیان مفوّت مناط است نه اینکه فرض کنند که عصیانی داریم که مفوّت مناط نیست. این مطلب که می‌گویند امثال از باب این که محصل ملاک است مسقط است و عصیان هم از باب اینکه مفوّت ملاک است مسقط است صحیح است، ولی مفوّت مناط تک تک تکالیف است لذا عقاب متعدد دارد. اینجا است که آثار این دقت اصولی معلوم می‌شود و شما باید وقتی به دلیل بر خورد می‌کنید تکلیف خود را بدانید که عصیان مسقط مناط تکلیف اول است لذا عقاب می‌آورد. اگر از دلیل استظهار فور ففورا کردید یعنی تاخیر شما جسارت به خانه خدا است. زمان را منفصل می‌بینید و از جهت موضوع درست است ولی خود دلیل باید قاعده فور ففورا را بیاورد. من می‌گویم که که مقابلين محقق خوئی حواسشان به کلام ایشان است لکن استظهار آنها از دلیل فورا ففورا است.

محصل کلام: طبق فرمایش محقق خوئی درست است که عصیان بما هو عصیان مسقط نیست و از باب مفوّتیت مسقط است و عصیان مسقط موضوع اهم است و مهم در آن اول را از بین می‌برد لکنهم آن اول که رفته است با مهم آن دوم به دلیل اینکه هم جنس هستند خلط می‌شود و مغالطه لازم می‌آید. آقای فاضل متوجه این مطلب بوده است و لذا مثال را عوض کرده است و گفته است

نکته سوم که نکته رئیسی است درگیری آیت الله فاضل که همان کلام مشهور است با محقق خوئی بود در اینکه محقق خوئی می‌فرمود عصیان خارجی مسقط نیست الا اینکه از نظر زمان ضيق پیدا کند. در جلسه قبل ما تحلیل ایشان و اشتراط عصیان خارجی را اشکال کردیم. اما اینکه محقق خوئی فرمود عصیان مسقط نیست الا موقعی که ضيق در وقت لازم آید یا از باب اینکه مامور به آنی باشد یا زمانی باشد که زمانش محدود به خودش باشد به گونه‌ای که اگر مکلف تاخیر کند نتواند انجام بدهد.

آیت الله فاضل در مقابل محقق خوئی فرمود که اولاً علی المشهور عصیان مسقط است و ثانياً عصیان مسقط در مضيق است و واجب موسع منحل به تکالیف متعدد می‌شود. آیت الله فاضل در کلمات محقق خوئی دقت کرده است و فهمیده است که اینجا یک خلطی در کلام محقق خوئیانفاق افتاده است. آیت الله فاضل می‌فرماید: ازاله فورا ففورا است یعنی اگر مکلف ازاله را ترک کرد در واقع ده تکلیف را عصیان کرده است تکلیف اول در آن اول و تکلیف دوم در آن دوم و تکلیف سوم در آن سوم و تکلیف چهارم در آن چهارم و محقق نائینی تکلیف دهم در آن دهم همگی را عصیان کرده است. اگر تلقی شما از مسئله ازاله فورا بود یعنی تکالیفی که انحالاً متعدد هستند لذا معصیت‌های متعدد حساب می‌شوند مثل اکرم العلماء که استغراقی است و منحل به صد امثال است که هر کدام ثواب مستقل دارد. اگر شما گفتید که «ازل النجاسه» منحل به ده تکلیف است و هر تکلیفی امثال و عصیانی دارد، آن موقع عصیان آن اول که تمام شد و تکلیف آن اول را ساقط کرد و عقاب آن اول مکلف را گرفت تکلیف آن دوم همچنان وجود دارد، نه اینکه شما زمان را موسع

که عصیان مسقط بعث آن اول است و عقاب آن برای مکلف است، بعث آن دوم هم ساقط شد و عقاب آن گردن مکلف است و لذا محقق خوئی باید مثال را درست کنند. پس کلام مشهور درست است و تحلیل محقق خوئی را هم قبول دارند که امثال و عصیان بما هو محصل و مفوت مناط، مسقط است ولی همه عصیان ها اینطور هستند و ایشان باید در مثال ها دقت کنند. یا عصیان تحقیق پیدا نکرده کرده است اگر عصیان فور ففورا نداریم اصلا عصیانی نداریم نه اینکه عصیانی داریم ولی مسقط نیست و آن عصیانی که محقق خوئی تعبیر به عصیان در ضيق وقت نمود برای آخر زمان تکلیف است لذا ما ضمن اینکه کلام محقق خوئی را قبول داریم و نیاز به اختلاف رتبه نداریم و قبول داریم که غائله با اختلاف رتبه حل نمی شود بلکه غائله در اجتماع زمانی دخالت دارد کما اینکه اختلاف رتبه اثباتش با مسئله عصیان بنا بر اینکه عدمی باشد سخت است و آن فرمایش ثبوته ایشان را هم تایید کردیم، ولی ایشان باید تصمیم بگیرد که یا عصیان را مسقط نمی داند ولی برای عصیان را از باب نبود اهم موضوعیت قائل است که لازمه‌ای این حرف این است که عزم و تعقب عصیان هم همین گونه هستند و یا اینکه عصیان را مسقط می داند به خاطر اینکه مفوت مناط است این جا اشکال این که هدم اساس ترتیب لازم می آید زیرا هیچ گاه نداریم که در یکرمان دو امر جمع شوند.

بعضی را بیان کرده است و ما یک فرع که از بقیه بهتر است را بیان می‌کنیم. آیت الله فاضل برهان لمی را مبنای رد کردند و حالا می‌خواهند برهان آنی را از باب وقوع مصاديق بررسی کنند. ابتدا مثال محقق نائینی را خوب بیان می‌کند. ما اصل مثال را بیان می‌کنم لکن شما فرمایش آیت الله فاضل را هم ملاحظه کنید. این فرع فقهی را یک بار به شکلی که در کلمات محقق خوئی بود مرور کردیم ولی الان بیشتر هدفمان مرور فرمایشات استادمان در پاسخ این مسئله است.^{۶۴}

فرع محقق نائینی برای ترتیب

محقق نائینی بیان فرمودند^{۶۵} یکی از مصاديق روشن ترتیب برای کسی است که نذر ترک اقامت کرده است، گفته نذر می‌کنم که در تهران اقامت نکنم و فرض این است که ترک تهران رجحان داشته باشد، مثلاً هوای شهر آلدگی داشته باشد و ترک شهر رجحان شرعاً داشته باشد یا مثلاً در بلاد کبیره است و بعضی از قسمتهای این بلاد رجحان ترک داشته باشد. آن موقع وقتی نذر ترک اقامت در فلان شهر را می‌کند که متعلقش برای انعقاد نذر رجحان داشته باشد، پس از باب او فوا بالذور مامور به ترک اقامت می‌شود و اگر مامور به ترک اقامت در آنجا شد نماز را نمی‌تواند تمام بخواند و نمی‌تواند روزه بگیرد پس بر او واجب است وفای به نذر کند و ترک اقامه کند و هدم موضوع وجوب اتمام صلات و هدم موضوع وجوب صوم کند. در سیستم محقق نائینی موضوع اتمام

جلسه پنجم و چهارم: مسئله ترتیب

تاریخ : ۹۵/۱۲/۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

نقد و بررسی برهان آنی بر ترتیب در بیان مرحوم فاضل

بحث در بررسی کلمات آیت الله فاضل در نقد ترتیب و کلمات محقق خوئی بود و ما فرمایش ایشان را در ارتباط با نقد محقق خوئی با توضیحات خودمان ترجیح دادیم. ایشان یک تکمله‌ای در پایان بحث ترتیب دارند آن تکمله به جهت این است که محقق خوئی مصاديق فقهی مسئله ترتیب را بیان کرده بودند و ایشان به تبع محقق نائینی متعرض بیان این مصاديق شدند. به نظرم رسید که این دو روز اینها را هم بگوییم و مبانی امام را بگذاریم در شروع سال بعد که بین مباحث فاصله ایجاد نشود.

آیت الله فاضل در پایان بحث، متعرض کلمات محقق نائینی شده است و می‌فرماید: محقق نائینی مبانی را بیان کرده است که نیازی به بیان طولانی کلمات ایشان نیست، لکن یک برهان آنی^{۶۶} بر ترتیب اقامه کرده است و آن برهان آنی این است که خواسته بگوید که ترتیب در فقه مصاديقی دارد و

^{۶۴}. اصول فقه شیعه؛ ج ۵؛ ص ۱۲۵

^{۶۵}. براساس تقریری که در اجود التقریرات بیان شده است. فراجع

^{۶۶}. محقق خوئی تعبیر به برهان آنی نموده است چنانچه در جلسات قبل بیان کردیم.

نکته دوم؛ واجب دوم باید مشروط به شرطی باشد که آن شرط در سیستم محقق نائینی تأخیر رتبی از واجب اول داشته باشد زیرا محقق نائینی مقوم ترتیب را مسأله تاخر رتبی می‌دانست لذا به تعبیر آیت الله فاضل ازاله اینطوری است یعنی صلاتشترطی دارد به نام عصيان، که این سبب می‌شود که وجوب صلات تاخر رتبی از وجوب ازهایدا کند. در اینجا شرط وجوب اتمام صلات، عصيان نذر است و سبب می‌شود که تاخر رتبی شکل بگیرد ولی اگر این تاخر رتبی درست در نیاید از مصاديق ترتیب نیست و به تعبیر آیت الله فاضل خیلی از موارد است که از مصاديق مسأله ترتیب نیستند زیرا حیث تقدم و تاخر رتبی شکل نمی‌گیرد. ترتیب این بود که تاخر و تقدم رتبی شکل بگیرد و زماناً هم با همدیگر جمع شوند، مثل ازاله و مثالمنذکور در برهان آنی را بعداً باید بررسی کنیم که این شرط محقق است یا نه؟

اگر این شرط نبود مثل کسی که امر به صلات راعصيان کرده است برای او توبه واجب است، امثال این مثال ترتیبی نیست. پس وقتی در فقه می‌خواهید مصدق برای ترتیب پیدا کنید باید این ضابطه درست درآید. امر به توبه یک واجب است که متفرع بر عصيان است ولی ترتیب درونش نیست زیرا اجتماع زمانی با حفظ تاخر رتبی شکل نمی‌گیرد. ترتیب این جور است که باید اجتماع زمانی با حیث تاخر رتبی با همدیگر بایدتا ترتیب در سیستم محقق نائینی شکل بگیرد. در مثال توبه این طوری نیست زیرا مكلف مامور به صلات است و «اقیموا الصلاة» وقتی که تمام وقت صلات بگزرنده معصیت شده است وقتی تمام وقت نماز گذشت عصيان شکل می‌گیرد ولی وقتی عصيان شکل گرفت «اقیموا» وجود ندارد و امر توبه شکل می‌گیرد و لذا نمی‌توانید یک زمانی پیدا کنید که امر

صلات، اقامت است اگر اقامت برادسته شد وجوب اتمام صلات موضوع ندارد زیرا المسافر يجب عليه القصر و کسی که اقامت کند يجب عليه الاتمام و اگر اقامه داشته باشد يجب عليه الصوم پس موضوع وجوب اتمام و وجوب صوم مقیم بودن است و این شخص که برای او اقامت حرام شد حرمت اقامت موضوع اتمام صلات را بر می‌دارد و هدم موضوع انجام می‌شود و اگر این مکلف معصیت کرد و اقامت کرد وقتی اقامت کرد موضوع وجوب اتمام صلات و موضوع وجوب صوم درست می‌شود و این عین ترتیب است. ترتیب این است که «اوفوا بالذر و ان عصیت فصلّ تماماً أو فصم». و این مصدق روشن ترتیب است. این بیان محقق نائینی از زبان آیت الله فاضل بود زیرا ممکن است بعداً خودمان مطلب دیگری را از عبارت محقق نائینی بیان کنیم.

مقدمات سه گانه برای بررسی صغیری محقق نائینی(ره)

آیت الله فاضل می‌فرماید^{۶۶}: اگر بخواهیم کلام محقق نائینی را بررسی کنیم باید ابتدا سه نکته مبنای را در نظر بگیریم که در اصل بحث هم اشاره کردند.

نکته اول: باید اجتماع این دو ممکن نباشد زیرا اگر اجتماعشان ممکن شد دیگر مسأله ترتیب مطرح نیست و ترتیب برای جایی است که من نتوانم جمع بین دو تکلیف کنم.

که قائل به جواز اجتماع نیستند درست نیست پس این فرع را نمی‌شود برای برهان آنی بیان کرد. نمی‌توان گفت که چون ما فتوا می‌دهیم به صحت صلات در دار غصبی پس اجتماع جایز است. باید یک مصدق فقهی وجود داشته باشد که فتوا به آن از ضرورت فقه در آید بعد بگوییم که چون فتوا مسلم است خودش دلیل بر صحت مبنا است.

این سه نکته، نکات بسیار درستی هستند. پس اولاً باید این دو مورد قابل اجتماع نباشد و ثانیاً باید اختلاف رتبه یا یک چیزی مثل اختلاف رتبه مثل شرط عصيان با اجتماع زمانی با هم آیند تا ترتب بشنود و ثالثاً موردی که می‌خواهید به عنوان برهان آنی بیان کنید از ضرورت فقه باشد والا به درد نمی‌خورد و می‌شود مبنایی و کسی که قائل به ترتب است می‌گوید من این مورد را فتوا می‌دهم و کسی که قائل به ترتب نیست فتوا نمی‌دهد. آیت الله فاضل می‌فرماید با این سه نکته برویم مثال محقق نائینی را بررسی کنیم. البته چون تقریر ایشان از محقق نائینی درباره اقامات بود ما هم مثال اقامات را بحث کردیم نه مثالقصد اقامات را و لذا نقد اول ایشان به این مثال با تقریری است که خود بیان می‌کند. تا فردا عبارات را ملاحظه کنید تا ببینم که ایشان برهان آنی را رد می‌کند یا نه؟

«اقیموا» و «امر توبوا الى الله توبه نصوها» با همدیگر جمع شوند و لذا این طوری نیست که هر وقت عصيان آمد اینها با هم جمع شوند اقیموا و توبوا با همدیگر در یک زمان نمی‌آیند لذا این طوری نیست که هر وقت عصيان آمد شما بتوانید این قضیه را سازمانش را درست کنید. در فقه اگر این سازمان را درست کنید باید هم یک تاخر رتبی و یک اجتماع زمانی داشته باشد و این همان بخشی است که در جلسه قبل ما هم آیت الله فاضل را تایید کردیم و جواب محقق خوئی را دادیم. محقق خوئی خواست از این بحث فرار کند ما گفتم که سر عصيان نمی‌شود. پس ترتب وقتی درست می‌شود که اختلاف رتبه باشد و اگر بخواهیم به ایشان کمک کنیم می‌گوییم شرطیت عصيان ولو اختلاف رتبه نباشد کما اینکه محقق خوئی گفت ترتب را با شرطیت عصيان درست می‌کنیم ولو اختلاف رتبه نباشد ولی اختلاف رتبه یا شرطیت عصيانی که دو امر را با هم در یک زمان جمع کند، لذا اقیموا الصلاة امر به صلات است و کاملاً درست است و تا عصيان نشود ساقط نمی‌شود وقتی عصيان شد دیگر اقیموا وجود ندارد و لذا عصيان اقیموا به گذشت زمان صلات است وقتی عصيان شد توبوا می‌آید ولی آن موقع دیگر اقیموا نیست تا ترتب شکل بگیرد.

نکته سوم: فرع فقهی که به عنوان برهان آنی بیان می‌شود باید یک فرع مسلم فقهی باشد یعنی ممکن است واقعاً مصدق ترتب باشد ولی قائلین به انکار ترتب بگویند که فتوای ما این نیست یعنی اختلاف مبنایی در این قضیه وجود نداشته باشد یعنی باید یک موردی را بیاوریم که در آن ترتب بخاطر قول به ترتب جاری باشد. یک مثال واضح بزنم! مثلاً در مسئله اجتماع امر و نهی صلات در دار غصبی برای کسانی که قائل به جواز هستند درست است ولی صلات در دار غصبی برای کسانی

آیت الله فاضل سه نکته بیان کردند. نکته اول اینکه ترتیب برای جایی است که ما دو واجب داشته باشیم که با هم قابل جمع نباشد نکته دوم اینکه اختلاف رتبه هم داشته باشند یا اگر کسی اختلاف رتبه را قبول نکرد، باید به یک نحوی مهم مشروط به عصيان اهم شود به گونه‌ای که زماناً با همیگر باشند و نکته سوم هم این بود که یک مثالی باشد که مورد تosalim فقهی نزد همه فقهاء با تمام مبانی باشد و الا اگر طبق بعض مبانی درست است و علی بعض مبانی درست نیست این مثال دیگر دلیلی بر ترتیب نمی‌تواند باشد.

اشکالات مرحوم فاضل به برهان ائمّه محقق نائینی(ره)

آیت الله فاضل فرمودند اشکال اول اینکه این مثالی که محقق نائینی فرموده است یک مثال فرضی است زیرا بر اساس توضیحی که آیت الله فاضل از مثال دادند محقق نائینی فرع را بر سر اقامت برده است و گفته اگر کسی اقامت برایش حرام بود و ترک اقامت رجحان داشت و نذر کرد که در جایی اقامت نداشته باشد و بعد اقامت محقق شد و جوب صوم و صلات می‌آید. ایشان می‌فرماید این فرع فرضی است زیرا در دلیل موضوع اقامت نیست بلکه موضوع، قصد اقامه است یعنی کسی که قصد اقامت عشره ایام داشته باشد و بعد یک نماز چهار رکعتی را با این قصد بخواند این موضوع برای اتمام صلات است والا صرف اقامت بدون قصد و صرف تردد که موضوع برای اتمام صلات نمی‌شود، پس اصل مسأله اقامت نیست.

جلسه پنجم: مسئله ترتیب

تاریخ : ۹۵/۱۲/۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بیان شد که آیت الله فاضل فرمودند بهترین مثالی که محقق خوئی برای برهان ائمّه محقق نذر کرده که در یک محلی قصد اقامت نکند و حنت نذر کرد و قصد اقامت کرد در این صورت بر اساس حنت نذری که اتفاق افتاده است و قصد اقامتی محقق شده یا اقامه تحقق پیدا کرده است باید نمازهایش را کامل بخواند و روزه هایش را هم بگیرد. محقق نائینی فرمودند این عین ترتیب است زیرا بر این مکلف واجب بوده است که وفای به نذر کند و لذا موضوع صلات و صوم هدم می‌شود، زیرا با وفای به نذر، اقامت یا قصد اقامت از بین می‌رود و دیگر موضوعی برای صلات تام و صوم باقی نمی‌ماند ولی اگر به واجب مطلق (وفای به نذر) عمل نکرد و معصیت نذر کرد اقامه تحقق پیدا کرده است و باید صلات را تمام بخواند و صوم را بگیرد.

اجتماع زمانی داشته باشیم و اینجا یا وجوب صوم یا صلات موضوع ندارد یا اوپوا بالندور به واسطه عصيان‌ساقط شده است و ثانیاً) فرض این است که ما مثال فرضی را کنار گذاشتیم و مسئله را بردمیم سر قصد اقامت و اشکال اول این شد که یا قصد محقق است وامر با اوپوا بالندور ساقط شده است به واسطه عصيان و یا قصد محقق نیست امر به صوم و صلات تحقق پیدا نمی‌کند) و ثانیا در بحث ترتیب فرض این است که بین دو متعلق تکوین‌اتوان جمع کرد و التبه منظورشان تکوین بما هو تکوین نیست بلکه منظور تکوین در وعاء شرع است مثل ازاله و صلات که در یک زمان امکان جمع ندارند در اینجا هم اگر امکان جمع نباشد اشتراط قدرت می‌آید ترتیب را درست می‌کند و غالبه ترتیب از جایی درست شد که شما تکوینا توانی دو تکلیف را باهم جمع کند. اما در این مثال ترک قصدی که مکلف به آن شدیم با صلات تکوینا مشکلی ندارد بر شما واجب است که ترک قصد نکنی و اگر این طوری شد چه منافاتی بین این واجب که ترک قصد است با آن واجب که صوم است وجود دارد لذا شما ممکن است بگویید کسی که قصد نکرده است صومش باطل است از باب آن اعتباری که قصد اقامت در صحت صوم دارد ولی تضاد در کجا است اینجا مکلف به شما ترک قصد است و اینجا مکلف به شما صوم و صلات تمام است و اینها تکوینا با هم مشکلی ندارند که شما وارد تضاد بین ازاله و صلات شوید و بگویید که نمی‌شود جمع شود و لذا یکی باید اهم باشد و دیگری مهمی که وجوبش مشروط است ولی اینجا بین این دو می‌شود جمع کرد. و ما نمی‌فهمیم که شما چطوری این مسئله را می‌پرسی در ابتدا بحث ترتیب که فرضش تضاد است و ما بر این مثال خیلی پافشاری نمی‌کنیم زیرا اگر فقصد صرفاً نی نباشد بلکه تحقق قصد به یک صلات چهار رکعتی باشد آن موقع ممکن است که مسئله مقداری پیچ پیدا کند یعنی ترک یک فعل خارجی بر ما

دیروز گفتیم که انصافاً اگر در عبارات محقق نائینی نگاه کنید درست است که یک جا تعبیر کردند «ما اذا حرمت الاقامه على المسافر في مكان مخصوص» ولی در ذیل فرمودند «فانه مع كونه مكلاها فعلاً بترك الاقام» معلوم می‌شود که در صدر عبارت محقق نائینی اگر تعبیر اقامت بکار رفته منظور قصد اقامت است لذا با عبارت ذیل می‌شود از بعضی از تسماح‌های در صدر بگذریم و این فرمایش استاد لووی است و باید کنار بگذاریم.

بعد آیت الله فاضل می‌گوید اگر کسی بگوید که منظور محقق نائینی قصد اقامت است ما اشکال می‌کنیم که این مکلف یا قصد کرده است یا بدون قصد است. اگر قصد نکرده است که اقامت بدون قصد است و مسئله وجوب صوم و اتمام صلات مطرح نیست و بحث ترتیب منتفی است و در فرض عدم قصد بحثی به نام ترتیب لازم نمی‌آید زیرا موضوع تکلیف دوم محقق نشده است که بحث ترتیب لازم آید و دو وجوب نداریم که هر دو وجوب فعلی باشند. ما یک وجوب اولی داریم لزوم ترک قصد است و این مکلف مسافر است و باید نمازش را شکسته بخواند و قصدی نکرده است که مسئله وجوب صوم یا اتمام صلات مطرح شود؛ ولی اگر قصد کند و فرض هم این است که قصد محقق شود یعنی یک نماز رباعی بخواند که قصدش محقق شود زیرا در فقهه موضوع نماز رباعی این است و اگر قصد کرد عصيان نذر کرده است و کفاره به گردن او می‌آید و امر به اوپوا بالندور ساقط است وقتی با عصيان ساقط شد عصيان خارجی این اوپوا بالندور را ساقط کرد و حالا مکلف به صل تماماً و صم است و اجتماع زمانی دو امر نداریم. با قصد اقامت معصیت کرده است اوپوا بالندور را و این امر ساقط شد و امری در کار نیست و ترتیب شکل نمی‌گیرد زیرا فرض ترتیب این بود که ما

میخواهید درست کنید. به مصدق معصیت اوFWا بالنذر، قصد اقامات است نه خود معصیت و مفهوماً فرق دارند. از حیث فنی و دلیل شرعی اینها متفاوت هستند شما اینجا می‌گوید «اوF بالنذر» که عصیان این نذر موضوع آن حکم شرعی نیست بلکه مصدق این عصیان موضوع آن حکم شرعی است و این فرق دارد با مسئله ازاله که خود عصیان ازاله موضوع دلیل دوم است از باب عصیان و لذا امثال اینجا با ازاله یکی نیست و بهتر بود محقق نائینی همان مثال توبه را می‌زد که «فصل و ان عصیت الصلاه فتوب» ان موقع ان عصیت الصلات فتب و ان عصیت الازاله فصل و این درست است. اینجا نمی‌توانی بگویید که «ان عصیت وفاء بالنذر را فصل» این طوری نیست موضوع در این دلیل یک چیز دیگری است ولی اتفاقاً این موضوع شده مصدق عصیان و این کافی نیست و این همه فرمایشات حضرت استاد است در نقد مثال محقق نائینی.

قبلما این فرمایش محقق نائینی را از زبان محقق خوئی خواندیم و من تکرارش نمی‌کنم محقق خوئی آنجا دو طرفش را مثال زده و نه فقط یک طرف را هم در صلات و هم در صوم با یک تفاوتی، و تعبیر محقق خوئی تعبیر جالبی است محقق خوئی میفرماید اگر اقامه برکسی واجب شد محقق نائینی حرمت اقامات را مطرح کرده است و محقق خوئی هم وجوهش را مطرح کرده است و هم حرمتش را مطرح کرده است و گفته اگر برکسی اقامات واجب شد ولی قصد اقامات نکرد و جوب افطار و تقصیر صلات به گردنش می‌افتد از این طرف رفته ولی با آن فرقی که در فقه است که اگر تا زوال قصد اقامه نکرد و مفطري انجام نداد ولی در صلات مقید به زوال نیست هر موقع قصد اقامه کرد و ترک قصد اقامه کرد و آن طرف دیگر کش راهم مثال زده است و گفت اگر برکسی اقامات

واجب است زیرا ما می‌گوییم که باید قصد نکند و فرض این است که تحقیق قصد به صرف نیت نیست زیرا از اول فرض بر این بوده است که قصد به صرف نیت محقق نمی‌شود بلکه قصد به اضافه یک صلات چهار رکعتی است که آن آثار برش بار می‌شود و لذا تا هست باید اینجا نمازش را تمام بخواند ولو منصرف هم شود و لذا این نکته را ایشان یک مقداری دقت می‌کند و می‌گوید شما که می‌گویید که مامور به ما ترک قصد است اگر قصد را نیت به اضافه یک نماز چهار رکعتی می‌دانید آن موقع شاید نتوانی سر این حرف بایستی که نخواندن یک نماز چهار رکعتی با خواندن یک نماز چهار رکعتی با هم قابل جمع هستند و این مشکل پیدا می‌کند و فقط مسئله، مسئله بطلان نیست که یک حکم رکعتی با هم قابل جمع هستند و این کنیم و لذا استاد خیلی آهسته می‌گویند ما بر این مثال خیلی پا فشاری نمی‌کنیم زیرا حیث قصد در تحقیق قصد شرعی دارای اشکال است.

بعد می‌فرمایند ثالثاً طولیت را چطور در اینجا درست می‌کنید. طولیت در مسئله صلات و ازاله روشن بود با بحث عصیان طولیت درست می‌شد چه قائل به اختلاف رتبه بشویم و چه نشویم ولی عصیانی مطرح بود شما آنجا یک ازل داشتید بعد می‌گفتید ان عصیت فصل اما در اینجا این مطلب چطور درست می‌شود؟ اینجا یک تکلیف به وجوب صلات رباعی دارید که موضوعش قصد اقامات است ان قصدت الاقامه فصل صلاه رباعیا او فصم» اونجا یک تکلیف به وجوب به وفاء به نذر دارید که می‌گوید وجوب وفا به نذر را معصیت کردی. اما معصیت اوFW بالنذر چه ربطی به موضوع آن دلیل دارد که موضوعش ان قصد الاقامه است. شما یک دلیل وجوب وفا به نذر دارید که عصیان شد اما از عصیان نذر چطور آمدید موضوع دلیل دیگری که موضوعش چیز دیگری است را

با این کاری که محقق خوئی انجام داد نه مسأله نذر مطرح است و نه مسأله مصدقی که عصيان ندر است نه عصيان قصد اقامه و این اشکالات لازم نمی‌آید و خواسته به محقق نائینی کمک کند و لذا مسأله راخیلی صاف برده سر متعلق ها که متعلق ما یکبار قصد اقامه است که آن واجب است و اگر معصیت کردی صلات تماماً واجب است. اگر اینها را شماره گذاری کنید با هم فرق دارند. اگر بر تو واجب شد متعلق تکلیف قصد اقامه است و قصد اقامه یعنی قصد اقامه بعلاوه یک نماز چهار رکعتی این بر مکلف واجب است اگر در جایی واقعاً بر کسی واجب بود ان عصیت و ترکش کرد صلات مقصور بر او واجب است، افطار بر او واجب است. و اگر بخواهیم نسبت سنجری کنیم که بینیم کدام مقدور است و کدامیک مقدور نیست این محقق خوئی بر سر حیثیات جاری میکند. خیلی از اشکالات آیت الله فاضل اینجا لازم نمی‌آید ولی دو حرف اصلی باقی می‌ماند که ایجاد مشکل میکند. یکی مسأله معصیت است یعنی اگر ما از همه این حرفاها بگذریم کسی که قصد اقامه را معصیت می‌کند تکلیف ساقط می‌شود و وجوب افطار می‌آید و اشکال معصیت در هر صورت لازم می‌آید و معصیت یا به شکل عصيان خارجی محقق می‌شود کما یقال محقق خوئی که در نتیجه تکلیف ساقط می‌شود و یا معصیت محقق نمی‌شود. اگر وجوب قصد اقامه اتحالی بود یعنی فوراً ففوراً بود و به قول شهید صدر بدأ برای مکلفین جایز است و مکلف از قصد معصیت برگشت و این تکلیف دیگری می‌شود و این وجوب بعدی و عصيان بعدی می‌شود که هر کدام مناط خاص خود را دارد و لذا عصيان تا آخر می‌ماند. نکته دیگری باقی می‌ماند که وجوب قصد اقامه از شرائط وجوب است یا از شرائط واجب است، یعنی کسی که قصد اقامه برایش واجب می‌شود این قصد اقامه مثل عنوان مسافر است که آنجا گفته می‌شود المسافر يجب عليه القصر و الحاضر يجب عليه الاتمام» که

حرام شد همین مثال محقق نائینی ولی مخالفت کرد با این حرام و قصد اقامت کرد بر او واجب است نماز چهار رکعتی و روزه بگیرد با این فرق که مفطری انجام نداده باشد اقامت قبل زوال باشد. هر دو را مثال زد که چند تا فرع می‌شد هم وجوب اقامه و مخالفت با او و هم حرمت اقامه و مخالفت با او در صوم و صلات. اگر کسی با ادبیات محقق خوئی کار کند ایشان مسأله وجوب و فا به نذر را مطرح نکرد که دچار بعضی از این گرفتاری هایی که استاد فاضل مطرح کردند به خاطر آن است، یعنی با یک دقت فقهی مسأله را مطرح کردند که ما سر عصيان او فوا بالنذر نرویم و نگوییم که عصيان نذر چه ربطی به اتمام صلات. محقق خوئی گفته من کاری به وجوب وفا به نذر ندارم بلکه اگر بر کسی واجب بود قصد اقامه به هر دلیل یعنی صادق بود که به او گفته شود یجب عليك قصد الاقامه زیرا در او فوا بالنذر وجوب نمی‌رود سر قصد اقامه بلکه وجوب می‌رود سر اینکه یجب عليك الوفا بالنذر» بعد در فقه گفته می‌شود تکالیف را باید درست بیان کرد و الا تکالیف و عنوانیں مخلوط می‌شود یعنی شما یکبار می‌گویید یجب عليك الوفا بالنذر آن موقع واجب وفا به نذر است و یکبار می‌گویید یجب عليك قصد الاقامه و وجوب به قصد اقامه خورده است یا یحرم عليك قصد الاقامه و یجب عليك ترک قصد الاقامه . محقق خوئی برای اینکه به گرفتاری های نذر و عنوان نذر و وفا و بحث اینکه عنوان واجب چیه و مصدق واجب چیه بحث را قشنگ برده سر اصل مسأله و گفته بحثین است که یجب عليك قصد الاقامه و ان عصیت قصد الاقامه فیجب عليك وجوب الافطار» یا «یجب عليك ترک قصد الاقامه و ان عصیت ترک قصد الاقامه فیجب عليك الصوم».

تكلیف هستند چطور این شرایط تکلیف را من بیاورم در ماموربه. اگر با عنوان نذر بیاورم که آن اشکالی که بعضی مثل شهید صدر به محقق خوئی گرفتند نخواهیم بگیریم که بهله یک وجوب وفا به نذری دارم که الان بر من واجب کرده است قصد را از باب وجوب وفا به نذر. درست که خودش موضوع یک تکلیف دیگری است و لذا من نه مکلف به تحصیل عنوان مسافر و نه مکلف به تحصیل عنوان حاضر مثل عنوان استطاعت که من مکلف به تحصیل عنوان استطاعت نیستم که حج بر من فعلیت پیدا کند لذا امر دائمین احدها اشکالیں است یا باید این اشکال آیت الله فاضل را که اینجا عصيان نذر است و عصيان تکلیف که موضوع قصر نیست و در ترتیب نیاز به دو تکلیفی داریم که عقل بدون دستکاری به ادلہ یکی را مقید به عصيان دیگری کند و اگر این طوری کنیم اشکال شهید صدر وارد نمی آید و آن بحث های شهید صدر کنار میروند و یا اینکه نذر را بردارید و با قصد اقامه کار کنید لکن قصد اقامه موضوع دلیل است که ربطی به ماموربه ندارد. لذا ما زمانی که فرمایشات محقق خوئی را خواندیم جواب ندادیم و گفتیم که بعد از رسیدن به عبارت محقق نائینی جواب می دهیم.

یک اشکال دیگری وجود دارد که در فرمایشات استادمان نیامده است. اشکال اینکه اگر از همه حرف ها بگذریم دلیل آئی وقتی درست است که این مسئله از واضحت فقه باشد و محقق خوئی هم با دقت گفته این از ضروریات فقه است که این مکلف یا قصد اقامه می کند پس باید اتمام بخواند و روزه بگیرد و اگر ترک قصد اقامه کند باید افطار کند و روزه نگیرد و نماز را قصر بخواند و این از ضرورات فقه است ولی اگر راه درستی این قضیه منحصر در ترتیب بود یعنی

قصد اقامه هم ملحق به کسی است که در زمرة حاضر است نه مسافر این چنین شرایطی، شرط واجب هستند یا شرط وجوب؟ اگر در زمرة شرایط واجب بروند ما دچار درگیری می شویم که در مسئله ترتیب با آن گرفتاریم وجود دارد ولی اگر در شرایط وجوب بودند دچار این گرفتاری نمی شویم. اینکه آیت الله فاضل خیلی فقیهانه اشکال را برد سر نذر می خواست این را ببرد در واجبی به نام نذر تا دعوا شکل بگیرد و لذا یکی از اشکالات جدی که به فرمایش شهید صدر وارد است همین است. ایشان به تبع محقق خوئی فقط همین را گفته است که اگر اقامه واجب شد یا ترکش واجب شد و بعد گرفتار شده که اینها مانند استطاعت است ولی فعلاً جایی این بحث نیست زیرا اشکال ترتیب سر عصيان به همه اینها وارد است و این بحث را ما باید ریشه ای رسیدگی کنیم این بحث جدی است که ما واجب کار میکنیم یا با واجب. اگر من عنوان مسافر را المسافر گرفتم و مسافر یعنی کسی که قصد اقامه نکرده است و حاضر یعنی کسی که یا قصد اقامه کرده است یا وطن او است. اینها اگر در عنوان موضوع تکلیف رفته باشد دید که اینها در مکلف به می آیند که مسئله تضاد بین دو متعلق تکلیف مطرح شود یا نه و لذا آیت الله فاضل اگر رفته سر مثال خواسته این را از باب نذر داخل در متعلق تکلیف بیاورد تا کار درست شود که اگر به عنوان نذر آمد در متعلق تکلیف، در بعضی از فروض، کار درست می شود مثل اینکه ایشان می گوید من در مثال مناقشه نمی خواهم بکنم یعنی قبول کردم که قصد اقامه بر من واجب باشد. یک تکلیفی متوجه من بشود، یک متعلق تکلیفی که واجب مطلق داشته باشد مثلاً از باب نذر یا از باب قسم و عهد با فرض رجحانش. پس اون بیان آقای خوئی بعضی از اشکالات آیت الله فاضل را منتفی می کنداما اشکال جدی تری به وجود می آید که انصافاً اشکال واضحی است و آن اینکه قصد اقامه از شرایط

منحصر بود در اینکه ما یک امر طولی را درست کنیم به نام ترتب ولی اگر شما آمدید از طریق خطاب قانونی با امر عرضی این بحث را درست کردید این دیگر نمی‌تواند ترتب را درست کند. اینکه این آقا بدون قصد اقامه باید نماز قصری بخواند مسلم است ولی آیا به این دلیل که یک امری متفرع بر عصيان اینجا آمده است یا اصلاً این دو امر در عرض هم بر مکلف فعلی شده است که بعداً خواهیم خواند و لذا این مطلب حتی اگر از ضروریات فقه باشد وقتی می‌تواند برهان آنی برای اثبات ترتب باشد که هیچ راهی برای اثبات این ضروری فقه نداشته باشیم جزء مسلک ترتب و بعداً خواهیم گفت که با قرینیت این مطلب که اینجا باید اوپوا بالنذر را عصيان کنید و ترتب هم به هم می‌خورد این قرینیت بر صحت کلام حضرت امام پیدا می‌کند. نه عصيان قصد اقامه وقتی شد عصيان نذر کاری به ترتب ندارد و از آن طرف هم مسلم است که اگر این آقا قصد نکرد باید باید نماز قصری بخواند و روزه نگیرد. اینکه الان گفتم اعم است با غض نظر از آن اشکالات ولی اگر آن اشکالات وارد شود و ترتب خراب شود صحت این فرع فقهی را بعضی مثل امام ممکن است سر مبنای خودشان برند که طولی نیست بلکه عرضی است و عصيان هم نمیخواهد لذا بدون توجه به مبانی امام ترتیبی که آقایان این همه در مورد آن سرمایه گذاری کردنده محل اشکال می‌دانیم هم برهان آن و هم برهان لم ترتب را مشمول اشکال می‌دانیم. تلویحاً بعضی از نکات شهید صدر را هم اشاره کردم. مبنای حضرت امام را از جلسه آتی شروع می‌کنیم.

باز به ترتیب اشکال مهمی را بیان کردیم و فرمایشات آیت الله فاضل را به اضافه نکات خودمان بیان کردیم زیرا ایشان ملاحظه نکردن آن فرمایش محقق خوئی را زیرا محقق خوئی اصرار داشتند که مسلک ترتیب متوقف بر اثبات اختلاف رتبه نیست ولی قبول داشتند که مسلک ترتیب متوقف بر این است که زمانامر به اهم و مهم یکی باشد کما اینمکه متوقف بر این شد که عصیان خارجی به شکل شرط مقارن باشد و ما با فرض این فضاهای نقدی به فرمایشات محقق خوئی و بعض افرمایشات محقق نائینی بیان کردیم و ثمرهایی که محقق خوئی بیان کردند را ناتمام دیدیم و مسلک ایشان ناتمام ماند و لذا عملاً مسلک ترتیب حتی با مبانی خود آقایان مشکل دارد و عملاً جواب نداد و ما یک بحث بنایی مفصلی را ارائه کردیم.

مبنای حضرت امام خمینی(ره) در حل تراحم اهم و مهم

یک مسلک دیگری هم وجود دارد که مسلک حضرت امام خمینی است که در واقع ترتیب را غلط بدانیم بر اساس اینکه مبانی ترتیب را نپذیریم مثلاً خطابات عامه را مبنای قرار دهیم و بگوییم که خطابات شرعیه به خطابات شخصیه منحل نمی‌شود یا قبول نکنیم که علم و قدرت از شرایط عامه تکلیف است و مراتب انشاء و فعلیت مرحوم آخوند را قبول نکنیم یا تراحم در مرحله طبائع را ممکن ندانیم. اگر این‌ها را قبول نکنیم آن موقع امام یک مسلک دیگری بر اساس مبانی حقه قائل هستند که شروع در بیان آن می‌کنیم.

جلسه پنجم و ششم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۱/۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه‌ای از سلسله مباحث ترتیب

بحث ما در ارتباط با مسلک ترتیب با بیانات مفصل و متقن محقق خوئی و فرمایشات آیت الله فاضل و ملاحظات ما جمع شد و ما مسلک ترتیب را بر اساس سه مبانی که از مبانی مشهور است نقد کردیم. مبنای بحث ترتیب که بزرگان نجف مانند محقق خوئی و محقق نائینی قائل هستند و دیگران تبعیت می‌کنند بر اساس سه مبنای اول این بود که خطابات عامه را منحل به خطابات شخصی بدانیم و احکام شرعیه را از نوع خطابات شخصیه تلقی کنیم. مبنای دوماین بود که علم و قدرت را شرط تکلیف بدانیم، لذا مراتب حکم مرحوم آخوند را با آن اصلاحاتی که آقایان درباره مرحله اقتضا و تنجز داشتند و گفتند مرحله اقتضا و تنجز جزء مراتب حکم نیست ولی دو مرتبه انشاء و فعلیت از مراتب حکم استملترم شویم و مبنای سوم این بود که مسئله تراحم را مربوط به طبائع بدانند و بگویند که تراحم نسبت به طبائع صورت می‌گیرد. با این سه نکته مبانای

تقریر مرحوم فاضل(ره) از مبنای حضرت امام ره

آیت الله فاضل رضوان الله تعالیٰ علییدر این اصول فقه شیعه و در تقریرات مفصل خود بحثی دارد تحت عنوان تحقیق پیرامون مسأله ترتیب و سعی کردند که مبانی ترتیب را نقد کنند. ابتدا عبارات ایشان را نقل می‌کنم:

ایشان ابتدا تقریر مختصری از ترتیب بیان می‌کنند که ما در ترتیب یک وجوب ازاله و یک وجوب صلات داریم که از نظر زمانی مقارن هستند و از نظر رتبه، اختلاف دارند و لذا مولی دستور داده است «ازل» و بعد گفته است «إن عصيت فصل» که صلات وجوشش متاخر از أزاله است ولی فعلیت دو تکلیف هم زمان است و نظریه تربت می‌خواهد مشکل صلات راحل کند حتی طبق مسلک کسانی که در صحت عبادت امر می‌خواهند و یک امر ترتیبی درست می‌کند به این صورت که اگر کسی ازاله را معصیت کرد صلات امر داشته باشد و این امر زماناً مقارن با أزل است ولی تأخیر رتبی دارد.

تحلیل ذلک: این شرطی که در ارتباط با مهم یعنی صلات مطرح است شرط شرعی است یا عقلی؟ هر دو فرض را رد می‌کنند تا ترتیب خراب شود . می‌فرماید اگر این شرط، شرط شرعی باشد یعنی در «إن عصيت فصل و يجب عليك الصلات» این «إن عصيت شرعی است یا عقلی. این شرط قطعاً عقلی نیست زیرا شرط عقلی مناطی دراد که این ندارد ولی توضیح نمی‌دهند و می‌گوید به دلیل اینکه ترتیبی ها این شرط را عقلی می‌کنند کما اینکه محقق خوئی گفته این شرط عقلی است و عقل

برای بیان مسلک حضرت امام دو راه حل داریم، یکی مراجعه مستقیم به کلمات ایشان استکه این را خوب نمی‌دانم و دوم کاری که درست تر است شبیه به مسیری است که درباره ترتیب طی کردیم یعنی فرمایش شاگرد بر جسته ایشان را دنبال کنیم و بعد اگر نکته‌ای در تنمه فرمایشات استاد این شاگرد بر جسته، یعنی حق نائینی بود بیان کنیم، لذا در اینجا هم ابتدا بیانات امام را از مجرای شاگرد بر جسته ایشان، آیت الله فاضل بررسی می‌کنیم که بهترین شاگرد امام در این باره است و بعد اگر نکته اضافه‌ای داشت که لازم به بیان بود خودمان بیان کنیم.

کأن در دو پله فرمایش حضرت امام را بررسی می‌کنیم یکی با بیان تلمیذ بر جسته ایشان، آیت الله فاضل و دیگری با مراجعه به اصل کلمات حضرت امام که خواهد آمد.

و لذا ما هم اولاً با بیان آیت الله فاضل پیش می‌رویم تا بتوانیم با مسلک امام و شاگردان امام به خوبی آشنا شویم. مخصوصاً آیت الله فاضل که خودشان هم قائل به این مبنای است. آیت الله مولی هم کلمات و دقائیقی دارند که ما اینها را بعداً بیان می‌کنیم.^{۶۷} آلان فرمایشات آیت الله فاضل را که این مبنای را هم اختیار کرده است و هم فتوان داده است و هم کلامات امام را منقح کرده است بیان می‌کنیم.

^{۶۷} نظرات ایشان درباره مبنای امام در کتاب تسدید الاصول بیان شده است. فراجع

طبیعت موجوده و دیگری طبیعت موجوده به اضافه خصوصیات فردیه و می فرماید حق این است که متعلق تکلیف طبیعت است ولی خوب توضیح نمی دهنده ولی در توضیح مقدمه دوم، مقدمه اول را خوب توضیح می دهنده. ما ابتدا آن توضیحات را بیان می کنم و بعد بر اساس آن توضیحات مقدمه دوم را هم بیان می کنم.

ایشان در توضیح مقدمه که معنای اطلاق چیست این را خوب توضیح می دهنده. می فرماید: ما یک ماهیت من حیث هی داریم و یک ماهیت موجوده داریم و یک ماهیت موجوده به اضافه خصوصیات فردیه داریم، یعنی جناب زید را وقتی در محکمه عقل تکه تکه می کنید می گوید زید از جهت ماهیتیک انسان است بعد انسان موجود است بعد انسان موجودی است که کم خاص و کیف خاص دارد. و در واقع می شود طبیعی انسان به اضافه وجود و وجود به اضافه خصوصیات فردیه که فرق مرحله اول و دوم این است که ماهیت مغایر وجود است. وقتی که انسان را با وجود مفهوما مقایسه می کنید ملاحظه می کنید که دو تا هستند انسان غیر وجود و عدم است و اگر قضیه «انسان موجود است» را بررسی کنید انسان موجود است یا انسان معده است حمل اولی نیستند وجود و عدم در انسان نمی خوابند در ماهیت انسان نه وجود است و نه عدم و اینها را در فلسفه خوب توضیح دادیم. اگر کسی گفت انسان انسان استو انسان حیوان ناطق استمی گویند حمل اولی است زیرا اتحاد ماهوی وجود دارد. در فلسفه توضیح داده اند در قضیه انسان انسان است و انسان حیوان ناطق است، در گزاره دوم یک اختلاف به اجمال و تفصیل بین موضوع و محمول است و در گزاره اول یک توهمند تغایری است و لذا حمل درست است و همه قبول دارند که اتحاد ماهوی وجود دارد ولی در

این را قائل است ما به دلیل تسلط بر کلمات آقایان هر دو فرض را مطرح می کنیم هم فرض شرعی و هم فرض عقلی را بررسی می کنیم. شرعی نیست زیرا شرط شرعی یک ضوابطی دارد اول اینکه شرط شرعی در کتاب و سنت باید وجود داشته باشد و ما هر چه نگاه کردیم در کتاب و سنت نیست مثلا استطاعت شرط شرعی است «من استطاع الیه سبیلا» «آن استطعت فحج» این شرط شرعی است زیرا در کتاب وجود دارد یا مثلا زوال شرط شرعی است زیرا در کتاب و سنت وجود دارد. ثانیا اینجا عصیان یک خصوصیتی دارد که اگر در کتاب هم می آمد غلط بود که شرعی باشد و ما باید به خاطر یک نکته واضح دست از ظاهر دلیل بر می داشتیم لذا تعبیر خیلی مهمی دارد که کأن اینجا عصیان یک جوری است که ثبوتا ممتنع است شرط شرعی صلات باشد. (البته خود آنها هم قائل به شرط شرعی نیستند بلکه قائل هستند که اشتراط عصیان را شرط عقلی است) لذا ثبوتا ممتنع است. برای توضیح امتناع ثبوتی سه مقدمه دارند و اگر کسی این سه مقدمه را یاد بگیرد مجبور است اگر در روایتی چنین چیزی بود دست از آن بردارد.

آن سه مقدمه این است: مقدمه اول: متعلق تکلیف شرعی چیست؟ مقدمه دوم: اطلاق یعنی چی؟ مقدمه سوم: تزاحم کجا واقع می شود؟ خیلی زیبا این سه مقدمه را درست می کنند تا نشان دهنده اشتراط شرعی به چه معنا است. هنر ایشان این است که مبانی امام را روی مبنای توضیح می دهند.

درباره مقدمه اول که متعلق تکلیف چیست خیلی مختصر بیان می کنند و می فرماید متعلق تکلیف طبیعت و ماهیت است نه ماهیت به قید وجود و نه ماهیت به قید وجود به اضافه خصوصیات فردیه. و به همین اختصار از مقدمه اول می گذرند. که متعلق تکلیف سه احتمال دارد طبیعت و دیگری

وجود خاص خارجی ندارد. ایشان در مقدمه اول می‌گوید که محققین ثابت می‌کنند که متعلق تکلیف طبیعی است و درست است که وجود دارد ولی تکلیف به طبیعی به قید وجود تعلق نمی‌گیرد و اختلافی بین آخوند و محققین است آنها همه می‌گویند که متعلق تکلیف، طبیعی است و خوبشخانه همه قائلین ترتب معتقدند که متعلق طبیعی است. مقدمه دوم این است که اطلاق یعنی چی؟ اینجا محل نزاع است که ما در این بحث با محقق خوئی در بحث با شهید صدر اختلاف شدید داریم در اطلاق بدلتی و شمولی اطلاق یعنی چی؟ اگر متعلق تکلیف طبیعی است اطلاق یعنی چی؟ و به کجا بر می‌گردد و بعد مسأله تراحم را بررسی می‌کنیم که معلوم شود که تراحم در چه مرحله‌ای واقع می‌شود و بعد معلوم می‌شود که درون عصیان یک تناقضی خوابیده است که اصلاً امکان ندارد عصیان شرط شرعی باشد.

انسان وجود یا عدم است اتحاد ماهوی وجود ندارند و لذا انسان موجود است یا معذوم است دلیل می‌خواهد. پس وجود غیر از ماهیت است. از آن طرف خصوصیات فردیه هم غیر اصل وجود است زیرا من یک بار مسأله انسان وجود است را مطرح می‌کنم و یک بار مسأله وجود خاصی را مطرح می‌کنم که این وجود خاص مشخصات فردیه دارد. انسان کجاست و نسبتش با دیوار یا با سقف چقدر است و در فلسفه ثابت کردنده که تشخض یا به وجود است یا به عوارض مشخصه ولی باید حواسمن جمع باشد که سه پله می‌شود انسان وجود انسان وجود خاص به نام زید.

بر گردیم مقدمه اول را درست کنیم. در اصول که می‌گویند «الصلة واجبه» وجوب به صلات می‌خورد یا صلات موجوده یا صلات خاص خارجی می‌خورد مثل انسان است یا انسان موجود است یا مثل زید است. وقتی می‌گوییم الصلات واجبه یعنی انسان یعنی ماهیت که نه درونش وجود است و نه عدم یا وقتی می‌گوییم الصلات واجبه یعنی صلات خارجی موجود یا وقتی می‌گوییم الصلات واجبه یعنی صلات خاص یعنی زید.

در کفایه آخوند گفت مشخصات فردیه محل دعوا نیست زیرا مناط ندارد و وجوب تابع مناط است و مصلحت یا در ماهیت است یا طبیعی خارجی ولی قطعاً صلات خاص خارجی محل دعوا نیست زیرا مناط ندارد و لذا پله سوم کنار می‌ردو و دعوا می‌رود بین طبیعی صلات من حیث هی و صلات خارجی موجود که دعوا بسیار مفصل است در علم اصول که متعلق تکلیف چیست؟ ولی قطعاً پله سوم محل دعوا نیست زیرا صلات خاص خارجی یعنی صلات این نقطه از اتاق مناطی ندارد که بخواهد متعلق تکلیف واقع شود و لذا در اصول تذکر می‌دهند که متعلق تکلیف کاری به

نیست به خاطر اینکه دو اشکال به شرط شرعی داریم. اشکال اول، اشکال اثباتی است که شرط شرعی باید در کتاب و سنت ذکر شده باشد، مثلاً اگر استطاعت را شرط شرعی‌ فعلیت و جوب حج می‌دانیم به خاطر اینکه در کتاب دلیل داریمو اگر دلوک را شرط فعلیت صلات می‌دانیم دلیل داریم؛ ولی در کتاب و سنت در جایی نداریم که شرط شرعی و جوب صلات، عصیان از الله است. اشکال دوم، اشکال ثبوتی است.

اشکال ثبوتی مرحوم فاضل به ترتیب

برای بیان اشکال ثبوتی باید سه مقدمه را بحث کینم تا روشن کنیم که چرا عصیان از الله نمی‌تواند شرط شرعی فعلیت و جوب صلات باشد.

مقدمه اولی که بیان فرمودند این بود که اوامر و نواهی به طبائع تعلق می‌گیرند نه به طبیعت به قید وجود و نه به طبیعت مقید به وجود به اضافه خصوصیات فردیه. سه مرحله می‌شود، یکی طبیعت من حیث هی و دیگری طبیعت به قید اصل وجودش در خارج و دیگری علاوه بر قید اصل وجود خارجی، وجود خاص در این نقطه و آن نقطه مقدمه دومی که بیان می‌کنند بیان مسئله اطلاق است. باید دید اطلاق به چه معنایی است؟ اطلاق در عبارت مرحوم آخوند به سریان حکم به افراد تبیین شده است و فرموده است اطلاق یعنی اینکه مولی حکم را ساری در افراد بیند و این سریان یک بار سریان شمولی است و یکبار سریان بدی لیکن مولی نسبت به طبیعت یک نظری می‌اندازد که این حکم که می‌خواهد سر طبیعت برد ساری و جاری در همه افراد آن باشد. اگر این سریان در

جلسه پنجم و هفتم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۱/۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث ما در ارتباط با مبنای حضرت امام در نقد مسلک ترتیب بود که نقد مبنای مسلک ترتیب به حساب می‌آمد و گفتیم که ما به خاطر اهمیت و تاثیر زیاد مسئله شبیه به خود مسلک ترتیب که ابتداء از فرمایشات محقق خوئی استفاده کردیم و بعد بحث را به فرمایشات محقق نائینیتیم کردیم، اینجا هم به خاطر اینکه بتوانیم مطلب را کامل و با چند بیان منتقل کنیم، ابتداء فرمایشات مرحوم آیت الله فاضل را در تقریر فرمایش حضرت امام بیان کنیم که شاید در بین شاگردان حضرت امام بهترین بیان را تبیین کردد و بعد هم نکات اضافه را خواهیم کرد. ایشان در بررسی مبنای مسئله ترتیب بیان فرمودند: ما اگر بگوییم که واجب مهم مشروط به عصیان اهم است باید دید این اشتراط چگونه اشتراطی است؟ آیا این شرط شرط عقلی است یا شرعی؟ و گفتیم محقق خوئی این شرط را، شرط عقلی می‌دانند ولی آیت الله فاضل هر دو احتمال را بررسی می‌کنند. فرمودند شرط شرعی

عام است و در مطلق به واسطه مقدمات حکمت است پس فارقی بین عام و مطلق در نحو دلالت است و دلالت کل عالم بر استغراق از باب وضع کل است و دلالت «ای عالم» بر بدلت از باب وضع «الی» است ولی استغراق «احل الله البيع» از باب شکل گیری مقدمات حکمت است و بدلت «فاعتق رقبه» از باب شکل گیری مقدمات حکمت است که مولی در مقام بیان است امکان تقید وجود دارد و قیدی نیاورد، از درون آن، عموم بدلت بدست می‌آید به واسطه مقدمات حکمت یا عموم استغراقی. قلت: این حرف درست است که یک جا دلالت وضعی است و جای دیگر به واسطه مقدمات حکمت است ولی این سبب نمی‌شود که فارق مدلولی را انکار کنیم یعنی ما علاوه بر نحوه دلالت باید در مدلول هم فارق داشته باشیم. اما اشکال حلی این است که ما باید مستحضر شویم که وقتی وارد اطلاق می‌شویم در اطلاق چه اتفاقی می‌افتد و امکان دارد در اطلاق با سرایت و استغراق کار کنیم.

آیت الله فاضل در مقام توضیح فرقی مدلولی عام و مطلق می‌فرماید: ما سه مرحله داریم یک ماهیت داریم که من حیث هی لیست الا هی است مانند انسان که حیوان ناطق است و یک وجود داریم که مفهوما غیر ماهیت است و لذا در ماهیت‌تصورا نه وجود هست و نه عدم و لذا در مرحله بعد است که من بگوییم انسان و بعد بگوییم وجود انسان و تا وقتی در انسان هستم دیگر وجود مطرح نیست و این مطلب رامحوم آخوند بارها در کفایه مطرح کرده است. بعد توضیح می‌دهند که از این جهت که مرحله ماهیت و مفهوم را جدا از وجود ببینم فرقی بین ماهیت حقیقی و اعتباری نیست . مرحله سوم این است که وجود خاص با مشخصات فردیه را مطرح کنیم که در فلسفه دو مینا است

همه افراد باشد اطلاق شمولی است مانند «احل الله البيع» و اگر سریان در بعض افراد علی البدل باشد اطلاق بدلتی است مانند «فاعتق رقبة» که در این مثال رقبه ساری است و مقید به حصه خاصی مانند رقبه مومنه یا عالمه نیست بلکه این رقبه ساری در همه افراد است ولکن علی البدل. پس مرحوم آخوند در تعریف اطلاق فرموده است اطلاق یعنی اینکه مولی حکم را ساری نسبت به تمام افراد کند پس اگر شمولی باشد سریان به همه افراد دارد و اگر بدلت باشد به بعض افراد سریان دارد.

محققین فرمایش مرحوم آخوند را نقد کردند و دو اشکال به این فرمایش مرحوم آخوند وارد کردند. که یکی اشکال نقضی و دیگری اشکال حلی است. اشکال نقضی اینکه اگر اطلاق یعنی سریان و سرایت حکم نسبت به افراد طبیعت چه فرقی بین عام و مطلق وجود دارد و این تعریف مرحوم سبب می‌شود عملا فارقی بین مطلق و عام وجود نداشته باشد زیرا در جای خودش خواندیم که عام هم همین طور است که وقتی مولی می‌گوید «اکرم کل عالم» و بعد می‌گوید «اکرم ای عالم» کل عالم حکمی است که به شکل شمول، ساری در هم افراد است و ای عالم حکمی است که سرایت کرده است به یک فرد علی البدل و عمومش هم بدلتی است. این عمومیت و سرایتش علی نحو بدلت است و دیگری عمومیتش علی نحو استغراق. بر اساس توضیح مرحوم آخوند در واقع فارقی بین عام و مطلق باقی نمی‌ماند.

آیت الله فاضل در مقام تکیم این مطلب می‌فرماید: ان قلت: که فرق را به نحو دلالت ببرید نه مدلول یعنی درست است که عام و مطلق یک مطلب و مدلول دارند لکن در عام دلالت وضعی دارد

می‌دهد. پس چطور اصل وجود را نشان بدهد و در مرحله بعد چطور فرد را نشان می‌دهد. لذا مشکل ثبوتی دارید و این طبیعی را چطوری دال بر فرد قرار می‌دهید لذا بر اساس سیستم حکمایی و محققین که در عبارت مرحوم آخوند هم ریشه‌های این حرف آمده است، شما مشکل دارید که بگویید این طبیعی آمده است و ساری در افراد است زیرا دلالت دال می‌خواهد در حالی که دال نیست و اگر این طور شد معنای اطلاق این می‌شود که طبیعی تمام الموضوع حکم است. مقدمات حکمت که شکل بگیرد می‌گوید که مولی در مقام بیان است و قدر متین در مقام تاخته نیست و اگر مقدمات درست شد نتیجه این می‌شود که این طبیعی تمام الموضوع حکم است نه اینکه این طبیعی حاکیاز خصوصیات فردیه باشد یا حاکی از اصل وجود باشد و بعد از اصل وجود برود در مرحله سوم بحث از خصوصیات فردیه کند. اگر ارتباط این طبیعی با خصوصیات فردیه قطع شد مقدمات حکمت نمی‌تواند اینکه قابلیت چنین دلالتی ندارد را دال قرار دهد بلکه مقدمات حکمت هر جا شکل بگیرد نشان می‌دهد که تمام الموضوع طبیعی است.^{۶۸} لذا نمی‌توان پذیرفت که درون اطلاق، بدلیت است بلکه بدلیت فرع بر این است که این طبیعی بتواند فرد را معرفی کند حال یک فرد یا همه افراد را و نمی‌توان گفت اطلاق درونش شمول و استغراق است اطلاق به معنای تمام الموضوع بودن طبیعی است. بدلیت و شمولیت هیچ ربطی به مسئله اطلاق ندارد. در حالیکه عموم دلالت بر سریان افراد دارد حال چه یک فرد یا همه افراد.

^{۶۸} در اینجا یک تتمه ای وجود دارد که آیت الله فاضل بیان نکرده است ولی ما بعداً بیانات امام خمینی این تتمه را بیان می‌کنیم.

یکی اینکه تشخّص به واسطه عوارض مشخصه است که سایر مقولات عشر است که داخل در مفهوم ماهوی نیستند یعنی مفهوم انسان از کم و کیف و این و وضع و متی و غیره در نمی‌آید. قبل از فلسفه می‌گفتند که تشخّص یک موجود به سبب عوارض است و این عوارض سایر مقولات عشر بودند که بر سر انسان می‌آمدند و از درون انسان همراه با مقولات زید و بکر و عمر و درست می‌شد و زید یعنی انسان با کیف و کم و وضع خاص یعنی یک انسان با عوارض خاص لکن فارابی در فلسفه ثابت کرد که مقولات دیگر هم طبیعی هستند یعنی در کنار طبیعی جوهر، کیف و کم و متی داریم و صد طبیعی هم که کنار هم قرار بگیرند تشخّص درست نمی‌شود، بلکه تشخّص با وجود استلذا مرحله سوم در مدرسه فارابی با وجود درست می‌شود لکن در بین قدماء تشخّص با عوارض مشخصه درست می‌شد و لذا در مدرسه فارابی از نظر عقلی مرحله دو و سه از هم جدا نمی‌شوند، یعنی نمی‌توان گفت که یک طبیعی داریم یک وجود طبیعی و یک تشخّص این وجود داریم. ولی در فهم عقلایی می‌توانیم طبیعی وجود این طبیعی و تشخّص این طبیعی را جدا کرد و در سیستم فهم قدمایی قبل فارابی تشخّص با عوارض مشخصه بود. آیت الله فاضل می‌فرماید در طبیعی و ماهیت وجود خاص و عوارض مشخصه نیست. شما وقتی به انسان نگاه کنید در آن حیوان ناطق می‌بینید. براساس این مطلب که در نگاه به ماهیت است و نگاه اولیه به انسان و صوم و صلات و بیع با مفهوم خاصشان است دیگر درون این مفاهیم چیزی غیر طبیعی نیست. با توجه به این مطلب و مطلبی که در اصول از زمان بعد از سلطان العلماء قبول کردیم که الفاظ برای طبائع وضع شده‌اند پس طبیعی به وسیله کدام دال ساری در افراد است، پس این طبیعی فرد نما نیست و اصلاً وجود نما نیست و مرحله دوم را معرفی نمی‌کند تا چه برسد به مرحله سوم بلکه طبیعی خودش را نشان

هم تراحم داشته باشند اصلاً این دو حکم شکل نمی‌گیرند بله در مرحله طبیعی مثلاً دو شیء که جنس قریبی دارند در فصل‌ها مزاحم یکدیگر هستند مانند حیوان ناھق یا ناطق که اینجا در طبیعی ها مشکل داریم. اگر در صلات و ازاله محظ تراحم، طبیعی‌ها نبود که البته نیست، پس محظ تراحم باید به فرد برگردد یعنی طبیعی صلات و طبیعی ازاله با هم مشکل ندارد بلکه یک فرد خاص از صلات با یک فرد از ازاله تراحم دارد فرد اول وقت صلات با ازاله تراحم دارد. با توجه به این مطلب و اینکه مقدمه سوم خوب تعلق شود راه اشتراط شرعی ثبت‌آور است می‌شود زیرا حکم در مرحله طبیعی است و تراحم در مرحله فرد است، حتی تراحم در مرحله وجود هم نیست ما ما گفته‌یم سه پله، ماهیت، وجود و فرد را فراموش نکنید. مزاحمت در مرحله طبیعی و وجود طبیعی نسبت بلکه در مرحله فرد است پس شما چطور می‌گویید حکمی که به طبیعی خورده است مشروط به عصيان این فرد است؟! راه اصلاً بسته است. اگر کسی این مقدمه سوم را کنار دو مقدمه اول بگذارد می‌فهمد که راه بسته است مزاحمت در افراد است نه طبیعی‌ها. اطاعت و عصيان هم در افراد است پس چه ربطی دارد به حکم که به طبیعی خورده است و مطلق یا مقید آندر مرحله طبیعی مانده است و اصلاً سراغ فرد نرفته است. شما چطور می‌خواهید اینها را مقید کنید آن هم به شرط شرعی و لذا آقای فاضل می‌گوید که ما که دلیل اثباتی نداریم اگر هم داشتیم ثبت‌آور دچار مشکل بودیم. ما یک ملاحظه‌ای سر کلام ایشان داریم که ایشان تطویل مسافت کردن یعنی این اشکالات

پس در مقدمه اول نشان داد که حکم به طبیعی می‌خورد و در مقدمه دوم نشان می‌دهد که وقتی به طبیعی می‌خورد اطلاق طبیعی یعنی تمام موضوع بودن طبیعی برای حکمو اطلاق طبیعیه معنای این نیست که سراغ فرد برویم. پس اصل تعلق‌حکم و اطلاق طبیعی‌وجب سریان بر افراد خارجی نمی‌شود حتی تقييد حکم هم باعث تعلق به افراد خارجی نمی‌شود. بلکه در مرحله تعلق حکمو در مرحله اطلاق یا مقید کردن موضوع نیز تمام موضوع طبیعی است.

البته مرحوم آخوند می‌فرمود: محظ مفسده و مصلحت خارج است و لذا متعلق حکم خارج است و طبیعی نیست، لکن ما فعلاً با کسانی کار می‌کنیم که قائلند متعلق حکم طبیعی است و در مقدمه دوم گفتند که این حکمی که به طبیعی می‌خورد معنای اطلاق خارج نیست و نمی‌توان گفت که این حکم به خاطر اطلاق ساری در افراد است. دیروز گفته‌یم که حکم به طبیعی خورده است البته یک سوالی لازم می‌آید که وقتی محظ مصلحت و مفسده خارج است چکار کنیم ولی همانطور که در اصول فقه خواندیم و محقق خوئی گفتند نمی‌توان حکم را سر خارج برد بلکه متعلق حکم طبیعی است و طبیعی هم موقع اطلاق ماهیت را می‌رساند و اطلاق هم کاری به فرد ندارد نه فرد علی البدل و نه فرد علی الاستغراق.

مقدمه سوم که باید گفته شود این است که تراحم کجا تحقق پیدا می‌کند. محظ تراحم کجاست؟ در بحث خودمان صلات و ازاله تراحم کجا تحقق دارد. آیا محظ تراحم در طبیعی است؟ اگر محظ تراحم در طبیعی است یعنی طبیعی صلات و ازاله با هم‌دیگر تراحم دارند اصلاً ربطی به هم ندارند که تراحم داشته باشند. اگر محظ تراحم در مرحله طبائع نباشد اگر طبیعی صلات و ازاله بخواهند با

را بدون هیچ کدام از این کلمات می‌توان گفت و از این مرحله گذشت به طوری که دچار مباحث

^{۶۹} مبنایی و بنایی نشویم.

۶۹. دو نکته باقی می‌ماند اول اینکه قاتلین به ترتیب قائل به انحلال احکام هستند و می‌گویند طبق انحلال احکام به تعداد افراد اشتراط عصيان اشکالی ندارد و ثانیاً مگر اشتراط قرار است اشتراط به نحو عصيان فرد خاص از الله باشد بلکه عصيان کلی از الله مطرح است.

مقدمه اول این بود که اوامر به طبیعی تعلق می‌گیرند. ما توضیح دادیم که یک طبیعت داریم و یک وجود طبیعت داریم و یک مشخصات فردیه داریم و محققین قائل هستند که امر به طبیعت صلات تعلق می‌گیرد. مقدمه دوم اینکه اطلاق طبق بیان مرحوم آخوند که لحاظ سریان در افرادش، اعم از اطلاق بدیلی یا استغراقیباشد، این غلط است زیرا ما در اطلاق لحاظ سریان طبیعت در افراد را نداریم بلکه معنای اطلاق این است که ما حکم را به طبیعی می‌زنیم و می‌گوییم که این طبیعی تمام الموضوع حکم است وقتی طبیعی تمام الموضوع حکم بود اطلاق حاصل می‌شود و اگر این طبیعت در بعضی از حالاتش موضوعیت برای حکم داشت این تقيید می‌شود و لذا ما نمی‌توانیم که معنای اطلاق را به عموم برگردانیم کما اینکه مرحوم آخوند این کار کرده است، هر چند قائلینه اینکه اطلاق و عموم مدلولاً^{۷۰} یکی هستند، اختلاف عموم و اطلاق را در نحوه دلالت می‌دانند ولی این درست نیست و باید در مدلول تفاوت داشته باشند و در عموم مدلول سریان بر فرد است حال یا همه افراد یا فرد علی نحو بدل ولی در اطلاق ما حکم را در مرحله طبیعی نگه می‌داریم و می‌گوییم که این طبیعی تمام الموضوع حکم است و نمی‌شود که بین اطلاق و عموم مرز اختلاف مدلول ها را برداشت که این دو مقدمه را توضیح دادیم.

جلسه پنجم و هشتم: مسئله ترتب

تاریخ: ۹۶/۰۱/۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

مبنای ترتب را در فرمایشات آیت الله فاضل پیغمبری می‌کردیم. ایشان در مقام توضیح مبنای حضرت امام در مسئله ترتب فرموند آقایانی که می‌خواهند مهم را مشروط به ترک اهم کنند این اشتراط یا عقلی است یا شرعی و هر دو فرض این اشتراط غلط است. اشتراط شرعی غلط است زیرا اشتراط شرعی باید در کتاب و سنت ذکر شود و در جایی از کتاب و سنت نداریم که اتیان صلات را مشروط بر عصيان امر به ازاله یا عزم بر عصيان کرده باشند، بر خلاف بقیه موارد اشتراط شرعی که در لسان کتاب و سنت ذکر شده است. اشکال دیگری هم وجود دارد که آن اشکال ثبوتی است و آن ناظر به این است که حتی اگر این اشتراط در لسان دلیل هم می‌آمد باز غلط بود زیرا اشتراط، ثبوتاً غلط بود. برای تبیین غلط بودن فرمودند که ما باید سه مقدمه را بررسی کنیم.

بما اینکه وجود طبیعی است هم اقتضاء تراحم ندارند، وجود طبیعی صلات با وجود طبیعی ازاله با هم مزاحم نیستند، بله بعضی از افراد صلات با بعضی از افراد ازاله با هم تراحم می‌کنند و تراحم برای پله سوم است و برای تعیین و تشخّص طبیعی در بعضی از مصاديق است، چند صلات وسط وقت یا اول وقت یا آخر وقت مثلاً با ازاله مزاحم هستند، نه اصل طبیعی و نه وجود طبیعی هیچکدام با هم مزاحم نیستند.

اگر کسی این سه مقدمه را روی هم بزید، مقدمه اول اینکه حکم به طبیعی خورده است و مقدمه دوم اینکه معنای اطلاق سریان در مصاديق نیست نه به شکل سریان شمولی و نه سریان بدلي و مقدمه سوم اینکه مزاحمت در مصاديق است، آن موقع متوجه می‌شود که آن اشتراط، ثبوتًا غلط است زیرا بازگشت این اشتراط به دست کشیدن از یکی از مقدمه اول و دوم است زیرا من می‌گویم که امر به صلات مشروط به این است که من در ظرف مزاحمت، امر به ازاله راعصیان کنم و عصیان امر به ازاله یعنی عصیان مصاديق که متعلق تکلیف نیست و عصیان امر به ازاله یعنی عصیان این مصدق از باب اطلاق در حالیکه من در اطلاق، خصوصیت فرد ندارم و نمی‌شود معنای معقولی را ثبوتًا برای آن اشتراط درست کرد. از این طرف اگر بخواهیم مقدمه اول را محکم قبول کنیم و بگوییم که حکم به طبیعی تعلق می‌گیرد و از آن طرف بخواهیم بر مقدمه دوم باقی بمانم و بگوییم که اطلاق کاری به خصوصیات افراد ندارد و از این طرف بگوییم مزاحمت در مرحله خصوصیات فردیه درست می‌شود پس چطوری اشتراط را درست کنم بگوییم که امر به صلات مشروط شده به عصیان این مصدق؟ در حالیکه این مصدق که نه از باب اطلاق تکلیف و نه از باب طبع اولی تکلیف،

مقدمه سوم اشکال مرحوم فاضل در اشتراط شرعی در ترتیب

مقدمه سوم^{۷۱} این است که تراحم در مرحله طبیعی‌ها نیست، در مثال ازاله و صلات این گونه نیست که وقتی می‌خواهیم صلات را تصور کنیم چیزی از ازاله به ذهن ما آید یا وقتی می‌خواهیم ازاله نجاست را تصور کنیم چیزی از صلات به ذهن ما آید. طبیعی‌ها و ماهیات اعم از حقیقی و اعتباری در مثل بحث ما، در مرحله طبیعت‌ها با هم مزاحمت ندارند؛ بله اگر دو طبیعی داشتیم که در جنس قریب شریک بودند، وقتی می‌گویید حیوان و دنبال احد الفصول جنس قریب مانند ناطق و ناهق و ساهل بودید، ممکن بود این طبیعی‌ها در مرحله فصول یک نوع معاندت یا مزاحمت یا درگیری داشته باشد، یعنی اینکه ناطق مزاحم ساهل یا ناهق باشد که البته این مقدار از تراحم هم محل اشکال و بحث است و محل بحث ما این طوری هم نیست که مثلاً در بررسی جنسی مانند حیوان بگویید با فصل ناطق درست می‌کنم یا با فصل ناهق یا ساهل و اگر ما نحن فيه این طوری بود با این بحثها می‌شد درست کرد ولی مانحن فيه که تراحم صلات و ازاله است این‌گونه نیست یعنی صلات در مرحله ماهیت و طبیعی کاری با ازاله ندارد یعنی ازاله و صلات در مرحله ماهیات تراحم ندارند، در مرحله وجودها هم مزاحمت همیشگی نیست و الی ماشاء الله موارد تحقق صلات که با ازاله مزاحمت ندارد و بالعكس و لذا نمی‌توان گفت این مزاحمت به نحو عموم در مرحله وجود است. اگر سه مرحله طبیعی و وجود و مشخصات فردیه را در ذهن آورید، مزاحمت در مرحله سوم در بعضی از مصاديق است و اصل طبیعی‌ها مزاحم نیستند و حتی مثل ناطق و ساهل نیستند وجودهای طبیعی

۷۱. اصول فقه شیعه؛ ج ۵؛ ص ۹۱.

سه مقدمه بچینند بلکه می‌توانستند حتی با مبانی بزرگانی مانند آخوند خراسانی نفی اشتراط عقلی را خیلی آسانتر نتیجه بگیرند و بحث‌هایی به این وسعت نیاز نبود.

ما حاصل کلام ایشان این شد که چون تراحم در خصوصیات فردیه است و محظوظ مزاحمت خصوصیات فردیه است باید دید خصوصیات فردیه مامور به هستند یا نیستند؟ اگر خصوصیات فردیه ماموربه بودند آن موقع چون مسلم است که مزاحمت در فضای خصوصیات فردیه شکل می‌گیرد اشتراط معقول است ولی اگر خصوصیات فردیه ماموربه نبودند به دلیل اینکه مزاحمت در فضای خصوصیات فردیه است اشتراط ثبوت غلط است، زیرا اشتراط به معنای این است که در فضای مزاحمت، عصيان یک چیزی (یا عزم بر عصيان) را شرط بدانیم که آن چیز ماموربه باشد و آن چیز خصوصیت فردیه است و ایشان برای اینکه بگوید خصوصیت فردیه ماموربه نیست تمسک کرد به اینکه تکالیف به طبائع تعلق می‌گیرد نه به افراد و بعد هم تمسک نمود به آن مبنای اینکه اطلاق سریان تکلیف در افرادش نیست.

به نظر ما با مبنای محقق خراسانی خیلی آسانتر این مطلب را می‌توان نتیجه گرفت. مرحوم آخوند فرمود ما یک طبیعی داریم یک وجود طبیعی داریم و یک خصوصیت فردیه داریم مانند صلات صفات اول یا دوم یا صلات در یمن امام و پیسار امام و و قطعاً فرد به معنای خصوصیت فردیه مورد نظر نیست زیرا مناطق ندارد و آیت الله فاضل کافی بود بفرماید فرد مورد نظر نیست حال چه طبیعی مورد نظر باشد و چه وجود طبیعی زیرا فرد آنجا دو معنا دارد یکبار فرد به معنای وجود طبیعی است و یکبار فرد به معنای خصوصیت فردیه است. به نظر ما برای انکار سومی (تعلق تکلیف به فرد)

خواسته نشده است و مصدق است که از من خواسته نشده است که من بگویم این را عصيان کردم. باید در مقدمه اول مصدق را از من بخواهند که نمی‌خواهند یا باید اطلاق این تکلیف به معنای سریان تکلیف بر این خصوصیات فردیه باشد که دست من را به فرد برساند تا حالا که از من این فرد را خواستند و این فرد مزاحم آن فرد است بگویند که یکی را عصيان کن یا عزم بر عصيان داشته باش تا شرط حاصل شود، پس راه بسته است. پس از نظر آیت الله فاضل این اشتراط اولاً اشکال اثباتی دارد ثانياً اشکال ثبوتی دارد یعنی حتی اگر در لسان کتاب و روایات هم می‌آمد صحیح نبود. لذا ما نمی‌توانیم از این اشتراط شرعی دفاع کنیم.

نقد اشکال ثبوتی مرحوم فاضل به ترتیب

فرض بعدی اشتراط عقلی عصيان اهم برای فعلیت امر به مهم است که خود قائلین به ترتیب دنبال این اشتراط هستند. آیت الله فاضلبا حفظ امانت در نقل مبنای قائلین به ترتیب وارد این بحث می‌شوند. ما ابتدا این اشکال را از زبان آیت الله فاضل می‌گوییم و اگر تکمله‌ای نیاز بود بعد از بیان امام ذکر می‌کنیم، کما اینکه در بحث ترتیب بیان محقق خوئی را اول گفتیم و قسمت قسمت بحث کردیم و بعد با بیان محقق نائینی تطبیق دادیم.

به نظر می‌رسد اگر ایشان در واقع آن مقدمه‌ای که بنده عرض کردم بیان می‌کردند برای رد اشتراط عقلی لازم نبود بعضی از بحث‌های مبنای را اینجا بررسی کنند و لو فرمایشات ایشان از جهت مبانی درست است ولی همین مقدار که بخواهند اشتراط عقلی را انکار کنند این مقدار مؤونه لازم نبود که

نیست زیرا مناط ندارد اگر این طوری تبیین کنید آن موقع جوری گفتید که مسأله با جمیع مبنای درست است چه قائل شوید که متعلق تکلیف فرد به معنای وجود طبیعتاست یا طبیعت و چه قائل شوید که معنای اطلاق سریان حکم در افراد طبیعی است و چه قائل نشوید که اطلاق به معنای سریان است بلکه اطلاق به معنای تمام موضوع بودن حکم در طبیعی است. پس به دلیل اینکه در مقدمه سوم ثابت شد که تزاحم مال این تشخّص و آن تشخّص است در مقام تکلیف، تشخّص را از مکلف نخواسته‌اند، بلکه یا طبیعی خواستند یا وجود طبیعی اعم از وجود ساری طبیعی یا وجود علی البدل طبیعی را ولی مسلماً از مکلف خصوصیت فردیه را نخواستند.

نتیجه این تحلیل این است که شما بگویید که اشتراط شرعی ثبتاً معنا ندارد و اثباتاً هم غلط است زیرا اثباتاً به معنای چیزی است که قطعاً نمی‌خواهد زیرا مناط ندارد. آیت الله فاضل باید مطلب را طوری بگویند که اشراف بر کل مطلب درست شود قطعاً تعین خاص طبیعی و تشخّص خاص طبیعی مناط ندارد و آخوند هم در چند جای کفایه بیان کرده است که چنین چیزی خواسته نشده زیرا مناط ندارد. لذا به نظر ما برای انکار اشتراط شرعی با رعایت همین مدل فرمایش ایشان سیر کرد که اثباتاً دلیل نداریم و ثبتاً هم چنین اشتراط صحیح نیست زیرا عصیان این مصدق یا آن مصدق به عنوان شرط شرعی برای تکلیفی که به خصوصیت فردیه تعلق نگرفته است صحیح نیست و نباید اصرار داشت به سیری که یک بحث مبنایی بود تا اینکه یک کسی اشکال کند که من این مبنای را در اصول قبول ندارم در اطلاق یا این مبنای را در تعلق تکلیف قبول ندارم. اما ما می‌گوییم شما هر مبنایی را قبول دارید این هم را قبول دارید که تکلیف تابع مناط است وقتی مناط در

نیازی به اصرار در مورد اینکه متعلق تکلیف طبیعی است نیست زیرا چه فرض کنیم که متعلق تکلیف طبیعی است و چه فرض کنیم که متعلق تکلیف وجود طبیعی است همین که متعلق تکلیف خصوصیت فردیه نباشد برای رد اشتراط شرعی کافی است و اینکه شما بگویید که در جای خودش ثابت شده است که تکالیف تابع مناط و ملاکات هستند. در اینکه اصل صلات مصلحت دارد بخش نیست ولی صلات این نقطه و آن نقطه مناط می‌خواهد و اصل وجوب صلات این مناط را نمی‌رساند بله ممکن است یک امر استحبابی باشد که نشان بدهد این نقطه مصلحت دارد و آن نقطه مصلحت ندارد یا یک امر استحبابی بگویید که صلات در مسجد مصلحت دارد و صلات در حمام اقلیت ثواب دارد و صلات یمین اینطور است و صلات یسار این طور است. لذا در مسأله، نیازی به بیان مقدمه اول نبود که یک بحث مبنایی اساسی کنید یعنی لازم نبود که بحث کنید که آیا متعلق تکلیف طبیعی است یا فرد و همین که بگویید که قطعاً متعلق تکلیف خصوصیات فردیه نیست اعم از اینکه من قائل شوم که متعلق طبیعی است یا فرد به معنای وجود طبیعی کافی است. اما مقدمه دوم که گفتید مرحوم آخوند اطلاق را به معنای سریان گرفته است خواه سریان شمولی یا سریان بدلي و گفتید سریان به معنای قائل شدن مناط برای خصوصیات فردیه است در اینجا شما را متهم می‌کنند که کلام مرحوم آخوند را خوب نفهمیدید زیرا مرحوم آخوند این را نخواسته بگویید و لذا شما جوری نگویید که مسأله خراب شود بعد شما متهم شوید بلکه بر شما لازم است با یک بیانی نشان بدید که محظوظ مزاحمت در خصوصیت فردیه است خواه اطلاق به معنای سریان باشد یا معنایی غیر سریان یعنی صلات آن اول و آن سوم مزاحمت است و بعد نشان بدھید که این صلاتی که مزاحمت با ازاله است مامور به نیست. اگر کسی این‌گونه بیان کند مسأله تمام است و خصوصیت فردیه مامور به

تشخص فردیه وجود ندارد تکلیف به خصوصیت فردیه تعليق نمی‌گیرد در حالی که تزاحم در خصوصیت فردیه است لذا نمی‌توان وقتی تزاحم در خصوصیت فردیه است ولی تکلیف به فرد نخورده است معصیت یک فرد را شرط کنید.

اگر آیت الله فاضل طبق سیری که بیان کردیم اشتراط شرعی را رد نکنندمسأله در بحث عقل هم خراب می‌شود. ایشان با این بیان اشتراط شرعی را خراب کرد ولی در اشتراط عقلی با یک بیان دیگر اشتراط عقلی را خرب می‌کند در صورتیکه اگر این بیانات تام بودند لازم نبود در مساله نفی اشتراط عقلی بروند سراغ مراتب حکم و بحث های دیگر بلکه این ها اگر تام بودند خودشان یک اشکال ثبوتی کلی بود که در اشتراط عقلی هم کافی بودند. و اینکه ایشان در رد اشتراط عقلی از بیانات دیگری استفاده می‌کنند نشان میدهد که این بیانات کافی نبودند. اشتراط شرعی را نه ما و نه قائلین به ترتیب قبول ندارند زیرا فرد ماموریه نیست زیرا مناط ندارد و اگر همین طور بگوییم کافی است ولی این حرف به بحث عقل کافی نیست و آن را باید با مدل خودش بحث کنیم.

پس ما در این بخش ضمن اینکه فرمایشات آیت الله فاضل را قبول داریم ولی اشکال ایشان را روشن نمی‌بینیم و بعد باید عبارات امام را بررسی کنیم تا بفهمیم که آیا امام هم این طور اشکال کردن که اگر امام این گونه اشکال کرده باشند به ایشان هم اشکال وارد است.

مناطق واقعیه می‌باشند و مصادیق خاص فاقد مناطقات هستند وقتی فاقد مناطق بودند تکلیف به آن مصادق خاص تعلق نمی‌گیرد بلکه طبیعی صلات متعلق تکلیف است چه بگوییم که متعلق تکلیف صلات من حیث هی است و چه بگوییم وجود صلات است و چه به تعبیر مرحوم آخوند بگوییم ایجاد صلات مورد نظر مولی است ولی در هر صورت صلات در این نقطه و آن نقطه مد نظر مولی نیست زیرا تعیین صلات در یک نقطه خاص مناطق ندارد و لذا بیان مشکل متوقف بر این نیست که بحث را به معنای در باب اطلاق ببریم و بگوییم که معنای ما در باب اطلاق سریان حکم به افراد نیست اگر سریان هم باشد باز به معنای این نیست که آقایان بخواهند بگویند خصوصیت خاص این مصادق مصلحت دار شده و حکم به این مصادق خاص خورده است بنابراین معلوم می‌شود که اشتراط شرعی اشکال ثبوتی دارد چه من در مقدمه اول تکلیف را به طبیعی بزنم و چه به وجود طبیعی بزنم ولی قطعاً وجود خاص در مصادق خاصنمی‌گوییم. چه من بگوییم که معنای اطلاق این است که طبیعی تمام موضوع است که حضرت امام و به تبع ایشان، آیت الله فاضل قائل شده‌اند و چه بگوییم که اطلاق سریان حکم، اعم از سریان استغراقی یا بدله است. من هر طور تحلیل کنم اگر تکلیف به خاص بما هو خاص تعلق نگیرد و از آن طرف تزاحم در مرحله خاص بماهو خاص شکل بگیرد، دیگر نمی‌توان امر به مهم را عصیان این مصادق خاص مشروط کنم. و لرا این اشکال ثبوتی که اشکال واردی هم است باید این گونه بیان شود و سراغ آن مبانی نرود و این مؤونه کمتری دارد.

جلسه پنجاه و نهم: مسئله ترتیب

تاریخ : ۹۶/۰۱/۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره فرمایشات حضرت امام از لسان حضرت آیت الله فاضل درباره ترتیب بود و به اینجا رسید که اگر اشتراط امر به مهم به عزم بر عصیان یا عصیان خارجی اهم، شرعی باشد هم اشکال اثباتی و هم ثبوتی دارد و ما گفتیم که اشکال ثبوتی متوقف بر سه مقدمه‌ای که آیت الله فاضل بیان کردند نیست و اشکال ثبوتی را می‌توان آسان‌تر بیان کرد، زیرا مسلم است که ابتلاء به مزاحم در فضای مصادق شکل می‌گیرد و مصادق محل تکلیف نیست پس لازم نیست درباره این مبنای بحث کرد که اطلاق به چه معناست، زیرا همه اتفاق دارند که تکلیف به خصوصیت فردی خاص تعلق نمی‌گیرد چون مناطق ندارد و مرحوم آخوند که ممکن است در مقام اول یعنی بحث متعلق تکالیف یا در مقام دوم یعنی تحلیل مسئله اطلاق با ما اختلاف نظر داشته باشد این مقدار برای او مسلم است که تکلیف به افراد خاص بماهو خاص تعلق نمی‌گیرد زیرا افراد فاقد مناطقات هستند و تکالیف تابع

فعليت حكم است و مبنياً دیگری مسألة انحلال خطابات عامة به خطابات شخصیه است که آیت الله فاضل هر دو را رد می‌کنند.

حال باید این دو مقدمه را بررسی کنیم و بعد مفصل انکار کنیم که بشود نزاع مبنياً ما با ترتیب کما اینکه محل اصلی دعوا اینجا است زیرا اشتراط شرعی راقائلین به ترتیب هم قائل نیستند. فعلاً کلمات آیت الله فاضل را بررسی می‌کنیم و بعد اگر ملاحظه یا نکته‌ای در کلمات ایشان بود به فرمایشات حضرت امام مراجعه می‌کنیم.

بررسی مراتب حکم در بیان مرحوم فاضل(ره)

در مراتب حکم باید چند مرحله بحث شود یکی مراتب حکم نزد مرحوم آخوند و دو مراتب حکم نزد مشهور تابعان مرحوم آخوند و نهایتاً مراتب حکم نزد امام خمینی.

مراتب حکم نزد مرحوم آخوند را قبلاً بحث کردیم. ایشان همانظور که در کفایه بیان شده است چهار مرتبه قائل شده است و در بعضی از مباحث پنج مرتبه هم بیان شده است که صحیح همان چهار مرتبه است. یکی مرتبه مناط و ملاک است که این مرتبه بر اساس نظر عدله است که قائلند احکام تابع یکسری ملاکات واقعیه است و اگر یک جیزی واجب شد قطعاً یک مصلحت ملزمای

اشکال به اشتراط عقلی عصيان اهم در فعلیت امر به مهم^{۷۲}

اشتراط شرعی را قائلین به ترتیب هم قائل نیستند ولی اشتراط عقلی مورد ادعای آنها است. در بحث اشتراط عقلی خلاصه کلام آقایان این است که عقل قدرت را شرط در فعلیت تکلیف می‌داند و از این طرف ما مواجه می‌شویم با یک اهم و مهمی که به خاطر اهمیت تکلیف اهم، آن را مطلقاً فعلی می‌دانیم و تکلیف مهم را مشروط به عصيان اهم می‌کنیم زیرا در ظرف انجام اهم، مهم مقدور مکلف نیستبه خاطر تضادی که دارند، عقل هم می‌گوید که قدرت شرط فعلیت تکلیف است می‌گوید اهم قید ندارد ولی مهم مشروط به این است که اگر اهم را ترك کردي باید مهم را انجام بدهد. قائلین به اشتراط اشتراط را از باب حکم عقل ثابت می‌کنند عقلی که تکلیف را مشروط به قدرت می‌داند و می‌گوید که قدرت بر هر دو امکان ندارد و قدرت بر اهم به اطلاق مطرح است و قدرت بر مهم در ظرف ترك اهم مطرح است. آیت الله فاضل بعد از رد اشتراط شرعی می‌خواهد بحث اشتراط عقلی را هم رد کنند. تا ترتیب بی معنا شود. اشتراط شرعی را براساس دو مينا رد کردنند یکی اینکه تکلیف به طبایع بخورد و دیگری اینکه اطلاق به معنای سریان به افراد نباشد. اشتراط عقلی راهم براساس دو مينا رد می‌کنند. ان دو مبنياً که در مسألة اشتراط عقلی باید بررسی شود یکی مسألة مراتب حکم است و دخالت قدرت در فعلیت به عنوان یکی از مراتب حکم است. مرتبی که آقایان قائلند همینطور است و براساس تقسیم مراتب حکم، واقعاً قدرت شرط

خود شما هم بحثی وجود دارد که کأنّ این‌ها را مراتب حکم نمی‌دانید. شما می‌گویید براساس مناطق حکم جعل می‌شود پس معلوم است که مناطق یک امر واقعی است که مولی براساس آن حکم جعل می‌کند کما اینکه مرحله تنجز ربطی به حکم ندارد. اینکه مکلف استحقاق عقوبت پیدا می‌کند. استحقاق بر موافقت حکم یا مخالفت حکم پیدا می‌کند معلوم است که این تنجز ربطی به حکم ندارد حکمی وجود دارد که موافقتش مستحق مثبت می‌کند یا مخالفت آن ما را مستحق عقوبت می‌کند، لذا شما نباید تنجر را که چیزی است فرع حکم یا اقضائه که چیزی قبل از حکم است را داخل مراتب حکم قرار دهید و فقط مرحله انشاء و فعلیت باقی می‌ماند. انشاء یعنی جعل حکم براساس مناطقات واقعیه و فعلیت یعنی اجرای حکم بعد از اینکه مکلف علم به حکم و قدرت بر حکم پیدا کرد. مرحوم آخوند آخر بحث و نهایت مطاف برای علم در فعلیت دخالت قائل است ما فعلاً کاری به ریزکاری‌های بحث مراتب حکم نزد آخوند نداریم و ما فعلاً نقل کلام آیت الله فاضل می‌کنیم. از مجموع این دو مقام در بحث حکم و مراتب حکم این قدر معلوم شد که حکم انسایی حکمی است که جعل شده است بر اساس مصالح واقعیه و حکم فعلی حکمی است که قرار است اجرا شود بعد از اینکه مکلف عالم شد و قدرت بر انجام داشت. این جمع بندی ایشان است. آیت الله فاضل در مرحله سوم این مقدمه می‌خواهد بگوید: امام خمینی با این مدرسه مخالف است. امام می‌گوید که حق با شما بود که تنجز و مناطق را خارج کردید ولی ما سر فعلیت و انشا گیر داریم اینکه شما گفتید یک حکم انسایی داریم و یک حکم فعلی داریم که بعد از آمدن علم و قدرت قرار است اجرا شود ما این نقشی که برای علم و قدرت قائل شدید را اشکال داریم. امام بر اساس نقل آیت الله فاضل این مطلب را در دو بخش می‌خواهد بیان کند. بخش اول فرمایش حضرت امام به کلام

وجود دارد که بر اساس این صحت ملزم و جوب جعل شده است و اگر حرام شد قطعاً یک مفسد است لازم الاجتنابی وجود دارد که بر اساس این مفسد لازم حرمت جعل شده است.^{۷۳}

مرحله بعدی مرحله انشاء و جعل است که حکمی بر اساس آن مناطق جعل می‌شود اعم از وجوب، حرمت، استحباب یا کراحت. وقتی یک مصلحتی وجود داشت و شارع مقدس بر اساس این مصلحت حکمی را جعل کرد اگر مکلف به این حکم علم پیدا کرد و قدرت بر انجام آم حکم را پیدا کرد آن حکم به مرحله اجرا در می‌آید که مرحله فعلیت نامگذاری کرده است. مرحله انشاء ربطی به علم ندارد در واقع جعل حکم براساس مناطقات واقعیه است و مرحله فعلیت مربوط به تحقق خصوصیت علم به حکم و قدرت بر انجام ماموربه و ترك منهی عنه است وقتی علم و قدرت بود حکم به مرحله اجرا در می‌آید مرحله چهارم تنجز است اگر مکلفی با حکم فعلی مخالفت کرد مستحق عقوبت است البته استحقاق عقوبت در مخالفت حکم الزامی.

بعد آیت الله فاضل می‌فرمایند: مشهورکه مدرسه نجف است و تابعین مرحوم آخوند هستند به آخوند اشکال گرفتند که ما دو مرحله از چهار مرحله را جز مراتب حکم نمی‌دانیم^{۷۴} و اتفاقاً در عبارات

۷۳. مراجعه کنید به کفایه الاصول. مرحوم آخوند در بعض از تعبیرات تا مرحله را هم بیان نموده است.

۷۴. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسۀ احیاء آثار السید الخوئی)؛ ج ۳؛ ص ۴۹۵. آنـ الدلیل لا یکون متكفلـ لفعلیة الحکم أصلـاً، ضرورةـ أنـ فعلیته تتبع فعلیة موضوعـه فـی الخارجـ وأجنبـیـه عنه بالکلـیـة، فـانـ مفادـهـ کـما ذـکـرـناـهـ غـیرـ مرـةـ ثـبـوتـ الحـکـمـ عـلـیـ نـحوـ القـضـیـةـ الـحـقـیـقـیـةـ، وـلـاـ نـظـرـ لـهـ إـلـیـ فـعلـیـتـهـ وـوـجـودـهـ فـیـ الـخـارـجـ أـصـلـاًـ، کـماـ أـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ یـکـونـ الدـلـیـلـ مـتـكـفـلـ لـلـحـکـمـ الـاقـضـائـیـ وـهـوـ اـشـتـهـالـ الـفـعـلـ عـلـیـ الـمـصـلـحـةـ وـالـمـفـسـدـ، ضـرـورـةـ أـنـ بـیـانـ ذـلـکـ لـیـسـ مـنـ شـأـنـ الشـارـعـ وـوـظـیـفـتـهـ، فـانـ وـظـیـفـتـهـ بـیـانـ الـأـحـکـامـ الـشـرـعـیـةـ، لـاـ بـیـانـ مـصـالـحـ الـأـشـیـاءـ وـمـفـاسـدـهـ وـمـضـارـهـاـ وـمـنـافـعـهـ، وـبـذـکـ ظـهـرـ ماـ فـیـ کـلامـ الـمـحـقـقـ صـاحـبـ الـکـفـایـةـ (قدسـ سـرـهـ)ـ فـیـ المـقـدـمـةـ التـاسـعـةـ فـلـاحـظـ.

ان قلت: قدرتی که قائلین به ترتیب می‌گویند مربوط به اشتراط عقلی ولی قدرتی که شما بیان می‌کنید قدرت شرعی است که و ایشان خودشان این نکته را مذکور شدند که اشتراط عقلی است و نگفتند که ما در روایات چینی اشتراطی داریم بلکه گفتند عقل قائل به چینی اشتراطی است، بله امام می‌فرماید ما در دو فرع مثل قصر و اتمام مسئله دخالت علم را داریم یا در مسئله جهر و اخفات فرموده است «من اتم فی موضوع القصر عن الجھالت فعل اول صحيح است»، لکن در جهر و اخفات دو طرفی است و در قصر و اتمام یک طرفی است. پس امام می‌گوید اگر دنبال اشتراط در کتاب و سنت هستید ما این را نداریم مگر در دو جا و در بقیه موارد مسئله اشتراط عقلی را نداریم. پس اگر بگویید قائلین به ترتیب به دنبال اشتراط عقل هستند و نگفته‌اند که احکام کتاب و سنت به واسطه خود کتاب و سنت مقید شده است بلکه به واسطه عقل مقید شده‌اند.

قلت: کدام عقل را می‌گویید عقل کجا اینها را مقید کرده است. عقل در کجا شرط کرده است و چه گفته است؟ آیا عقل حکمی بیشتر از قبح عقاب عاجز و قبح عقاب جاهل دارد. امام می‌گوید اگر اشتراط شرعی است ما در کتاب و سنت نداریم و اگر اشتراط عقلی است عقل می‌گوید من یک قانونی دارم که عاجز را قبیح است عقاب کنیدو جاهل را قبیح است عقاب کنید و عقل حکم قبح تکلیف عاجز ندارد بلکه قانون قبح عقاب عاجز دارد. (استحاله عقل عملی به اصطلاح) امام می‌گوید اگر شما یک قانون عقلی دارید که تکلیف عاجز قبیح است یا تکلیف جاهل قبیح است حرف این طوری رد کند. حضرت امام می‌فرماید که مستند عقل شما چه عقل نظری باشد و چه عقل

آخوند و من تبع آخوند در دو مرتبه انشاء و فعلیت این است که حکمی که شما می‌گوید در مرحله فعلیت متوقف بر علم و قدرت است کدام حکم را می‌گویید و بخش دوم می‌خواهد این حرف را رد کند و انشاء و فعلیت را نجات بدهد.

در بخش اول حضرت امام می‌فرماید: منظور شما از اینکه حکم در مرحله فعلیت متوقف بر علم و قدرت است کدام حکم است؟ آیا منظورتان از حکم، احکام موجود در کتاب و سنت است که ظاهر از حکم همین است وقتی می‌گوییم حکم صوم یعنی وجوبی که از کتب عليکم الصیام بدست می‌آید و اگر می‌گوییم وجوب حج یعنی وجوبی که از الله علی الناس حج الیت بدست آمده است یا منظور شما از حکم، اراده تشریعی مولی است و کاری به احکام کتاب و سنت ندارید، بلکه اراده تشریعی را می‌گوییم که اراده تشریعی در مقابل اراده تکوینی است که ربطی به حکم ندارد؟ آیت الله فاضل فرموده است استاد ما حضرت امام خواسته بگوید که اول باید معنای حکم را بگویید. اگر معنای ظاهر حکم مراد شما است که منظور همین احکام موجود در کتاب و سنت است به ما بگویید که در کجای کتاب و سنت حکم را مشروط به علم و قدرت کرده‌اند (منظور از قدرت، قدرت عقلی است که قبل این را گفته‌ایم) حضرت امام می‌فرماید: علم و قدرتی که عقل قائل است در کجای کتاب و سنت و حکم شرعی اشتراط اینها بیان شده است. قدرتی که الان محل بحث است مثل استطاعت نیست که قدرت خاص است و اشتراط بھان در کتاب آمده است و دخالت آن در مناطق معلوم است که امام خمینی هم در ادامه در بحث ثمره بحث خطابات عامه و شخصیه این را توضیح خواهند داد. الان دعوا سر اشتراط احکام موجود در کتاب و سنت به قدرت عقلی است.

عملی عقل می‌گوید که به عاجز نمی‌شود عقاب کرد و عاجز معدور در مخالفت تکلیف است یا جاهل معدور در مخالفت تکلیف است. لذا در این مرحله حرف امام این است که اگر منظور شما از احکامی که مقید به قدرت شده‌اند احکامی است که در کتاب و سنت است مانند اقامو الصلات یا حج البيت ما می‌گوییم اینها نه شرعاً مقید به قدرت عقلی هستند و نه خود عقل تکلیف را مقید به قدرت عقلی می‌کند و اگر کسی گفت که منظور از احکام شرعی، اراده تشریعی است امام می‌گوید خلیل مشکل است که شما اراده الهی را متوقف به قدرت علم و جهل مکلف کنید. امام خمینی بر اساس فرمایش آیت الله فاضل می‌فرماید اگر منظور کشی از حکم شرعی اراده تشریعی باشد ما نمی‌توانیم اراده تشریعی را بر چنینی خصوصیاتی متوقف کنیم لذا نسبت به ناسی یا جاهل اراده نداشته باشد یا مکلفی که یادش آمد اراده به او تعلق گرفته باشد و این تغییر و تغییر ها در اراده الهی معنا ندارد. پس آنچه معقول است از حکم شرعی، احکام کتاب و سنت است ولی ما نمی‌توانیم آنها را مقید به قدرت عقلی کنیم.

خدواند در مورد او بباید. خلاصه اینکه نمی‌توان در مورد اراده تشریعی خداوند چنین چیزی را
قابل شد.

ادامه مقدمه اول حضرت امام در رد اشتراط عقلی مهم به عصيان اهم از لسان آیت الله فاضل

توضیح فرمایش مرحوم فاضل(ره) در باب اراده تشریعی^{۷۵}

مطلوبی که آیت الله فاضل بیان نمودند نیاز به توضیح بیشتری دارد و در بعضی از موارد خلاصه گوئی ایشان مخلّ به مطالب شده است در اینجا هم آنچه‌مام می‌خواهد بیان کند این است که منظور از اراده تشریعی چیست؟ آیا اراده تشریعی و تکوینی در کلمات حضرت امام خمینی یک اراده است که به واسطه متعلقشان از هم جدا می‌شوند و آیا حرف اصلی امام این است؟ زیرا معقول بودن و معقول نبودن این مطلوبی که آیت الله فاضل در اراده تشریعی بیان کردن تابع مطلوبی است که الان از امام خمینی بیان می‌کنم و الا این مطلوبی که آیت الله فاضل می‌فرمایند که اراده تشریعی با علم و نسیان نمی‌تواند بباید و ببرود اگر به ظاهر این مطلب بخواهیم اخذ کنیم و در فضایی که معلوم نباشد که اراده تشریعی به چه معنا است محل اشکال است و ممکن است کسی بگوید چه اشکالی دارد که اراده تشریعی به علم بباید و با نسیان ببرود. آنکه امام معتقد است که شاید در عبارت مختصر امام هم موجود باشد این است که فرق بین اراده تشریعی و تکوینی چیست؟ یکبار ممکن است بگوییم یک واقعیتی داریم به نام اراده، که وقتی به امور تکوینی تعلق می‌گیرد اراده تکوینی می‌شود و وقتی

اصول فقه شیعه؛ ج ۵؛ ص ۷۵۹۶.

جلسه شصتم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۱/۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

آیت الله فاضل فرمایش حضرت امام را این طور تفسیر نمودند که وقتی شما می‌گویید که حکم شرعی دو مرحله انشاء و فعلیت دارد منظور شما از حکم شرعی چیست؟ اگر منظور از حکم شرعی احکام موجود در کتاب و سنت است ما در اینها تقيید به علم و قدرت نمی‌بینیم و ممکن نیست این احکام را به عنوان احکام مذکور در کتاب و سنت مقید به علم و قدرت نمود و اگر منظور از احکام شرعی، اراده تشریعی باشد (بعد توضیح می‌دهند که اراده تکوینی ربطی به حکم شرعی ندارد) معنا ندارد که بگوییم که اراده تشریعی خداوند برای عالم آمده است ولی برای جاهل نیامده است؛ معنا ندارد، اراده در مورد عالم به واسطه نسیان و فراموشی حکم خداوند منتفی شود یا اگر قدرت او ببرود اراده تشریعی از او برداشته شود یا اگر فردا دوباره قدرت پیدا کرد اراده تشریعی

نداشته باشد، یا عقلاه این را نمی‌پذیرند؟ به عنوان مثال عقلاه حکم را از کسی که در حال رانندگی معنای فلان تابلوی رانندگی را فراموش کرده است بر نمی‌دارند. ایشان می‌فرماید چنین تقینی عقلایی نیست. این معنا ربطی به عالم تکوین ندارد بلکه به عقلاه برمی‌گردد و عقلایی نیست که من بگوییم که عالم حکم دارد و ناسی و جاهل حکمندارند و یا عاجز حکم ندارد و فردا که قادر شد حکم پیدا می‌کند و چنین معنایی عقلایی نیست و چون شما اراده تشریعی را به معنای تقین عقلایی معنا می‌کنید چنین چیزی در اراده تقینی معنا ندارد ولی اگر اراده تشریعی به معنای واقعیتی باشد که یکبار تکوین است و یکبار تشریع، بازنمی‌توان گفت که اراده تشریعی خداوند با علم و جهل و نسیان مکلف تغییر کند هر چند این تعریف از اراده تشریعی اشکال واضح تری دارد و آن اشکال این بود که در این معنا از اراده، تخلف و عصیان معنا ندارد.

خلاص کلام: اینکه مشهور می‌گویند احکام مقید به علم و قدرت هستند منظورشان کدام احکام است آیا منظور احکامی است که در کتاب و سنت هستند و یا منظور اراده تشریعی است؟ اگر منظور احکام موجود در کتاب و سنت است این که نه عقلی است و نه شرعی و اگر منظور احکامی است که با اراده تشریعی تقین می‌شود اینکه عقلایی نیست که کسی بخواهد در تقین، حالت مکلفی خاصی مثل بکر و زید را تاثیر بدهد و تغییر اراده تقینی الهی بر اساس حالت مکلف خاص معقول و عقلایی نیست و احکام موجود در کتاب و سنت هم مقید به علم و قدرت نمی‌شوند.^{۷۶}

۷۶. سوال: احکام موجود در کتاب و سنت غیر از تقین شرعی است؟

به این تعلق بگیرید که کسی فعلی را بر اساس اختیار خودش انجام بدهد، اراده تشریعی می‌شود، یعنی در حقیقی اراده یک چیز واحد است که بر اساس متعلق‌تقسیم می‌شود، یعنی اگر متعلق آن امور تکوینی باشد اراده تکوینی می‌شود و اگر متعلق آن طلب و خواستن چیزی باشد اراده تشریعی می‌شود. حضرت امام می‌فرمایند: اگر منظور از اراده تشریعی این باشد مخالفت و عصیان اراده تشریعی معنا ندارد، زیرا همین واقعیتی که در تکوین به آن اراده گفته شده است همین واقعیت در مورد احکام، تشریع است و یک واقعیت است که بر اساس متعلق‌ها یاش تقسیم می‌شود این واقعیت یکبار به که یک واقعیت خارجی و تکوینی تعلق می‌گیرد و یکبار به تشریع در حالی که در هر دو حالت یک واقعیت است یعنی تکوین و تشریع به اصطلاح فنی یک اراده است با دو قسم که گاهی مراد از آن باران است و یکبار مراد از آن تحقق فعل خارجی صلات توسط مکلف است و اگر این باشد دیگر عصیان در مورد آن معنا ندارد زیرا همان اراده که به تکوین خورده است و کن فیکون در عالم تکوین است، همین واقعیت به تشریع هم تعلق گفته است لذا اراده تشریعی را باید ابتداء به گونه‌ای معنا کرد که عصیان و تخلف در آن معنا داشته باشد و باید یک طور اراده تشریعی را معنا کرد که جنس آن با اراده تکوینی فرق کند. پس امام خمینی اراده تشریعی را این گونه معنا می‌کنند که اراده تشریعی یعنی اراده تقین که غیر از واقعیت اراده تکوینی است که به یک واقعیت خارجی تعلق می‌گیرد. اگر منظور از اراده تشریعی، اراده تقینی باشد این یعنی اراده عقلاییه یعنی صحت تشریع در جایی که عقلاه بیسندند. در اراده تقین به شکل عقلایی باید دید که آیا عقلاه می‌پذیرند به عالم بگوییم که تو علم به حکم داری پس حکم داری و به غیر عالم بگوییم که تو علم نداری پس حکم نداری یا عقلاه می‌پذیرند که شخصی که مثلا فردا نسیان دارد از نظر مشهور واقعا حکمی

که وقتی کسی این مطالب را قبول کند معلوم می‌شود که اصل تقسیم مرحوم آخوند غلط است زیرا غیر از انشاء و فعلیت را که مشهور نجفی ها رد کردند و انشاء و فعلیت هم به دلیلی که ما بیان کردیم مردود است مرحله انشاء و فعلیت متوقف بود بر اینکه تقيید احکام بر علم و قدرت معنا داشته باشد که نه در ثبوت تقنین معنا دارد و نه آنچه که در کتاب و سنت است و حداکثر چیز که مادرایم معدوریت در مقام عقاب است.

حال که تقسیم مرحوم آخوند خراب از بین رفت باید حکم را به گونه‌ی دیگری تقسیم کنیم لذا احکامی که مرحوم آخوند تقسیم به حکم انشایی و فعلی کرد همگی طبق مبنای ما، فعلی در سازمان مرحوم آخوند هستند زیرا در فعلیت احکام، علم و قدرت دخالت ندارد و مکلف جاہل باشد یا عالم یا ناسی یا عاجز، حکم برای او فعلیت دارد؛ بله یک جنس حکم وجود دارد که به آنها می‌توان احکام انشایی گفت و آنها احکامی هستند که مصلحت در آنها اجرای آنها نیست و لذا یا اصل این احکام ابلاغ نمی‌شود یا خصوصیات آنها یعنی مقييدات و مخصوصات آنها، لذا می‌توانگفت هر حکمی ابلاغ شده است فعلی به معنای مرحوم آخوند است مگر احکامی که یا ابلاغ نشده‌اند یا اگر ابلاغ شده‌اند، مقييدات و مخصوصات آنها بیان نشده است که این احکام در سنبله انشاء باقی مانده‌اند تا زمان اجرای آنها برسد. بیان احکام چه توسط پیامبر باشد و چه توسط آیات الهی باشد و چه بعضی را ائمه ع ابلاغ کنند، اگر این احکام برای اجراء ابلاغ شدند حکم فعلی هستند و اگر ابلاغ برای اجراء نشدنند، حکم انشائی هستند که در روایت داریم که وجود نازنین امام زمان عج آنها را ابلاغ می‌فرمایند که گونه‌ای که می‌گویند: «ياتی بدینِ جدید» و الا اینها نیز احکام اسلام است و بر اساس

امام بعد از نقد فرمایش مشهور و اينکه تقسیم احکام به انشایی و فعلی غلط است زیرا این تقسیم متوقف بر اين است که احکم مقييد به علم و قدرت شوند و ما احکام را به هر معنایی بيان کنیم مقييد به علم و قدرت نمی‌شوند.^{۷۷}

نکته قابل توجه اينکه فعلاً بحث در مورد حکم است و کاري با خطاب نداريم، الان دعوا سر تقنین عقلائي است و اينکه ينظر نمی‌باشد که عقلاء و قتيقانون می‌دهند نگاه کنند به اينکه اين جاہل قانون ندارد اگر عالم شد قانون دارد و اين ناسي است قانون ندارد بلکه تقنین شامل همه می‌شود جاہل و عالم و ناسي و ذاکر را شامل می‌شود به خصوص که اين حالات متبادل است و دائماً در حال تغيير است و عقلائي نمی‌باشد که اراده تقنین شارع تغيير کند، كما اينکه قوانین موجود در جامعه چنین چيزی را نمی‌پذيرد بله همین عقلاء برای جاہل و ناسي امكان عقوبت قائل نمی‌باشد ولی عقلاء در مقام تقنین، اراده تقنین را دست کاري نمی‌کنند. آيت الله فاضل می‌فرماید کلام امام خمينی اين است

جواب: تقنین در واقع ثبوت عقلائيشان است و انچه ثبوت عقلائي پيدا کرده است در کتاب و سنت می‌آيد گاهی در کتاب و سنت به تنهائي نمی‌آيد مثلاً کاشف از اين ثبوت خود عقل است و بالاخره حکم شرعی را می‌توان احکام موجود در کتاب و سنت دانست و می‌توان امر تقنین شده ای که به اراده تشريعی الهی که همان اراده عقلائي تقنین است سوال: در صورت امام تقييد اين ها را نمی‌پذيرد؟

جواب: بله ولی با دو بيانیکی ناظر به اقاميا الصلات و اتو الزکاه موجود در کتاب و سنت است و بيان دیگر ناظر به اراده تشريعی الهی است که همان تقنین عقلائي است و اين دو بيان نشان می‌دهد که ما نمی‌توانيم حکم شرعی را مقييد به قدرت و علم کنیم

سؤال: شارع در این بيان خدا است
جواب: شارع چه حرف آخوند را بگیم و چه حرف غیر آخوند را بگیم این حرف فعلاً در اینجا بی تاثير است. چه بگیم که خدا خودش اعتبار کردو چه بگیم که به قلب ولی الهام کرده است و ولی تشريع کرده است.
۷۷. فعلاً فرمایش حضرت امام خمينی را با بيانات آيت الله فاضل بيان می‌کنیم و ايشان فرمود احکام مقييد به علم و قدرت نمی‌شود.

مصالح واقعیه جعل شده‌اند ولی ابلاغ نشده‌اند و وقتی مصلحت در ابلاغ نیست هیچ کس مامور به ابلاغ نیست. پس به نظر مرحوم امام، احکام همه انشاء می‌شوند و همه فعلیت دارند به معنایی که مرحوم آخوند بیان کرد.

مقدمه بعدی که در کلام امام باید بررسی شود مسأله خطابات قانونیه و انحلال خطابات قانونی به خطابات شخصیه است. که بینیم امام اینجا چه می‌گویند و فرق بحث خطابات با بحث اراده تشریعی و تقنین معلوم شود که اینجا با حیث تقنینی کار کردیم و در خطاب با حیث خطاب کار می‌کنیم.

مقدمه دوم فرمایشات مرحوم فاضل در نقد ترتیب

مقدمه دومی که آیت الله می‌خواهند برای نقد ترتیب بررسی کنند انحلال و عدم انحلال خطابات عامه است. ما یک خطاب عامه داریم و یک خطاب شخصی داریم خطاب عامه خصوصیات خاص خود را دارد و خطاب شخصی خصوصیت خود را دارد. در خطاب شخصی باید قابلیت انباع در مکلف خاص باشد مثلًا باید زید مکلف ملتافت و قادر بر انجام باشد زیرا مولا می‌خواهد زید خاص مشخص را خطاب کند و از نظر عقلایی درست نیست که زیدی که التفات و قدرت بر انجام ندارد و یا از آن طرف، زیدی که خودش عمل را انجام می‌دهد حتی اگر مولا هم نگوید مورد خطاب قرار بدهد. در این موارد از نظر عقلایی به دلیل اینکه خطاب شخصی است صحت خطاب محل اشکال است و عقلاء نمی‌بینند که شما یک افعل یا لافعلی را متوجه مکلفی کنی که شما چه بگویی و یا نگویی انجام نمی‌تواند دهد یا بگویی یا نگویی قطعاً انجام می‌دهد و عقلاء می‌گویند بعث حقیقی و زجر حقیقی را متوجه مکلف خاص مشخصدر یک خطاب شخصی با این شرایط نمی‌توان کرد. عقلاء می‌گویند بعث و زجر شرایطی دارد مثل قابلیت انباع و انزجار و حسن عقلایی آن، بله اگر بعث امتحانی باشد نه حقیقی، آن مطلب دیگری است که شرایط خاص خودش را دارد ولی الان دعوا سر خطاب شخصی و بعث حقیقی به زید است ولی در خطاب عامه اینگونه نیست و مبنای صحت خطاب عامه وضعیت خاص زید نیست بلکه مولا خطاب را متوجه صد نفر می‌کند و همین که اکثریت قابل قبولی بتوانند این کار را انجام بدنهند، کافی است. در بعضی از تعبیرات امام بیان می‌کنند که اکثریت لازم نیست بلکه کافی است که جمعیت قابل توجهی در خطاب یا اینها الناس و یا اینها

جلسه شصت و یکم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۱/۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره فرمایشات حضرت امام خمینی رضوان الله تعالى عليه با تقریر آیت الله فاضل بود. حضرت امام برای اینکه نظریه خودشان و نقد مبنای ترتیب را بیان کنند بحث را این طوری مطرح کردند که ما اگر اتیان مهم را مشروط به عصيان اهم کردیم این اشتراط اگر اشتراط شرعی باشد اشکالاتی دارد و اگر اشتراط عقلی باشد که قائلین به ترتیب هم قائل به اشتراط عقلی هستند و می‌گویند از نظر عقل جمع بین اهم و مهم برای مکلف مقدرو نیست و پس اهم مطلق است زیرا اهم است ولی مهم مشروط به عصيان اهم است و این اشتراط عقلی است.

برای بررسی این فرمایش باید مقدماتی را مطرح کنیم. آیت الله فاضل مقدمه اول که مراتب حکم نزد مشهور بود را بیان کردند و نقد امام را به مراتب حکم مشهور در فعلیت و انشاء را بیان کردند. نظریه حضرت امام را هم درباره مراتب حکم تقریر فرمودند.

از این طرف مسلم می‌دانیم که این تکلیف متوجه زید است و زید عصیان کرده است و از آن طرف متوجه هستیم که خطاب شخصی به زید عاصی متوجه نمی‌شود. همین که ما می‌دانیم عصاتی داریم که تکالیف شرعی را عصیان می‌کنند دلیل بر این است که خطاب عمومی است پس معقول نیست که مورد خطاب شخصی قرار بگیرند و خطاب عامه به عاصی که در جمله مکلفین است اشکالی ندارد. ضرورتا ما هم عصیان داریم و هم عاصی و از طرفی خطاب شخصی به عاصی لغو است اگر عاصی خطاب را امثال نمی‌کند پس خطاب شخصی به او لغو است و اگر عاصی خطاب نداشته باشد که عصیان معنا ندارد، پس باید خطاب به نحو خطاب عامه در ضمن مکلفین دیگر نداشته باشد.

ما وقتی متوجه می‌شویم مکلفین عصات و مطعین هستند خود این نشان می‌دهد که خطاب عمومی است و این بهترین دلیل است بر اینکه خطاب عمومی است یا باید بگوییم که عصیان نداریم که این از ضروریات فقه است. پس پس معنای اینکه عاصی نداریم این است که مولی خطاب به او نکرده است زیرا مولی دیده خطاب به او لغو است و اگر عاصی خطاب ندارد پس عصیان نداریم و اگر عصیان داریم پس عصیان نشان می‌دهد که خطابی وجود دارد و چون خطاب شخصی لغو است پس باید خطاب عمومی باشد.^{۷۸}

۷۸. سوال: این خطاب اتمام حجت است؟
جواب: شما در واقع انگیره ات اتمام حجت سات و به دنبال بعث حقیقی نیستی. اما حجت یک داعی است و امتحان یک داعی است. واقعاً هدفت بعث حقیقی نیست زیرا می‌دانی که بعث نمی‌شود و می‌خواهی اتمام حجت کنی.

المؤمنون دارای شرائط تکلیف باشند ف یعنی یک درصد قابل توجهی وجود داشته باشند و البته در بین این جمعیت یک درصدی هم جاهم و ناسی غافل هستند. علاوه صحت این خطاب عمومی به این نحو اشکال نمی‌گیرند و همین که یک جمعیت قبل توجهی دارای شرائط تکلیف باشند، کافی می‌دانند. اگر کسی گفت خطابات عامه منحل به خطابات شخصی است آن موقع در این خطاب عامه به خاطر انحلال باید تک شرائط خطاب شخصی را ببیند ولی اگر منحل نکند دیگر نیازی به شرائط خطاب شخصی نیست. ایشان ابتدا این مطالب در مقدمه را خوب بیان می‌کند و بعد وارد اصل بحث می‌شود که آیا خطابات شرعی ما که در کتاب و بعض روایات وجود دارد که این ها قطعاً خطابات عامه هستند، منحل به خطاب شخصی می‌شود یا نه؟

آیت الله فاضل می‌فرماید ما یک قرینه داریم که در خطابات عامه منحل به خطاب شخصی نمی‌شوند (حضرت امام این را از ادله و شواهد عدم انحلال بان می‌کنند ولی ایشان قرینه می‌گیرد و از طرفی عصیان را قرینه و توجه تکلیف به کفار را از نتایج این بحث می‌گیرد، ولی امام هم عصیان و هم عقاب کفار را دلیل بر این مطلب می‌آورند) در هر صورت یکی از مسائل مسلمی که ما داریم این است که خطابات شرعیه ما درونشان مسأله توجه به عاصی و عصات و عصیان مطرح است. چطور زید عاصی می‌شود؟ وقتی عاصی می‌شود که خطاب «اقیموا الصلاة» متوجه زید است امثال نمی‌کند یا عمرو وقتی عاصی است که خطاب «کتب عليکم الصیام» که متوجه او است را امثال نکند. اگر ما خطاب «کتب عليکم الصیام» را به خطاب شخصیمنحل کنیم، در خطاب شخصی توجه این خطاب به عاصی صحیح نیست مولایی که می‌داند زید می‌خواهد عصیان کند بعث حقیقی نمی‌کند و لذا ما

مشکلی هستیم و در واقع دو ضرورت فقهی را که یکی عقاب عصات و دیگری عقاب کفار است دلیل بر عدم انحلال آورده است. در بیانات حضرت امام عقاب عصات دلیل و عقاب کفار از ثمرات مسئله است که البته زیاد فرقی ندارد و شما اگر مسلم گرفتید که کفار و عصات معاقب هستند عقاب عصات و کفار فقط با عدم انحلال تحلیل می‌شود.^{۷۹}

بعد می‌فرمایند این مسئله ثمره دیگری در مسئله تنجیز علم اجمالی دارد. قاعده کلی این است که آنچه در فقه مسلم است دلیل است و آنچه در فقه مسلم نیست از ثمرات است. عقاب کفار بر فروع مسلم است و عقاب عصات مسلم است و لذا امام اینها را به عنوان دلیل بیان کرده است ولی این بحث تنجیز علم اجمالی مسلم نیست ولذا جزء ثمرات است. یک بحث مفصلی در علم اصول داریم درباره تنجیز علم اجمالی که ایشان خیلی تفصیل نداده است. مشهور قائل هستند علم اجمالی اقتضای تکلیف دارد و تنجیز علم اجمالی متفرع بر این است که در اطراف علم اجمالی اصل جاری نیست و اگر اصلی جاری شود علم اجمالی از تنجیز می‌افتد، ولی نوعاً در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی‌شود زیرا اصول نوعاً تعارض و تساقط می‌کنند. اگر دو کاسه آب داشته باشیم که علم اجمالی بر نجاست یکی از این دو کاسه آب داشته باشیم. علم اجمالی بنابر نظر مشهور اقتضای دارد که از هر دو ظرف اجتباب کنم و لذا «لا تشرب النجس» هر دو کاسه آب را می‌گیرد و نمی‌توان

۷۹. سوال: مشهور اینها را اتمام حجت می‌گیرند ما می‌گوییم بعث حقیقی نیست ما می‌گوییم یعنی در واقع خطاب تکلیل به این ها صورت نگرفته است مشهور ابایی ندارند می‌گویند خطاب اتمام حجت است. اگر بعث حقیقی ندارند چطور عقاب می‌شوند عقاب متفرع بر این است که الان بعث به داعی بعث باشد ولی اگر بعث به داعی تعجیز است یا به داعی ارشاد بر امتحان است عقاب معنا ندارد الان بحث سر این است که عقابی وجود دارد بر عصیان این مورد این عقاب متفرع بر وجود یک تکلیف حقیقی به داعی بعث حقیقی است

بعد می‌فرمایند: این بحث در فقه ثمرات زیادی دارد که (حضرت امام این را هم به عنوان دلیل می‌آورد) یکی از آنها تصحیح تکلیف کفار نسبت به فروع است. ما می‌گوییم که کفار نسبت به فروع مکلف هستند و لذا روز قیامت معاقب بر فروع هستند کما اینکه معاقب بر اصول هستند. کافر نمی‌تواند بگوید که من که به خدا اعتقاد ندارم قدرت بر نماز خواندن ندارم و نماز قصد قربت می‌خواهد که من اصلاح را قبول ندارم و لذا توجه خطاب تکلیفی به کافر بما اینکه کافر است در فروع مشکل است در حالی که ما در فقه برایمان مسلم است که کفار عقاب بر ترک فروع می‌شوند. اگر ثابت کنیم که خطاب عامه است و خطاب عامه منحل نمی‌شود مشکل حل می‌شود لذا اگر ما کافر را در ضمن صد نفر مورد خطاب قرار دهیم این مشکل لازم نمی‌آید بله اگر خطاب شخصی به زید کافر بود این مشکل وجود داشت ولی اگر خطاب عامه باشد می‌توان عقاب کفار بر فروع را تصحیح کرد و امام در آخر می‌گویند ما اگر بخواهیم انحلالی شویم در مورد کفار و عصات دچار

سوال: درنهایه غایت بعث کنند می‌شود بین بعث اعتباری و بعث حقیقی تفکیک کرد یعنی غرضش بعث حقیقی نیست بلکه بعث اعتباری است.

هدف بعث اعتباری چیست؟ ایجاد الزام

شما می‌خواهی ایجاد الزام کنی برای کسی که می‌دانی منبعث نمی‌شود. مگر انکه این بعث اعتباری در فضای خطاب عامه باشد و این درست است. و شما چه بعث حقیقی داشته باشی و چه اعتباری فضای بعث شما عمومی است.

سوال: منشا شما الزام باشد و اصل وجود باشد شما دراید من یک الزام ایجاد می‌کنم باری چی الزام ایجاد می‌کنید؟ اگر کسی این الزام را برای بعث حقیقی ایجاد کرد اگر کسی انگیزه اش بعث حقیقی بود. خود انگیزه من در ایجاد چنینی بعث انشایی تحقق یک بعث حقیقی است و تحقق موضوع برای بعث حقیقی است. فرقی بین مختار ما که بعث اعتباری باشد یا بعث حقیقی باشد در این مطلب نیست

تحقیق پیدا نمی کند و اصلاً مکلف ابتلاء ندارد که نیاز به زجر داشته باشد. امام در اینجا می فرمایند یکی از ثمرات این مسأله این است که این بحثی که مرحوم شیخ و مرحوم آخوند گفته در فضای خطاب شخصی است، اگر لاتشرب الخمر یک خطاب شخصی بود این مطلب درست بود و برای زید این خطاب زاجریت نداشت خطاب شخصی زیدی به لاتشرب النجسی که الان در هند است معنا ندارد ولی اگر لاتشرب یک خطاب عامه بود مبنی بر عدم شرب نجس این خطاب عامه زید را می گرفت و لو این کاسه در محل ابتلاء زید نباشد لذا شرط تنجیزی که مرحوم شیخ قائل است در خطاب شخصی درست است ولی در خطاب عامه درست نیست. مگر انحالی شویم و بگوییم که این خطاب عامه در قوه انحلال است باز هم کلام مرحوم شیخ و مرحوم آخوند جاری است و این به عنوان ثمره خوب است و هر کسی باید با مبنای خودش کار کند.

بررسی اشتراط عقلی عصيان اهم در ترتیب

آیت الله فاضل بعد از این دو مقدمه می خواهد برسد به اصل بحث که آقایانی که قائل به ترتیب شدند خواستند شرطیت را از ناحیه عقل قائل شوند و گفتند این که ما می گوییم که مهم فعلیتش متوقف بر عصيان اهم است این شرط را عقل می گوید و ما از اول نگفتنی شرط که شما به ما اشکال کنید و ایشان با این دو مقدمه این مسأله را می خواهد تجزیه و تحلیل کند. ریشه اشتراطی که آقایان از ناحیه عقل قائل شدند به این دو مقدمه بر می گردد. اگر در مراتب حکم واقعاً قدرت از شرائط فعلیت حکم است و حرف مرحوم آخوند درست در آید بعد هم انحلال که اثر هر دو را خواهیم دید

گفت در کاسه اول شک دارم پس اصل طهارت جاری می کنم و در دیگری هم اصل طهارت جاری می کنم و اگر بخواهم در هر دو اصل جاری کنم می گویند تو علم به نجس در بین این دو کاسه داری و لذا خطاب «لاتشرب النجس» اینجا را می گیرد و لذا نمی توانی نه در اولی اصل جاری کنی و نه در دومی جاری کنی و در هر دو هم نمی توانی جاری کنی زیرا با علمت جور در نمی آید. پس به دلیل اینکه علم اجمالی اقتضای تکلیف دارد اصول در هر دو طرف تعارض می کنند و تساقط می کنند.

بله گاهی وقت ها یک اصلی قابلی جریان در هر دو طرف را ندارد مثلاً فرض کنیم یکی از دو کاسه سابقه نجاست دارد و در آن استصحاب نجاستجاری شود. در یکی اصلی است که در دیگری جاری نمی شود آن موقع اشکال ندارد که یک اصلی را در یک طرف جاری کنیم و تنجیز علم اجمالی با مشکل مواجه می شود بنابر مسلک اقتضا و علم اجمالی از تنجیز می افتد به خاطر اینکه زمینه جریان نیست ولی نوعاً سازمان مشهور این است. در این فضا بحث که اگر یکی از اطراف علم اجمالی خارج از محل ابتلاء بود مثلاً یکی از کاسه ها در هند بود و مکلف علم به نجاست یکی از دو کاسه داشت، آن موقع با توجه به اینکه علم اجمالی تعلق به یک تکلیف فعلی گرفته است و کاسه ای که خارج از محل ابتلاء است مشمول خطاب لاتشرب النجس نمی شود زیرا زجر از آن معقول نیست و لذا برای بیرون رفتن از بار تکلیف نسبت به آن کاسه مکلف نیاز به اصل ندارد زیرا از محل ابتلاء خارج است و اصلاً تکلیف فعلی نسبت به آن ندارد لذا مشهور شرط در تنجیز را در محل ابتلاء بودن همه اطراف می دانند زیرا معنا ندارد زجر مکلف از چیزی که بدون زجر ما هم

داشتند و شرائطی را برای فعلیت داشتند حال هم می‌گویند که عقل یک شرطی را برای فعلیت قرار می‌دهد آنها را شرع گفته بود این را عقل می‌گوید و عقل می‌گوید که یک وجوبی داریم که اگر قدرت بر انجام صلات داشتیم پس باید نماز را اقامه کنیم و یک قضیه حقیقیه به تعبیر محقق خوئی داریم به شکل قضیه شرطیه که وقتی شرطش محقق شد آن تکلیف باعث است. منتهی با این فرق.

ایشان در مقام جمع بندی می‌فرماید ما با شرط شرعی کاری نداریم و تعبد می‌کنیم و تسليم دلیل شرعی هستیم ولی دعوا زمانی شروع می‌شود که اینها می‌خواهند یک قضیه شرطیه را به گردن عقل بگذارند. آیت الله فاضل می‌فرماید ما هرچه تفحص کردیم چنین قضیه شرطیه‌ای را عقل ندارد، زیرا عقل می‌گوید عقاب جاهل قبیح است و عقل تکلیف جاهل را قبیح نمی‌داند. یک قضیه شرطیه به من دهید که عقل بگوید اگر علم پیدا کردی فصل. تنها مطلبی که عقل می‌گوید قبح عقاب بلا بیان است. ادله نیز دلالت بر همین مطلب دارند مثلاً «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولًا»، آیه نفرموده «ما کنا مکلفین حتی نبعث رسولًا» و این آیه در ادله برائت مرحوم شیخ انصاری توضیح داده شد که بعداً باید بحث کنیم. ابتداء سر علم بحث کنیم بعد به قدرت هم می‌رسیم. لذا یک دلیل به من بدھید به سیاق بقیه جاھایی که گفتید یک قضیه شرطیه درونش باید مبنی بر جعل و انشائی که از درون آن یک مجعلو آوریم که با تحقق شرط این مجعلو تحقیق پیدا کند. حرف اصلی ایشان این است که آقایان که دنبال این هستند که عقل چنین قضیه شرطیه‌ای را قائل است به ما نشان بدھند که کدام قضیه شرطیه را عقل قائل است.

و ایشان بعد این دو مقدمه می‌خواهد برگردد و لذا وارد می‌شود نحوه شرطیت عقلی قدرت و علم نسبت به تکلیف را بررسی می‌کند. سپس باید این دو مقدمه می‌خوبی که امام به عنوان مقدمه بیان کرد مقدمه اول عدم قبول دو مرتبه حکم و مقدمه دوم عدم قبول انحلال خطابات عامه که به واسطه عقاب عصات و کفار اثبات کرد چه مقدار تاثیر دارد.

نقد فرمایشات مرحوم فاضل (ره)

به نظر ما فرمایشات آیت الله فاضل یک مقدار تکرار دارد. نحوی ورود به هندسه بحث ایشان با امام یک مقدار فرق دارد. آیت الله فاضل برای نقد و بررسی کلام آقایان دوباره بر می‌گردد این حرف‌ها را تکرار می‌کند در حالیکه فرمایش حضرت در غالب هفت مقدمه است و یک مقدار متفاوت می‌شود. ایشان اول حرف قائلین به ترتیب را توضیح می‌دهد و می‌فرماید آقایان می‌خواهند بگویند همین طور که بعضی از شرائط تکلیف از شرع بدست می‌آید مثلاً استطاعت شرط واجب حج است یا دخول وقت شرط واجب صلات است یا نصاب در زکات شرط واجب زکات است که همگی از شرع به دست می‌آیند. محقق خوئی هم توضیح دادند که ما یک انشاء و یک فعلیت داریم و واجب به شکل قضیه حقیقیه انشا می‌شود ولی باعثیت و فعلیتش برای زمانی است که این شرائط محقق شود قبل زوال شمس قضیه «اذا زالت الشمس فصل» وجود دارد - که قضیه حقیقیه شیخ انصاری است که همان خارجیه فلسفه است - وقتی زوال محقق می‌شود این واجب، فعلیت و باعثیت پیدا می‌کند و محرك می‌شود و اینها در فضای خودشان که یک انشایی و فعلیتی

آیت الله درباره قدرت می‌فرماید: ما یک قدرت عقلیداریم و یک قدرت شرعی و بحث الان سر قدرت عقلی است و قدرتی که آیه «لا یکلف الله نفساً الا وسعها» دلالت بر آن دارد از آن تعبیر به وسع می‌کند بحث دیگری است حتی استطاعت نیز قدرت شرعی است. ایشان سر «لایکلف الله» دو ملاحظه دارد که شاید بهترین مثالش استطاعت است که محقق نائینی بیان می‌فرمود یا مثلاً وجودان ماء یک نوع اشتراط شرعی است یعنی استطاعت برای حج قدرت شرعی است یا وجودان ماء قدرت شرعی است. دخالت قدرت شرعی در تکلیف خصوصیاتی دارد و قدرت شرعی محل بحث ما نیست و دعوای ما الان سر قدرت عقلی است، یعنی عقل قائل شود که فعلیت تکلیف متوقف بر این قدرتی است که عقل می‌گوید. خلاصه حرف ایشان این است که ما متوجه نمی‌شویم که قائلین به ترتیب چگونه چنین گزاره‌ای را به ما می‌دهند. عقل گفته عقاب عاجز قبیح است و اصلاً حرفی از تکلیف عاجز نیست، بله مگر اینکه این مطلب را سراغ خطاب شخصی‌بیرید و بگویید که در فضای خطاب شخصی قبیح است تکلیف عاجز و این را عقل می‌گوید ولی در فضای خطاب عامه غیر منحل خطاب هیچ قبیحی ندارد.

آیت الله فاضل می‌فرمایند ما علاوه بر اینکه دلیلی بر اصل چنین اشتراطی نداریم، بلکه دلیل بر عدم این اشتراط هم داریم.

ابتداء باید بین قدرت شرعی و قدرت عقلی فرق بگذاریم. بحث ما الان در قدرت عقلی است والا درباره قدرت شرعی آیه «لا يكفل الله نفسا الا وسعها» وجود دارد، «وسع» یک توانی بیش از قدرت عقلی است و خداوند فرموده است ما نفسی را تکلیف نمی‌کنیم مگر اینکه شرعا و عرفا بتواند آن تکلیف را انجام بدهد و این اخص از قدرت عقلی است و این قدرت محل بحث ما نیست و اگر ما می‌گوییم که چنین قضیه شرطیه وجود ندارد نسبت به قدرت عقلی می‌گوییم نه نسبت به وسعت و قدرت عرفی یا شرعی و الان بحث سر امکان تکلیف بدون قدرت عقلی است و آیه در مقام تفضل و امتنان خبر می‌دهد که چنین تکلیفی وجود ندارد و آیه نمی‌خواهد بگوید که تکلیف به غیر وسع امکان ندارد و سلمنا که بحث امکان کند ما جواب می‌دهیم که آیه درباره قدرت عرفی و شرعی است نه قدرت عقلی. پس دو اشکال دارد مشکل اول این است که وسعت به معنای قدرت عقلی نیست و بلکه اخص از قدرت عقلی است و مشکل دوم اینکه آیه در مقام امتنان و تفضل است نه در مقام اخبار از عدم امکان تکلیف، در حالیکه دعوای ما سر این است که آیا عقل و نقل یک گزاره‌ای دارند که بگوید تکلیف بدون قدرت امکان ندارد.

اشکال به بیان مرحوم فاضل(ره)

آیت الله فاضل باید اثر مقدمه دوم را در تقریر کلام حضرت امام بیان می‌فرمودند یعنی باید متذکر می‌شد که اثر مقدمه دوم امام این است که ما با خطاب عامه بحث می‌کنیم نه با خطاب شخصی، لذا کسی اشکال نکند که در خطاب شخصی عقل حکم به قبح تکلیف عاجز دارد و قبیح است که

جلسه شصت و دوم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۱/۲۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

تقریب اشکال حضرت امام به ترتیب در بیان مرحوم فاضل
بحث درباره فرمایش آیت الله فاضل در تقریر کلمات حضرت امام خمینی در مسأله ترتیب بود.
ایشان بعد از بیان دو مقدمه‌ای که امام بیان کردند که در مقدمه اول مراتب حکم مرحوم آخوند را
تقد کردند و نشان دادند که اشتراط فعلیت به علم و قدرت عقلان غلط است و در مقدمه دوم نشان
دادند که انحلال خطابات عامه به خطابات شخصیه درست نیست. امام بعد از این دو مقدمه
می‌خواهد بگوید که اگر ما بخواهیم علم و قدرت را شرط فعلیت تکلیف بدانیم باید یک گزاره
شرطیه مثل بقیه جاها داشته باشیم مثلا «ان استطعت فیجب عليك الحج» ولی ما چنین گزاره
شرطیه‌ای را در احکام شرعیه نداریم و در باب علم نهایت حکمی که عقل بیان می‌کند این است که
علم شرط صحت عقاب است ولی حکم به قبح تکلیف جاہل نمی‌کند و آیه «ماکنا معدیین حتى
بعث رسولنا» نیز مفادش این است که بیان و علم شرط صحت عقاب است. در مورد قدرت نیز

فحص کرده است و علم حاصل نشد پس قطع به عدم تکلیف پیدا می‌کند و این وجودانی است و این مثل استطاعت نیست که یک واقعیت خارجی داشته باشد و من مکلفعند الشک کما کان شک در تکلیف داشته باشم. قرار شد علم فعلیت بیاورد و من بعد از فحص اینجا کماکان شاک هستم اگر اینجا فحص معنا دار باشد و باز شاک باشم، قطع دارم به اینکه شرط فعلیت منتفی است پس مشروط هم منتفی است و نفی تکلیف اصاله البرائة نمی‌خواهد. امام می‌فرماید مشهور در مسأله استطاعت، عند الشک فتوا به فحص می‌دهند و بعد اصاله البرائة جاری می‌کنند، در حالیکه‌اگر علم مثل استطاعت است چه فرقی بین علم و استطاعت است که علم را شرط می‌کنند ولی فتوا نمی‌دهند در صورت شک، اصاله البرائة جاری کنید و این کشف می‌کنند که علم دخیل نیست و همه مشهور در این باره چنین عمل می‌کنند ولی در استطاعت اصل جاری می‌کنند و حدیث رفع هم جاری می‌کنند و رفع را هم ظاهري می‌دانند.^{۸۱} خلاصه این احتیاج به اصل برائت نزد شک در اصل تکلیف، نشان می‌دهد که در واقع علم شرط تکلیف نیست زیرا اگر علم شرط تکلیف بود نیازی به اصل برائت نبود زیرا مکلف قاطع به عدم تکلیفبا قطع به انتفاءشرط که همین علم است مشروط منتفی می‌شود و نیازی به اصل ندارد که عند الشک بعد از فحص بگویند که اصل برائت نیازم داریم و از آن طرف بگویند که علم شرط است.

۸۱. امام بر سر برائت ظاهري هم می‌توانست اشکال کند به اینکه رفع ظاهري دلالت بر رفع استحقاق می‌کند ولی چون این اختلافی است بین شیخ و مرحوم آخوند، لذا مرحوم امام به این تمسک نمی‌کنند.

شخصی را که عاجز است تکلیف کنیم، ایشان در مقدمه بحث ابتداء این دو مقدمه امام را بیان کردند که امام در مقدمه اول مراتب حکم را بحث می‌کند و در مقدمه دوم عدم انحلال حکم^{۸۰} را بحث می‌کند، ولی در بیان ثمره و نتیجه باید این مقدمه دومه را می‌آورد یعنی این کلام مرحوم امام در فضایی است که فرض کردیم که این خطاب عامه است که انحلال به خطاب شخصی پیدا نمی‌کند.

ادله مرحوم فاضل بر نفی شرطیت علم

آیت الله فاضل در ادامه می‌فرمایند: ما ادله دیگری هم بر نفی شرطیت علم و قدرت داریم.

دلیل اول بر اینکه علم شرط نیست این است که فتوای مشهور این است که در مواردی که چیزی شرط تکلیف است و شما در تحقق آن شرط شک کردید باید فحص کنید و اگر فحص کردید و تحقق آن شرط را احراز نکردید، پس شک در تتحقق آن تکلیف دارید و اینجا باید اصاله البرائة جاری کنید. لذا اگر کسی شک در استطاعت کند یعنی شک کند که «من استطاع اليه سبیلا» او را می‌گیرد یا خیر؟ اول باید فحص کند و اموال و شرایط خود را بررسی کند، اگر بعد از فحص، همچنان شک در استطاعت داشت و به خاطر شک در تتحقق شرط، شک در تتحقق تکلیف داشت، مشهور می‌گویند باید اصاله البرائة جاری کند و کاملاً هم درست است. آیت الله فاضل به نقل از امام می‌فرماید کسانی که علم را شرط در فعلیت می‌دانند این فتوا را نمی‌توانند بدهنند. کأنّ مشهور یک تهافتی در بین کلماتشان است. وقتی مکلف علم ندارد و جاهم است و شاک هست و بر فرض

۸۰. ظاهرا مراد انحلال خطاب است.

مبنای است و با مبنای آخ دور لازم نمی‌آید زیرا معلوم حکم انسایی است و علم تعلق به حکم انسایی می‌گیرد و آن را به حکم فعلی تبدیل می‌کند به عبارت دیگر آنچه قبل از علم است حکم انسایی است و آنچه متوقف بر علم است حکم فعلی است. ایشان به این نکته التفات دارد و می‌فرماید این اشکال مبنایی است و به دلیل اینکه مبنای ما در مراتب حکم، مبنای حضرت امام است پس با این مبنا هم توضیح می‌دهیم که بر این مبنا می‌شود که علم را شرط فعلیت قرار داد.

البته خود این فی نفسه بحث علم درونش نمی‌آید یعنی ما اگر با آخوند درگیر نمی‌شدیم بحث علم درونش نبود ما با آخوند درگیر شدیم و گفتیم علم شرط فعلیت نیست بنابر حکم شرع شرط نیست زیرا در شرع چنین قیدی نداریم جزء در جهر و اخفاف و قصر و اتمام و بنا بر عقل هم نداریم زیرا عقل عقاب را بر می‌دارد پس تکلیف باقی است.

سوال: کسانی که حکم را دو رتبه ای نمی‌بینند یعنی کسی که حکم را یک رتبه‌ای می‌بیند علم به حکم را در تحقق حکم نیاز دارد.

جواب: لازم نیست بگویی دو رتبه‌ای نمی‌بینند بلکه رتبه، رتبه آخوند نیست و گفت بنابر مبنای ما فعلیت قبل از علم است و اگر بخواهد متوقف بر علم باشد دور لازم می‌آید. بنابر مبنای آخوند لازم نمی‌آید.

دلیل دوم مبنایی است و با مبنای حضرت امام و آیت الله فاضل در مراتب حکم درست است نه با مبنای مشهور و آن اینکه اگر علم بخواهد شرط فعلیت باشد دور لازم می‌آید. ایشان می‌فرماید ما به تبع امام قائل هستیم که همه احکام فعلی هستند و فقط بعضی از احکام که تا زمان امام زمان ابلاغ نشده‌اند انسایی هستند و این احکام انسایی نزد امام زمان موجود هستند با آمدن امام زمان فعلی می‌شوند، لذا معلوم ما حکم فعلی است و بعد علم ما باید به این معلوم بخورد که فعلی شود و این دور است. معلوم که همان حکم فعلی است باید قبل از تحقق علم وجود داشته باشد و اگر فعلیت این معلوم متفرق بر تعلق علم باشد دور لازم می‌آید. مثلاً اگر حکم فعلی معلومی به نام وجوب حج داشته باشیم (فعلی‌طبق مبنای امام) نمی‌توان گفت که فعلیتش متوقف بر علم است زیرا این حکم در رتبه سابق بر علم فعلیت دارد و دیگر نمی‌تواند فعلیتش متاخر از علم شود.

سوال: آیا این به معنای تکرار کردن یک جمله نیست. با مبنای امام تکرار است. وقتی که فعلیت را توضیح میدهد.

جواب: منظور این است که اگر کسی التفات به او پیدا نکند از طریق اشکال دور التفاتش می‌دهیم به اینکه علم دخالت ندارد. براهین عقلی اینطوری هستند و حد وسط‌هایی که بین تر هستند دلیل می‌شوند بر آنها بیایی که واضح تر است. با توجه به این مبنا که احکامی که ابلاغ برای اجراء شده‌اند فعلی هستند، اگر کسی خواست حکم فعلی را متوقف بر علم کند به دلیل اینکه علم در رتبه سابق معلومی می‌خواهد که به آن تعلق بگیرد و این حکم فعلی معلوم این علم است پس نمی‌تواند فعلیتش متفرق بر علم شود و نکته‌ی خوبی که آیت الله فاضل بیان می‌کند این است که این اشکال

ادله نفی شرطیت قدرت عقلی

آیت الله فاضل می فرمایند حضرت امام برای نفی شرطیت قدرت در تکالیف دلیل مهم و محکمی بیان فرمودند به این بیان که اگر کسی قدرت را از شرایط تکلیف گرفت آن موقع تحصیل قدرت واجب نیست که این را مشهور به سختی قبول می کنند. البته شرح و بسط این بحث سر جای خودش بیان خواهد شد لکن اجمالاً بدانید که در بحث مقدمه واجب گفتیم چهار نوع مقدمه داریم: مقدمه وجود، مقدمه صحت، مقدمه وجوب و مقدمه علم، که مقدمه علم، همان اصل اشتغال بود که فعلاً کاری نداریم و مقدمه وجود عقلاً واجب التحصیل بود ولی درباره وجود شرعی آن بحث بود. مقدمه صحت هم بنابر اینکه ماموریه را تام الاجزا بدانیم بازگشت به مقدمه وجود دارد و اگر به مقدمه وجود بازگشت کرد عقلاً واجب التحصیل است. دعوا سر مقدمه وجود است و گفتیم مقدمه وجود واجب التحصیل نیست، مثل استطاعت آیا واجب است مکلف دنبال استطاعت برود؟ به قول ایشان حتی مستحب هم نیست و اگر مکلف تلاش نکرد و دنبال استطاعت نرفت اشکال ندارد، یا تحصیل نصاب در زکات که تحصیل آن واجب نیست. پس مقدمات وجودی اگر غیر اختیاری باشند مثل زمان که بحثی در لزوم تحصیل آنها نیست و اگر اختیاری هم باشند باز تحصیل آنها واجب نیست و تکلیفی وجود ندارد که امتنال آن بر مکلفواجب باشد.

حال سوال این است که قدرت از کدام دسته از مقدمات است. اگر تحصیل قدرت بر انجام واجبات شرعیه از نوع مقدمه وجودی باشد و لذا تحصیل قدرت را واجب ندانیم یک بحثی در فقه در می گیرد که مرحوم امام خمینی یکی از بحث های جدیش این است که این با مسلمات فقه

سوال: فعلیتش مدخلیتی ندارد و اگر قرار باشد علم به حکم محقق حکم باشد و حکم هم دو وجهی نباشد آن توضیخ آخوند را توانیم بگوییم دور لازم می آید.

جواب: بله حق با شما است. ما این را در اصول خواندیم تحت عنوان نحو اشتراط احکام به علم گفتیم که اشکال دور لازم آمد و مرحوم مظفر سعی کرد به تبع محقق نائینی با مسئله تقابل این را حل کند و گفت سلب و ایجاب است تا بتواند دفع اشکال دور کند و این فرمایش را خود نجفی ها هم داشتند. این مطلب را یکبار در اصول فقه خواندیم و آنها سعی کردند که این را درست کنند که این اشکال لازم نیاید ولی مجبور شدند که منکر تقابل شوند.

بنابراین آیت الله فاضل فرمودند که ما دو دلیل بر نفی شرطیت علم داریم یکی عدم لزوم جریان اصاله البرائت عند شک و جهل که مشهور اصلاً زیر بار این حرف نمی روند که این دلیل محکمی است و مبنایی هم نیست و دلیل دوم لزوم دور با مبنای ما در بحث فعلیت و انشاء.

آن قلت: که علم متوقف بر معلوم نیست و گاهی ما از روی خطاب علم پیدا می کنیم بدون اینکه علم به واقع داشته باشیم.

قلت: دعوای ما سر جایی است که ما علم داریم نه قطع خطایی و بحث در جایی است که علم مطابق با واقع موجود باشد، بله اگر قطع بود قطع واقعاً مقطوعی نمی خواهد که دور لازم آید زیرا قطع واقعاً مقطوعی بخواهد و بعد خروجی آن هم یک فعلیت شود در حالیکه دعوای ما سر ادراک مطابق با واقع است.

نمی‌سازد. الان بحث سر قدرت عقلی است و نه قدرت شرعی که مثلاً استطاعت هم یک نوع قدرت شرعی است و وسع شرعی هم یک نوع قدرت شرعی است. پس حضرت امام در علم سر اصل برائت خیلی مانور می‌دهند که ما نیاز به اصل برائت با فرض شرطیت علم در فعلیت تکلیف نداریم و دیگری در قدرت که اگر قدرت شرط تکلیف باشد، چکار باید کرد و چرا در بقیه شرائط تکلیف ما می‌گوییم تحصیلش واجب نیست و چیزی هم از مکلف فوت نمی‌شود و چون تکلیفی وجود ندارد و مناطقی شکل نگرفته است که لازم التحصیل باشد کما اینکه محقق خوئی این را بیان کردد.

وجوب را هیچ کس نمی‌گوید که تحصیل آن واجب است و تقوا هم چنین اقتضا نمی‌کند که کسی تلاش کند مستطیع شود و چه بسا آن طرف که کسی تلاش کند و پول به دست آورد مذموم باشد، حتی مستحب هم نیست و هیچ اشکالی ندارد که انسان تا آخر عمر زاهدانه زندگی کند و حج هم نرود، یا مثلاً واجب نیست تحصیل نصاب زکات تا اینکه وجوه زکات برای او فعلیت پیدا کند. اگر کسی گفت قدرت از نوع مقدمه وجوه است پس تحصیل آن بر انجام واجبات شرعیه واجب نیست، اما آیا مشهور ملتزم به این می‌شوند که تحصیل قدرت برای واجبات شرعیه واجب نیست و حتی تعجیز خود انسان اشکالی نداشته باشد؟ کسی ملتزم به این مسأله نیست. آیا می‌توان این حرف را زد که تحصیل قدرت بر انجام واجبات شرعیه لازم نباشد یا اینکه عقل می‌گوید باید برای انجام واجبات شرعیه قدرت را تحصیل کرد. حضرت امام می‌فرماید: علاوه بر اینکه عقل حکم به وجود تحصیل قدرت در واجبات شرعیه نداردو در ادله شرعیه هم چنین قیدی نداریم، از این طرف احکامی داریم که با این ناسازگار است و به ما می‌گویند تا می‌توانید قدرت تحصیل کنید تا واجبات الهی محقق شود و نباید بگوییم که قدرت شرط شرعی تکلیف است و اگر تحصیل نشد اشکال ندارد.

نکته دوم اینکه اگر قدرت شرط شرعی باشد عند الشک در حصول قدرت چکار می‌کنید؟ مثلاً عند الشک از حصول استطاعت باید فحص کرد و اگر مکلف بعد از فحص همچنان شاک بود باید اصل برائت جاری کند. (ما نشان دادیم که علم مثل استطاعت نیست زیرا در استطاعت ما راحت اصل برائت جاری می‌کنیم ولی در علم اگر بخواهیم علم را شرط بدانیم باید بعد از فحص به دلیل اینکه

جلسه شصت و سوم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۱/۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

تقریر مرحوم فاضل(ره) از دلیل امام(ره) بر نفی شرطیت قدرت عقلی بحث پیرامون فرمایشات آیت الله فاضل در تقریر کلام امام خمینی در مسأله نفی شرطیت قدرت عقلی در تکالیف بود و فرمودند: در نفی شرطیت قدرت علاوه بر اینکه در احکام عقلیه چنین قضیه شرطیه وجود ندارد که مانند استطاعت گفته باشد که «إن استطعت فحج» و امکان هم ندارد، ادله دیگری داریم که چنین اشتراطی را نفی می‌کند. بیان دلیل اینکه مشهور می‌گویند قدرت شرط تکلیف و از مقدمات وجود است. در بحث مقدمه واجب خواندیم که چند نوع مقدمه داریم. مقدمه علم، که همان احتیاط و اصاله‌الاشغال است که برای علم به فراغ ذمه از تکلیف است و خود مکلف هم می‌داند که بیشتر از مقدار واجب را آورده است برای اینکه علم به فراغ ذمه از تکلیف پیدا کند. مقدمه صحت همان مقدمه وجود ماموریه است بنابر اینکه ماموریه صحیح در واقع عمل صحیح ماموریه است. در مقدمه وجود هم بحثی نیست و تحصیل مقدمه وجود لازم است ولی مقدمه

حصول عذر دارند احتیاط می‌کنند، لذا هر دو مطلب که عقل می‌گوید تا می‌توانی به دنبال قدرت باش و اگر حاصل نشد احتیاط کن و عقل نمی‌گوید که اگر شک در حصول قدرت داشتی برایت جاری کتبه یک جا بر می‌گردد.

آیت الله فاضل خیلی از مطالب امام را اینجا بیان نکردند تا ینکه مطلب محکمتر از این شود. ما در آینده با روال امام بیان خواهیم کرد.

ماحصل مطالباًیان است که علم شرط نیست و ما چنین شرطیه در احکام عقل نداریم و اگر علم را بخواهید مثل استطاعت شرط کنید گرفتاری مبنایی و بنایی به وجود می‌آید، قدرت نیز شرط نیست، زیرا عقل به ما اجازه نمی‌دهد که قدرت تحصل نکنیم و اگر شک داشتیم اصالۃ البرائة جاری کنیم، بنابراین از این تحلیل نتیجه می‌گیریم که علم و قدرت شرطیتی برای تکلیف ندارند و نمی‌شود علم و قدرت را شرط تکلیف دانست.

تصحیح تکلیف به فعل مهم با توجه به مبنای خطابات قانونی

با توضیحات ما شرطیت شرعی و شرطیت عقلی خراب شد، پس ترتیب مبنای از بین می‌رود زیرا ترتیب یا متوقف است بر اینکه عصيان اهم شرط شرعی تکلیف به مهم باشد که این را اشکال کردیم و یا متوقف است بر اینکه شرط عقلی وجود داشته باشد و قدرتی باید و از باب دخالت قدرت، ترتیب درست شود، لکناین را هم اشکال کردیم.

کماکان شاک هستیم یقین می‌کنیم که شرطی وجود ندارد و لذا مشروط منتفی است و نیازی به اصل برایت نیست در صورتی که مشهور می‌گویند باید اصل برایت جاری کنید) در بحث قدرت عقلی اشکال شدیدتر از بحث علم است زیرا مشهور می‌گویند اگر مکلفی شک در قدرت داشت و فحص کرد متوجه شد که قدرت ندارد باید احتیاط کند و عمل را انجام بدهد در صورتی که اگر قدرت شرط شرعی بود و شرطیت افعیت تکلیف بود مکلف باید عند شک و بعد از فحص، اصل برایت جاری کند. لذا در واقع یک نوع مشکل و تهافتی وجود دارد بین اینکه مشهور از یک طرف بگویند حکم فعلی مشروط به قدرت است و از طرف دیگر عند الشک در حصول قدرت، بعد از فحص اصل برایت جاری نکنند بلکه اصل احتیاط را جاری بدانند. این دو حرف جور در نمی‌آید. اما اگر حرف امام خمینی را بزنند اشکال مرتفع می‌گردد. اگر بگویند نبود قدرت عذر است و کسی که قدرت ندارد معذور در انجام تکلیف است، یعنی اگر قدرت را شرط استحقاق عقوبت دانستند نه شرط و جوب تکلیف و نبود قدرت را عذری برای دفع عقاب دانستند در این حال مشهور می‌توانند بگویند باید در فرض شک در قدرت احتیاط کرد و شک در حصول قدرت عذر نیست زیرا تکلیف به گردن مکلف آمده است و تکلیف هم مشروط به قدرت نیست پس باید احتیاط کند زیرا اشتغال یقینی دارد و تکلیف به گردن او آمده است و باید کاری انجام دهد که برایت یقینی حاصل شود. نمی‌شود شک در حصول قدرت را به عنوان عذر عند مولا قرار داد. پس فتوای مشهور به اصل احتیاط نشان می‌دهد که قدرت شرط تکلیف نیست زیرا اگر قدرت شرط تکلیف باشد عند الشک در قدرت، شک در اصل تکلیف لازم می‌آید و باید برایت جاری کند اینکه مشهور اینجا احتیاط می‌کنند معلوم است که دنبال عذر هستند و معلوم می‌شود که عجز و عدم قدرت عذر است و وقتی شک در

خطاب قانونی عامه همیشه مکلف به همه تکالیف هستیم و اگر قدرت مکلف محدود بود، به مقداری که صرف قدرت می‌کند معذرو است و به مقداری که با وجود قدرت ترک تکلیف می‌کند معاقب است. علم و جهل هم همینطور است. خلاصه کلام امام این است که تقنیتی صورت گرفته است و قانون‌هایی صادر شده است که این قانون‌ها گردن همه مکلفین را می‌گیرد و به حالات کاری ندارد. افراد، مکلف به صلات و صوم و ازاله هستند و همه تکالیف سر جای خودشان هستند و همه هم فعلی آخوند هستند بدون هیچ قید و شرطی مگر قیود شرعیه خود خطابات.^{۸۲}

خطاب گردن شخص مکلف نمی‌آید، بلکه شخص مکلف مخاطب به خطاب قانونی همه تکالیف هست و خطاب غیر منحل و با عنوان مکلف خطاب می‌شود، نه به عنوان زید خاص خارجی، مکلف در فضای قانونی تکلیف می‌شود و خطاب هیچ کاری به مکلف خاص مبتلاء یا غیر مبتلاء ندارد و اگر این سه مقدمه را درست کردیم که اولاً تکلیف روی طبیعی رفته و از داخل طبیعی نمی‌شود خصوصیات و حالات و مصادیق را دید و ثانیاً خطاب عامه است و این به خطابات شخصیه انحال پیدا نمی‌کند و ثالثاً مزاحمت‌ها در عالم مصادیق خاص خارجی است، در این فضا

۸۲. سوال: همه خطاب‌ها عمومی هستند و فقط گردن یک مکلف آمدنده یا شخصی هستند؟ من مخاطب هستم یا نوع مخاطب هستند؟

جواب: من به عنوان اینکه مکلف هستم مورد خطاب هستم نه به عنوان شخص خاص خارجی، پس منظور از من، مکلف است و هیچ کاری به یک مکلف خاص خارجی ندارد.

حضرت امام می‌فرماید: با توجه به اشکالات بالا ترتیب مورد اشکال واقع شد لکن برای تصحیح تکلیف به فعل مهم راه بهتری درست می‌شود که ما را بی نیاز از راه ترتب می‌کند که امر اهم و مهم در عرض هم هر دو گردن مکلف را بگیردو دیگر نیازی به ترتیب نداشته باشیم و برای توضیح صورت مذکور می‌فرماید اهم مطالبی که ما گفتیم این است که اولاً خطابات عمومی هستند و ثانیاً علم و قدرت شرط نیستند و ثالثاً تراحم در طبیعت امکان ندارد وقتی تکلیف بر سر طبیعی‌امد تراحم در آن معناد ندارد زیرا تراحم بر سر وجود است در حالی که تکلیف سر طبیعی‌رفته است و اصلاح ناظر به وجود و حالات شخصی نیست زیرا ما حساب عموم و اطلاق را از هم جدا کردیم. طبیعی صلات ربطی به صلات آن اول و صلات آن دوم و آن سوم ندارد بلکه تکلیف طبیعی ازاله است. پس وقتی طبیعی ازاله نجاست از مسجد واجب استاز درون این طبیعی نمی‌شود حالات وجود را دید زیرا طبیعی مرآت افراد و تشخصات و تعینات وجودی نیست و از طرفی مزاحمت برای تشخصات و تعینات است. آیت الله فاضل می‌فرماید: در فضایی که اولاً تکلیف روی طبیعی رفته است و مزاحمت‌ها برای تشخصات و تعینات استو تکلیف طبیعی کاری به حالات و شرائط مکلف ندارد و ثانیاً خطاب قانونی است، تاثیر خطاب قانونی را بعد خواهید دید. مکلفی که الان در گرفتاری ازاله و صلات افتاده است و خطاب شخصی هم که در دو مرحله به مکلف خطاب شود وجود ندارد، بلکه خطاب، خطاب قانونی است و این خطاب نه با مبتلای ازاله کار دارد و نه با غیر مبتلاء، بلکه خطاب قانونی می‌گوید «یا ایها المکلف یجب عليك الصلاه» کاری به مکلف مبتلا ندارد بلکه خطاب قانونی است و کلی است و غیر منحل است و ثالثاً علم و قدرت هم هیچ ربطی به تکلیف نداشتند، بدون اینکه نیازی به ترتیب باشد مشکل را حل می‌کنیم. خلاصه مطلب این است که در

عقاب می شود، ما هم چنین می گوییم زیرا عذری ندارد کما اینکه می گویند اگر این آقا هر دو تکلیف را رها کند و معصیتی کرد سه عقاب می شود، زیرا قدرتش را صرف عصیان کرده است.^{۸۲}

سوال: چطور عنوان مکلف بر زید تطبیق می کند و چطور مکلف استغراقی است و بدی نیست؟ و این یک عنوان ذهنی است؟^{۸۳}

جواب: ما در ادله شرعی دست نبردیم و موضوع مکلف است مثل مستطیع، مکلف در شرع معنا شده است. و این مشترک است بین همه گروهها است.

سؤال:

جواب: انحلال در ناحیه متعلق است و کاری به مکلف ندارد. این موضوع هر گاه محقق شد این تکلیف فعلیت پیدا می کند با لسان شرعی ولی نسبت به قدرت ما کاری باهش نداریم و نسبه به علم کاری باهش نداریم. هر گاه بر شخصی عنوان مکلف تطبیق کرد مکلف به انقاد غریق شد، انجام عمل واجب است یکبار مکلف به یک تکلیف است و یکبار مکلف به دو تکلیف است اگر مکلف بر یک تکلیف باشد باید یکی را انجام بدهد و اگر مکلف بر دو تکلیف باشد باید دو ترا را انجام بدهد.

سؤال: اینکه تکلیف را منحل نمی دانید شما گفتید که خطاب عامه است.

جواب: عامه از نظر افراد است نه از نظر متعلق تکلیف، مثلا اگر متعلق تکلیف عام استغراقی بود مثل «انقاد کل غریق» به تعدد مصادیقش تکالیف متعدد می شود. ما خطاب را منحل نمی دانیم و گفتیم از درون خطاب، خطاب شخصی در نمی آید تا اینکه بخواهد خطاب بر زید مبتلا باشد. البته اگر آیت الله فاضل مانند حضرت امام همه مقدمات را مفصل بیان می کرد، این قدر بحث محمل نمی شد.

سؤال: عقلاب قبیح نیست که دو تا عقاب باشد

جواب: اینرا قائلین به ترتیب هم قائل بودند.

مکلف‌ها گاهی وقتها خود را مخاطب به یک تکلیف می دانند مثلا نمازش را خوانده و الان می آید داخل مسجد می بیند مسجد نجس است، در اینجا مکلف ازاله انجام می دهد و اگر قدرت بر انجام ازاله نداشت معذور است و اگر جاهم به نجاست شد معذور است. در اینجا یک تکلیف متوجه این شخص به عنوان مکلف شده است. گاهی وقت‌ها مکلف در مقابل دو تکلیف قرار می گیرد که به صورت اهم و مهم نیستند و قدرت هم بر انجام هر دو تکلیف دارد اگر قدرت داشت که هر دو را انجام بدهد، باید انجام بدهد قدرت دارد که هر دو غریق را نجات بدهد و هیچ مشکلی هم ندارد. اگر قدرت بر انجام هر دو تا داشت و دوتا را رها کرد در مقابل هر دو معاقب است زیرا قدرت بر انجام هر دو را ترک کرده است و اگر قدرت بر انجام یکی داشت و مثلا مخاطب بود به تکلیف «انقاد الغریق» و دو تا غریق بودند که برایش دو تکلیف ایجاد کرد یعنی عام استغراقی بود یعنی «انقاد کل غریق» ولی قدرت بر انجام یکی داشت، حال اگر قدرت را صرف در انقاد یکی کرد بر آن فعل مصاب است و در ترک دیگری معذور است زیرا عجز از باب قبیح عقاب عاجز عذر است ولی اگر یک قدرت داشت و هیچ کدام را انجام نداد دوتا عقاب می شود. قبل از بحث ترتیب این مطلب را بیان کردیم و همه قبول دارند، حتی قائلین به ترتیب هم قبول دارند لکن ما عرضی کردیم یک قدرت است اگر این یک قدرت را صرف در واجب یعنی انقاد زید کرد بر انقاد زید ثواب دارد و بر ترک انقاد عمر معذور است برخلاف مثال قبل که قدرت بر هر دو تکلیف داشت. اینجا بحثهایی است که به دلیل اینکه با ترتیب مشترک است اشکالی در بیان نیست. آخ در اینجا اشکال کرد که مگر می شود که دو عقاب شود. قائلین ترتیب فرمودند اگر هیچ کدام را انجام ندهد دو

آیت الله فاضل می فرماید اگر مکلف با دو مصدق از تکلیف واقع شد و قدرت بر انجام هر دو داشت هر دو را انجام داد، ثواب می برد و اگر یکی را انجام داد یک عقاب می شود و یک ثواب می برد و اگر قدرت بر انجام یکی داشت یکی از این دو تکلیف را باید انجام می داد، حال گاهی این دو تکلیف در عرض همدیگر هستند یعنی اهم و مهم نیستند، مثل دو غریق که قدر بر نجات یکی را دارد و گاهی وقت‌ها اهم و مهم هستند مثل غریق‌هایی که یکی امام معصوم است و دیگری انسان عادی است، و مصدقی که معصوم است اهم است نسبت به مصدق غیر معصوم یا مثل صلات و ازاله که البته فرق صلات و ازاله با غریق این است که در صلات و ازاله انجام یکی موجب از بین رفتن دیگری نمی شود. در صلات و ازاله اگر شما اهم را ترک کردید و رفتید سراغ مهم، اهم فوت نمی شود ولی در انقاد غریق اگر کسی اهم را ترک کرد و رفت مهم را انجام داد، اهم از بین می رود، پس دو تکلیف است که مکلف می تواند یکی را انجام بدهد و نسبت آنها گاهی اهم و مهم است و گاهی در عرض همدیگر هستند و اهم و مهم هم گاهی به نحو صلات و ازاله است که اهمیت ازاله در وسعت وقت صلات است و اگر شما به دنبال صلات بروی ازاله فوت نمی شود و ما قبلاً گفتیم اینجا یک فوراً فوراً متولد می شود که به آقای خوی یک اشکال بنایی هم گرفتیم علاوه بر اشکال بنایی بر ترتیب داشتیم. اگر مکلف قدرت بر انجام یکی داشت هیچ فرقی ندارد زیرا او مکلف است در عرض یکدیگر هر دو را انجام بدهد. فقط یک سوال لازم می آید که آیا اهم و مهم با این دو تکلیف عرضی

انحلال خطاب را، البته عام استغراقی در ناحیه متعلق است در مثل اوFWA بالعقود یعنی بحث وفا به کل عقد و لی این اوFWA از جهت خطاب انحلال ندارد یعنی حیث عدم انحلال خطاب یک حیث است و حیث متعلق که در طبیعتی باشد یا در عام، حیث دیگر است.

سوال: قائلین به ترتیب چنین نمی گفتند؟

چرا! قائلین به ترتیب گفتند اگر دو تکلیف را ترک کند دو عقاب می شود. تنها کسی که مخالف تعدد عقاب است مرحوم آخوند است که به عنوان اشکال به ترتیب بیان کرد. به نظر ما مکلف دچار دو عقاب می شود چه تکلیف طولی و چه عرضی باشد، زیرا دو تکلیف یقه او را گرفته است ما با عذر سیسیتم را درست می کنیم ما میگوییم این قدرت را اگر صرف امثال کرد معدوز است و اگر نکرد معدوز نیست.

سوال: یک قدرت دارد.

جواب: همه ترتیبی و غیر ترتیبی مانند محقق خوئی و ما جواب آخوند را دادیم که اگر این مکلف قدرتش را صرف انجام تکلیف کرد معدوز است و اگر صرف نکرد دو عقاب می شود. منتها آنان طولی می کردند و ما با توجه به مبانی خود ترتیب را نمی فهمیم و می گوییم که ترتیب و «آن عصیت» لازم نیست.

سوال: این امر استغراقی که شما استعمال کردید عام بود.

جواب: وقتی مطلق بود ما یکبار با طبیعی کار می کنیم و یکبار با عام کار می کنیم. فرمایش آیت الله فاضل ناقص بود، زیرا ایشان این مطالب را در تفکیک عام و مطلق باید می گفت. اگر بگوییم «انقدر کل غریق» این کل غریق می آید سر دال لفظی بر خصوصیات افراد و بعد یک عام استغراقی به وجود می آید و آن موقع عدم انحلال خطاب است که سبب می شود که بحثی لازم آید که شما الان به عنوان مکلف مبتلا مخاطب من نیستید بلکه به عنوان مخاطب عام مکلف هستید نه خطاب شخصی مکلف مبتلا.

سوال: نجفیون انحلال را روی تکلیف می برنند نه خطاب؟

ما دو تا حرف داریم، ما یکبار در یک مقدمه در مورد فرق بین عام و مطلق کار می کنیم و یکبار در مسئله انحلال خطاب و عدم انحلال خطاب کار می کنیم. اینها دو تا حرف است که دو تا را باید کنار هم قرار بدهیم که کسی نتواند از این دو حرف فرار کند. آنچه که با متعلق کار می کنیم بحث طبیعی است. ما بعداً در عبارت این را شرح می دهیم. چرا گفتم توضیح آقای فاضل کافی نبود، زیرا آقای فاضل باید ابتداء عام و ماهیت را هم می گفت و نشان می دادند که این عام و مطلق ناظر به چیست؟ گفتیم که فرمایشات آقای فاضل سبب می شود که بعضی ذهنشان بهم بریزد و فکر کنند که امام عام استغراقی را بیان نکرده است در حالی که امام هم عام استغراقی را بیان کرده است و هم عدم

منافات ندارد؟(که جلسه بعد توضیح می دهیم). من مکلف اگر در جایی وارد شدم گاهی وقت ها مکلف بر یک تکلیف هستم و گاهی مکلف به دو تکلیف هستم و آن دو تکلیف گاهی وقت ها در عرض هم هستند مثل دو غریق معمولی و گاهی یکی اهم و دیگری مهم است مانند اینکه یکی معصوم است و گاهی وقت ها اهم و مهمی هستند که با انجام یکی، دیگری فوت نمی شود مثل از الله و صلات در وسعت وقت که در این فرض آخر که من دو تکلیف دارم و قدرت بر انجام یکی دارم و این دو در عرض هم نیستند یعنی اهم و مهم هستند این سازمانی که ما درست کردیم این را هم حل می کند و اهم و مهمی که آنجا بود یقینا اهم و مهم است خواه نزد مرحوم آخوند باشد که اصلاً ترتیب را قبول ندارد و خواه نزد محقق خویی باشد که ترتیب را با طولیت درست نمی کند و خواه محقق نائینی باشد که ترتیب را با طولیت درست می کند. در هر صورت اهم و مهم سر جای خودش است زیرا به حسب مناطق اهم و مهم هستند و اگر خطاب عامه داشتم و متوجه شدم که این خطاب عامه هیچ نظارتی بر حالات و خصوصیات مکلف ندارد بلکه خطاب عامه و کاری به این ندارد که این مکلف مبتلا به صل و ازل است. بلکه آن مکلف مبتلا دو حالت دارد و می گوید ابتلا و عدم ابتلاء مکلف ربطی به من ندارد. پس من یک خطاب عامه دارم که منحل به خطاب شخصی نمی شود به او می گوید برو انجام بد، اگر قدرت واحد داشت و این قدرت را در اهم مصرف کرد در مهم معدنور است و اگر مصرف در مهم کرد در ترک اهم معدنور نیست و عقابت می شود و در مهم ثوابت می برد و لذا به ترتیب هم نیازی نداریم.

اگر مکلف قدرت خود را صرف أهم کرد ثواب می‌برد و در ترک مهم معذور است و اگر قدرتش را صرف مهم کرد بر انجام مهم ثواب می‌برد و در ترک مهم معذور نیست و اگر هر دو را ترک کرد برای هر دو عقاب می‌شود و این مطلب را همه قائلین به ترتیب بیان کردند و فقط مرحوم آخوند مخالفت کرد.

بررسی فرمایشات محقق سبحانی در بحث ترتیب

حق کلمات و مبانی حضرت امام در فرمایشات آیت الله فاضل اداء نشد. مبنای حضرت امام هفت مقدمه دارد که باید اینها را بیان کنیم. لکن چون مقرر دیگر ایشان آیت الله سبحانی قائل به ترتیب هستند و به بعضی از هفت مقدمه امام اشکال می‌کنند ابتداء باید فرمایش آیت الله سبحانی در تقریر کلمات امام را خوب بیان کنیم تا بتوانیم مهیای جواب دادن از اشکالات ایشان به حضرت امام شویم و بتوانیم حق مطلب را ادا کنیم. لذا ابتداء باید فرمایش آیت الله سبحانی در تقریر ترتیب را که به عنوان تقریر دیگری از ترتیب با مذاق قمیین است بررسی کنیم و بعد ببینم که بر اساس فرمایشات ایشان اشکالات مبنایی و بنائی که ما قائل شدیم و حضرت امام هم در عبارتشان می‌آید وارد است یا خیر؟

ایشان چندین تقریر از ترتیب در کتاب المحصل و کتاب جدید خود بیان می‌کنند و تقریر چهارمی را هم بیان می‌کنند که تقریر منصوب به محقق بروجردی است و از این تقریر خیلی تمجید می‌کنند و بعد اشکالاتی به محقق نائینی بیان می‌کنند و بیان می‌کنند که این اشکالات به تقریر محقق

جلسه شصت و چهارم: مسئله ترتیب

تاریخ : ۹۶/۰۲/۰۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه جلسه گذشته

فرمایشات حضرت آیت الله فاضل تمام شد و همین طور که ملاحظه کردید ایشان منکر ترتیب شدند هم اشکالات مبنایی کردند و هم با فرض قبول مبانی سه گانه یعنی با فرض قبول انحلال خطابات عامه به خطابات شخصیه و قبول شرط بودن علم و قدرت در فعلیت تکالیف و قبول اینکه تراحم در طبائع قابل تصویر است اشکالات بنائی به ترتیب گرفتند که توضیح آن داده شد. مبنای هم فرمایشات حضرت امام را در انکار این سه مبنای بیان فرمودند و نشان دادند که بر اساس انکار این سه مبنای ترتیب به هم می‌خورد کما اینکه فرمایش محقق کرکی اشکال پیدا می‌کند، البته ایشان این مطلب را بیان نفرمودند ولی ما به تبع حضرت امام بیان خواهیم کرد. اگر کسی این سه مبنای را منکر شود تحلیلی که آقایان در ترتیب کردند به هم می‌خورد زیرا توجه دو تکلیف عرضی با خطاب عامه به انسان هیچ اشکال ندارد و عقل در وادی امتحان حکم به معذوریتیا عدم معذوریت مکلف می‌کند.

مولا تکلیف محال نکرده است و نه تنها طلب جمع بین ضدین نکرده است، یعنی طلب جمع بین ازاله و صلات در یک زمان نکرده استکه این تکلیف محال است، بلکه مولای حکیم به دلیل اینکه می‌داندکه این ظرف زمانی گنجایش یکی از این دو تکلیف را بیشتر ندارد و لو هر کدام به نفسه ممکن است، اگر مکلف را تکلیف کند که دوتا را در این ظرف زمانی انجام بدهد او را تکلیف کرده به چیزی که نمی‌تواند انجام بدهد زیرا این ظرف گنجایش یکی را دارد و درست است که مولا یکی بخواسته نه جمع بین این دو ضد را ولی باز هم تکلیف محال است زیرا مثل پریدن به آسمان بدون ابزار است. پس از نظر محقق بروجردی و آیت الله سبحانی تکلیف خواه خودش محال باشد مثل طلب جمع بین ضدین و خواه تکلیف به محال باشد مثل تکلیف به دو فعل در ظرف زمانی که گنجایش هر دو را ندارد -حتی اگر به نوبت تکلیف کند- اینها هر دو محال هستند زیرا داعی در نفس مولا برای بعث مکلف به انجام عمل ایجاد نمی‌شود.

در ما نحن فيه نیز مولا بعث به هر دو نکرده است بلکه در ما نحن فيه مولا می‌گوید بعث من نسبت به مهم در ظرف عدم اهم است و این مشکلی ندارد زیرا نه طلب جمع ضدین است که تکلیف محال باشد و نه طلب کرده افعالی را در ظرف زمانی که گنجایش یکی را بیشتر ندارد (حتی اگر این دو فعل را به نوبت طلب کرده باشد) که تکلیف به محال باشد، بلکه مولا این افعال را به صورت ترتیبی طلب کرده استیعنی مولا از مکلف ابتداء اهم را طلب می‌کندو بعد می‌گوید اگر این ظرف زمانی خالی از اهم شد از شما مهم را طلب می‌کنم و لذا هیچ کدام از محدودهای اینجا نیست. آیت الله سبحانی در جمع بندی نهائی می‌فرماید: اشکالاتی که اینجا قابل تصور است چندتا است یک اشکال

بروجردی وارد نیست، بعد از اختیار ترتیب با این تقریر به امام اشکالاتی را بیان می‌کنند. توضیحی که ایشان می‌دهند عین عبارت محقق بروجردی است و تفاوتی چندانی ندارد و بعد از تقریر کلمات محقق بروجردی یک بیانی هم خودشان اضافه می‌کنند و می‌فرمایند «آن شئت...» یعنی می‌توان این را بیان مستقلی گرفت.

آیت الله سبحانی به تبع محقق بروجردی می‌فرماید: تکلیف به محال نیز محال است زیرا تکلیف گاهی خودش محال است و گاهی تکلیف به محال است. تکلیف محال مثل اینکه مولی طلب جمع بین ضدین کند که تکلیف محال است مثلاً به عباد خود بگوید الان اینجا راهم سفید کنید و هم سیاه کنید که این محال است ولی تکلیف به محال این نیست که تکلیف خودش محال باشد بلکه متعلق تکلیف مشکل دارد. محقق بروجردی می‌خواهد بگوید که تکلیف به محال هم محال است زیرا اگر تکلیف خودش محال نبود ولی متعلق تکلیف مشکل داشت مثلاً مولی بگوید بدون ابزار به سقف بلندی برو در حالی که رفتن به آن بدون ابزار ممکن نیست این تکلیف به محال است. هم تکلیف محال مثل طلب جمع ضدین و هم تکلیف به محال یعنی مکلف کردن شخص به عملی که مقدور او نیست در این جهت مشترک هستند که ایجاد داعی در نفس مولی برای بعث شکل نمی‌گیرد و از این جهت هر دو محال هستند لذا مولا وقتی توجه دارد که جمع بین ضدین محال است دیگر داعی درون نفسش ایجاد نمی‌شود که بعث کند، همچنین وقتی می‌داند که مکلف نمی‌تواند بدون ابزار به روی پشت بام برود، درون نفس او داعی برای بعث ایجاد نمی‌شود. مولای حکیم وقتی التفات به اینها داشته باشد دیگر نمی‌تواند بعث کند. لذا تکلیف به محال به نفسه محال است و در ما نحن فيه

رتبه عدم دیگری است معلوم نمی شود که اختلاف رتبه وجود دارد. البته محقق بروجردی متوجه این اشکال بوده استو ترتیب را متوقف بر اختلاف رتبه نکرده است ولی باز محذور ثبوتی طلب جمع بین ضدین یا محذور ثبوتی دوم یعنی تاثیر گذاری مهم در نفس مولا در ظرفی که اهم تاثیر گذاری می کند وجود ندارد زیرا مهم در جایی که اهم نیست، تاثیر می کند.

سپس آیت الله سبحانی می فرماید: یک بیان دیگری هم برای ترتیب وجود دارد. و می فرماید «ان شئت فجهلا وجهها مستقلا او توضيحا لما» این بیان توضیحی است که می تواند کمک به محقق بروجردی کند و آن اینکه اوامر، امور اعتباری هستند و در امور اعتباری تدافع و تراحم و تضاد وجود ندارد یعنی نمی توان گفت امر به صلات با امر به ازاله تضاد و تراحم دارد یا تدافع دارند یا امر به صلات با امر به قرائت قرآن با هم تلازم دارند و با هم قابل جمع هستند. تلازم یا تدافع یا تضاد در امور اعتباری نیست بلکه ما باید حساب واقعیت های متقدم یا متاخر از اوامر را بررسی کنیم. اگر این واقعیت ها با هم دیگر قابل جمع نباشند تو اند با هم دیگر تاثیر تکوینی در نفس مولا بگذارند آن موقع مشکل پیدا می شود. در ما نحن فیه درست است که این دو واقعیت با هم جمع نمی شوند ولی مولا جمع آنها را نخواسته است درست است که این دو واقعیت با هم تاثیر نمی گذارند ولی مولا تاثیر هم زمان اینها را نخواسته است بلکه مولا اول اهم تاثیر را خواسته است و اگر نتوانست اهم تاثیر کند تاثیر مهم را خواسته است. همانطور که محقق بروجردی فرموده است این ها هیچ مشکلی با هم دیگر ندارند قرار نیست که صلات و ازاله در یک ظرف جمع شوند و قرار نیست در جایی که ازاله می خواهد اثر کند و بعث کند صلات هم اثر کند بلکه وقتی ازاله اثر بر نفس

در مقام تشریع است که مولا طلب کند جمع بین ضدین را که در متعلق اراده تشریعی مولا فی نفسه محال است. اشکال دیگر در مقام تاثیر اراده و نفس مولا است که این هم اشکالی ندارد زیرا فرض این است که اول اهم اثر می کند و اگر اهم اثر نکرد تا مولا بعث به اهم کند، مهم اثر می کند و مولا بعث به مهم می کند.

آیت الله سبحانی ابتداء این فرمایش را تمجید می کند و می فرماید: حسن این بیان این است که محقق بروجردی ترتیب را متوقف بر اختلاف رتبه نکرده است بلکه ترتیب را متوقف بر عصيان اهم کرده است و عصيان اهم یعنی خالی بودن ظرف زمان برای اینکه مهم بتواند محرک اراده مولا باشد و مولا آن را تصور کند و بعث به سمت مهم کند و هیچ قیدی در کلام محقق بروجردی نیست که دلالت بر اختلاف رتبه کند. آقای بروجردی بین طلب جمع بین ضدین با طلب ضدین فرق گذاشته است و این هم حرف خیلی خوبی است که محقق بروجردی می گوید ترتیب طلب جمع بین ضدین نیست تا تکلیف محال باشد بلکه ترتیب درونش طلب ضدین است ولی به این شکل که اگر در ظرف زمانی واحد اهم انجام شدکه این مطلوب است ولی اگر این ظرف زمانی از اهم خالی بود زمینه تاثیر در نفس مولا برای بعث به مهم وجود دارد. پس ترتیب جمع بین ضدین نیست بلکه ترتیب به خاطر قید عصيان اهم، تفرقه بین ضدین است زیرا در ترتیب محرکیت مهم در ظرف عدم اهم است.

آیت الله سبحانی می فرماید: ترتیب ممکن است از ناحیه اختلاف رتبه و طولیت اشکال داشته باشد چنانچه محقق خوئی هم اشکال کرد که اختلاف رتبه مناطق می خواهد و از اینکه یکی از دو فعل در

ایشان تفاوت هایی با تقریر محقق نائینی دارد ولی تقریباً شبیه به تقریر محقق خوئی از ترتب است. لکن با یک پله تنزل، زیرا محقق خوئی گفت ما در ترتب نه طولیت به معنای اختلاف رتبه می‌خواهیم و نه طلب جمع بین ضدین داریم حتی اگر این دو متعلق با هم تضاد هم نداشته باشند اصلاً طبیعت ترتب می‌گوید اینها نباید با هم جمع شوند و تا وقتی مکلف اشتغال به اهم داشته باشد لازم نیست اشتغال به مهداشته باشد.

تمام این مطالب را ما هم تایید کردیم ولی اشکالی اصلی که اینجا وجود دارد این است که عصيان به صورت شرط متاخر شرط شده است یا شرط متقدم و اینکه آیا عزم بر عصيان شرط است یا عصيان خارجی؟ آیا مهمی که مشروط شد به عصيان اهم، این عصيان مسقط است یا خیر؟ محقق خوئی بحث را خیلی جلوتر برد و گفت عصيان مسقط نیست بلکه تحصیل ملاک و تفویت ملاک مسقط است. ما که این مقدار از ترتب را می‌فهمیم. شما برای ما روشن کن که عصيان اهم مسقط اهم است یا نه؟ تازه محقق خوئی با قدرت عصيان را از مسقطیت انداخت تا اینکه اساس ترتب از بین نزود. محقق خوئی خواست باعصيان خارجی کار کند و گفت عقل می‌گوید عصيان -که ما به همین کلام محقق خوئی هم اشکال کردیم و گفتهایم خطاب اهم اگر بخواهد هادم مهم باشد، عزم هم می‌تواند هادم باشد- سوال این بود که عصيان خارجی به نحو شرط مقارن یا متاخر و این عصيان مسقط اهم است یا نه؟ محقق خوئی گفت مسقط نیست زیرا می‌دانست که اگر بگوید مسقط است اساس ترتب از بین می‌رود اگر امر به اهم عصيان می‌شود اهم ساقط می‌شود و تنها مهم می‌ماند که در این صورت کسی با این مشکلی ندارد و لذا ایشان ظرف زمانی را توسعه داد و گفت آخر وقت

مولا یا مکلف نگذشت صلات اثر می‌کند پس جمع بین ضدین و مزاحمت در تاثیر اتفاق نمی‌افتد. خود اوامر هم که امور اعتباری هستند و هیچ مشکلی با همدیگر ندارند. این وجه را به خاطر مقدمه تلازم و تضاد و تراحم که در اوامر اعتباری بیان کردیم می‌توان به عنوان یک وجه مستقل گرفت.

نهایتاً به محقق نائینی اشکالاتی می‌گیرند مثل بحث های اطلاق و عموم و بحث های دیگر و برای رد بعضی از کلمات محقق نائینی از حرف های حضرت امام هم استفاده می‌کنند و می‌فرمایند این اشکالات را کنار بگذاریم ترتب هیچ اشکال دیگری ندارد.

نقد فرمایشات محقق سبحانی در ترتب

کلمات آیت الله سبحانی مخدوش است و ما قبلاً در نقد محقق خوئی اینها را بررسی کردیم و کلمات ایشان ویرایشی ناقصی از فرمایشات محقق خوئی است زیرا در کلمات محقق خوئی طولیت و ترتب نبود و در کلمات ایشان فرض شده بود که علم و قدرت از شوون فعلیت تکلیف است و لذا باس و تحریک و مشابه این فضاهای درون کلمات ایشان بود و تازه محقق خوئی یک چیزی اضافه کرد و گفت اصلاً ترتب تفرقه بین دو امر را ایجاد می‌کند ولو بین آن دو امر تضاد نباشد و این کلام یک پله از فرمایش محقق بروجردی بالاتر است زیرا بروجردی می‌خواهد در فضایی که بین این ها جمع ممکن نیست و در واقع تراحم در تاثیر داشته باشند ترتب را بیان می‌کند ولی محقق خوئی می‌گوید اگر مولا دو چیزی را که بین آنها تراحم هم نباشد به صورت ترتیبی طلب کند، باز اینها با هم جمع نمی‌شوند لذا اگر ما باشیم و فرمایش آیت الله سبحانی، به نظر ما، درست است که فرمایش

باب اینکه خود عصیان مسقط باشد و چه از باب اینکه تفویت ملاک مسقط باشد مثل تحصیل ملاک در باب امتحال باز ترتب مشکل دارد و لذا فرمایشات محقق خوئی و بروجردی راه به جایی نمی برد با قبول اینکه فرمایشات محقق خوئی چند پله جلوتر است.

حال باید در این فضا که انصافاً مدیون آیت الله فاضل هستیم که نقد بنائی ایشان خیلی خوب بود ولی با تکمله‌ای که ما بیان کردیم. ضعف آیت الله فاضل این بود که ایشان خیلی سر اختلاف رتبه مانور دادند در حالیکه ترتب تقریری دارد که درونش اختلاف رتبه نیست و ایشان باید مرکز را سر مسأله عصیان و مسأله مسقطیت و بحث فنی تفویت ملاک ببرد. البته ایشان باز بحث تفویت ملاک را بیان نفرمودند که ما خودمان جواب محقق خوئی را با استفاده از بیانات آیت الله فاضل دادیم. خلاصه مطلب اینکه ترتب حتی با فرض قبول مبانی باز مشکل بنائی دارد.

از باب تفویت ملاک و گفت در واقع اینجا چند تکلف داریم و عصیان آن اول، امر ان اول را اسقاط می‌کند و معصیتش سرجای خودش است و عصیان آن دوم، امر آن دوم را اسقاط می‌کند و معصیتش سرجای خودش است. پس اولاً تقریر شما چند پله پایین تر از تقریر محقق خوئی است با آن توضیحاتی که دادند ثانیاً اشکالات آقای فاضل و اشکالات ما به شما هم وارد است. آیت الله فاضل گفت عصیان مسقط است یا عزم؟ مشهور و آقای محقق خوئی گفتند عصیان مسقط نیست و بحث ملاک است. آیت الله سبحانی باید این را درست کند. اشکال ما این است که اگر عصیان را مسقط دانستیم که می‌دانیم و مشهور از باب تفویت ملاک مسقط می‌دانند ولی با انحلال فور فوراً و لذا محقق خوئی بحث را در ضيق وقت برد و گفت نباید در وسعت وقت که گم شود وقتی اهم عصیان شود امر به اهم ساقط می‌شود و دیگر ترتیبی نداریم. یک اهم داریم که عصیان و ساقط شد و مهم می‌ماند و کسی اینجا بحثی ندارد و در واقع ما نفهمیدیم که ایشان چه شاهکاری را در ترتب داشت و چه جوابی را به اشکالات ترتب می‌دهند. شما سر مسقطیت عصیان یا مسقطیت تفویت ملاک باید مرکز شوید و محقق خوئی اینجا خیلی جلو رفت والا ترتب که فقط با این مطالب درست نمی‌شود و صرف این مطالب که در اصول فقهه هم وجود دارد. محقق خوئی با وجود اینکه بحث ترتب را چند پله جلوتر برد ولی باز اشکال آیت الله فاضل به ترتب باقی است.

در این فضا می‌خواهیم هفت مقدمه امام را وارد شویم و آیت الله سبحانی هفت مقدمه امام را خوب وارد شده است. اگر فرمایشات حضرت امام هم ناتمام باشد و اشکالات آیت الله سبحانی به امام وارد باشد باز ترتب درست نمی‌شود زیرا ترتب اشکال بنائی دارد یعنی مسقطیت عصیان چه از

بررسی فرمایش آقای سبحانی در باب ترتیب

دو مزیت در فرمایش آیت الله سبحانی وجود دارد، اول اینکه ترتیب را متوقف بر اختلاف رتبه نکرند، کما اینکه محقق خوئی هم این گونه تقریر نمودند و ما هم تایید کردیم، دوم اینکه اصلاح اختلاف رتبه را نمی‌شود با عصيان اثبات کرد زیرا اختلاف رتبه مناطق می‌خواهد اگر فرض کنیم امر به مهم در رتبه عصيان امر به اهم است باز اگر عصيان متأخر امر به اهم باشد امر به مهم، مقارن عصيان متأخر نیست. این نکته در کلمات محقق خوئی بود ماهم تایید کردیم. مضافاً بر اینکه ما به تبع حضرت امام بیان کردیم که در عدم بحث تقدم و تاخر راه ندارد پس ترتیب را متوقف بر اختلاف رتبه نمی‌توان کرد و اختلاف رتبه را هم با عصيان نمی‌توان اثبات کرد. این حرف بسیار خوبی است که آیت الله سبحانی به تبع اسناد خود بیان کردند.

نکته مثبت دیگری که در فرمایش آیت الله سبحانی وجود دارد این است که ایشان ترتیب را طلب جمع بین ضدین نمی‌دانند و این حرف بسیار خوبی است و محقق خوئی و محقق نائینی نیز چنین گفتند و ما هم قبول کردیم. پس ترتیب طلب جمع بین ضدین نیست بلکه ترتیب جمع دو طلب است که زماناً با هم دیگر هستند و اختلاف رتبه هم در آن نیست و این دو طلب در مثال ما یکی طلب ازاله است و دیگری طلب صلات است.

لکن دو نکته خوبی که در فرمایشات محقق خوئی است و در فرمایشات آیت الله سبحانی نیست این است که محقق خوئی فرمودند حتی اگر متعلق این دو طلب تضاد هم نداشتند ولی ترتیبی بودند،

جلسه شصت و پنجم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۲/۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

در جلسه قبل بیان کردیم تقریریکه آیت الله سبحانی از محقق بروجردی بیان فرمودند و تمجید نمودند تقریری است که چند رتبه از تقریر محقق خوئی عقب تراست و ما چون به تبع آیت الله فاضل فرمایشات محقق خوئی را اشکال کردیم تقریر آیت الله سبحانی را هم مخدوش می‌دانیم.

بعضی از دوستان درخواست کردند اشکالاتی که تقریر آیت الله سبحانی وارد است را به صورت شمارگذاری بیان شود.^{۸۴}

^{۸۴}. المحصل في علم الأصول؛ ج ۲؛ ص ۵۷.

شرط مقارن است و یکبار به شکل شرط متاخر است و از نظر ایشان عصيان خارجی به شکل شرط مقارن موضوع بحث ترتیب است. بعد از ورود به فضای بحث، دید که ترتیب به نحو از بین می‌رود زیرا اگر عصيان خارجی به شکل شرط مقارن دخالت کند یعنی امر به اهم ساقط می‌شود و آن موقع اجتماع دو امر در ظرف زمانی واحد شکل نمی‌گیرد در حالیکه اساس ترتیب بر این است که اینها باید با هم جمع شوند. آیت الله سبحانی برای درست کردن ترتیب، باید همانطور که محقق خوئی به این مسأله پرداخته است، این اشکال را حل کند. اینکه آیت الله سبحانی فرمودند اساس ترتیب بر اختلاف رتبه نیست درست است و اینکه فرمودند اساس ترتیب بر اجتماع دو طلب در زمان واحد است، این هم درست است ولی ترتیب وقتی محقق می‌شود که ایشان تکلیف عصيان را معلوم کنند و تا وقتی این را معلوم نکنند ترتیب شکل نمی‌گیرد. محقق خوئی متوجه بود که عصيان خارجی به شکل شرط مقارن دخالت دارد و التفات داشت که در این صورت دچار اشکال می‌شود زیرا عصيان خارجی بنایر نظر مشهور امر به اهم را ساقط می‌کند و لذا دیگر این دو امر در زمان واحد جمع نمی‌شوند و لذا برای شکل دادن به ترتیب فرمود آنچه مسقط است تفویت ملاک است و تا ملاک تفویت نشود امر به اهم ساقط نمی‌شود ولو عصيان خارجی وجود داشته باشد. مقصود محقق خوئی این بود که وقتی عصيان خارجی محقق شود، مطلوب یکی بیشتر نیست و اگر جمعشان هم بکنید باز مطلوب مولا یکی است، لذا مهم را معلق بر عصيان خارجی اهم می‌کند ولی برای اینکه ترتیب شکل بگیرد عصيان را مسقط نمی‌داند در حالیکه این نکته در فرمایشات آیت الله سبحانی نیست. محقق خوئی انصافاً حکیمانه سعی کرده است این دو نکته به صورت یک پازل در آورد، از یک طرف در ترتیب جمع بین مطلوبین هم که بکنید یکی مطلوب است زیرا یکی معلق بر

جمع بین آن دو مطلوب نبود و این کلام بسیار خوبی است و کاملاً محوریت این بحث را نشان می‌دهد، مثلاً اگر مولا دخول در صلات و قرائت قرآن که با هم تضاد ندارند و مثل صلات و ازاله نیستند که با هم جمع نشوند را به صورت ترتیبی بخواهد و مکلف جمع بین این دو کند، مطلوب را مولا را انجام نداده است زیرا مطلوب یکی از این ها است زیرا اینها قابلیت جمع دارند و تضاد ندارند. جالب اینکه در نقد هایی که به محقق نائینی کردند این اشکال وارد است یعنی آیت الله سبحانی باز التفات جدی نکردند. ترتیبی ها این قدر می‌خواهند مسأله را جلو ببرند و بگویند حتی اگر فرض کنیم جمع این دو ممکن است باز جمع بین این دو مطلوب نیست. محقق خوئی مثال می‌زند که اگر مولی گفت من صلات و قرائت قرآن را ترتیبی می‌خواهم، با وجود اینکه این دو تضاد ندارند اگر مکلف بین این دو جمع کرد معناش این است که مولا یکی از این دو را بیتشر نمی‌خواهد. لکن آیت الله سبحانی در جایی به محقق نائینی اشکال می‌کند که اگر در جایی مکلف بتواند به طریق اعجاز این دو را جمع کند چرا این دو مطلوب نباشد و اصلاح به این نکته‌ای که قائلین به ترتیب بیان کرده‌اند پرداخته است؛ لذا فرمایش محقق خوئی از این جهت جلوتر است.

نکته بعدی که در فرمایش محقق خوئی مطرح است و آیت الله سبحانی در ترتیب خوب به آن پرداخته است مسأله عصيان و عزم بر عصيان و مسأله مسقطیت عصيان است و انصافاً آیت الله فاضل به این جهت خوب پرداخته است و بیان کرده است که مسقط عصيان خارجی است لکن آیت الله سبحانی تا این مطلب را درست نکند مسأله ترتیب تمام نمی‌شود. محقق خوئی به این نکته التفات داشت که مایک عزم بر عصيان داریم و یک عصيان خارجی و عصيان خارجی یکبار به شکل

عصیان و چند عقاب دارید عصیان آن اول ازالة، امر آن اول را فوت می‌کند و شما وقتی همه را با هم می‌بنیید متوجه این اشکال نمی‌شوید. لذا اگر عصیان خارجی از باب تفویت ملاک مطرح است عصیان مسقط است و عصیان که مسقط شد اساس ترتیب به هم می‌ریزد و هیچ ظرفی نداریم که اینها با هم جمع شوند. خلاصه به ترتیب محقق خوئی که تصویری جلوتر است این اشکالات وارد است و لذا ما حتی با قبول مبانی آقایان باز نمی‌توانیم فتوا به تصحیح ترتیب بدھیم. کلام محقق نائینی را به دلیل اختلاف رتبه قبول نکردیم بود به کلام محقق خوئی و بروجردی که اختلاف رتبی نبودند و البته محقق خوئی جلوتر هم رفت و عصیان خارجی و عدم تضاد را هم کار کرد اشکال بنائی کردیم، لذا پرونده فکره ترتیب بسته می‌شود.

تقریر آقای سبحانی از فرمایش حضرت امام

تقریر آیت الله فاضل درباره کلام حضرت امام خالی از اشکال نیستو انصافاً تقریر آیت الله سبحانی قوی تر و بهتر است و خیلی پخته و خیلی اساسی هفت مقدمه امام را بیان کرده است. البته ایشان هم یک نکته از در کلمات حضرت امام را بیان نکرده است و همین نکته سبب شده است بعداً به امام اشکال کند. ما ابتداء تمام این مقدمات را بیان می‌کنیم و بعد نکته‌ای که آیت الله سبحانی بیان نکرده را هم بیان می‌کنیم.

امام در تحلیل ترتیب هفت مقدمه بیان می‌کنند که آیت الله سبحانی در تهذیب این‌ها را خوب تقریر کرده و در المحسول هم بیان خوبی دارند و تصریح می‌کنند که این فکر جدیدی است. خلاصه فکر

عصیان دیگری است و کاری هم به تضاد دو متعلق نداریم و از طرف دیگر چون قوام ترتیب به اختلاف رتبه نیست و باید این‌ها در یک زمان جمع شوند پس باید مسقطیت عصیان خارجی از بین بود تا اینها در یک زمان با هم جمع شوند. لذا فرمایشات آیت الله سبحانی ناقص است. بعد ما گفتم که حالاً که معلوم شد فرمایش محقق خوئی چند پله جلوتر از فرمایش محقق بروجردی و آیت الله سبحانی است ولی اشکال ما و استاد ما وارد است.

ما به محقق خوئی گفتم وقتی شما می‌گویید که خطاب اهم می‌خواهد موضوع خطاب مهم را بردارد یعنی در ظرف عدم اهم مهم مطلوب است باید فقط عصیان خارجی را شرط بدانید زیرا عزم بر عصیان نیز این کار را انجام می‌دهد پس چرا به محقق نائینی در این باره اشکال کردید. و اگر فقط عصیان را می‌خواهید برای اینکه نشان بدهید مطلوب همیشه یکی است و اگر اهم نبود مهم مطلوب است، پس چرا اصرار بر عصیان خارجی دارید. مشهور که با عصیان خارجی کار کردنده به دلیل این بود که عصیان را مسقط می‌دانند در حالیکه شما عصیان را مسقط نمی‌دانید و عصیان را فقط برای این می‌خواهید که نشان بدهید در این ظرف دو مطلوب است و فقط یک طلب است^{۸۵} و این با عزم بر عصیان هم شکل می‌گیرد. یک کلام و اشکال مهمتری نیز آیت الله فاضل دارند و می‌فرمایند اگر شما به تبع مشهور عصیان خارجی را می‌آورید، عصیان و امتناع از باب تحصیل و تفویت ملاک کار می‌کنند و شما زمان را موسوع نکنید که ما نفهمیم. شما در ضيق فوراً قرار دارید یعنی چند

۸۵. شاید منظور استاد این است که در محقق خوئی می‌خواهند نشان بدهند که در این ظرف دو طلب است و یک مطلوب، یعنی فقط یکی از متعلق‌های این دو طلب مطلوب در این ظرف هستند.

علاوه بر اینکه مسأله عصیان نیز در فرمایش حضرت امام هست، پس در کلمات امام هم عرضیت مطرح است و هم دخالت عصیان مطرح است؛ در فرمایشات قائلین به ترتیب نیز عرضیت و دخالت عصیان مطرح است.

در ترتیب طولیت نبود و مسأله عصیان هم مطرح بود. لکن ما آخر کار به وسیله عصیان به ترتیب اشکال کردیم و گفتیم که عصیان خارجی، ترتیب را ساقط می‌کند و حضرت امام باید کاری بکند که این دو تکلیف در عرض هم باقی بماند والا اشکالی که ما آخر کار به محقق خوئی گرفتیم به امام هم وارد می‌شود. نهایت تقریب ترتیب این بود که ما یک ظرف داریم و دو امر ولی ما به محقق خوئی اشکال کردیم اهم به وسیله عصیان ساقط است و لذا در این ظرف یک امر بیتسر باقی نمی‌ماند و باید در فرمایش امام باید این مشکل را حل کنیم.

مقدمه اول فرمایشات حضرت امام(ره)

مقدمه اولی که آیت الله سبحانی به تبع حضرت امام بیان فرمودند^{۸۶} این است: مبنای ما در باب اطلاق و عموم هر چه باشد حتی اگر قائل شویم که امر به وجود طبیعت تعلق گرفته است باز اوامر متعلقبه طبائع هستند زیرا خصوصیات فردیه مناط ندارند. آیت الله فاضل باید این مطلب را بیان می‌فرمود و اساساً حضرت امام از همین جا شروع کرده است. هر کدام از این مقدمات به تنها

امام این است که این دو امر را عرضی می‌کند. آیت الله سبحانی توضیح نمی‌دهند با توجه به اینکه ما در ترتیب طولیت را خراب کردیم فرق جوهری این عرضیت با ترتیب چیست؟ ما باید محظ درگیری حضرت امام را با قائلین به ترتیب بیرون بیاوریم. اگر امام در مقابل محقق نائینی عرضیت را مطرح می‌فرمود، روشن بود زیرا محقق نائینی قائل به اختلاف رتبه و طولیت بود. اگر آیت الله فاضل عرضی بودن را مطرح می‌کرد، اشکال نداشت زیرا در تقریب ترتیب قائل به طولیت بود ولی بر آقای سبحانی لازم بود که وقتی در ترتیب طولیت را منکر شد و خواست تصویری از امام به شکل عرضی بیان کند نسبت این عرضی با ترتیب را معلوم کند و الا اگر من گفتم که در ترتیب طولیت نیست و در کلام امام هم طولیت نیست نسبت بین این دو مشخص نمی‌شود. در فرمایش آیت الله فاضل این نسبت روشن است. آقای فاضل نظر امام را عرضی تقریب کردند در مقابل ترتیب که در نظر ایشان طولی بود و دو امر با اختلاف رتبه متوجه یک نفر می‌شد و تا آخر هم ترتیب را طولی معنا کردند و ما هم به ایشان اشکال کردیم که لازم نیست همه بحث های ترتیب را طولی بیان کنید. ولی آیت الله سبحانی به دلیل اینکه ترتیب را از طولیت بیرون آورد و خواست دو امر را در زمان واحد متوجه مکلف کند و از طرفی فرمایش امام را هم به صورت عرضی بیان کند باید فرق این دو را بیان می‌کرد.

اما سوال این است که چه فرقی بین این دو است و این را باید در آینده بیان کنیم.

۸۶. این مقدمه بسیار مهم است ولی در فرمایش آیت الله فاضل نیامد.

اگر امر صلاتی به طبیعی یا وجود طبیعی تعلق گرفته است و تشخصات فردیه خارج از حیطه امر هستند و از طرفی تراحم در خصوصیت فردیه محقق است، پس این امر ناظر به تراحم نیست زیرا فرض بر این است که هر کدام از اینها به تنها یکی کاری دارد و فرض این است که مزاحمت با صلات آن اول و آن دوم و سوم است، بله اگر تراحم با کل صلات بود درست در نمیآمد و لذا قائل به ترتیب هم میگفت اگر مزاحمت با صلات آن آخر باشد قضیه بر عکس میشود یعنی صلات اهم و ازاله مهم میشد و تمام این مطالب نشان میدهد که مزاحمت با تشخض فردیه و خصوصیت فردیه است ولی مزاحمت فردیه با هر مینا و مسلکی خارج از غرض است. این حرف بسیار بسیار مهم امام است و لذا میفرماید: «فلا معنی لإدخال أية خصوصية تحت الأمر بعد عدم دخالتها في الغرض».

برای خراب کردن مبانی ترتیب کافی است. لازم نیست همه این هفت مقدمه را قبول کنید بلکه هر کدام به تنها یکی برای خراب کردن ترتیب کافی هستند.

حضرت امام فرمودند: «إنَّ الأوامر متعلقة بالطائع...»^{۷۷} البتة نه به دليل مبنياً من و اختلافی که با مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهى داشتم که خارج ظرف سقوط است نه ظرف ثبوت تکلیف، فرض کنید ما تا خارج جلو رفتیم زیرا ما سه پله داشتیم یکی طبیعی و دیگر وجود طبیعی و دیگری خصوصیات فردیه و مرحوم آخوند و مشهور اختلاف در این داشتند که تکلیف به صلات خورده است یا به وجود صلات، تکلیف به قصر تعلق گرفته است یا به وجود قصر تعلق گرفته است مرحوم آخوند تعبیر به ایجاد کرده است. وجود باشد یا ایجاد یا طبیعی، در بحث مافرقی ندارد آنچه مسلم است این است که خصوصیات فردیه مناط ندارد. این مقدمه را آیت الله فاضل چرا نیاورده است و در آینده به آیت الله سبحانی اشکال خواهیم کرد که ایشان چطور با فرض قبول این مقدمه، مبنایاً به دنبال ترتیب می‌رود. این مقدمه می‌خواهد بگوید که ما یک صلات داریم و یک وجود صلات داریم و یک صلات در این نقطه و در آن نقطه و در آن اول و آن دوم داریم. صلات در یمین و یسار و صلات در آن اول و آن ثانی و آن ثالث خصوصیات فردیه و تشخصات وجود صلات هستند. ما هر مبنای در عموم و اطلاق داشته باشیم مسلماً خصوصیات فردیه متعلق تکلیف نیستند زیرا غرض مولا قائم به نفس طبیعت است با هر خصوصیتی که تشخض پیدا کند. امام می‌فرماید: «لأنَّ الغرض قائم بنفس الطبيعة؛ بأيَّ خصوصية تشخصت و فيِ ضمن أيَّ فرد تحققت،

این از جهت برهان عقلی، اما یک دلیل لفظی هم وجود دارد و آن اینکه «علی آن الهیئت تدلّ علی البعث و المادة علی الماهیة الابشترط، فلا دالّ علی الخصوصیات»^{۸۹} امر یک هیات و یک ماده دارد، سوال، کجای امر تقيید به خصوصیت فردیه دارد؟ آیا هیات مقید شده است یا ماده امر؟ پس دو دلیل بیان می‌فرماید. دلیل اول ثبوتی است و می‌گوید خصوصیات فردیه بیرون از مناطق است و امر نمی‌تواند بیرون از مناطق برود. اگر این دلیل موثر باشد ظاهر دلیل را هم می‌تواند دستکاری کند. دلیل دوم را با «علی» بیان می‌کند و می‌فرماید در ظاهر دلیل هم چنین دالی، نه از جهت هیات و نه از جهت ماده‌داریم. ما بیان کردیم این حرف‌ها خیلی خوب هستند به جهت اینکه با همه مبانی درست است. اگر شما بگویید ما دال بر ایجاد داریم ولی ایجاد طبیعت. ما خواهیم گفت آن هم یک حرف دیگری است که بعداً تبیین خواهد شد.

مقدمه اول بسیار مقدمه کلیدی است و این در فرمایش آیت الله فاضل وجود ندارد و ایشان از همان اول که شروع کردند بحث را برده‌اند سر عموم و اطلاق و دیگر بحثهایی که بیان کردیم.^{۹۰}

۸۹. همان

۹۰. سوال: آیا تراحم در ملاکات هم امکان دارد؟

جواب: اگر ملاکات در حد طبائع باشند خیر. ایشان می‌گوید تراحم مال تشخصات فردیه است.

سوال: آیا اوامر را نمی‌شود مشروط به عدم افراد خارجی کرد؟

جواب: امر ناظر بر فرد نیست و دال بر آن وجود ندارد. دال عقلی هم نداریم عقل می‌گفت امر تابع مناطق است و مناطق در طبیعی است. مزاحمت مال خصوصیات خارجیه است. محقق خوئی هم اینها را خوب گفت و مزاحمت مال این است که تشخض آن اول و تا آن پنجم صلات با ازاله مزاحمت است و از آن ششم به بعد مزاحمت ندارد.

نیز کلام سازگار می‌باشد زیرا خصوصیات فردیه مناط ندارند و ما نمی‌توانیم خصوصیات فردیه که خارج از محدوده مناط و ملاک هستند را در محدوده طلب وارد کنیم و همچنین در عالم اثبات، در صیغه افعال دالی برای بیان خصوصیات فردیه نداریم و لذا با توجه به اینکه بعداً در بحث تراحم روشن می‌شود که تراحم ناظر به خصوصیات فردیه است این مقدمه نقش بسیار حیاتی در تنازع مباحث حضرت امام دارد و لذا بیان این مقدمه خیلی مهم است و نباید مختار حضرت امام را از بحث اطلاق شروع کردن اینکه توهم این برود که مباحث ایشان اشاره به اختلافات مبنایی دارد، پس مقدمه اول مورد اتفاق همه است و خصوصیات فردیه به دلیل اینکه مناط ندارند و به خاطر اینکه در صیغه افعال دالی بر بیان خصوصیات فردیه وجود ندارد خارج از طلب هستند.

مقدمه دوم فرمایشات حضرت امام

مقدمه دوم که در کلمات آیت الله فاضل خیلی مختصر آمده است و در فرمایشات حضرت امام خیلی کامل بیان شده است که ما اطلاق را باید درست معنا کنیم. حضرت امام می‌فرمایند معنای اطلاق بعد از تمامیت مقدمات حکمت این است که طبیعت تمام الموضوع حکم است و اگر گفته‌ی معنای اطلاق این است که طبیعت صلات تمام الموضوع حکم است یا مثلاً در «اعتق رقبه» رقبه تمام الموضوع حکم به وجوب عتق است زیرا در اینجا متعلق تکلیف «اعتق» است و «رقبه» موضوع است و فرقی نمی‌کند خواه ما در ناحیه متعلق صحبت کنیم و خواه در ناحیه موضوع، معنای اطلاق این است که تمام الموضوع و تمام المتعلق حکم، طبیعی است یعنی طبیعی بدون

جلسه شصت و ششم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۲/۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

خلاصه جلسه گذشته

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام بود و بیان کردیم که ایشان هفت مقدمه در ارتباط با مسئله بطلان ترتیب و بیان مسلک مختار خود بیان فرمودند که این هفت مقدمه در بیانات آیت الله سبحانی خوب بیان شده است ولی متسافنه بعضی از نکات مهم این مقدمات در بیانات آیت الله فاضل نیامده بود. یکی از مقدماتی که در بیانات ایشان نیامده بود مقدمه اول بود مخصوصاً با اضافاتی که ما بیان کردیم.

حضرت امام در مقدمه اول فرمودند که احکام متعلق به طبائع است زیرا خصوصیات فردیه مناط ندارند و اثباتاً هم نه در ماده و نه در صیغه افعال، دالی برای بیان خصوصیات فردیه نداریم و ما اضافه کردیم که این توضیح حضرت امام بسیار نافع است و حتی با مبانی اصولیونی مثل مرحوم آخوند که قائل بودند متعلق احکام طبائع نیست بلکه مسئله ایجاد طبیعت در حکم مورد نظر است

با مقدمات حکمت بر طرف کنم که بحث مفصلان مطلب در اطلاق احوالی در شخص و فرد خواهد آمد. پس دو مکانیزم وجود دارد یکی مکانیزم اطلاق گیری که تمام موضوع را بدست آوریم خواه طبیعی یا فرد، که در فرد هم لازم است به دلیل مراجعته کرده و موضوع دلیل و حکم و متعلق حکم را مشخص کنیم این موضوع مطلقاً (به اطلاقه) موضوع است یا مقیداً و موضوع را از دلالت لفظی دلیل به دست می‌آوریم. اگر موضوع حکم، طبیعی است طبیعی و اگر فرد است فرد، مثلاً در «اکرم زیدا» موضوع حکم به وجوب اکرام، زید است و در «اکرم کل عالم» باز زید عالم موضوع وجوب حکم به اکرام است. اگر مولاً گفت «زید عالم یجب اکرامه» یا «اکرم زیدا» در اینجا باید بگوییم زید بدون هیچ قیدی یا زید عالم یا زید در هر حالتی یا زید در حالت خاص، من باید یاد بگیرم که مکانیزم اطلاق گیری یعنی اینکه تمام موضوع حکم، موضوع مقید است یا بدون قید؟ آنچه تحت عنوان عموم بیان می‌شود، با دال لفظی بیان می‌شود. امام می‌فرماید اگر کسی خوب این نکته را بگیرد آن موقع چند فرع اصولی برایش بدست می‌آید. اول اینکه متوجه می‌شود حساب حکم عقل و عقلاء از دوال لفظی جدا است. مثلاً وقتی شما یک طبیعی را تحت حکمی فرار دهید و بعد این طبیعی را دست عقل و عقلاء دهید عقلاً بعضی وقت‌ها از درون این طبیعی جریان حکم در تمام افراد در می‌آورد بدون اینکه آن طبیعی دال بر افراد باشد مثل «احل الله البيع» که اطلاق می‌گویید تمام الموضوع حکم به حلیت، طبیعی بیع است، عقلاء می‌گویند حکم حلیت در تمام افراد این طبیعت وجود دارد و لذا حکم به حلیت تمام افراد می‌کنند. حکم عقلاء و به تعبیر بسیار خوبی که در عبارت آیت الله سبحانی آمده است حجت این آیه در ارتباط با همه افراد غیر از این است که گفته شود اطلاق استغراقی است زیرا دال بر استغراق وجود ندارد، بلکه دال بر خود معنای طبیعی بیع

دخلالت شیء دیگر و خصوصیت دیگری متعلق یا موضوع حکم است. اگر طلب مولا در عقد رقه را به صورت موضوع و محمولی و به شکل «الرقه یجب عتقها» در آوریم موضوع در این قضیه، طبیعی رقه است. در ناحیه موضوع و متعلق با خصوصیت و قید دیگری غیر از اینکه تحت بیان حکم آمده است کار نداریم و این همان اطلاق است. بر اساس این فرمایش، نمی‌توان گفت که اطلاق منقسم به بدلیت و شمولیت می‌شود، زیرا بدلیت بیان حکم فرد است و شمولیت بیان حکم افراد است و نیاز به دال دارند که در اطلاق مف偶像 است زیرا دال مسئله اطلاق یکی طبیعی است و طبیعی ارتباطی با افراد و خصوصیات فردیه ندارد و دوم مقدمات حکمت که اگر تمام شوند بیان می‌کنند که طبیعت تمام الموضوع حکم است و دالی وجود ندارد که دلالت بر فرد کند. دال در عمومات، «کل و مجموع و ای» است مثلاً در «کل رقه یا کل عالم» این کل به صورت اجمالی دال بر خصوصیت فردیه است و در «ای عالم و ای رقه» «ای» دال اجمالی بر خصوصیت فردیه است و در جای خودش بیان خواهیم که تقسیم عامبه بدلی و استغراقی و مجموعی، همگی اینها دوال هستند؛ ولی اطلاق می‌گوید طبیعی تمام الموضوع است و لذا بین این دو قول که بگوییم «اعتق رقه و اعتق کل رقه» فرق است کل رقه، مکلف را تا خصوصیات فردیه و افراد خواهد برد بر خلاف اطلاق که دلالت بر طبیعت می‌کند.

نکته خوبیدیگری که حضرت امام بیان می‌کنند و در بیانات آقایان نیامده این است که وقتی عام دلالت بر فرد کرد باز به اطلاق احتیاج استمثلاً وقتی مولا گفت «کل فرد من افراد رقه یجب عتقها» آیا این «کل فرد» به اطلاق تمام الموضوع حکم است یا اگر احتمال دادم قیدی دارد این قید را باید

افراد طبیعی را هم که بیاوری کافی است و اگر مولا گفت این طبیعی را معصوم کن، عقلاء می‌گویند باشد همه افرادش را معصوم کنید حالیکه وقتی به دال و دلیل لفظی نگاه می‌کنیم هر دو طبیعی است و طبیعی از جهت عقلی در هر فردی است اما عقلاء وقتی می‌خواهند با این معامله کنند به صورت مختلف تعامل می‌کنند ولی اگر دال لفظی وجود داشت همانی که دال دلالت دارد. بدون اینکه در این بحث اطلاق دال لفظی وجود داشته باشد دال لفظی این است که طبیعی تمام موضوع حکم است. عقلاء در حکم وضعی حیلت، یک طور تحلیل می‌کنند و در حکم تکلیفی وجود طور دیگر تحلیل می‌کنند و در حکم تکلیفی حرمت به گونه دیگر تحلیل می‌کنند و اگر همین‌ها به فضای سازمان بحث عقلی برده شود یا به فضای دلالت و دلیل برده شود با مشکل روپرور می‌شود زیرا دلالت دال و حاکی می‌خواهد. در اطلاق چنین حکایتی در کار نیست و طبیعی فقط حاکی از خودش است و مقدمات حکتمی گوید این طبیعی تمام موضوع حکم است.^{۹۱}

۹۱. سوال: عقلاء چطور شمولیت و بدليت را می‌فهمند.
جواب: فهم عقلائی است. فهم عقلائی در تحقق طبیعی به تحقق فرد واحد است و در اعدام طبیعی به اعدام تمام افرادش است. شمول را عقلاء نه در بعث و تحقق نه بلکه در حیلت می‌فهمند. معامله عقلاء در تحلیل دلیل به معنای دال لفظی حاکی از فرد نیست زیرا فقط دال حاکی است، در حالیکه معامله عقلاء و حجت قرار دادن دلیل بر استغراق یا بر بدليت در مقام حکم تکلیفی و وضعی، باب دیگری است و اینکه من اینها را ببرم در محتوای دلیل و بگوییم این دلیل دال بر استغراق است بدون دال لفظی حرف دیگری است.

سوال: بعضی وقت‌ها عقلاء از حکم تکلیفی استغراق می‌فهمند؟
جواب: نگویید می‌فهمند بلکه بگویید این را حجت در جمیع افراد می‌دانند یعنی درون حکم، دال بر شمول نداریم. دال بر شمول اگر نداریم معنایش حجت است، بله اگر «العالم» را از الفاظ عموم دانستیم آن را تحلیل خواهیم کرد.

موجود است و مقدمات حکمت است که می‌گوید این طبیعی تمام الموضوع است. اما یک حکم عقلی یا عقلائی وجود دارد-عمداً می‌گوییم عقلی یا عقلائی که بعداً تعیین تکلیف شود - مبنی بر اینکه در این بعی تمام افراد طبیعت، حکم حیلت دارد یعنی در این بعی خاص طبیعت وجود دارد و در بعی خاص دوم هم طبیعت هست و قس علی ذلک. ولی همان طبیعی را اگر تحت امر قرار داید و همین طبیعی را آورید و گفتید عتق کن رقبه را و این طبیعی رقبه را موضوع وجوب عتق قرار دادید حکم عقلائی و عقلی این است که یک فرد است بدون اینکه طبیعی دلالت بر آن یک فرد کند پس دالی وجود ندارد. ما مفصل این مطلب را تحلیل می‌کنیم که نکره یک طبیعی است با یک تنوین تکییر که وحدت طبیعی را می‌رساند و دلالت بر فرد ندارد و لذا به اصطلاح می‌گوییم تخيیر عقلی است ولی اگر همین جمله را با لفظ «ای» تعبیر شود و گفته شود «اگر ای رقبه» یک دال لفظی وجود دارد که از دلیل بدست می‌آید و لذا تخيیر شرعی می‌شود. دال لفظی چه نقشی در دلیل دارد؟ موضوع دال لفظی در دلیلی به آن عام گفته می‌شود بدليت است یعنی «ای رقبه» بدلاً ولی موضوع دال لفظی در دلیلیکه به آن اطلاق گفته می‌شود، تمام الموضوع شدن ماهیت و طبیعت است. پس حکم عقل و عقلاء در تعامل با این دلیل متفاوت است. حکم عقل و عقلاء فرق دارد در مثل «احل الله البع» عقلاء یک طور حکم می‌کنند و در مثل «رقبه يجب عتقها» عقلاء به گونه دیگر حکم‌کنند و اگر همین نکره، در صیاغ نهی و نفی قرار گرفت به گونه دیگر تعامل می‌کنند. خوب توجه کنید حرف حضرت امام این است که وقتی ما می‌گوییم از درون امر، مره و فرد در می‌آید و از درون نهی درون و تکرار در می‌آید منظور ما چیست؟ آیا این از باب دلالت دلیل لفظی است یا از باب یک حکم عقلائی است؟ اگر مولا امر کرد که طبیعی را بیاور، عقلاء حکم می‌کنند که یکی از

ایشان می‌گوید اشکالی که ما به حوزه نجف داریم این است که این حکم عقلایی را به دایره دلالت دلیل می‌کشانند و این اشکال دارد، زیرا دالی وجود ندارد و اگر دال شما لفظ است که چنین لفظی وجود ندارد و اگر دال شما لفظ نیست دالی دیگری وجود ندارد پس با مشکل رو برو می‌شوید.

این تحلیل حضرت امام که خلاصه مباینت باب اطلاق است از باب عموم و در واقع معامله عقلاً بادلیلی است که دال لفظی بر عموم ندارد خواه معامله عقلی یا عقلایی که بعداً تصمیم می‌گیریم که کلام رجل همدانی را عقلایی بدانیم یا عقلی؟

پس این مقدمه ایشان مهم است و این مطلب را هم در موضوع و هم در متعلق حکم بیان می‌کنیم زیرا قانون ما یک قانون است و ما یک متعلق با محدوده مشخص و یک هیات و یک موضوع با محدوده مشخص داریم که اینها باید شماره گذاری شود تا در مقام عمل مباحثت شلوغ نشود. کجا با موضوع و کجا متعلق کار می‌کنیم و کجا با هیاتی که تکلیف را می‌دهد و محدوده‌اش مشخص است. مقدمات حکمت وقتی شکل بگیرد تمام موضوع و تمام المتعلق حکم را نشان می‌دهد.

براساس این تحلیل ایشان که انصافاً تحلیل قابل توجهی است وقتی کسی می‌خواهد با این کار کند باید این تحلیل را در کل علم اصول به صورت منظم جاری کندو الا اختلاط با فضای فرمایشات آغاضیاء و فضای فرمایشات محقق خوئی و محقق اصفهانی شود که در کلمات بزرگانی مثل شهید صدر و محقق خوئی این حرفها زیاد است. حضرت امام می‌فرمایند این را اگر درست کردید آن موقع متوجه می‌شوید که در باب وضع هم تصویر وضع عام موضوع له خاص غلط است زیرا

اگر من باشم و طبیعی، طبیعی دال بر ماهیت است و نمی‌تواند حکایت از فرد کند زیرا حکایت دال می‌خواهد. اگر گفته شود طبیعت ساری در افراد است، ما در جواب می‌گوییم طبیعت نمی‌تواند ساری در افراد باشد زیرا افراد خصوصیات فردیه است و از دورن طبیعی حتی وجود هم در نمی‌آید چه برسد به افراد. البته در آینده ممکن است ما از باب تعلق تکلیف بحث ایجادی که مرحوم آخوند بیان فرمود را عقلاییا درست کنیم.

پس کلام اصلی و مهم حضرت امام خمینی این است که حساب دال جدا از حساب دلالت است. مقدمات حکمت کار خودش را می‌کند دال لفظی نیز کار خود را می‌کند و حجیت یک دلیل نزد عقلاً بر بدلت و استغراقیت نیز، حرف دیگر است.

اما بعداً می‌فرماید بعضی وقت‌ها حرف رجل همدانی عقلایی است و انعدام طبیعی در این اتاق به انعدام همه افرادش در این اتاق است. مولا از من انعدام طبیعی را خواسته است. انعدام طبیعی یعنی اینکه تمام افرادی که از این طبیعی در این اتاق هستند بیرون بروند در صورتیکه حکم عقلی این طوری نیست حکم عقلایی اینطوری است و این حکم عقلایی به معنای این نیست که طبیعی دال بر این افراد است. از درون دلیل فقط مطلوب بودن انعدام طبیعی می‌آید. و عقلاً طبیعی را حجت بر افراد عرضی و افراد طولی می‌دانند.

قضیه اصرار دارد و این مسئله مهم در علم اصول است و آقایان بین باب اتحاد و انتقال با باب مرآتیت و حکایت خلط می‌کنند. در وضع خلط می‌کنند و در تقسیم اطلاق هم خلط می‌کنند.

اما در اصل بحث نزد عقلاء اطلاق یک جا حجت بر استغراق است و یک جا حجت بر بدیلت است و یک جا حجت بر صیغه لا تفعی دلالت دارد یعنی حجت بر دوام و تکرار است.

وقتی «العلماء» صیغه استغراق باشد دیگر طبیعی نیست زیرا افراد تمام الموضوع هستند زیرا صیغه عام وضع برای بیان اجمالی افرادشده‌اند و در نهایت اطلاق آن افراد نیز باید احراز شود و لذا اگر متعلق عام تقييد خورد مانند «العلماء العدول» دلالت بر افراد مقید می‌کند و لذا حضرت امام در بحث از دلالت «او فوا بالعقود» از این مطلب استفاده کرد و فرمود که العقود عام است و دلالت بر افراد عقد می‌کند ولی آیا هر فرد از عقد یا عقد خاص؟ ایشان فرمودند که عقد خاص خلاف ظاهر است و استغراق نوعی خلاف ظاهر آیه شریفه است. پسشما باب اطلاق را از باب عموم جدا کنید و وقتی با اطلاق کار می‌کنید واقعاً با اطلاق کار کنید و قتی با عموم کار کنید با واقعاً با عموم کار کنید وقتی حجت عقلایی را می‌خواهید بررسی کنید یک بحث دیگر است.

ثمره مقدمه دوم فرمایش امام

در مقدمه اول گفتیم که طبیعی فی نفسه دلالت بر فرد نمی‌کند حال ممکن است گفته شود اطلاق طبیعی دلالت بر فرد را درستمی‌کند. اگر کسی بخواهد با اطلاق این کار را بکند ایشان راه را می‌

تصویر وضع عام موضوع له خاص به این است که عام را ساری در افراد بینند که ما این را نمی‌فهمیم. آنچه ما می‌فهمیم این است که در هر فردی یک طبیعی است و طبیعی عقلًا متعدد با فرد است و این غیر حکم عقلاتی است. ما می‌فهمیم که در هر طبیعی یک فرد است و لذا در اینجا ۳۰ یا ۵۰ فرد از طبیعی انسان است ولی اینکه طبیعی دلالت بر فرد کند صحیح نیست زیرا نمی‌تواند حکایت از فرد کند بله مگر اینکه اتحاد طبیعی و فرد، سبب تداعی و انتقال شود و مبنای شما در بحث وضع حکایت نباشد بلکه انتقال باشد و اگر مبنای انتقال را اختیار کردید، آن موقع قسم سوم و چهارم هر دو درست است؛ لذا اگر کسی بخواهد در وضع از باب حکایت حرکت کند قسم سوم و چهارم هردو مشکل دارد و اگر بخواهد در وضع از باب انتقال کار کند چون طبیعی متعدد با فرد است اشکال ندارد و انتقال غیر از حکایت است آن موقع فرد می‌تواند به طبیعی و طبیعی می‌تواند به فرد منتقل کند بدون اینکه حکایت بین طبیعی و فرد وجود داشته باشد.^{۹۲}

پس اگر کسی وضع را دائر مدار حکایت و مرآتیت بداند قسم ثالث و رابع وضع امکان ندارد و هر چیزی مرات خودش است خاص مرآت خاص و عام مرآت عام است. ولی اگر به واسطه اتحاد فرد و طبیعی دنبال انتقال باشید هم قسم سوم و هم چهارم هر دو صحیح است. امام خیلی بر سر این

۹۲. سوال: اگر حکایت را به معنای فنا بگیریم؟

جواب: آیا فناء یعنی اتحاد یا انتقال؟ طبیعی متعدد است یا حاکی است؟ طبیعی مرآت خصوصیت فردیه وجود نیست. از کلمات مشترک استفاده نکنید تا ذهن درست عمل کند. طبیعی مرات وجود و خصوصیات فردیه نیست ولی متعدد با فرد است و این اتحاد سبب انتقال می‌شود.

نیستند یک حجیت عقلائی پیدا می‌کنند در وادی امثال بر همه افراد یا هیچ کدام را افراد یا یک فرد به صورت بدلتی.

مقدمه سوم فرمایشات حضرت امام

مقدمه سوم ایشان هم بسیار مهم است، وقتی این مقدمه با فرمایش آیت الله فاضل مقایسه کنید متوجه میشوید که کلام آیت الله فاضل ناقص است.

مقدمه سوم ایشان این است که محظ تراحم کجا است؟ اگر محظ تراحم را به ما نشان دادند می‌توانند نشان دهند که دالی در واقع نمی‌تواند ناظر بر تراحم یا علاج تراحم باشد لذا تقيید شرعی غلط است و بر تقيید عقلی هم دو فرض حکومت و کاشفیت درست می‌کنند که اینها در فرمایشات آیت الله فاضل نیست.

سوال: اگر کسی در مقدمه دوم بگوید قضایای شرعیه در قوه قضیه حقیقه هستند و مرادش از قضیه حقیقیه این است که متعلق طبیعی است و قضیه حقیقیه در قوه قضیه شرطیه است که فرض وجود شده است و وجود موضوع به تمام افرادش است یا بعضی از افراد لذا خود قضیه شرعیه دلالت بر افراد می‌کند؟

بنده و می‌فرماید نه خود دلیل دال است و نه اطلاق دلیل دال بر فرد است و نه متعلق طلب مولا خصوصیات فردیه است زیرا خصوصیات فردیه مناط ندارند و دال اثباتی هم در ظاهر دلیل موجود نیست از طریق اطلاق هم نمی‌توان دلالت بر فرد را درست کرد، بله اگر عام بود درست بود و دال لفظی بر خصوصیت فردی داشتیم. تمام حرف ایشان در این مقدمه این است که اگر مقدمات حکمت شکل گرفت شما نمی‌توانید دلیلی که مقدمات حکمت درونش شکل گرفته است را از باب اطلاق ساری در افراد کنید. بعد در مقدمه سوم می‌فرماید تراحم در فرد است و آن موقع نمی‌توانید از باب اطلاق، فرد را مدلول امر و طلب قرار دهید.

پس در دایره دلالت دلیل دال لفظی وجود ندارد و نه از طریق خود جعل اولی و نه از طریق اطلاق آن راه برای خصوصیات فردیه وجود ندارد. پس طبع اولی دلیل که در مقدمه اول گفتیم «ان الاامر المتعلقة بالطبع» و اطلاق و مقدمات حکمت نمی‌توانند دلالت طلب بر خصوصیات فردیه را درست کنند زیرا اطلاق می‌گوید این طبیعی تمام الموضوع است یا تمام المتعلق است ولی اینکه راهش باز شود به فرد و خصوصیات فردیه این راهش بسته است. حکم عقلائی یا حکم عقلی بر کفایت فرد در وادی امثال یک حساب دیگری دارد و ربطی به دلالت دلیل ندارد، بله اگر یک لفظی مثل «أی و كل» در دلیل موجود بود دلالت بر خصوصیات فردیه درست می‌شد. و لذا در بحث فقه ایشان با آخوند درگیر می‌شود که تفکیک عام مجموعی و بدلتی و استغراقی تصوری است نه تصدیقی در صورتی که حجیت اینها در اینکه یک فرد باید با چند فرد، تصدیقی است. با اینکه در محدوده دلیل

جواب: نمی شود که متعلق طبیعی به قید وجود خارجی باشد. دال قید وجود خارجیاز کجا می آید؟
قضیه حقیقیه دلالت بر طبیعی می کند و لذا راه بسته شد. اگر گفتید طبیعی دیگر نباید با وجود کار
کنید.

است باز افراد مختلفی دارد و در دلیل تعرضی برای خصوصیات و حالات و افراد نداریم کما اینکه در ازاله نجاست چنین آمده: «يجب على المكلف الازاله النجاسه عن المسجد» و این دلیل کاری به افراد یا حالات مکلف ندارد و حکمکش وجوب است و ازاله نجاست متعلق تکلیف است و ازاله آن اول یا آن دوم کاری به این ها ندارد وقتی در لسان دلیل با همان مقدماتی که عرض شد به حسب معنای اولیه و به حسب اطلاق تعرضی نسبت به حالات و افراد موضوع و متعلق نداریم و ما هستیم و دلیلی که حکم را بردۀ سر عنوان کلی و موضوع کلی و مولادر مقام جعل حکم، حکم را بردۀ سر مکلف به عنوان موضوع، مثل رقبه و بردۀ سر عتق که متعلق حکم است و گفته «الرقبه يجب عتقها» و عنوان کلی در موضوع و متعلق مطرح است و هیچ کاری به حالات و خصوصیات ندارد پس نتیجه این تحلیل این می شود که مسأله تزاحم ربطی به مرحله جعل حکم توسط مولا ندارد بلکه مرحله تزاحم دو رتبه متاخر است، زیرا اول حکم باید بر سر عنوان کلی خود برود و بعد مسأله ابتلاء مکلف لازم آید و بعد از ابتلاء مکلف، مسأله تزاحم لازم آید. حکمی آمد سر عنوان کلی از اله و صلات و مکلف وقتی به مرحله عمل آمد و مبتلاء به عمل شدآن موقع بعضی وقت ها دچار تزاحم می شود و گاهی نمی شود پس تزاحم دو رتبه متاخر از مرحله جعل حکم بر عنوان کلی است و اگر این گونه شد که تزاحم دو رتبه متاخر شد و آن حکم هیچ تعرضی بر ابتلاء و بر تزاحم در وادی ابتلاء نداشت دیگر نمی توان گفت که این حکمی که خورده به حکم کلی، ناظر به مسأله تزاحم است و این فرمایش اول امام است که باز جلوتر از این می بزندو می گویند: اولین برخورد ما اطلاق هم هیچ کاری به حالات و افراد ندارد و از طرفی تزاحم برای دو رتبه بعد است، اولا رتبه

جلسه شصت و هفتم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۱/۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

مقدمه سوم فرمایشات حضرت امام

مقدمه سومی که حضرت امام رضون الله تعالى عليه اراده می فرمایند و آیت الله سبحانی هم در تقریرات و هم در کتاب المحصولخوب تقریر نموده اند این است که اوامر به طبائع تعلق می گیرند و در مدلول اولیه و در اطلاق اوامر، تعرضی برای حالات و افراد موضوع و افراد متعلق وجود ندارد وقتی مولا تکلیف به وجوب صلات می کند اگر بخواهیم به صورت گزاره «المكلف يجب عليه الصلات» در آید، مشاهده می کنید نه در مکلف که موضوع است حالات مکلف و خصوصیات مکلف موجود است و نه در صلات که متعلق است و مسأله ای به نام صلات در مسجد یا صلات در حمام موجود نیست، بلکه فقط یک مکلف و یک حکم به وجوب و یک متعلق تکلیف داریم که صلات است و اگر ما باشیم و لسان دلیل، در هیچ کدام تعرضی برای حالات و افراد مطرح نیست. صلات افراد متعددی دارد که متعلق تکلیف است و مکلف هم که موضوع وجوب صلات

دانست زیرا دلیل اصلا ناظر به تزاحم نیست فضلاً از اینکه بخواهد آن را علاج کند لذا اشتراط عصيان اهم به شکل شرط شرعی غلط است. این گونه نیست که چنین اشتراطی موجود در کتاب و سنت نباشد بلکه نمی‌توان چنین اشتراطی را از دلیلی که دو رتبه متقدم بر تزاحم است داشته باشیم، مگر اینکه کسی قائل به اشتراط عقلی باشد چنانکه مدرسه نجف قائل بودند. حضرت امام می‌گوید آیا عقل می‌خواهد کشف کند از اشتراطی که شارع قائل است یا عقل می‌خواهد حکم به اشتراط کند. این مطلب در بیانات آیت الله فاضل تفکیک نشده است. پس حضرت امام ابتدا ثابت می‌کنند که اشتراط شرعی غلط است و ثانیاً وقتی می‌خواهد دخالت عقل را در این اشتراط بحث کند، می‌فرمایند دخالت عقل یا از نوع کشف است یا از نوع حکم است که بعداً خواهیم گفت هر دو غلط است ولی در این مرحله با این تحلیل اشتراط شرعی غلط در آمد و هیچ کدام از ادله، نه «ازل» در خطاب «المکلف» باید علیه ازاله نجاسه و نه صلات در خطاب «باید علیه الصلات» تعریضی در جعل اولیه و به واسطه اطلاق - به افراد و حالات موضوع و متعلق حکم ندارد، تزاحم نیز دو رتبه متاخر است و علاج نیز یک رتبه متاخر از تزاحم است از علاج هم دست بکشیم در دلیل دال نداریم و نیم توانید علاج را گردن دلیل بیندازید، مگر اینکه بخواهیم علاج را ببرید سر حکم عقل و از ادله شرعیه دست بکشیم که بعد بررسی می‌کنیم. ما با این بیان خیلی کار داریم.

این هم یک مقدمه بسیار خوب و روشن که متاسفانه قسمت پایانی این مقدمه در فرمایشات آیت الله سبحانی به صورت کامل بیان نشده است، ولی بخش اول را خوب بیان نموده است در حالیکه

ابتلاء و مکلفی که آمده در مسجد نماز بخواند که همیشه درگیر با ازاله نیست بلکه بعضی وقت‌ها درگیر است رتبه ابتلاء و رتبه مزاحمت دو رتبه متاخر هستند، اول اینکه حکم باید سر عنوان کلی بیاید و دوم مکلف مبتلاء شود و فقط در بعضی از موارد ابتلاء مسأله تزاحم لازم می‌آید و بعد از توجه به این تکنه متوجه می‌شوید که علاج تزاحم بعد از تحقق تزاحم است و خود علاج تزاحم که دلیل بخواهد تزاحم را علاج کند در رتبه بعد از تحقق تزاحم است. حضرت امام بعد از بیان این مطالب می‌فرمایند: حال فرض کنید ما دست برداریم از این حرف که علاج متاخر از تزاحم است ولی این مقدار را داریم که من هستم و یک دلیل که این دلیل هیچ دلالتی بر فرد مزاحم ندارد دلیل در مرحله جعل حکم است و جعل حکم بر سر عنوان کلی رفته و اطلاق حکم هم دلالت ندارد و لذا هیچ کس نمی‌تواند بگوید که این دلیل خودش می‌خواهد علاج کند زیرا دلیل هیچ تعریضی بر فرد مزاحم ندارد پس چگونه می‌خواهد تزاحم را علاج کند. لذا حرف اصلی امام این است که تزاحم دو رتبه متاخر است و تازه علاج تزاحم نیز متاخر از تزاحم است ولی اگر از این هم دست بکشیم شما چطوری می‌خواهید از دلیل علاج را بدست آورید و اگر کسی در فضای این مطلب قرار گیرد متوجه می‌شود که اشتراط شرعی غلط است.^{۹۳}

حضرت امام می‌فرمایند: مسأله ترتیب را که بحث از اشتراط عصيان اهم می‌کند را به گردن دلیل نمی‌توان انداخت زیرا اشتراط عصيان می‌شود درمان تزاحم در حالیکه دلیل چنین است که «ازل النجاسه و ان عصیت فصل» این «ان عصیت» را نمی‌توان اشتراطی از جانب شارع و از درون دلیل

۹۳. دقت کنید که فرق این کلام با کلام آیت الله فاضل چقدر است.

به مبادی و دوم به تنجز و اشکال سوم دو بخش دارد، بخش عقلی این است که چطور مرحوم آخوند و غیر او قائل به تغییر حکم یا اراده هستند. عجیب تر اینکه این تغییر و تحول حکم، را ساعتی و فردی می‌دانند و سازمان مشهور این گونه است که حکم به صورت ساعتی متغیر است. مثلاً مکلفی که الان غافل و ناسی است حکم فعلی ندارد و اگر نسیان زائل شد حکم فعلی در حق او موجودمی‌شود. مشهور می‌گویند رفع نیسان واقعی است و حکم فعلی واقعاً در حق ناسی مرتفع است و همین که نسیان رفت حکم در حق او فعلی می‌شود، مکلفی جهل مرکب دارد ملحق به ناسی است و جهل مرکب مثل جهل بسیط نیست - آقایان در جهل بسیط اختلافاتی دارند که آیا رفع ظاهری می‌شود یا واقعی؟ ولی در جهل مرکب و در نسیان می‌گویند حکم فعلی ندارد و اگر جهل مرکب و نسیان مکلف زائل شد حکم فعلی بر می‌گردد - یا در وادی قدرت دیگر اینها از مسلمات است. آیت الله فاضل در مسأله جهل قاطعانه گفت مشهور علم را از مراتب فعلیت قرار دادندولی امام با یک دقت بیشتری هر عملی را در کلام مشهور از مراتب فعلیت بیان نمی‌کنند، زیرا حرف مشهور مختلف است و بعضی رفع جهل بسیط را ظاهری می‌گیرند مثل شیخ در حدیث رفع برای جاهل بسیط. مرحوم شیخ انصاری در حدیث رفع برای جاهل بسیط رفع ظاهری و برای جاهل مکلف و ناسی رفع واقعی قائل است. امام می‌گوید از متین کلامات ایشان این در می‌آید که این مکلف وقتی ناسیو جاهل به جهل مرکب استکلیف در حق او فعلی نیست. پس مشهور می‌گویند مکلف در یک حالت حکم فعلی دارد و در یک حالت دیگری ندارد در یک ساعتی این حکم را دارد و در ساعتی این حکم را ندارد. الان که عاجز است حکم ندارد و بعد که برطرف شد حکم دارد و لذا برای ساهی و غافل و عاجز در ساعتی مختلف حکم تغییر می‌کند یا نسبت به اشخاص

کل کلام امام باید به این شکلی که گفتم تبیین شود یعنی بیان شود که حضرت تمام حیث عقل و شرع را جدا کرده است و حیث عقل را هم بهتفکیک کاشفیت و حاکمیت بیان کرده است.

مقدمه چهارم فرمایشات حضرت امام

مقدمه چهارمی که حضرت امام بیان می‌کنند مسأله مراتب حکم است و ابتداء سه اشکال به مرحوم آخوند بیان می‌کنند. ایشان ابتدا می‌فرمایند: مرحوم آخوند و تابعین او چهار مرتبه برای حاکم قائل هستند و بعد می‌فرمایند: اشکال اول مراتب اربعه آخر این است که مبادی حکم را نباید داخل در مراتب حکم دانست مرتبه اقتضاء و بحث ملاکات داخل حکم نیست بلکه این اقتضای حکم است کما اینکه حکم عقل به ترجیز و عدم معذوریت مکلف بر مخالفت حکم، ربطی به حکم ندارد و حکم عقل به اینکه مکلف معذور در مخالفت حکم نیست خارج از مراتب حکم است و این حکم عقل است چنین حکم عقلی ربطی به مراتب حکم ندارد که تفصیل این مطلب خواهد آمد و بعداً خواهیم گفت عقل نه کاشف و نه حاکم حکم شرعی است و عقل حکم خود را دارد. حضرت امام می‌فرماید عقل حکم می‌کند که مکلف کجا در مخالفت حکم معذرو است و کجا معذور نیست و مفصل می‌گویند که هیچ حاکمی نمی‌تواند دخالت در حکم حاکم دیگر کند و عقل سازمان حکم خود را دارد که ربطی به مراتب حکم ندارد لذا نه می‌شود ملاکی که جز مبادی حکم است و نه می‌شود حکم عقل به تنجزی که متاخر از حکم هست را جز حکم دانست. باقی می‌ماند انشاء و فعلیت که به این فعلیت و انشاء یک اشکال مهم دارند که این اشکال دو بخش عقلی و عقلایی است. پس اشکال اول

می‌ماند این است که حاکم وقتی یک چیزی را تصور کرد حکمی را برایش قرار می‌دهد و مولاً یک شیرا به صورت عنوان کلی چه در متعلق و چه در موضوع تصور و حکمی را برای آن جعل می‌کند کهما به این مرحله، مرحله انشاء می‌گوییموقتی حاکم مصلحتی در اجرا این حکم دید و برای اجراء ابلاغ کرداین حکم فعلی می‌شود و حکم انشایی یا حکمی است که خصوصیات و تفصیلات حکم درونش بیان نمی‌شود و به این جهت انشایی است و یا از جهت آنکه مطلقاً بیان نمی‌شود، همین که حکمی سر عنوان کلی می‌رود و اعلان می‌شود بدون بیان خصوصیاتش یا حکم در حدّ یک عنوان کلی مخزون و غیر اعلان شده می‌ماند به این حکم انشائی می‌گویند و مشترک این‌ها این است که به اجرا نمی‌رسد آن طور که انشاء شده است و این انشاء است و طبق این تحلیل، برای تعلق حکم به عنوان کلی، صلاح و مصلحتی است و لذا وقتی می‌گوییم حکمی که نزد ولی الامر مخزون است این جعل درونش صلاح بوده است ولو اجراء این حکم صلاح و مصلحت ندارد و این راهی است که خاتمتیت را درست می‌کند و بعداً مفصل عرض می‌کنم و برای تصحیح خاتمتیت هر راهی غیر از این فرمایش، بسته است، از طرفی این فرمایش حضرت امام نسبت کتاب و سنت را با یکدیگر هم درست می‌کند و هم اینکه یک حکمی صلاح جعل دارد ولی صلاح در اجرا ندارد صلاح در جعل دارد ولی نه جعل با تمام قیود و خصوصیات و مخصوصات بلکه همه بر عناوین کلیه ای انشاء می‌شوند که مقید و مخصوص آن در جای خودش می‌آید و اگر این کلام حضرت امام درست شود، کلی از بحثهای کلامی ما را درست می‌کند و کلی از اجتهادات متنی ما را درست می‌کند و هیچ فرقی بین شارع و غیر شارع ندارد الا اینکه در شارع حاکم یکی است و در عقلاء حاکم چند تا هستند و تابع

می‌گویند حکم نسبت به این شخصی که عاجز است فعلی نیست و شخصی که عاجز نیست فعلی است و اینکه حکمی در ساعتی فعلی باشد و در ساعات دیگر انشائی باشد و نسبت به شخصی فعلی و نسبت به دیگری انشایی باشد. حضرت امام می‌فرماید این تغییر حکم تکویناً با برهان و عقل نمی‌سازد زیرا برهان و عقل می‌گوید که اراده ثبوتی مولاً نمی‌تواند نسبت به شخص واحد و ساعات مختلفه و نسبت به اشخاص متخلق‌متغیر باشد. لذا تعبیر خوبی دارند و می‌گوید این تغییر اراده در حق شارع با عقل و برهان مخالفت می‌کند ولی اگر این را به عالم ثبوت و اراده مولاً نبریم بلکه مسئله را به امور جعلی ببریم آن موقع می‌گوییم که این کلام با قوانین عرفیه و عقلاییه نمی‌سازد. لذا گفتم که اشکال سوم ایشان دو بخشی است یک تحلیلش امتناع برهانی و عقلی را بحث می‌کند اگر سراغ ثبوت برود و یک تحلیلش مسئله عقلایی است. لذا ایشان می‌فرمایند: «إلى غير ذلك مما يدمغه البرهان و حكم العقل بامتناع تغيير الإرادة في حق الشارع، بل و لا يناسبه القوانين العقلائية؛ عالمية كانت أو غيرها». ^{۹۴} و عقلاً زیر بار این حرف نمی‌رود و لذا این اشکال سوم فلیت و انشاء مرحوم آخوند و مشهور را خراب می‌کند. اگر کسی این سه اشکال اساسی حضرت امام را تعقل کرد یعنی اشکال به اقتضاء و اشکال به تنجز و اشکال به تنجز و اشکال به تنجز و اشکال به تعقل کرد و می‌تواند این حرف آفایان در مراتب حکم غلط است و این بحث ما هیچ ربطی آن موقع متوجه می‌شود که اصل حرف آفایان در مراتب حکم غلط است و این بحث ما هیچ ربطی به خطاب ندارد و این یک بحث مستقل است و کاری به این ندرایم که خطاب چیست. پس مراتب مشهور یا عقلاؤ یا عقلایا خراب می‌شود و تنها چیزی که به عنوان قانون عام نزد عقلاء باقی

اکثریت آرا است و همه را امام در عبارات دارند. هم عبارات تهذیب^{۹۵} و هم مناهج را ملاحظه کنید. این تحلیل‌ها که مشهور دارند را غلط دیدیم آن موقع می‌گوییم که ناموس مطرد عقلائی این است و این بحث فعلًا هیچ ارتباطی با خطاب ندارد. ایشان با این تحلیل می‌خواهد سازمان ترتیب را از بین ببرد. البته برای رد حرف ترتیب بخش اول کافی است یعنی این مطلب که مراتب حکم عقلاً و عقلائیاً غلط است ولی برای درست کردن مبنای خودشان بخش دوم لازم است و این‌ها شماره گذاری باید شود. برای رد ترتیب سه اشکال اول کافی است.

۹۵.۴۳۳؛ ج ۱؛ ص ۱۰۵. تهذیب الأصول؛

حکمی بر اساس مصلحت یا مفسدہ جعل شود و این حکم جعل می شود ولی اجرا نمی شود زیرا مصلحتی در خود جعل وجود دارد و در آینده خواهیم گفت که مسأله خاتمتی را با این مبنای توانیم حل کنیم، یعنی شارع جعل حکم می کند و در این جعل حکم دو حیثیت است یکی اینکه صلاح و فساد شی را تصور کرده است و حکمی بر طبق این مصلحت و مفسدہ واقعی جعل شده است ولی این حکمی است که هنوز مصلحت در اجرا ندارد و فقط جعل آن مصلحت دارد. این دو حیثیت در کلام ایشان وجود دارد که ماباید آنها را در کلام ایشان از هم جدا کنیم مثل نجاست بعض فرق که به حسب واقعیت نجس هستند یعنی مناطق حکم درونشان استتممکن است سوال شود که وقتی در اجراء حکمی مصلحت نیست چه مصلحتی در جعل این حکم است؟ ایشان می فرماید مصلحت دیگری در خود جعل حکم است که ما بعدا در نقل کلام امام این را بیان می کنیم، لذا تعبیر ایشان در این احکام این است که حکم انسایی یا شائی حکمی است که حاکم وقتی شی را تصویر می کند، مصلحت را در شی برای همه مکلفین یا طایفه خاصی می بیند و به تبع آن حکم را جعل می کند ولی مصلحت در اجرا ندارد یا مطلقاً ندارد که این می شود از احکام مخزون عنده ولی الامر که اگر این طور بود حکم را اعلان نمی کند یا مصلحت در اعلان است ولی به شکل مطلق و عام اعلان می شود تا مقید و مخصوص این حکم در لسان خود او یا نائبان او بیان شود لذا حکم انسائی یا شائی حکمی است که اولاً حاکم تصویر کرده است و مصلحت و مفسدہ درون شی است و لذا جعل بر اساس مصلحت و مفسدہ واقعیه است و ثانیاً مصلحت در اجرا ندارد. لذا حضرت امام می فرمایند: «جزم آنَّ فِي جَعْلِ حُكْمٍ لَهُ صَلَاحًا لِحَالٍ أَتَبَاعَهُ يَتَعَلَّقُ الإِرَادَةُ عَلَى إِنْشَاءِ بَصُورَةِ قَانُونٍ»

جلسه شصت و هشتتم: مسئله ترتیب

تاریخ: ۹۶/۰۲/۱۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطاهرين

مقدمه چهارم نظریه حضرت امام(حکم انسائی و فعلی)

بحث درباره فرمایشات حضرت امام درباره مقدمات نظریه ایشان در نقد نظریه ترتیب بود و گفته شد که ایشان در مقدمه چهارم فرمودند که تقسیمات حکم مرحوم آخوند را قبول نداریم و آنچه که می توان از آن در مسأله تقسیمات حکم دفاع کرد این است که احکام را به حکم انسایی و فعلی تقسیم کنیم ولی با توضیحی که ایشان دارند زیرا تعبیر می کنند حکم انسایی یا شائی حکمی است که مصلحت در حکم وجود دارد ولی مصلحت در اجرای حکم به تمامه نیست اگر یک حکمی مصلحت در بیان حکم داشت ولی مصلحت در اجرا نداشت حال یا مطلقاً در اجرا مصلحت نداشت یا اجرا در بعضی از شرایط مصلحت نداشت آن حکم حکم انسایی یا شائی است. حضرت امام در توضیح این مطلب می فرمایند: وقتی حاکم شی را تصویر می کند، می بینید که این شی دارای مصلحت یا مفسدہ واقعیه است و باید به واسطه آن مصلحت یا مفسدہ که در خود شی وجود دارد

هزار باب علم باز می‌شد.^{۹۸} پس این احکام جعل شده است ولی نزد ولی خدا است که یا این احکام را بعداً بیانمی‌کند یا اصل حکم را بیان می‌کند و مقید و مخصوص نزد ولی امر مخزون است، «لکن انساً بصورة العموم والإطلاق؛ ليلحق به خصوصه و قيده، هو نفسه أو وصي بعده» و این حکم نسبت به مخصوصات و مقیداتش انسایی می‌ماند زیرا مخصوصات و مقیداتش اعلام نمی‌شود. حال حکمی که جعلش این گونه شده مصلحت درونش چی بوده که بعداً بیان شود. این خودش کلی مصلحت درونش است و کتاب و سنت نباید از هم جدا باشد و این گونه است و این گونه است که اول و اوست و آخر احکام کتاب و سنت یک واقعیت و یک بیان است و ما بعداً با این‌طلب در علم کلام خیلی کار داریم. ما مشابه همین مسأله را در مباحث مهدویت یک تحقیقی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که در فرهنگ قرآنی بین انتظار و غیبت فرق است و شیعه نیز فرق می‌گذارد و آنها منتظر مصلح غائب هستند و دلیل اینکه چرا مصلح در زمان ظهور متولد نشده است و انتظار باید تؤام با حیات و حضور مصلح باشد، آثار مختلفی استکه بر آن مترتب است.

پس وقی حکم انسائی و شائی داریم که مصلحت در جعل داریم و لی مصلحت در اجراء نداریم و حکمی است که حاکم صلاح تابعین خود را براساس مصلحت و مفسد واقعیه در تحقق یا عدم تحقق دیده است و نتیجه این است که احکام نمی‌توانند تعدد جعل داشته باشند و اول و آخر و اوست احکام یکی است.

کلی لعامة البشير أو لجماعة منهم»^{۹۶} این حکمی که مصلحت در اجرا نداشته است، سوال می‌شود که چرا جعل شده است؟ ایشان می‌گوید زیرا مصلحتی داشته است و تعبیری که بعداً دارند این است که «أنَّ الْحُكُمَ مُنْقَسِّمَةٌ إِلَى حُكْمٍ إِنْشَائِيٍّ؛ وَ هُوَ مَا لَمْ يَرِدِ الْحَاكِمُ صَلَاحًا فِي إِجْرَائِهِ؛ وَ إِنْ كَانَ نَفْسُ الْحُكْمِ ذَا صَلَاحٍ، كَالْحُكُمَ الْمُودُوعَةُ عِنْ صَاحِبِ الْأَمْرِ الْوَالِصَّلَةُ إِلَيْهِ مِنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، أَوْ يَرِدُ صَلَاحًا فِي إِجْرَائِهِ، وَ لَكِنْ انساً بِصُورَةِ الْعُمُومِ وَ الإِلْطَاقِ؛ لَيَلْحِقَ بِهِ خَصُوصَهُ وَ قَيْدَهُ، هُوَ نَفْسُهُ أَوْ وَصِيُّ بَعْدِهِ»^{۹۷} و اصلاً مصلحت در اجراء نداشته است ولی این حکمی که مصلحت در اجرا نداشته است را چرا مولاً جعل می‌کند؟ می‌گوییم که زمان خاتم النبیین است و بعداً در خاتمیت گفته می‌شود: «يَسِّيرُ بِكُلِّ شَيْءٍ مِّنْ خَلْقِهِ وَ يَعْلَمُ مَا يَرِيدُ» و ایشان تمام شود باید جعل بر طبق مصالح و مفاسد واقعیه‌تمام شود و بعد نزد اولیاء‌اللهی به ودیعه گذاشته شود، یا کل حکم یا مخصوص و مقید حکم به ودیعه گذاشته شود، لذا حضرت امام می‌فرمایند: «وَ إِنْ كَانَ نَفْسُ الْحُكْمِ ذَا صَلَاحٍ» این حرف مهمی است که ما بعداً مسأله خاتمیت را با این درست می‌کنیم. یک مرحله این است که هر حکمی می‌خواهد جعل شود بر طبق مصلحت است ولی ما اینجا با یک سری احکام رو برو هستیم که به تعبیر امام در سنبله انشاء باقی مانده است و این جعل باید انجام شود و این جعل باید مخزون بماند به قول خود ایشان در بعضی از بحث‌های کلامی ایشان که اینها از اسرار است در یک روایت حضرت امیرالمؤمنین می‌فرمایند: پیامبر ص برای من هزار باب علم را بیان کردند که هر بایی به

الكافی (ط - الإسلامية)، ج ۸، ص ۱۴۷. «فَقَالَ حَدَّثَنِي أَلْفُ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ يُفْتَحُ كُلُّ بَابٍ إِلَى أَلْفِ بَابٍ».^{۹۸}

تهدیب الأصول، ج ۱، ص ۹۶.۴۳۴.
تهدیب الأصول، ج ۱، ص ۹۷.۴۳۵.

سنبله الإنسائی».۱۰۲ و اگر این طوری بگوییم که انشاء و فعلیت این است نتیجه این است که اگر عذری به وجود آمد و مانعی حادث شد مثلاً حکم به مکلف خاص نرسید و اعلان شد ولی به فلانی نرسید این جهل ربطی ندارد که حکم را انشایی کند بنا به سیستم آخوند زیرا وقت اجرا رسیده است و بیان شده است و لذا فعلی است جهل و عجزیاً اضطرار مکلف سبب نمی‌شود که کرامت حکم فعلی از بین برود زیرا مصلحت در اجرا دارد. حکمی که وقت اجرایش رسیده است و آن اجرا و حکم و موقع اجرا حکمرسیده است فعلی است، زیرا تردد بین انشاء و فعلیت در واقع یک نوع انسباط و انقباط است و این در اراده تقینی غلط است و لذا جلسه قبل گفتیم اراده تکوینی دخیل نیست و اصلاً معنا ندارد مکلفی که یک لحظه عاجز و یک لحظه جاہل است حکم و اراده تقینی به حسب آن، انقباط و انسباط داشته باشد.

سوال: اگر این اراده به طلب عناوین تعلق گرفته باشد، آن موقع قادر بودن یا نبودن انطباقش قهری می‌شود. مولا می‌گوید من نسبت به مکلف قادر اراده دارم وقتی قادر شد منطبق می‌شود و این لعب به اراده مولا نیست.

جواب: آن یک حیث دیگری است. ما گفتیم که اصل انقباط و انسباط در اراده مقنن غلط است. ما در اراده مقنن یک موضوع و یک متعلق تکلیف داریم و این ها ناظر به آن طبیعی هستند و طبیعی ناظر به حالات و افراد خود نیست و از جهت فنی در رتبه خودش است و نمی‌توان قدرت را دخیل در فعلیت قرار داد و فعلیت و انشا را نمی‌توان این گونه معنا کرد و در نتیجه گفت که عجز

همان. ۱۰۲.

قسم دوم احکامی هستند که مصلحت در اجرا دارند، به تعبیر حضرت امام «الذی نسمیه حکماً فعلیاً هو ما حاز مرتبة الإعلان، و تمّ بیانه من قبل المولى بإيراد مخصوصاته و مقیداته، و آن وقت إجرائه و حان موقع عمله».۹۹ پس حکم فعلی حکمی است که وقت اجرا رسیده است یعنی حکم تمام و کمال ابلاغ و بیان می‌شود و لذا حضرت امام می‌فرمایند: «أوفوا بالعقود» حکم انشایی است و مابقی آن بعد از مقیدات و مخصوصات حکم فعلی است و در خلاصه می‌فرمایند: «فتلخّص: أنَّ الْأَحْكَامَ مُنْقَسِّمةٌ إِلَى حُكْمٍ إِنْشَائِيٍّ؛ وَ هُوَ مَا لَمْ يَرِيْ الحَاكِمَ صَلَاحًا فِي إِجْرَائِهِ؛ وَ إِنْ كَانَ نَفْسُ الْحُكْمِ ذَا صَلَاحًا، كَالْأَحْكَامَ الْمُوَدَّعَةِ عِنْ صَاحِبِ الْأَمْرِ الْوَالِصَّةِ إِلَيْهِ مِنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، أَوْ يَرِيْ صَلَاحًا فِي إِجْرَائِهِ، وَ لَكِنْ أَنْشَأَ بِصُورَةِ الْعِلُومِ وَ الْإِلَطْلَاقِ؛ لِيُلْحِقَ بِهِ خَصْوَصَهُ وَ قِيَدَهُ، هُوَ نَفْسُهُ أَوْ وَصِّيَ بَعْدِهِ، وَ إِلَى حُكْمٍ فَعْلَى قَدْبَنْ وَ أَوْضَحَ بِخَصْوَصَهُ وَ قِيَوْدَهُ، وَ آنَّ وَقْتَ إِجْرَائِهِ وَ اِنْفَاذِهِ».۱۰۰ و حکم فعلی نیز، حکمی است که ابلاغ شده است و بیان شده است زیرا مصلحت در اجرا رسیده است.^{۱۰۱}

ایشان می‌فرماید: پس یک حکم انشایی و شائی داریم که وقت اجرایش نرسیده است و در سنبله تشریع باقی مانده است، و می‌فرماید: «إِنْ سَاعَدَتِ الْأَحْوَالُ وَ وَجَدَتِ شَرَائِطُ الْإِجْرَاءِ يَأْمُرُ الْحَاكِمَ بِإِعْلَانِهِ وَ إِيصالِهِ إِلَى الْمَكْلَفِينَ، وَ إِلَّا فَيُترَكَ تَنَاسُبُ الْمُحِيطِ وَ اسْتَعْدَادُ النَّاسِ بِقَبُولِهِ، وَ يُتَرَكُ هُوَ فِي

تهدیب الأصول؛ ج ۱؛ ص ۹۹۴۳۵.

. همان ۱۰۰.

سوال: اگر مصلحت اجراء از بین برود باز هم فعلی می‌ماند؟ مثل احکام ثانویه مثلاً سنگسار از مصلحت می‌افتد؟^{۱۰۱}

جواب: قاعده‌تا باید از بین نزد و احکام ثانویه‌یک حیث دیگر دارند و از نظر امام احکام حکومتی هستند، پس حیث احکام حکومتی در اجر یک حیث دیگری است که در ذیل «لا ضرر و لا ضرار» این را بحث می‌کنند.

حسن تقریرات حضرت امام این است که از تقریرات تدریس بوده است و لذا بعضی وقت‌ها همه مقدمات نظریه خود را با هم بیان می‌فرموده است، بله اگر کسی بخواهد انبساطی و انقباطی شود کأنّ می‌خواهد عقل را دخالت بددهد زیرا در نقلقید قدرت عقلی وجود ندارد که غیر از استطاعت است که قدرت شرعی است. اگر بخواهد عقل را دخالت بددهد اشکالات ما می‌آید که عقل حاکم است یا کاشف است و اینکه عقل، حاکم در سیستم خودش است و اگر کاشف است چطوری کشف کرده است کما اینکه بعضی ممکن است حیث خطاب را مطرح کنند و بگویند جعل حکم انشایی که تکلیفش معلوم است ولی آیا حکم فعلی که برای اجرا ابلاغ می‌کنند شامل عاجز هم است؟ امام می‌گوید بله، برای همه ابلاغش می‌کنند ولی نه با خطاب شخصی و این کلمات در فرمایش ایشان زیبا است. مقدمات حضرت امام را یکبار روی هم می‌ریزیم و بیان می‌کنیم و یکبار جدا جدا می‌گوییم. اگر با هم بگوییم چنین می‌شود حکم برای اجرا در خطاب قانونی ابلاغ می‌شود که عاجز و جاهل در اجرای آن به حکم عقل محدود هستند زیرا عقل در سیستم خودش عذر را بحث می‌کند لکن ابتداء باید این مقدمات رایکی یکی و به صورت جداگانه تحلیل کنیم و بعد روی هم بریزیم و نقش عقل این است که مکلف کجا از زمرة تقاضات و مطیعین خارج شده و کجا از زمرة عصات خارج شده است.

من فرمایشی که خدمت استاد فاضل داشتم این بود که ما باید هر کدام را جدا جدا لمس کنیم مثلا برای رد مراتب حکم یک جمله کافی است و آن اینکه مراتب حکم آقایان عقلایی نیست به خاطر انبساط و انقباط در تقنیبینی رفت و آمد یک حکمی بین فعلیت و انشاء ولی حرف ما عقلایی است

سبب انشائی شدن تکلیف می‌شود و لازمه سیستم مرحوم آخوند و تابعین او این است که در حکم یک نوع انبساط و انقباط در ارده مقنن دیده شود و این عقلایی نیست و عقل هم می‌گوید درست نیست. عقل می‌گوید حاکم وقی به مصلحت شی نگاه می‌کند اگر علاوه بر مصلحت متعلقدر جعل حکم نیز مصلحتی وجود دارد حکم را جعل می‌کند و اگر وقت اجراء حکم رسیده است ابلاغ می‌کند و موضوع این حکم مکلف است.

برای دخالت بقیه مقدمات باید بگوییم در این قانونی که تقنیبی شد یک موضوع به نام مکلف وجود دارد و یک متعلق به نام صلات و قدرت عقلی در هیچ کجای این دو نیست و یک حیث دیگر خطاب است، خطاب گاهی وقت‌ها «یا ایها الناس» و گاهی اوقات «یا ایها المؤمنون» است و لذا اطلاق سیر خودش را دارد و مراتب حکم سیر خودش را دارد و اطلاق موضوع و متعلق هم سیر خودش را دارد و اینکه در تقنیبی مراتب حکم چطور می‌شوند نباید با هیچ کدام از این بحث خلط شود. درون سیستم آقایان انبساط و انقباط اراده است یعنی یک حکم گاهی اوقات فعلی می‌شود زیرا موضوعش مکلف قادر است و گاهی اوقات انشایی می‌شود چون مکلف عاجز حکم فعلی ندارد و این مطلب با فرض اینکه قبول کنیم در لسان دلیل مکلف قادر داری ولی به دلیل اینکه خود حکم را مردد می‌کند پس غیر عقلایی است و آنچه عقلایی است انشاء است با این قیدی که گفتیم یعنی انشا حکمی است که جعل شده برعنوانی که مصلحت و مفسد واقعی دارد ولی چون موقع اجراء آن نرسیده است باید خود جعل ذو مصلحت باشد.

زیرا انشاء بر طبق عنوان کلی و رعایت مصلحت شی است و حکم انشایی و شانی مصلحت در جعل دارد که ما بعدا در سازمان های دینی در علم کلام خیلی از آن استفاده می کنیم مثلا در مسأله خاتمیت زیرا من ختم المراتب باسرها و چیزی باقی نمی ماند و هر چه بوده اتفاق افتاده است ولی این گوشه نیست که بعدی بباید و جعل دیگری کند این جعل می کند و مصلحت هم در این بوده زیرا بعدش چیز دیگری نیست.

که در آینده این مطالب به صورت جامع تری بیان خواهیم و نقش خطاب را هم خواهیم گفت.

قانونی ندارد و باید توجه کنید که این ها دو مسأله است و هر خطاب قانونی خطاب واحد غیر منحل است ولی این گونه نیست که ما در غیر خطاب قانونی الزاماً انحلال خطاب داشته باشیم این ها دو تا مطلب است و حضرت امام در ذیل بحث تصریح می‌کنند که احکام کلی که سر عناوین کلی می‌آیند ولو بحث خطاب قانونی نداشته باشیم باز درون این احکام انحلال نیست؛ پس دو بحث داریم یکی اینکه خطاب قانونی، خطاب واحد است و انحلالی نیست و دوم اینکه بعضی از احکام کلی وجود دارند که منحل نمی‌شوند ولذا اینها دو مسأله هستند و مسأله دوم از ادله مسأله اول است یعنی اگر حضرت امام نشان دادند که بعضی از جاها در احکام عمومی انحلال خطاب وجود ندارد و نشان دادند که در خیلی از اخبار انحلال منتفی است، و این عدم وجود انحلال در اخبار و در احکام عمومی و کلی نشان می‌دهد که مدعای ایشان در قانونی بودن خطاب درست است.

یکی از امتیازاتی که در بیان آیت الله فاضل وجود داشت - و از یک جهت امتیاز مهمی بود و از جهت اینکه قسمت بعد را بیان نکرد شاید ضعفی تلقی شود - همین است که ایشان مسأله عدم انحلال خطاب را سر خطاب قانونی نبردند و این کار خوبی بود و ما می‌خواهیم بگوییم که احکام کلی عمومی هم انحلال ندارند و خطاب واحد هستند و استدلال های امام می‌گویند ما دو بحث داریم و لو اینکه بحث دوم از ادله بحث اول به حساب می‌آید و مدعای ما این است که «کل حکم کلی فهود خطاب واحد» و این حرف مهمی است که دایره آن بیشتر از عدم انحلال احکام کلی است.

با توجه به این توضیح، حضرت امام قصد دارد بحث دوم را بیشتر توضیح بدهند تا بحث اول هم روشن شود. وقتی با بیان امام آشنا شدید فرق عبارات ایشان بیشتر محسوس می‌شود. حضرت امام

جلسه شصت و نهم: مسئله ترتیب

تاریخ : ۹۶/۰۲/۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مقدمه پنجم نظریه حضرت امام خمینی(ره)

مقدمه پنجمی که حضرت امام خمینی رضوان الله تعالى عليه در ارتباط با نقد مسلک ترتیب و بیان نظریه خودشان بیان می‌فرمایند این است که هر حکم قانونی خطاب واحدی است و ما در خطابات قانونی انحلال و تعدد خطاب نداریم و لذا تعبیر می‌کنند «کل حکم کلی قانونی فهود خطاب واحد متعلق لعامة المكلفين»^{۱۰۳} برای توضیح این مقدمه باید توجه کنید که خطاب قانونی و احکامی که به شکل خطاب قانونی بیان می‌شوند خطاب واحدی هستند و تعدد و انحلالی از ناحیه خطاب در اینها نیست حتی اگر مکلفها متکثر باشند و به اصطلاح بین خطاب و مکلفین به این خطاب فرق باید گذشت و عیبی ندارد که مکلفهای متعدد به خطاب قانونی واحد، مورد خطاب قرار بگیرند و همچنین باید توضیح بدهیم بعضی از فرمایشات حضرت امام در ذیل توضیح این مسأله اختصاص به خطاب

تهدیب الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۳۷.

افرادی است که به قم آمدند؟ یعنی منحل می‌شود به زید آمد و بکر آمد و تقی آمد و... که هزار کذب شود. اگر انحلال یک عنوان عام وقتی در خبر می‌آید غلط است و ما وجودانا احساس می‌کنیم خبری که رفته سر عنوان عام، منحل نمی‌شود مثلاً إخبار به مجیء عده از طلاب فلان مدرسه، اگر این عنوان عام، منحل شود معنایش این است که مخبر به عدد افرادی که آمده‌اند دور غمی‌گوید و لو انحالاً و این قطعاً باطل است و چون ملاک انحلال در اخبار و انشاء واحد است اگر در اخبار چنین انحلالی را ملتزم نشویم در انشاء هم نباید ملتزم شویم. این دلائل امام، خیلی روشن نشان می‌دهد که دعوای ایشان فعلاً سر خطاب قانونی نیست و دعوا سر خطابی است که از شخص واحد به صورت خبری یا انسائی صادر شده است که برسر یک عنوان عام رفته است و بحث جعل قانون نیست و بحث قانون در مرحله بعد است که البته کلمات ایشان آنجا قوی‌تر و پخته‌تر است، لذا گفتیم که فرمایش آیت الله فاضل در اینجا بر سر خطاب قانونی نرفته است ولی بهتر بود ایشان این مطلب را بیشتر توضیح می‌دادند که ما ولو الان در احکام شرعی بحث می‌کنیم و سر جعل قوانین عقلایی بحث می‌کنیم و این مربوط به خطابات قانونی می‌شود و کأنَّ اخص از مدعای ما است اعم که درست شود این اخص به طریق اولی درست می‌شود ولی این مربوط به این است.

بنابراین خطاباتی که سر عناوین عامه می‌آیند خواه در جملات خبری یا خواه جملات انسائی وجودان احساس تعدد خطاب ندارد و اصلاً تعدد خطاب لغو است و کسی هم زیر بار این حرف نمی‌رود. بعد حضرت امام می‌فرمایند آقایان بین احکام شخصی و جزیی با احکام کلی خلط می‌کنند. به نظر ما باز این خلط استعداد دو جور معنا کردن دارد یکبار اینکه من خطاب شخصی را از خطابی که

می‌خواهد بفرماید که عناوین عامه وقتی در خطاب می‌آیند و این عناوین عامه خطاب واحد هستند انحلال پیدا نمی‌کنند و شاهد بر این مسأله اولاً وجودان شخصی است. وقتی یک شخصی قوم خود را برای کمک دعوت می‌کند و می‌گوید «ایها الناس به دادم برسید» که این بیان هیچ ربطی به خطاب قانونی ندارد، وجوداناً احساس نمی‌کند که ۱۰۰۰ یا ۲۰۰۰ نفر را با دو هزار خطاب دعوت کرده است. ایشان دلیل عدم انحلال خطابی که درونش یک عنوان عمومی وجود دارد را بیان می‌کند ولو آن خطاب، عنوان خطاب قانونی نداشته باشد و می‌فرمایند «فإِنَّ الشَّهْرَ إِذَا دُعَا قَوْمٌ لِّإِنْجَازِ عَمَلٍ أَوْ رَفْعٍ بِلِيَةٍ فَهُوَ بِخَطَابٍ وَاحِدٍ يَدْعُوُ الْجَمِيعَ إِلَى مَا رَأَمَ» آن شخص با هزار خطاب تک تک افراد را دعوت نکرده است و خطاب را متعدد و منحل نکرده است بلکه قوم و قبیله را با یک خطاب دعوت کرده است و این را اولاً وجوداناً احساس می‌کند و ثانياً انحلال لغو است، زیرا وقتی خطاب واحد سر عنوان واحد می‌تواند این غرض را تامین کند پس انحلال خطاب لغو می‌شود.

پس ادعای ایشان این است که خطاب قانونی خطاب واحد است هر چند دلیل ایشان فعلاً تا قانونی فاصله دارد و استاد ما، آیت الله فاضل کلام خود را برداشت سر عدم انحلال خطابات عامه، که این یک مطلب است ولی مطلب بالاتر این است که در این گونه از احکام خطاب را قانونی کنیم که این یک پله بالاتر است.

پس دلیل ما بر عدم انحلال خطابات عامه، اولاً وجودان است و ثانياً لغو بودن انحلال است زیرا خطاب واحد می‌تواند کار را تمام کند، ثالثاً وحدت ملاک انحلال در اخبار و انشاء است مثلاً اگر مخبری به دروغ خبری داد و گفت دیروز مردم به قم آمدند، آیا این اخبار کذب، منحل به عدد

این خطاب نیست و نمی‌توان در واقع مکلف را از آن نجسی که در هند است با خطاب شخصی زجر داد زیرا او مبتلا به نجس در هند نیست ولی اگر خطاب قانونی باشد کاری به این شخص خاص ندارد، وقتی «لاتشرب النجس» با خطاب قانونی یا خطاب کلی به مکلفین القاء شود، ابتلاء و عدم ابتلاء شخص تاثیر ندارد بلکه صحت خطاب کلی به این است که یک عده قابل توجهی از مکلفین وجود داشه باشند که قابلیت انزجار و انبیاع داشته باشند. حضرت امام می‌فرمایند ما در بحث خروج از محل ابتلاء با مرحوم آخوند و شیخ مخالف هستیم. مؤید این مطلب حکم وضعی است مخصوصاً بنابر مبنایی که حکم وضعی را مجعل می‌داند. نجاست در خمر برای کدام خمر وضع شده است؟ آیا برای خمر در هند جعل نجاست کردیم یا نه؟ آفایان حکم تکلیفی را شخصی دیدند و گفتند حرمت شرب سراغ خمرهای محل ابتلاء می‌رود ولی ما سوال می‌کنیم که حکم وضعی نجاست چه وضعیتی پیدا می‌کند؟ آیا شارع برای این خمر جعل نجاست کرده است یا برای همه خمرها جعل کرده است و کاری به محل ابتلاء و غیر محل ابتلاء ندارد و اصلاً ربطی به بحث محل ابتلاء ندارد. امام تاکید می‌کنند بر این مطلب، مخصوصاً بر فرض مجعل بودن، این بحث جدی است. کسانی که احکام وضعی را انتزاعی می‌دانند حکم را تابع منشاً محل انتزاع می‌دانند و فقط یک اشکال مطرح است که همان اشکالی است که در «لاتشرب» مطرح است پس بنابر اینکه حکم وضعی قابل جعل نباشد و منشاً انتزاعی دست شارع باشد آن روای خاص خودش را دارد ولی

سر عام رفته تفکیک کنم و یکبار اینکه حکم قانونی را از حکم جزئی تفکیک کنم که این پله نهایی بحث ما است که به آن خواهیم رسیم، پس عملاً این جوری است که خطابی که از فرد خاص با عنوان خاص صادر می‌شود و خطابی که از یک فرد به یک مجموعه صادر می‌شود این خطاب نیز انحلال ندارد و خطابی که قانونی است و در واقع مخاطب آن فرد خاص نیست فضلاً از مخاطبی نیز انحلال ندارد که این را بعداً تحلیل می‌کنیم. ما الان دنبال این هستیم که بگوییم یک امری که سر عنوان عام رفته محل نیست و لذا حضرت امام اشکالات انحلال را به کسانی می‌گیرد که خطاب قانونی را هم قبول ندارند و اشکالش هم وارد است. بنابراین ایشان می‌گوید خلط بین احکامی که سر عنوان خطاب شخصی است با خطاب کلی (خطاب کلی در مقابل خطاب قانونی است که پله بالاتری است) منشأ اشتباہات می‌گردد. یکی از اشتباہات بحث منجزیت علم اجمالی در خروج از محل ابتلاء است و چون آیت الله فاضل کاملاً توضیح دادند ما فعلًا توضیح نمی‌دهیم و درباره منشأ خلط می‌فرماید: «إِنَّ مَا ذُكْرُوهُ صَحِيحٌ لِّوَكَانَ الْخَطَابُ شَخْصِيًّا قَائِمًاً بِمَخَاطِبٍ وَاحِدٍ، فَيُسْتَهْجَنُ خَطَابُهُ بِزَجْرِهِ مثلاً عَنِ ارتكابِ مَا فِي الإِنَاءِ الْمَوْجُودِ فِي بَلْدَةِ قَاصِيَةٍ، وَ أَمَّا إِذَا كَانَ بِطَرِيقِ الْعُوْمَمِ فَيُسْتَحْكَمُ الْخَطَابُ لِعَالَمِ الْمَكَلَّفِينَ لَوْ وَجَدَ مَلَكُ الْخَطَابِ -أَعْنِي الْابْتِلَاءِ- فِي عَدَّةِ مِنْهُمْ». ^{۱۰۴} و منشأ خلط سرایت حکم خطاب شخصی به خطاب کلی یا خطاب قانونی است با اینکه ما قله بحشمان خطاب قانونیه است ولی اینها نباید حکم خطاب شخصیه را با خطاب قانونی خلط کنند مثلاً اگر خطاب شد که لاتشرب النجس اگر گفتیم این خطاب شخصی است نجسی که در هند است مشمول

وضع نیست و آقایان خلط کردن و شاهد بر اینکه خلط کردن عدم وجود نسبت در حکم وضعی است که آنها هم قبول دارند. این عبارت امام «مماً يؤيّد ذلك: أنَّ الاستهجان المدعى...»^{۰۷} ادامه ادله ایشان است و غیر از حیثی است که بحث لزوم اجتناب در اطراف علم اجمالي در موارد خروج از محل ابتلاء که از ثمرات بحث است را از آن متفرق کرده است. این موید خودش از ادله بحث است یعنی کسی که باید در فضای شرع با توجه به عدم قول به نسبت در احکام وضعی باید عدم انحلال احکام تکلیفی را بینزیرد.

یکی دیگر از ریشه های خلط بین حکم شخصی و کلی این مسئله است که اینها از یک طرف قائل هستند که خطاب را نمی شود متوجه غافل و ساهی و نائم کرد زیرا مستلزم انقلاب حالات آنها است یعنیاگر بخواهند به شخص غافل خطاب کنند باید غافل از غفلت در آید و لذا خطاب غافل به عنوان غافل استحاله دارد- این مطلب را ذیل بررسی حدیث رفع در رسائل مفصل خواندیم، در آینده هم خواهیم خواند- به کسی که غافل است نمی شود خطاب «ایها الغافل» و خطاب خصوصی کرد حال که غافل و نائم و حتی ساهی را نمی توان مورد خطاب قرار داد پس احکام در حق ایشان چطور می شود؟ اگر بخواهیم ایشان را از احکام بیرون ببریم، ما چنین تقيیدی در احکام نداریم و نمی شود چنین کاری کرد و اگر مکلف ندانیم گرفتار می شویم پس این مطلب کاملاً نشان می دهد که خطابات در احکام عمومی است، زیرا خطاب عمومی به غافل عیبی ندارد اگر غافل جز یک جمعی باشد که یک عنوانی مثل قوم و ناس و مومنون شامل او شود این غافل داخل این عنوان عام

۰۷ تهذیب الأصول؛ ج ۱؛ ص ۱۰۷۴۳۸.

بنابر اینکه قابل جعل باشد آیا می توان قبول کرد که احکام وضعی نسبی هستند یا اینکه بآج جعل نجاست و جعل احکام وضعیه نمی توانچنین معامله را کرد؟^{۰۸}

حضرت امام خمینی می فرمایند استهجان مدعای آقایان این بوده که خواستند خطاب را شخصی کنند ولکن به نظر ما خطاب شخصی وجود ندارد و انحلالی در تکلیف نیست کما اینکه انحلالی در

سوال: احکام وضعی روی شیء می رود و لذا اگر مکلفی هم نباشد جعلش لغو نمی شود. حکم می رود روی شی به همین خاطر لغو نیست.^{۰۹}

جواب: بحث سر این بود که تلقی ما از این احکام انحلالی است. ما الان داریم شاهد می آوریم که اینجا بحث انحلالی نیست و اینجا جعل حکم وضعی روی طبیعی خمر رفته است خواه خمر، محل ابتلاء مکلف باشد یا نباشد. این خمر را می خواهیم شاهد بگیریم که حکم تکلیفی هم همین طور است؟ می خواهیم نشان بدیم که در واقع احکام عامه را نمی توان منحل کرد چنانچه درون حکم وضعی انحلالی نیست
سوال: وقتی این دو تا هم فرق دارند پس نمی توانیم عدم انحلال در حکم وضعی را شاهد بر عدم انحلال در حکم تکلیفی بگیریم؟

جواب: این را که ما در مرحله قبلی درست کردیم، ما در حکم تکلیفی چه مشکل داشتیم اگر مشکل لغویت بود گفتیم که لغویت نیست زیرا انحلال هم که نباشد صحتش متوقف بر وجود عده قابل توجهی است که منبعش شوند لذا در واقع انحلال حکم تکلیفی لغو بود و ما آنجا هم آن وری بودیم و آنجا هم مشکل نداشتم و اگر ما آجا مشکل آن طوری داشتیم و می خواهیم با این امشکل را درست کنیم درست می فرمایید و ابداع فرق می شود کرد ولی اینجا شاهد حرف ما این است که لسان جعل حکم درونش انحلال نیست نه در وضع و نه در تکلیف و انحلال لغو است هم در وضع و هم در تکلیف در وضع به دلیل این که وضع رفته روی ذات خمر و در تکلیف انحلال لغو است زیرا با همین عنوان واحد مشکلمان را حل می کنیم و نیازی به انحلال نداریم پس انحلال در وضع نسبت می آورد و در تکلیف لغو است.

۰۸. سوال: در فضای خطاب قانونی بحث شاهد آوردن احکام وضعی شاهد می شود بر اینکه... خود به خود می رویم و منظور شما این است که تمکن به محذور نسبت در فضای خطاب قانونی روش تراست ولی ایشان الان دارند به این نکته تمکن می کنند که آقایانی که مخاطب ما هستند همه در فضای خطاب قانونی نیستند ولی نسبت را قبول ندارند یعنی حرف امام این است که مرحوم شیخ و آخوند و شهید صد قبول دارند که حکم وضعی نسبی نیست و ما وقتی به قله بحث خطابات قانونی رفتیم در حیث قانون همه را درست می کنیم.

دارند و از نظر عقلی معذور هم نیستند، بله ساهی معذور است ولی عاصی و کافر معذور نیستند زیرا امتناع با اختیار است که لا ینافی الاختیار. پس اینها از یک طرف از موارد خلط بین حکم شخصی و کلی است و از یک طرف شواهد خوب عدم انحلال هستند مخصوصاً در شواهدی که حضرت امام می‌خواهد گردن این‌ها بگذارد.

از اینجا وارد یک بحث فنی تری می‌شوند که کم کم سبقه بحث قانونی می‌شود. ما در بیان فرمایشات آیت الله فاضل گفتیم که اینجای بحث کامل نیست. خلاصه این بخشی که جمع بندی می‌کند و بعد می‌خواهد وارد یک فضای قوی تری شود این است که ما یک عده افراد داریم که خطاب خصوصی به اینها امکان ندارد مثل ساهی و عاجز و غافل و عاصی و کفار که استهجان آن مسلم است. سه مورد اول را خود آقایان می‌گویند که انقلاب می‌آورد و خطاب خصوصی نمی‌شود و از طرفی اینها را نمی‌شود خارج از دایره تکلیف دانست. حضرت امام از اینجا وارد قله بحث می‌شوند و می‌فرمایند: «السرّ فيما ذكرنا - مضافاً إلى أنَّ الخطاب الواحد لا ينحلُّ إلى خطاباتٍ - هو أنَّ الإرادة التشريعية ليست إرادة متعلقة ببيان المكلَّف و انبعاثه نحو العمل»^{۱۰۸} یعنی اینکه سرّ در تمام مطالبی که گفتیم این است که علاوه بر اینکه خطاب واحد منحل به خطابات شخصیه نمی‌شود - وقتی قائل به عدم انحلال شدیم هیچ مشکلی با این چند مورد نداریم و این‌ها همه داخل در خطاب عمومی هستند - باید اراده تشريعی را تحلیل کنیم. همان بخشی که با آیت الله فاضل کردیم آیا ما یک اراده داریم با دو مراد یا دو اراده داریم و اراده تشريعی را اراده تقنینی می‌دانیم؟ اگر این

تهدیب الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۳۹.

است و خطاب به عنوان عام متوجه اوست ولی نه به عنوان اینکه غافل است کما اینکه عاجز نیز همینطور است البته عاجز با غافل فرق دارد، عاجز را با حیث عجزش نمی‌شود مورد خطاب قرار داد زیرا با حیث عجز نمی‌سازد و نمی‌تواند منبعث شود ولی در غافل با حیث غفلتشنی شود مورد خطاب خصوصی قرار داد و لذا ایشان یکی از کارهای درستی که انجام می‌دهد این است که نشان می‌دهد که غافل و عاجز و نائم داخل در خطابات عمومی هستند و خطاب خصوصی هم ندارند و تکلیف هم در خطاب عمومی متوجه همه است و عاجز و غافل و نائم هم در این خطاب عمومی وجود دارند و این مطلب نیز هیچ مشکلی ندارد. البته اگر این طور شد برای صحت خطاب عمومی لازم است جمع قابل توجهی از مکلفین موجود باشند که غیر ساهی و غافل و نائم باشند و ثمره این است که آن حکمی که در خطاب عمومی آمده است شامل غافل و عاجز و نائم و ساهی می‌شود ولی در حالت عجز و سهو و نسیان و نوم عقلًا معذور هستند و لذا این سازمانی که مشهور دارند گرفتاری‌هایی دارد که ریشه تمام آنها خلط بین حکم شخصی و کلی است. اگر حکم شخصی را از حکم کلی تفکیک کنند دیگه با حکم کلی می‌توان اینهارا گرفت و اگر این هارا درست کرد یک باب خوب فقهی به نام تکلیف عصات بلکه تکلیف کفار درست می‌شود. بخش اول که غافل و ساهی و عاجز بود را خود آقایان بحث می‌کنند و بخش دوم را امام به گردن آنها می‌گذارد که شما برای کفار چکار می‌کنید برای عصات چکار می‌کنید عاصی به عنوان عاصی بودنش خطاب خصوصی ندارد، نمی‌شود برای عاصی متعدد خطاب خصوصی کرد این خیلی استهجانش روش است ولی این عاصی که به عنوان عاصی خطاب خصوصی ندارد مکلف نیست بله هست ولی با یک خطاب عمومی کما اینکه محققین گفتند که کفار مکلف به خطاب عموم هستند و لذا کفار صحت عقوبت

طوری شد ایشان ما را در فضای بالاتری می‌برد. اگر یک اراده است با دو مراد آن موقع تحقیق عصيان اشکال پیدا می‌کند و تخلف اراده الهی از مرادش مشکل پیدا می‌کند که این را شرح می‌دهیم. نمی‌توان گفت یک اراده است که متعلقش گاهی وقت‌ها تکوین است و گاهی وقت‌ها فعل اختیاری مکلف است و اگر این گونه شد کار خراب می‌شود و لذا باید گفت که دو گونه اراده هستند و اراده تکوینی جنساً با اراده تشریعی فرق دارد و اراده تشریعی را اراده تفینی معنا کرد. وقتی در اراده تفینی رفتید این اراده اقتضای خطاب قانونی دارد. این اوج حرف امام است و این یک پله بالاتر از این حرف‌ها است. تا اینجا خطاب شخصی را از خطاب عمومی جدا می‌کردیم و الان قصد داریم بگوییم علاوه بر اینکه تفکیک بین خطاب شخصی و عمومی درست است و خطاب عمومی به خطاب شخصی منحل نمی‌شود و ما با ساهی و غافل و نائم و عاصی و کافر مشکل پیدا نمی‌کنیم، در اینجا یک حرف بالاتری داریم که حیث تفین است و حیث تفین خصوصیت خاص خودش را دارد و این حیث تفینی الزام خاص خودش را دارد و تحلیل این مطلب در جای خودش خواهد آمد.

در فروع علم اجمالي در بحث خروج از محل ابتلاء و يا مثل مسئله شمول تکليف بر عاجزين و غافلين و ساهين و عصات و كفار و الزاما لازم نيسست در تحليل اين گونه موارد به خطاب قانوني برسيم.

دليل دوم حضرت امام بر خطابات قانوني

يک خطابي داريم که متوجه عدهای از مکلفين است و این خطاب خطاب واحد است و انحلال به خطابات شخصيه پيدا نمي کند و در ادهه ما که مسئله عدم انحلال خطاب واحد به خطابات شخصيه است ادهه عقلائي داريم حتى تمسك به بحث وجداني در مورد خود فرد و خطاب فرد قومش را يا مسئله عدم انحلال اخبار، و يكسان بودن اخبار با انشاء و اينکه اگر انشاء بخواهد منحل شود اخبار هم باید منحل شود و چون انحلال در اخبار نداريم پس انشاء هم منحل نمي شود. حيث بحث هم فعلا حيث خطاب قانوني نيسست. البته بحثی که ما در مورد شرع کردیم که قوانین شرعیه و احکام شرعیه جهال و عاجزين و عصات و كفار را می گيرد این در واقع از ادهه اثبات خطاب قانوني هم می باشد و ادهه يک کفی دارند و يک اکثری دارند و کف آنغلط بودن انحلال به خطابات شخصيه است و ما بيان کردیم که اين حُسن بيان آيت الله فاضل است که با کف آن کار کرده است که انحلال نیست زيرا اگر انحلال بود خطاب خصوصی به غافل و ساهی و عاجز و كفار و عصات قطعا غلط است نسبت به بعضی از اينها که قطعا انقلاب لازم می آيد، نمی توان خطاب خصوصی به غافل و ساهی و نائم کرد و به عصات بما هو عصات نمی شود خطاب خصوصی کرد و درون خود اينها يک

جلسه هفتادم: مسئله ترتیب

تاریخ : ۹۶/۰۲/۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آلـه الطـاهـرـين

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره مقدمه پنجم نظریه حضرت امام خمینی بود. ایشان فرمودند که خطابات شرعاً خطابات کلی قانونی هستند ولی برای رسیدن به این مدعای ما باید دو مرحله را طی کنیم. مرحله اول عدم خطاب شخصی و عدم انحلال است و در ادهه این بحث بیان کردیم که الزامنداریم از همان اول بحث خطاب قانونی را مطرح کنیم و اینکه خطاب واحد وقتی به عدهای از مکلفین می خورد الزاماً انحلال درونش نیست و امام این کلام را حتی در جایی که شخص واحدی قوم خود را خطاب کند به انجاز عملی نیز تطبیق می دهد و هیچ عیبی ندارد که ما این مطلب را ملتزم شویم، کما اینکه در ادامه ما می توانیم به فقهایی که حيث خطاب قانونی را فعلاً ملتزم نیستند ولی این را قبول دارند که خطاب عمومی به عدهای از مکلفین منحل نمی شود بگوییم که اگر همین مقدار را قبول کنید آثاری در اصول و فقه مترتب می شود ولو مسئله خطاب قانونی مورد قبول نباشد مثل مسئله عدم انحلال

گفتیم که اراده تشریعی به این معنا غلط است آن موقع معنای درستش این است که ما دو جور اراده داریم یکی اراده تکوینی و دیگری اراده تقین، که اراده تشریع همان اراده تقین است و امام می‌فرماید: «بل هی عبارة عن إرادة التقين و يجعل على نحو العموم»^{۱۰۹} اگر اراده تقینشند پس یک امر عقلایی می‌شود و این اراده تشریع که اراده تقیناست سیر امور عقلائی را باید طی کند، و لذا مسأله استدلال به یک امر وجودانی برای عدم انحلال نیست بلکه باید به سراغ امر عقلائی در تقین رفت، یعنی باید تقینهای عقلائی را نگاه کرد. در تقینهای عقلائی وقتی می‌خواهد مثلاً قانون راهنمایی و رانندگی را جعل کنند وقتی شخصاً هی سهو کرد اگر بگوید من ساهی بودم و حواسم نبود پس چراغ قرمز در حق من نیست، عقلاء این مطلب را از او نمی‌پذیرند. این کلام امام حرف بالاتری است یعنی ما حتی اگر در بحث های شخصی هم مسائل انحلال خطاب را در انشاء و اخبار تسلیم شویم باز در مقام تقین که بخواهیم قانون عقلائی تقین کنیم عقلاء حالات مکلف را کنار می‌گذارند و این حرف جدی ما به آیت الله سیحانی است که وقتی در روال عقلائی وارد می‌شویم عقلاء می‌گویند در مقام تقین با حالات مکلف کاری نداریم یعنی کاری به اینکه این آقا عاجز یا جا هل است ندارند و عقلاء در تقین به خطاب قانونی نگاه می‌کنند. خطاب قانونی جعل على نحو العموم است یعنی اینکه یک حکمی را سر عنوانی به شکل عام جعل می‌کنند و خطاب قانونی است و اگر این حرف درست شد تسری پیدا می‌کند به جا هایی که خطاب هم نیست یعنی ما در مقام تقین عقلائی، حتماً خطاب نمی‌خواهیم، یعنی لازم نیست که بگوییم «یا الیها الناس یا ایها المؤمنون» بلکه ما جعل على نحو العموم داریم و یک امری را سر یک عنوان عامی قرار می‌دهیم و این جعل على نحو العموم صحتش تابع انبعاث قابل توجهی از افرادی است که آن حکم برایشان جعل شده

استعدادی است که علاوه بر عدم انحلال، خودش دلیل خطاب قانونی باشد با این توضیحی که الان می‌دهیم. آن توضیح را امام در ذیل تحلیل اراده تشریعی بیان می‌کنند که یک بحث فنی تری از بحث خطابات عامه است که مستقیماً مسأله خطاب قانونی را به عنوان یک امر عقلائی در مقام تقین حل می‌کند. این بحث که درست شود وقتی بگذاریم کنار مطالبی که آنجا در مورد عصات و کفار و غافل و ساهی داشتیم قشنگ نشان می‌دهد که اینها از ادله خطاب قانونی است با این مقدماتی که الان می‌گوییم. این مقدمه این است که مراد از اراده تشریعی چیست؟ آیا معنای اراده تشریعی این است که ما یک امر تکوینی داریم به نام اراده الهی که گاهی وقت ها متعلقش امور تکوینی و گاهی متعلقش فعل اختیاری مکلف است یعنی یک اراده است نزد مولی که گاهی وقتها به آب و باد و خاک خورده است و کن فیکون تکوینی است و گاهی وقت ها به افعل و لافتuel خورده است که متعلقش فعل اختیاری عبد است پس اراده یا تکوینی است یا تشریعی که به حسب متعلق تغییر می‌کند و یک امر است که دو متعلق دارد گاهی وقت ها تکوین و گاهی وقت فعل اختیاری مکلف است. امام می‌فرمایند این طوری نیست و لذا تصریح می‌کنند که «هُوَ أَنِ الإِرَادَةُ التَّشْرِيعِيَّةُ لِيَسْتَ إِرَادَةً مُتَعَلِّقَةً بِإِتَّيَانِ الْمَكْلَفِ وَ إِنْبَاعَاهُ نَحْوَ الْعَمَلِ، وَ إِلَّا يَلْزَمُ فِي الإِرَادَةِ الإِلَهِيَّةِ عَدْمُ تَفْكِيْكِهَا عَنْهُ وَ عَدْمُ إِمْكَانِ الْعَصِيَّانِ». ^{۱۰۹} یعنی اشکال اراده به این معنا این است که این اراده اگر یک امر تکوینی واقعی است درونش عصيان امکان ندارد لازم می‌آید که اراده الهی از اتیان منفک شود یعنی اراده کرده است ولی تحقق پیدا نکرده است و این تصویر در تحلیل آیت الله فاضل غلیظ نیست ما اگر

۱۰۹. تهذیب الأصول؛ ج ۱؛ ص ۴۳۹.

بگوید اثباتاً لفظ تحمل توجه به حالات را ندارد و ثبوتاً هم توجه به حالات در تقینین عقلائی غلط است. عقلاء این را لغو و غلط می‌دانند و می‌گویند چنینی چیزی مستلزم اخراج عده‌ای از افراد است زیرا نمی‌شود خطاب خصوصی به آنها کرد و نمی‌شود جعل خصوصی برای آنها انجام داد و لذا عقلائیش این گونه است که جعل علی نحو العموم داشته باشیم خطاب هم خطاب عام باشد و غافل و عاجز و ... هم معدور باشند.

ما اول باید مقدار دلالت هر کدام از این مقدمات را جدا بینیم و بعد که می‌خواهیم اینها را با هم ترکیب کنیم باید حواسمن جمع باشد. این‌ها به تنهایی برای نقد ترتیب استقلالاً کافی هستند ولی مختار ما را وقتی می‌خواهیم تحلیل کنیم باید مجموع این مقدمات را دید. این جعل علی نحو العموم کار خودش را بکند و مسئله اطلاق و عدم ظرفیت برای لفظ که بخواهد تاثیر بگذارد باید کار خودش را بکند و آن بشود حیث اثباتی و این شود حیث ثبوتی و روی هم ریخته شود و قضیه تقینین و خطاب قانونی به شکل جعل علی نحو العموم کار خودش را بکند کهاین غایت مقدمه است. البته ما یک تتمه‌ای داریم که خواهد آمد. این بیان دیگر نیازی به خطاب ندارد بلکه تقینین است خواه خطاب باشد و خواه نباشد و تقینین عقلائی به همین مقدار درست است و لذا این حتی دایره اش را وسیعتر از عنوانین خطاب می‌کند و ما توجه به حالات مکلفین نداریم و بعداً هم خواهیم گفت که تراحم در حالات مکلف است که ما به آن توجه ثبوتی نمی‌توانیم داشته باشیم یعنی غلط است و لغو است، به قول آیت الله جوادی آملی نمی‌توانیم یعنی نه اینکه بشود و فقط لفظ ظرفیت نداشته باشد، بلکه اصلاً نمی‌شود توجه کرد به حالات مکلف در جایی که تقینین به شکل عقلائی

است. یک عده قابل توجهی همیشه وجود دارند که جاهم و ساهی و غافل و عاصی نیستند کما اینکه از نظر عقلائی همیشه غافل و ناسی و جاهم داریم ولی اگر مبنای تقینین عقلائی، جعل علی نحو العموم شد یک حرف بالاتری است که می‌تواند تمام آنها را هم در روال عقلائی و هم در تقینین شرعیقشنگ پوشش دهد. البته این عبارات امام مورد توجه قرار نگرفته است در حالیکه مطالب بسیار مهمی هستند. حضرت امام می‌فرمایند: «و بالجملة: لا يصح إخراجهم و لا يمكن توجّه الخطاب الخصوصي إليهمو قد تقدّم أأن الجاهم و أمثاله معدورون في مخالفه الحكم الفعلى». ^{۱۰} يعني نمی‌شود خطاب خصوصی به عصات بما عصات یا نائم بما هو نائم تعلق بگیرد بلکه خطاب عمومی است ولی همگی به حکم عقل معدور هستند» و السر في ما ذكرنا مضافا الى ان الخطاب الواحد لا ينحل« که این بحث قبلی ما بود و «هو ان الاراده التشريعی...» که دلیل دوم امام است که یک دلیل خاص خودشان است که اراده تشريعی اراده جعل علی نحو العموم است و در مثل این مسئله فرمودند: «في مثله يراعى الصحة العقلائية، و معلوم أنه لا تتوقف عندهم على صحة الانبعاث من كل أحد، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفية» ^{۱۱} لذا به نظر ما فرمایشات حضرت اماماً دو مرحله دارد مرحله اول عدم انحلال خطابات عمومی به خطابات شخصیه است و مرحله دوم خطاب قانونی در تقینین عقلائی و اثبات اینکه اراده تشريعی اراده تقینین است و در اراده تشريعی اگر اراده تقینین است رعایت حالات مکلفین بی معنا است. امام در واقع خواسته ثبوت و اثبات را جمع کند و

۱۰. همان.

۱۱. همان.

است و اراده تشریع را اراده تقنین تلقی می‌کنیم و این کار خودش را می‌کند و اختصاصی هم به حالات خطاب ندارد این مسأله، ثبوت تقنین را درست می‌کند و آن مقدمه هم نشان می‌دهد که لفظ هم ظرفیت چنین چیزی را ندارد و از آن طرف هم نشان می‌دهیم که تراحم مربوط به حالات مکلف است و حرف مهم ما هم این است که متأسفانه در عبارات شاگردان امام این طوری که بهنظر ما می‌رسد که باید این سیر را بروند و در عبارات امام تامل و تانی شود محقق نشده است البته این کلام یک تتمه‌ای دارد که آیت الله سیحانی در تقریر تهذیب بیان کرده‌اند که یک اشکالی سر درس به امام کرده است و ایشان جواب داده است ولی ایشان جواب را هم ناقص بیان کرده است و به نظر ما این جواب همه چیزی نیست که امام خواسته بیان کند. این مقدمه خامس بود می‌ماند مقدمه سادس که بسیار مهم است.

پایان سال تحصیلی ۹۵-۹۶

آدرس سایت: WWW.FARHANI.NET

کanal تلگرام: @OSTAD_FARHANI

اینستاگرام: @FARHANI_NET

